



**HAL**  
open science

# L'existence des corps chez Strawson, Hume et Reid : généalogie d'un traitement naturaliste du scepticisme

Benoît Gide

► **To cite this version:**

Benoît Gide. L'existence des corps chez Strawson, Hume et Reid : généalogie d'un traitement naturaliste du scepticisme. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2020. Français. NNT : 2020PA01H200 . tel-03186962

**HAL Id: tel-03186962**

**<https://theses.hal.science/tel-03186962>**

Submitted on 31 Mar 2021

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

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

École doctorale de philosophie (ED 280)  
Centre d'histoire des philosophies modernes de la Sorbonne (HIPHIMO EA 1451)

Thèse pour obtenir le grade de docteur en philosophie  
de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
Présentée et soutenue publiquement par  
**Benoît GIDE**

**L'EXISTENCE DES CORPS CHEZ STRAWSON, HUME ET REID ;  
GÉNÉALOGIE D'UN TRAITEMENT NATURALISTE DU  
SCEPTICISME**

**Directeur de thèse :**

M. Laurent JAFFRO, Professeur des universités, Paris 1 Panthéon-Sorbonne

**Composition du jury :**

Mme Claire ÉTCHÉGARAY, Maîtresse de conférences, Paris-Ouest-Nanterre-La Défense

M. Denis FOREST, Professeur des universités, Paris 1 Panthéon-Sorbonne

M. Claude GAUTIER, Professeur des universités, École Normale Supérieure de Lyon

M. Richard GLAUSER, Professeur émérite, université de Neuchâtel

Mme Angélique THÉBERT, Maîtresse de conférences, université de Nantes

Thèse présentée et soutenue publiquement à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne le  
07/11/2020



## RÉSUMÉ

En partant d'une distinction entre motifs, suggestion et injonction sceptiques d'une preuve ou démonstration de l'existence des corps, ce travail s'attache d'abord à l'analyse du traitement naturaliste du scepticisme tel qu'il est défini et soutenu par Peter Strawson, en posant la question de savoir à quelle catégorie de réponse il convient de l'assimiler pour en dégager toute la portée anti-sceptique. Après l'avoir identifié à un diagnostic théorique concessif (1<sup>ère</sup> partie), nous interrogeons la revendication, par Strawson, de la filiation de cette position avec celles de Hume et de Reid – qu'il crédite d'un même traitement du scepticisme à l'égard des corps. En insistant sur l'effort fait par Hume pour définir un scepticisme mitigé comme amendement des doutes sceptiques excessifs par le sens commun et la réflexion (2<sup>ème</sup> partie), nous sommes finalement conduits à considérer la plus grande proximité de la critique reidienne du scepticisme et de sa défense du réalisme de sens commun, dans leur propre contexte, avec le naturalisme épistémique de Strawson (3<sup>ème</sup> partie).

**Mots-clés** : épistémologie, naturalisme, réalisme, scepticisme, sens commun.

## ABSTRACT

Starting with a distinction between the motives for, the suggestion of external world skepticism, and the demand for a proof or demonstration of the existence of bodies, we first try to analyse the naturalist response to skepticism, as defined and endorsed by Peter Strawson, asking to what category it must belong in order to be maximally efficient. Identifying it to a concessive theoretical diagnosis (part 1), we then question Strawson's claim that his naturalist treatment of external world skepticism can also be found in Hume as well as in Reid. Underlying Hume's endeavours to define a mitigated skepticism as the correction of the undistinguished doubts of excessive skepticism by common sense and reflection (part 2), we are led to see how closer is Reid's criticism of skepticism and defence of common sense realism, in their own context, to Strawson's epistemic naturalism (part 3).

**Key Words** : Common Sense, Epistemology, Naturalism, Realism, Skepticism.



« [...] me torturer le cerveau avec des subtilités et des sophismes, au moment même où je ne peux me persuader du caractère raisonnable d'une étude aussi pénible ni nourrir quelque espoir de parvenir ainsi à la vérité et à la certitude ? Quelle est l'obligation où je suis de gaspiller ainsi mon temps ? A quoi cela peut-il servir, que ce soit pour le bien des hommes ou pour mon intérêt privé ? »

Hume<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Traité de la nature humaine*, 1.4.7, § 10, trad. M. Malherbe, Paris, Seuil, 2002, p. 263.

# SOMMAIRE

REMERCIEMENTS

RÉFÉRENCES ET ABRÉVIATIONS

INTRODUCTION

PARTIE I-  
LE RÉALISME NATUREL – MÉTAPHYSIQUE DESCRIPTIVE ET NATURALISME  
ÉPISTÉMIQUE CHEZ PETER STRAWSON

PARTIE II-  
LE SCEPTICISME MITIGÉ – INCERTITUDE ET NÉCESSITÉ DE LA CROYANCE À  
L'EXISTENCE DES CORPS CHEZ DAVID HUME

PARTIE III-  
LE RÉALISME DE SENS COMMUN – ANALYSE DE LA CROYANCE PERCEPTIVE  
ET CRITIQUE DE L'ILLUSION SCEPTIQUE CHEZ THOMAS REID

CONCLUSION

INDEX NOMINUM

BIBLIOGRAPHIE

TABLE DES MATIÈRES

## REMERCIEMENTS

Je remercie Laurent Jaffro pour avoir accepté la direction de ce travail, pour sa confiance, ses conseils, ses encouragements, sa lecture attentive et sa grande patience. Ses articles sur les Lumières britanniques, le sens commun et le scepticisme auront été une source d'inspiration et d'instruction irremplaçables, un modèle de clarté et de rigueur.

Je remercie les membres du jury d'avoir accepté de prendre part à l'évaluation de ce travail, mais pas seulement... En plus de la lumière de leurs précieux travaux, j'ai bénéficié des remarques et conseils avisés de Claire Etchégaray et Angélique Thébert que je remercie aussi pour leur disponibilité et leur attention lors de différentes rencontres autour de la philosophie écossaise du XVIIIe. L'érudition de Claire Etchégaray, sur Hume, Reid et le naturalisme écossais notamment, constitue une source inépuisable d'instruction. La lecture contemporaine de Reid d'Angélique Thébert aura ouvert mon horizon sur un continent philosophique. Le livre de Richard Glauser sur Berkeley m'a fourni le modèle et les outils indispensables d'un travail sur le scepticisme à l'égard des corps et me sera aussi apparu comme une invitation enthousiaste à recentrer mes réflexions sur ce problème. Les cours de Denis Forest à Lyon, notamment sur Locke et Hume, comptent parmi mes meilleurs souvenirs d'étudiant et auront déterminé mes orientations philosophiques ; je le remercie aussi pour son attention et ses encouragements au fil des ans. Je remercie enfin Claude Gautier dont la confiance, les conseils et les encouragements auront été déterminants dans les temps qui auront prélué à la réalisation effective d'un travail qui n'aurait pas été possible sans son soutien. Son enthousiasme constant pour la réflexion et le travail philosophiques constitue un modèle.

Je remercie les agents de la bibliothèque Diderot et du restaurant du Crous Descartes de Lyon.

Le souvenir de ces années restera très précisément associé aux nombreuses personnes avec lesquelles j'aurai eu le privilège de partager la partie non solipsiste de la vie doctorale. Je les remercie toutes ; notamment celles qui ne se seront jamais lassées de m'encourager – c'est véritablement un exploit.

Je remercie Cécile, Jacques-Louis et Valentine pour leurs relectures, corrections et assistance technique de dernière minute, notamment.

Enfin, je remercie mes parents pour leur confiance, leur soutien et leurs encouragements de toujours. Et Cécile, derechef.



## RÉFÉRENCES ET ABRÉVIATIONS

Les éditions et traductions des œuvres principalement citées dans ce travail sont les suivantes :

### Œuvres de Hume :

- *An Enquiry into Human Understanding* [1748], ed. T. L. Beauchamp, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- *A Treatise of Human Nature* [1739-1740], ed. L. A. Selby-Bigge [1888], revised by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978.

### Traductions françaises :

- *Abrégé du Traité de la nature humaine*, trad. G. Coqui, Paris, Allia, 2016.
- *Enquête sur l'entendement humain* [1748], trad. Michel Malherbe, édition bilingue, Paris, Vrin, 2008.
- *Traité de la nature humaine*, livre 1 [1739], trad. Philippe Baranger & Philippe Saltel, Paris, GF, 1995.
- *Systèmes sceptiques et autres systèmes*, trad. Michel Malherbe, Point-Seuil, 2002.

### Œuvres de Reid :

- *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense* [1764], ed. D. Brookes, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000.
- *Essays on the Intellectual Powers of Man* [1781], ed. D. Brookes & K. Haakonssen, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2002.
- *Essays on the Active Powers of Man* [1785], ed. K. Haakonssen & J. Harris, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- *The Works of Thomas Reid*, ed. W. Hamilton, Edinburgh, James Thin [1846], facsimile, Hildesheim, G. Olms, 1983.

### Traductions françaises :

- *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun* [1764], trad. Michel Malherbe, Paris, Vrin, 2012.
- *Essais sur les pouvoirs actifs de l'homme* [1785], trad. Gaël Kervoas & Éléonore Le Jallé, Paris, Vrin, 2009.

#### **Œuvres de Strawson :**

- *Bounds of Sense; An Essay on Kant's Critic of Pure Reason* [1966], London, Routledge, 2006.
- *Freedom and Resentment and Other Essays* [1974], London & New York, Routledge, 2008.
- *Individuals; An Essay in Descriptive Metaphysics* [1959], London, Routledge, 2005.
- *Philosophical Writings* [2011], Oxford University Press, 2011.
- *Skepticism and Naturalism ; Some Varieties* [1985], Methuen, 1985.

#### Traduction française :

- *Analyse et métaphysique* [1985], texte original en français, Paris, Vrin, 1985.
- *Les individus*, trad. A. Shalom et P. Drong, Paris, Seuil, 1973.

Pour les textes de ces auteurs dont il n'existe aucune traduction française, ou pas de traduction récente, nous proposons une traduction et reproduisons le texte original en notes de bas de page.

Les références aux autres œuvres et articles cités sont à chaque fois précisées en notes de bas de page.

...

Nous abrégeons et référons aux œuvres indiquées de la manière suivante :

**Références à Hume :**

- *Abrégé*, pour *Abrégé du Traité de la nature humaine*, suivi de la pagination dans l'édition française.
- EEH, pour *l'Enquête sur l'entendement humain*, suivi du numéro de section, du numéro de paragraphe et de la pagination dans l'édition française.  
Par exemple : EEH 12.23, Vrin, p. 403.
  
- TNH, pour le *Traité de nature humaine*, suivi des numéros de livre, partie, section et paragraphe, suivis de la pagination dans l'édition française.  
Par exemple : TNH 1.4.2, §57, GF, p. 303.  
(Nous précisons en note lorsque nous utilisons la traduction de M. Malherbe).

**Références à Reid :**

- REH, pour les *Recherches sur l'entendement humain*, suivi des numéros de chapitre et de section et de la pagination de l'édition française, auxquels nous faisons suivre l'abréviation IHM, pour *Inquiry into the Human Mind*, suivi la pagination de l'édition en langue anglaise.  
Par exemple : REH 6.20, p. 200 / IHM, p. 168.
  
- EIP, pour *Essays on the Intellectual Powers of Man*, suivi des numéros d'essai et de chapitre, eux-mêmes suivis de la pagination des éditions Hamilton puis Edinburgh.  
Par exemple : EIP 6.7, 464a / 516.
  
- EPA, pour *Essais sur les pouvoirs actifs de l'homme*, suivi des numéros d'essai et de chapitre, eux-mêmes suivis de la pagination de la traduction française.

### Références à Strawson :

- AM, pour *Analyse et métaphysique* [1985], texte original en français, Paris, Vrin, 1985, suivi de la division et de la pagination.
- BS, pour *Bounds of Sense ; An Essay on Kant's Critic of Pure Reason* (1966), London & New York, Routledge, 2005, suivi de la pagination.
- FR, pour *Freedom and Resentment and Other Essays* [1974], London & New York, Routledge, 2008, suivi de la pagination.
- *Individus*, pour *Les individus*, trad. A. Shalom et P. Drong, Paris, Seuil, 1973, suivi de la division et de la pagination.
- PW, pour *Philosophical Writings* [2011], Oxford, Oxford University Press, 2011, suivi de la pagination.
- SN, pour *Skepticism and Naturalism; Some Varieties* [1985], London & New York, Routledge, 2005, suivi de la division et de la pagination.

Pour les autres œuvres et auteurs cités, les références complètes sont données en notes.



**L'EXISTENCE DES CORPS CHEZ STRAWSON, HUME ET REID ;  
GÉNÉALOGIE D'UN TRAITEMENT NATURALISTE DU  
SCEPTICISME**



## INTRODUCTION

### Le scepticisme à l'égard des corps et ses motifs

On en entend communément par « scepticisme » l'attitude de celui ou celle qui doute de la vérité d'une affirmation, de la réalité de son contenu ou, également, d'une capacité. Dans la philosophie moderne et contemporaine, le « scepticisme à l'égard des corps », parfois nommé « scepticisme radical », recouvre l'ensemble des questions touchant notre capacité à justifier l'affirmation selon laquelle il existe *des corps matériels* jouissant d'une existence continue et indépendante au-delà de l'expérience sensitive que nous en faisons, c'est-à-dire aussi, plus généralement, un *monde extérieur* à notre expérience consciente. Ce scepticisme ainsi compris désigne donc toute prise en charge et tout développement théorique (1) de la possibilité, épistémologique, selon laquelle notre croyance spontanée, ordinaire et ferme en l'existence des corps peut souffrir d'un déficit de justification et (2) également, par implication, de la possibilité, ontologique, de leur inexistence. Ce questionnement ouvre aux alternatives du *solipsisme*, compris comme affirmation selon laquelle un sujet pensant ne pourrait affirmer avec certitude la réalité de rien d'autre que de sa propre pensée, de l'*idéalisme*, généralement compris comme l'affirmation de la dépendance de l'existence des objets sensibles et de leurs propriétés à l'égard de l'esprit<sup>2</sup>, et du *réalisme*, comme affirmation de l'existence indépendante des corps et de certaines (au moins) de leurs propriétés.

---

<sup>2</sup> S. Rickless, *Berkeley's Argument for Idealism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 1. L'auteur retient cette définition comme étant celle de l'idéalisme par excellence, pour la raison que c'est à partir d'elle qu'est inférée, par Berkeley, celle selon laquelle il n'existe que des esprits et des idées. L'on pourrait donc dire en ce sens que, de même que le scepticisme à l'égard des corps constitue d'abord un problème épistémologique susceptible de conduire à un problème ontologique, il y a une préséance de l'idéalisme perceptuel et épistémique sur l'idéalisme ontologique.



Ce doute portant sur *l'existence des corps* ou sur notre capacité à l'établir semble être historiquement datable et remonter à l'œuvre de Descartes<sup>3</sup> – en Occident<sup>4</sup>. Du moins est-ce chez Descartes qu'il est développé de manière systématique au point de conduire à la définition d'un programme épistémologique. La certitude de notre connaissance de l'existence d'un monde extérieur est questionnée à partir de l'analyse critique de notre capacité à distinguer l'état de veille du rêve sur la base du seul critère de la vivacité de l'expérience sensible. L'argument du rêve disqualifie l'infaillibilité de l'évidence sensible ou perceptive de l'existence des corps. Notons qu'il y suffit et est indépendant de l'argument du malin génie et du dieu trompeur qui vient permettre quant à lui, à l'aide de ces deux fictions théoriques, l'extension d'un doute de même nature aux vérités d'ordre intellectuel par la mise en question de la fiabilité de toutes de nos facultés ou de notre constitution dans son ensemble<sup>5</sup>. Bien entendu, cet argument de la constitution trompeuse renforce la mise en question de l'évidence sensible de l'existence des corps et il redouble la difficulté de s'assurer de celle-ci en étendant le doute à l'évidence intellectuelle ou rationnelle à laquelle il revenait de pallier l'insuffisance des sens. Reste que ce que nous pourrions appeler *la suggestion sceptique* de la déficience épistémique de notre croyance réaliste est d'abord le fait de l'argument du rêve, et que c'est celle-ci qui donne lieu, chez Descartes notamment et peut-être pour la première fois en effet, à ce que l'on pourrait nommer *l'injonction sceptique* d'une preuve ou démonstration de l'existence des corps que la vivacité de l'expérience des

---

<sup>3</sup> Spécialement, donc, la quatrième partie du *Discours de la méthode* (1637) et les *Méditations métaphysiques* (1641). Telle est la thèse M. Burnyeat, "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed", in *The Philosophical Review*, Vol. 91, No. 1 (Jan., 1982), pp. 3-40 : "Above all, Descartes' hyperbolical doubt, going beyond all ancient precedent in its use of the idea of a powerful malignant deity, brought into the open and questioned for the first time the realist assumption, as I have called it, which Greek thought even at its most radical never quite managed to throw off".

<sup>4</sup> La première forme systématique d'idéalisme connue est indienne et date du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère avec la naissance et de développement de l'école bouddhique dite Cittamâtra (« rien qu'esprit »), Vijñānavāda (« voie de la conscience ») ou Yogacāra (« pratiquants du Yoga »), dont les œuvres fondatrices les plus importantes sont celles d'Asanga et Vasubandhu. Les travaux d'Isabelle Ratié permettent un accès aux arguments de cette tradition par l'approche de débats entre bouddhistes et shivaïtes au sujet de la réalité du monde extérieur : "The Dreamer and the Yogin – on the Relationship between Buddhist and Śaiva Idealisms", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73 (3), 2010, pp. 437-478 ; "Can One Prove that Something Exists Beyond Consciousness? A Śaiva Criticism of the Sautrāntika Inference of External Objects", *Journal of Indian Philosophy* 39 (4-5), 2011, pp. 479-501 ; "On the distinction between epistemic and metaphysical Buddhist idealisms: a Śaiva perspective", *Journal of Indian Philosophy* 42, 2014, p. 353-375.

<sup>5</sup> Telle est la lecture de B. Stroud, "Scepticism and the Senses", in *Seeing, Knowing, Understanding : Philosophical Essays*, Oxford University Press, 2018, p. 73

sens est donc par essence impuissante à établir<sup>6</sup>. Telle est la première source d'une suggestion sceptique.

Une seconde réside dans le développement des implications de l'idéisme<sup>7</sup> selon lequel les seuls objets immédiats de l'esprit – dans tout acte de pensée dont la perception – sont des entités mentales nommées « idées ». Si l'adoption de cette thèse générale, sous une forme ou sous une autre, est l'une des caractéristiques de la philosophie moderne dans son ensemble (y compris déjà chez Descartes), c'est Hume qui en développe le plus systématiquement les implications sceptiques, notamment au sujet de l'existence des corps<sup>8</sup>. En effet, d'une manière générale, si l'acte perceptif a (seulement) des idées pour objet immédiat, la question se pose de savoir en quel sens et comment il peut assurer de l'existence d'un objet matériel, distinct et au-delà d'elles – problème désigné par l'expression consacrée du « voile des idées » ou « voile des perceptions »<sup>9</sup>. Cette analyse de l'objet de la perception et du matériau mental de toute représentation constitue donc, lui aussi, un motif théorique suggérant une inadéquation essentielle de la source perceptive d'une connaissance de l'existence des corps et invitant à identifier quel est ou peut alors être le moyen qui nous assure de cette dernière.

Il convient de faire une première remarque concernant la distinction que nous proposons de ces deux motifs sceptiques. Bien que Descartes soit peut-être le fondateur de la « voie des idées » et que le scepticisme cartésien doive, lui aussi, être décrit comme un « scepticisme du voile des idées », l'argument du rêve semble en être malgré tout détachable dans la mesure où il suggère, indépendamment d'une description idéale de l'objet de la perception au départ, qu'une succession de perceptions puisse ne pas avoir d'objet réel. C'est davantage cet argument qui conduit à la nécessité de décrire la perception et la représentation dans des termes exclusivement mentaux ; et, en tant qu'il invite à se défier de l'inclination naturelle irrésistible au réalisme, il peut être compris comme un argument qui met, si l'on

---

<sup>6</sup> Injonction sceptique d'une démonstration que l'argument de la constitution trompeuse vient à son tour, bien entendu, rendre problématique en invitant à se défier également de l'ensemble de nos facultés intellectuelles.

<sup>7</sup> L. Jaffro, « Des faits de conscience au fait de la conscience : la controverse écossaise sur l'idéalisme chez Stewart, Hamilton et Ferrier », in K.-S. Ong-Van-Cung (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation XVIIe-XXe siècles*, Paris, CNRS éditions, 2006 ; p. 217.

<sup>8</sup> Pour l'histoire du développement progressif de la saisie des implications sceptiques de l'idéisme et, notamment, de la réification de l'idée, cf. R. Glauser, *Berkeley et les philosophes du XVIIIe siècle ; Perception et scepticisme*, Sprimont, Mardaga, 1999.

<sup>9</sup> Vraisemblablement forgée par J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume, Central Themes*, Oxford, Oxford University Press, 1971 ; pp. 63-70.

peut dire, sur la voie des idées – plutôt que comme un argument qui dépend de l’adoption de cette voie, comme l’est, lui, le motif sceptique humien.

Il faut ensuite noter l’impact du développement de ces motifs, jusque sur la forme prise alors par la philosophie, sur la conception même de l’ordre de ses matières, et qu’elle conserve encore partiellement aujourd’hui pour beaucoup – à savoir la primauté des questions d’ordre épistémologique comprise à partir du problème sceptique de l’existence des corps. Rorty souligne en effet qu’avec Descartes « [...] “le problème du monde extérieur” devint paradigmatique pour la philosophie moderne » et que « l’idée d’une théorie de la connaissance grandit à partir de ce problème – la question de savoir si nos représentations internes sont adéquates ». Selon lui, c’est bien Descartes qui, avec son analyse de l’esprit, « rendit simultanément possible le scepticisme du voile des idées et la discipline dédiée à son contournement »<sup>10</sup>.

### **Suggestion et injonction sceptiques**

En ce sens, donc, argument du rêve et idéisme constituent deux motifs théoriques essentiels conduisant à la formulation d’un doute portant avant tout sur *l’évidence sensible de l’existence des corps*, c’est-à-dire sur la légitimité épistémique qu’il y a à affirmer leur existence sur la base de la seule expérience sensitive ou perceptuelle. L’on peut donner à cette *suggestion* la formulation suivante<sup>11</sup> : « (e et non p) n’est pas une contradiction », où *e* désigne l’évidence sensible et *p* un fait quelconque au sujet d’existences extérieures indépendantes. C’est bien ce qu’établissent les deux motifs théoriques précédents qui sont deux raisons expliquant que *e* puisse ne pas garantir infailliblement *p*.

---

<sup>10</sup> *Philosophy and the Mirror of Nature* [1978], Princeton, Princeton University Press, 2009, pp. 139-140. Pour appuyer notre remarque précédente touchant la distinction des motifs sceptiques, si Rorty décrit le scepticisme cartésien comme relevant essentiellement d’un “veil-of-ideas skepticism”, il souligne également la différence que Hume entend faire lui-même entre ce dernier « et son propre scepticisme du voile des idées fondé sur le principe selon lequel “rien n’est jamais présent à l’esprit qu’une image ou une perception” » (*ibid.*, note 14, p. 140). Comme cela a à voir avec la suite immédiate de notre propos, on peut également noter ici que, selon Rorty, l’intention de Hume, en développant ce motif sceptique, ne serait pas de souligner la nécessité d’une meilleure théorie de la connaissance mais plutôt « la nécessité d’apprécier l’indifférence (*unimportance*) de l’épistémologie et l’importance du sentiment » (*ibid.*).

<sup>11</sup> Nous la restreignons ici à l’évidence sensible mais reprenons la formule générale à A. C. Grayling, in *The Refutation of Scepticism*, Open Court, Lasalle, Illinois, 1985 ; p. 2 – qui se trouve être le texte d’une thèse de doctorat rédigée sous la direction de P. F. Strawson.

Cette suggestion est susceptible de conduire assez immédiatement, à son tour, à la formulation d'une *injonction* de prouver ou démontrer l'existence des corps par une autre voie. Car, en effet, si l'évidence perceptuelle, contrairement à ce qu'on en pense ordinairement, est insuffisante à fonder notre croyance réaliste générale, qu'est-ce qui peut bien légitimer cette dernière ? La question ainsi formulée présuppose que l'insuffisance de l'évidence sensible (suggestion sceptique) constitue par elle-même une bonne raison ou une raison suffisante de s'enquérir d'une garantie épistémique alternative (injonction sceptique). Cette distinction générale et simple, que nous proposons pour reconstruire l'élaboration du problème sceptique de l'existence des corps, permet une distribution *a priori* des positions possibles : selon qu'on accepte ou non la suggestion, puis qu'on accepte ou non l'injonction, puis qu'on croie possible ou non de satisfaire à cette dernière. Entre, d'une part, une forme ou une autre de réalisme argumenté (qui soutient qu'il est possible de répondre positivement à l'injonction démonstrative) et le scepticisme assumé (qui le nie) et, d'autre part, un diagnostic thérapeutique (qui rejette l'intelligibilité même de la suggestion sceptique dont aucune exigence démonstrative ne saurait être, *a fortiori*, légitimement inférée), reste une place pour un genre ou un autre de diagnostic théorique consistant à soutenir (i) que la suggestion sceptique est intelligible mais (ii) qu'on ne saurait cependant en inférer d'injonction démonstrative.

### **Strawson et le traitement naturaliste du scepticisme**

La réponse définie et défendue par Peter Strawson (1919-2006) à l'encontre du scepticisme à l'égard des corps semble précisément relever de cette catégorie. D'une part, elle reconnaît l'intelligibilité et l'invulnérabilité de la suggestion sceptique selon laquelle, « l'expérience subjective pourrait logiquement être la même sans que les choses physiques ou matérielles n'existent »<sup>12</sup>. Mais, d'autre part, elle nie le bien fondé et la réalité de l'enjeu épistémologique de l'injonction corollaire tirée par le sceptique, et qui veut « que par conséquent – à défaut d'arguments contraires – on ne peut pas vraiment dire qu'on *sait* que de telles propositions [portant sur des corps existant de manière indépendante et leurs

---

<sup>12</sup> SN, p. 5 : “At its most general, the skeptical point concerning the external world seems to be that subjective experience could, logically, be just the way it is without its being the case that physical or material things actually existed”.

propriétés] sont vraies »<sup>13</sup>. Mais peut-on soutenir que la croyance à l'existence des corps se passe de justification alternative à une évidence sensitive reconnue comme intrinsèquement déficiente ? Peut-on soutenir que l'évidence sensitive justifie suffisamment la croyance réaliste si l'on admet l'intelligibilité et l'invulnérabilité de la suggestion sceptique la concernant ?

C'est à ce niveau qu'intervient ce qui définit la spécificité d'une position naturaliste, telle que formulée par Strawson, par rapport à d'autres diagnostics théoriques. En effet, ce sur quoi s'appuie spécialement le rejet de l'injonction sceptique d'une preuve alternative de l'existence des corps est la *nécessité naturelle d'admettre la vérité du réalisme en dépit de notre incapacité incurable à lui trouver une quelconque justification*. Si l'existence d'un monde extérieur doit être admise c'est en dernière instance parce que notre disposition à y croire « est absolument convaincante et inévitable ; ni ébranlée par l'argumentation sceptique, ni renforcée par la contre-argumentation rationnelle »<sup>14</sup>. C'est l'analyse de ce fait ultime qui révèle que « là où la Nature nous détermine de la sorte, nous avons affaire à un engagement originel non rationnel qui pose les bornes à l'intérieur desquelles, ou la scène sur le dessus de laquelle, la question de la rationalité ou de l'irrationalité, de la justification ou du manque de justification, peut être posée à propos de telle croyance ou tel jugement particuliers »<sup>15</sup>. Autrement dit, notre inclination naturelle irrépressible au réalisme suffit à justifier cet engagement ontologique dans la mesure où, si nous le rejetons (chose que notre nature même interdit *de facto*) plus aucune question touchant la justification de croyances portant sur les faits ou existences ne saurait être posée, ni donc, *a fortiori*, aucune injonction de justification de cet ordre exigée. C'est pour cette raison que la concession de l'impossibilité de répondre à l'injonction sceptique ne constituerait pas, contrairement aux apparences, un véritable problème épistémologique à surmonter et que la suggestion sceptique pourrait être légitimement, comme elle l'est en fait ordinairement et en pratique, *négligée*.

---

<sup>13</sup> SN, 1.2. p. 10-11 : « [...] and hence that—failing further argument to the contrary—we cannot be said really to know that any such propositions are true ».

<sup>14</sup> SN 2.2, p. 40 : « [...] arguments, reasonings, either for or against the skeptical position, are, in practice, equally inefficacious and idle; since our natural disposition to belief, on the points challenged by the skeptic, is absolutely compelling and inescapable; neither shaken by skeptical argument nor reinforced by rational counter-argument ».

<sup>15</sup> *Ibid.* : « Where Nature thus determines us, we have an original non-rational commitment which sets the bounds within which, or the stage upon which, reason can effectively operate, and within which the question of the rationality or irrationality, justification or lack of justification, of this or that particular judgment or belief can come up »

Strawson décrit en effet cette attitude comme « une réponse qui n’essaie pas tant de relever le défi [sceptique] que de passer outre »<sup>16</sup> en soutenant que les doutes sceptiques, celui relatif au monde extérieur au premier chef, ne doivent pas être réfutés par argument, mais « simplement négligés [...] parce qu’ils sont oiseux ; impuissants contre la force de la nature, la disposition à croire naturellement implantée en nous »<sup>17</sup>. On préférera donc parler d’un traitement (plutôt que d’une réponse) naturaliste, dans la mesure où il se caractérise précisément par le *rejet de la nécessité de répondre à l’injonction sceptique de justification* – en dépit de la reconnaissance de l’intelligibilité et de l’invulnérabilité théorique de la suggestion sceptique – et par la substitution d’une négligence ou indifférence théorique à toute tentative d’argumentation anti-sceptique positive. En proposant, par conséquent, une explication de la permission naturelle qu’il y a à négliger la suggestion et l’injonction sceptiques, Strawson érigerait la négligence ordinaire et pratique qui est la nôtre en face du problème sceptique non seulement au rang d’attitude philosophiquement acceptable, mais à celui de *seule et unique attitude appropriée* à la nature de la question que ce problème soulève.

### **L’origine écossaise du naturalisme de Strawson ?**

Strawson ne prétend pas innover sur ce point mais reprendre et actualiser une même position qu’il attribue à Hume et à Reid<sup>18</sup>. À première vue, cette affirmation a de quoi surprendre tant Hume est habituellement décrit comme *le* philosophe sceptique moderne, d’une part, pendant que Reid l’est comme le philosophe de sens commun qui avoue avoir consacré sa vie à la critique des principes conduisant au scepticisme humien<sup>19</sup>. Cette impression doit évidemment être nuancée à la lumière du tournant que constitue, dans l’histoire de la réception du Hume, la lecture qu’en propose Norman Kemp-Smith<sup>20</sup>. Selon cette dernière, Hume serait un philosophe « naturaliste » au sens où il souscrirait à ce qu’il

---

<sup>16</sup> SN 1.1, p. 3 : « [...] a response that does not so much attempt to meet the challenge as to pass it by ».

<sup>17</sup> SN 1.3, p. 14 : “Skeptical doubts are not to be met by argument [...]. They are to be neglected because they are *idle*; powerless against the force of nature, of our naturally implanted disposition to belief”.

<sup>18</sup> SN 2.2, p. 40.

<sup>19</sup> Lettre à Gregory, no XXI, 88b.

<sup>20</sup> N. Kemp-Smith, “The Naturalism of David Hume I”, *Mind, New Series*, Vol. 14, No. 54 (Apr., 1905) ; “The Naturalism of David Hume II”, *Mind, New Series*, Vol. 14, No. 55 (Jul., 1905) pp. 335-347 ; *The Philosophy of David Hume ; A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, London, Macmillan, 1941.

est depuis convenu d'appeler la thèse de la subordination de la raison à l'instinct<sup>21</sup> et selon laquelle, au fond, d'un point de vue théorique autant que d'un point de vue pratique, « la raison est et ne doit qu'être l'esclave des passions »<sup>22</sup>. En dépit du manque de précision parfois déploré<sup>23</sup> de cette définition comme, par ailleurs, de la pluralité hétérogène et problématique des sens dans lesquels sa pensée peut être qualifiée de « naturaliste »<sup>24</sup>, l'interprétation smithienne retient que la conclusion essentielle de la philosophie de Hume ne consiste pas à dire (contrairement à la lecture d'abord faite par Reid et d'autres) que certaines croyances devraient être rejetées comme douteuses ou fausses au motif qu'elles sont dépourvues de justification rationnellement suffisantes, mais bien plutôt qu'elles doivent être acceptées en vertu de leur naturalité et comme n'ayant d'autre fondement possible que cette dernière. Cette interprétation justifierait alors effectivement le rapprochement avec Reid en donnant corps au sentiment déjà ancien de la proximité (occultée par ce dernier) entre sa propre philosophie et celle de son compatriote de réputation sceptique<sup>25</sup>.

Reste que la tonalité générale et les formules sceptiques particulières de la philosophie de Hume rendent difficile de lui attribuer le projet ultime et dépourvu d'ambiguïté d'une défense des croyances naturelles<sup>26</sup>. La difficulté de cette attribution est, entre autres, soulignée par David Fate Norton<sup>27</sup> comme, plus récemment, par Kenneth Winkler qui, analysant la « nouvelle » interprétation réaliste de Hume, qu'on peut comprendre comme un développement ou une accentuation de la lecture de Smith, écrit qu'elle conduit à « trop faire ressembler Hume à Reid » en minimisant toute la valeur

---

<sup>21</sup> N. Kemp-Smith, "The Naturalism of David Hume I", op. cit., p. 150 : "a purely naturalistic conception of human nature by the thorough subordination of reason to feeling and instinct".

<sup>22</sup> TNH, 2.3.3, GF, p. 271.

<sup>23</sup> J. Agassi, "A Note on Smith's Term 'Naturalism'", in S. Tweyman (ed.), *David Hume, Critical Assessments*, London, New York, Routledge, 1995 ; pp. 240-243.

<sup>24</sup> C. Brun, « Les naturalismes de Hume » in *L'invention philosophique humienne*, P. Saltel (éd.), Grenoble, Recherches sur la philosophie du langage, no. 26, 2009 ; pp. 35-63.

<sup>25</sup> Sentiment dont témoigne le fameux propos rapporté de Thomas Brown qui, en 1812, disait : "Reid bawled out, we must believe an outward world; but added in a whisper, We can give no reason for our belief. Hume cries out, We can give no reason for such a notion; and whispers, I own we cannot get rid of it", cité en note par James Van Cleve, "Reid's response to the Skepticism", in *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford University Press, 2008, p. 307.

<sup>26</sup> Sur la signification spécifique, ni reidienne, ni smithienne, de la croyance naturelle chez Hume, cf. C. Échégaray, « Le concept de croyance naturelle », in *L'invention philosophique humienne*, op. cit. ; pp. 83-116.

<sup>27</sup> D. Fate Norton, *David Hume, Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton University Press, 1982 ; par ex., note 18, p. 201 – l'on peut souscrire à ce qu'il y dit sur la différence faite par Hume, mais non par les philosophes écossais de sens commun, au sujet de la distinction de la psychologie et de l'épistémologie, sans nécessairement souscrire, croyons-nous, à la caractérisation théologique qu'il fait ensuite du naturalisme écossais.

critique essentielle de sa philosophie<sup>28</sup>. S'il y a bien un élément naturaliste dans la pensée humienne de la connaissance, le scepticisme revendiqué par ailleurs, sous ses différentes formes, fait de l'articulation des deux le problème majeur de l'interprétation du Hume<sup>29</sup>.

Mais on comprend donc que la revendication, par Strawson, d'une filiation à l'égard du Hume ne surprenne pas ceux qui voient en lui un sceptique, peut-être malgré lui, et pointent, comme nous le verrons, la faiblesse, l'échec voire l'incohérence de la solution naturaliste proposée. C'est à tort, selon eux, qu'il imagine que la référence à l'irréductibilité naturelle de la croyance réaliste pourrait suffire à neutraliser le scepticisme – insuffisance dont atteste bien, donc, la difficulté de faire de Hume un défenseur de la vérité des croyances instinctives en dépit de sa reconnaissance explicite de la double nécessité, psychologique et pratique, de leur retour. Par contraste, on pourrait s'étonner de voir Strawson associer Reid à cette prétendue solution tant la dévotion de ce dernier à s'opposer à toute forme de scepticisme conduit souvent à le lire comme proposant une défense positive, dogmatique voire métaphysique et théologique de la vérité des principes du sens commun. Mais ces lectures présentent le désavantage d'occulter ou minimiser la tournure négative et apparemment sceptique de nombre d'affirmations capitales qui ponctuent son œuvre. Ainsi, l'élément concessif manifeste de la critique reidienne du scepticisme contraint à concevoir précisément comment il s'articule à ladite critique et à évaluer ou réévaluer la fonction positive qu'elle est susceptible d'y assumer. C'est l'accent mis sur cette dernière qui peut conduire à saisir la pertinence du rapprochement de Reid avec le naturalisme défini par Strawson.

### **La question générale et le traitement proposé**

En tant qu'elle fait du caractère naturellement irrépressible de la croyance réaliste le point d'appui ultime de sa réponse à une question sceptique touchant l'existence des corps ou notre capacité à la connaître – question dont elle concède essentiellement l'intelligibilité et à laquelle elle reconnaît une certaine invulnérabilité théorique –, la prétendue solution naturaliste est généralement décrite comme inadéquate. Celle-ci semble effectivement

---

<sup>28</sup> K. Winkler, "The New Hume", in *The New Hume Debate*, Revised Edition, R. Read, K. A. Richman (ed.), London, New York, Routledge, 2007 ; p. 77 : "it makes Hume too much like Reid". (Diagnostic que nous contestons sur le fond mais qui pointe la limite du rapprochement en question).

<sup>29</sup> D. Garrett, *Hume*, London, New York, Routledge, 2015 ; p. 214.



n'offrir que des considérations d'ordre strictement descriptif, psychologique et pratique en fait de réponse à un problème d'ordre proprement normatif et épistémologique : à la question de savoir *de quel droit* nous croyons à et prétendons connaître l'existence des corps, elle répond en soulignant que *nous croyons en fait*, que notre nature *nous détermine à croire* quand bien même nous pensons disposer de bonnes raisons de douter, et que, à supposer qu'on puisse effectivement douter (comme nous ne le pouvons pas), il serait encore *préférable de s'en abstenir* pour des raisons de prudence pratique. Ainsi comprise, et en tant qu'elle soutient qu'on ne peut rien alléguer davantage en face de la suggestion sceptique, la réponse naturaliste ne pourrait qu'être perçue comme y étant une réponse insuffisante et nulle, mais même comme étant la concession et la confirmation de son invulnérabilité théorique. Comme le décrit justement Jamie Ferreira, « de ce point de vue, une réponse "naturaliste" revient à l'acceptation de la thèse philosophique sceptique associée à la contre-description du caractère nécessaire et inévitable des croyances mises en question »<sup>30</sup>. Pour le dire encore autrement, elle ne pourrait être rien de plus qu'un pis-aller au scepticisme, lui-même sceptique en dernière instance. Cette description pourrait sembler s'appliquer particulièrement au naturalisme proposé par Strawson, tant sa dimension concessive apparaît exacerbée.

C'est l'exact contrepied de cette description critique du naturalisme que nous prenons dans le présent travail. Ce qu'il y a de distinctivement sceptique dans le constat de l'impossibilité de produire une quelconque preuve ou démonstration de l'existence des corps est le maintien de l'injonction d'en produire une. Sitôt celle-ci rejetée, le déficit épistémique dont l'impossibilité à y répondre semble être le constat s'évanouit. Or, le traitement naturaliste du scepticisme, chez Strawson, appuie précisément la critique de l'injonction sceptique démonstrative sur l'analyse de ce qui rend la suggestion sceptique à la fois intelligible et théoriquement invulnérable. C'est, autrement dit, sur la base même de la concession faite au sceptique de l'impossibilité d'établir l'existence des corps sur un fondement alternatif à une évidence sensible dont il est reconnu qu'on ne peut jamais prouver qu'elle est fiable, qu'est fondé le rejet de la nécessité de justifier la croyance réaliste, qu'est ainsi « rétablie » la légitimité d'une croyance qui n'a jamais réellement été entamée, et qu'est comme « autorisée » la négligence naturelle du problème sceptique qui s'avère donc être la

---

<sup>30</sup> J. Ferreira, *Scepticism and Reasonable Doubt; The British Naturalist Tradition in Wilkins, Hume, Reid, and Newman*, Oxford, Calrendon Press, 1986 ; p. 5.

seule attitude appropriée à son égard. La description du paragraphe précédent voit dans la concession de l'impossibilité de répondre à la demande sceptique l'aveu d'une défaite qui l'identifie au scepticisme. Nous tâcherons de montrer qu'elle est bien au contraire ce qui en fait toute la force et l'originalité réaliste. En quel sens donc la concession de l'intelligibilité et de l'invulnérabilité de la suggestion sceptique peut-elle fonder avec succès le rejet de l'injonction démonstrative de l'existence des corps ?

Une première partie s'attache donc à l'étude de la défense naturaliste du réalisme chez Strawson et s'efforce de préciser à quel genre de réponse au scepticisme il convient de l'assimiler pour en libérer toute la portée anti-sceptique, et ce en le confrontant aux critiques dont il a pu faire l'objet.

Une deuxième partie tente d'appréhender ce qu'est le scepticisme mitigé prôné par Hume concernant le monde extérieur. Est-il bien, comme Strawson pourrait sembler le penser, la dissolution des raisons de douter de l'existence des corps à partir de considérations attachées au retour de la croyance réaliste instinctive ? La négligence et l'inattention au problème sceptique est-elle, chez Hume, le seul remède possible au doute au même sens qu'elle l'est pour Strawson ?

Une troisième partie demande ce qu'est la défense reidienne du réalisme de sens commun et à quelle critique du scepticisme elle s'adosse. Insister sur son aspect indéniablement concessif ne permet-il pas de concevoir ce qui en fait une réponse distinctivement naturaliste et qui la rapproche bien davantage du réalisme et du naturalisme épistémique de Strawson que ne peut l'être le scepticisme mitigé de Hume ?



## PARTIE I-

### LE RÉALISME NATUREL – MÉTAPHYSIQUE DESCRIPTIVE ET NATURALISME ÉPISTÉMIQUE CHEZ P. F. STRAWSON

“Philosophical skepticism is idle and neither calls nor requires refutation by rational argument”<sup>31</sup>.

“There is no privileged unique position from which we can organize, and understand, and, if necessary, criticize and throw out bits of the current commonly shared human conceptual scheme – there no such position. On the other hand, of course, we can criticize not so much elements of the scheme as human beings actually operate it but typical philosophical misunderstandings of the way they actually operate it”<sup>32</sup>.

**Résumé :** *Dans un premier chapitre, nous exposons le projet philosophique descriptif de Strawson et son affinité a priori pour un traitement transcendantal du scepticisme à l'égard des corps. Dans un deuxième chapitre, nous explicitons sa défense positive de l'intelligibilité et de l'invulnérabilité du scepticisme face à différentes réponses qui ont été proposées au XXe s. en analysant la relation qu'elles entretiennent avec sa propre démarche philosophique. Dans un troisième chapitre, nous tâchons de définir l'attitude naturaliste qu'il prône à l'encontre du scepticisme et son articulation à la critique de différentes formes de réductionnisme épistémologiques et ontologiques constituant des formes particulières de scepticisme à l'égard des corps.*

---

<sup>31</sup> Reply to Andrew Black, in *The Philosophy of P. F. Strawson*, E. Hahn (ed.), Chicago and Lasalle, Illinois, 1998, p. 242.

<sup>32</sup> *Logic Lane* (1972), a series of films on Oxford philosophy by Michael Chanan. Conversation entre Gareth Evans et Peter Strawson. Vidéo disponible sur Youtube, « Language and Creativity, 2/6 », (à la minute : 4:21) : <https://www.youtube.com/watch?v=UipmHs07RMc&t=348s>

# PLAN

## **Chapitre 1- Métaphysique descriptive et scepticisme**

- 1.A- La métaphysique descriptive et la question des particuliers matériels
- (a) Objet et méthode de la philosophie
- (b) Les corps comme particuliers de base

- 1.B- La critique transcendantale des doutes sceptiques
- (a) L'argument de l'identification
- (b) L'argument de l'objectivité

## **Chapitre 2- Intelligibilité et invulnérabilité du scepticisme**

- 2.A- L'intelligibilité du scepticisme et l'échec des réponses diagnostiques
- (a) La signification intuitive de la question sceptique
- (b) L'échec du vérificationnisme sémantique
- (c) L'échec des arguments transcendants

- 2.B- L'invulnérabilité du scepticisme face aux réponses constructives
- (a) Le dogmatisme de l'appel au sens commun
- (b) L'ambiguïté de l'épistémologie naturalisée et la circularité de l'abduction

## **Chapitre 3- La solution naturaliste et la critique des formes de réductionnisme**

- 3.A- La solution naturaliste
- (a) La position naturaliste
- (b) Les deux sources du naturalisme
- (c) La nature du naturalisme

- 3.B- Les formes de réductionnisme
- (a) L'empirisme subjectiviste
- (b) Le réalisme scientifique
- (c) L'idéalisme transcendantal kantien

...

## Introduction :

L'entreprise philosophique générale de Strawson d'une métaphysique descriptive, ou description du schème conceptuel sous-jacent à toute pensée intelligible au sujet du monde et de nous-mêmes, s'accompagne d'un rejet de différentes formes de scepticisme philosophique, d'une part, et se défend de toute implication sceptique, d'autre part. L'existence de corps matériels indépendants, identifiables et ré-identifiables en différents moments du temps et en différents lieux joue un rôle capital dans le schème ainsi décrit comme réaliste. Or, l'on peut distinguer chez Strawson la discussion de quatre positions philosophiques distinctes, identifiées à quatre types de scepticisme à l'égard des corps, reposant sur différents motifs théoriques et faisant l'objet de critiques ciblées. Il s'agit du phénoménisme empiriste, de l'idéalisme transcendantal, du réalisme scientifique (ou réductionniste) et du scepticisme épistémologique général. Toutes constituent des formes de scepticisme dans la mesure où elles reviennent à qualifier d'*illusoire* notre croyance commune à l'existence des corps, sous un aspect ou un autre, hypothétiquement ou nécessairement. Ils peuvent être définis comme suit.

- Le phénoménisme empiriste est la doctrine philosophique, explicitement associée par Strawson à Hume et à A. J. Ayer, qui consiste à tâcher de rendre compte de l'existence des corps sur la seule base des impressions sensibles ou sensations privées. Dans la mesure où celles-ci n'y suffisent pas, cette doctrine constitue un scepticisme à la fois perceptuel, conceptuel et épistémologique spécial fondé sur une exigence de justification empiriste de notre croyance à l'existence de corps indépendants et continus.
- L'idéalisme transcendantal – selon la lecture de Strawson – est la doctrine kantienne consistant à soutenir que les objets sensibles sont les manifestations d'une réalité sous tout rapport inconnue et inconnaissable. Si toutes les qualités des corps rencontrés dans l'expérience sensible, y compris leur spatialité, n'appartiennent pas à leur essence propre, l'existence et la nature des corps perçus peut être qualifiée de

purement phénoménale et, en ce sens, d'illusoire par rapport à une essence réelle supposée.

- Le réalisme scientifique ou réductionniste est la doctrine associée par Strawson à Locke et à J. L. Mackie selon laquelle, bien que nous puissions connaître avec certitude l'existence des corps matériels et concevoir clairement leur nature véritable, la perception que nous en avons relève toujours d'une illusion dans la mesure où elle donne à percevoir les objets comme pourvus de qualités phénoménales qui leur sont étrangères. Il s'agit d'une forme exclusivement perceptuelle de scepticisme selon laquelle « [...] les choses comme elles sont en elles-mêmes, comme elles sont véritablement, restent inaccessible à notre perception sensible »<sup>33</sup>.
- Le scepticisme épistémologique général, associé à Descartes et Stroud, repose sur la suggestion de la possibilité logique du caractère globalement illusoire de l'expérience sensorielle. À défaut de pouvoir rendre compte du caractère non trompeur de cette expérience, ou s'il nous est impossible d'éliminer la suggestion de notre sujétion à une illusion perceptive globale, nous ne pouvons prétendre à une connaissance certaine de l'existence des corps auxquels nous croyons toujours.

Ces différentes doctrines font, en différentes circonstances, l'objet de critiques distinctes et sont identifiées à différentes erreurs procédant de différents types d'excès philosophiques auxquels il s'agit de remédier. Mais ces critiques se rattachent toutes au projet global de sauvegarder<sup>34</sup> ou, plus exactement, de mettre en évidence l'impossibilité de s'abstraire et de prendre des distances critiques aussi radicales avec notre ontologie ou métaphysique naturelle<sup>35</sup>. C'est l'insistance sur cette impossibilité et l'analyse de ses implications qui constituent le cœur du traitement naturaliste du scepticisme chez Strawson et qu'il va s'agir d'analyser dans cette partie.

Parce que le terme de scepticisme à l'égard des corps recouvre de fait chez Strawson cette pluralité de doctrines et parce que différentes argumentations, plus spécifiques, sont mobilisées à l'encontre de chacune, les questions bien légitimes qu'on peut poser à l'endroit

---

<sup>33</sup> AM, V, p. 79.

<sup>34</sup> Strawson emploie le verbe “*to vindicate*”.

<sup>35</sup> “*My Philosophy*”, P.K. Sen & R. R. Verma (ed.), p. 7 et p. 9.

du naturalisme épistémique général de l'auteur ont pu se doubler de critiques qui tiennent, selon nous, à l'insuffisance de l'attention portée au fait que la réponse naturaliste se décline de différentes manières selon les variétés ou types distincts de scepticisme auxquels il est censé répondre.

La critique générale la plus récurrente de la position naturaliste de Strawson à l'encontre du scepticisme est qu'il s'en distinguerait mal ou insuffisamment – sa position étant souvent qualifiée de quiétiste<sup>36</sup>, néo-sceptique<sup>37</sup> ou très proche de celle-ci<sup>38</sup>. Et, le plus souvent, cette attaque s'appuie sur des critiques internes visant la compatibilité de différents éléments avancés dans son traitement du scepticisme : l'on pourrait d'abord percevoir une incompatibilité entre un élément « transcendantal » (associé à Kant) de sa réponse, via l'utilisation d'arguments transcendants, et sa réponse proprement naturaliste (associée à Hume)<sup>39</sup> ; mais on pourrait également déceler une tension rédhibitoire entre un aspect théorique (associé à Wittgenstein) et un aspect anti-théorique (associé à Hume) de la prétendue solution naturaliste<sup>40</sup>.

Mais il est clair que tout au long de son œuvre, à différents égards et dans différents domaines, Strawson aura toujours entendu promouvoir une réponse ferme au scepticisme et défendre une forme robuste et non ambiguë de réalisme. Il s'agit donc de clarifier l'articulation des différents éléments de cette défense comme constituant la position d'ensemble, cohérente, pour laquelle Strawson revendique l'adjectif *naturaliste*.

...

---

<sup>36</sup> F. Cova, P. Engel (éd.), *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2005, p. 216.

<sup>37</sup> Williams, *Unnatural Doubts*, 1996, Preface, p. XIII, pp. 10-13.

<sup>38</sup> D. Pritchard, "Recent Work on Radical Skepticism", in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 39, No. 3, July 2002, pp. 215-257; p. 216.

<sup>39</sup> H. Putnam, "Strawson and Skepticism", *The Philosophy of P. F. Strawson*, *op. cit.*, p. 273 ; R. Stern, "On Strawson Naturalistic Turn", *Strawson and Kant*, H.-J. Glock, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 221.

<sup>40</sup> M. Williams, *op. cit.*, p. 13, p. 38.



## Chapitre 1-

### MÉTAPHYSIQUE DESCRIPTIVE ET SCEPTICISME

Spécifier le traitement du scepticisme chez Strawson requiert de ressaisir sa volonté générale de procéder à une métaphysique dite de description dont il soutient qu'elle est le but essentiel, sinon exclusif, d'une philosophie analytique. Assigner à la philosophie la tâche centrale d'analyser la structure du schème conceptuel dont nous usons pour formuler notre pensée relative au monde et à nous-mêmes peut sembler, par principe et *a priori*, exclure la considération de la question de savoir si elle correspond effectivement à une réalité extérieure ou s'il y a homogénéité de structure entre elle et le réel. La pure analyse conceptuelle par laquelle Strawson définit sa philosophie implique-t-elle de la cantonner à un niveau exclusivement logique, restant toujours en deçà du questionnement épistémologique et ontologique ? Mais, plus problématiquement encore, parler d'un schème conceptuel comme structure des concepts par le moyen de laquelle nous appréhendons le réel ne consiste-t-il pas à reconnaître la distinction de la pensée et du réel dont la relation ne pourrait être interrogée par la philosophie ? La définition même de la métaphysique descriptive, en distinguant pensée et réalité extérieure, esprit et monde, non seulement creuserait l'écart entre logique et ontologie, soulevant ainsi la question épistémologique de la possibilité de la connaissance du réel, ouvrant donc la brèche au problème sceptique, mais consacrerait même le scepticisme, soit pour des raisons méthodologiques qui interdisent par principe d'y répondre, soit pour des raisons épistémologiques qui conduisent à reconnaître qu'il est impossible d'y répondre – d'où la réception commune de la pensée de Strawson comme sceptique<sup>41</sup> ou quietiste<sup>42</sup>. Mais que convient-il d'entendre au juste par l'analyse du

---

<sup>41</sup> M. Williams, *Unnatural Doubts*, 1996, Preface, p. XIII et pp. 10-13; D. Pritchard, "Recent Work on Radical Skepticism", in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 39, No. 3, July 2002, pp. 215-257; p. 216.

<sup>42</sup> J. Dutant, P. Engel (ed.), *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2005, p. 309.

« schème conceptuel » ? Et quel rapport est-elle censée entretenir avec les questions d'ordres épistémologique et ontologique ?

Dans ce premier chapitre, nous verrons d'abord comment cette approche descriptive a engagé Strawson dans une critique diagnostique du scepticisme par le biais d'arguments dits transcendants présentés comme mettant en évidence l'inintelligibilité du doute touchant l'existence des corps. Nous verrons ensuite pour quelles raisons ces mêmes arguments sont finalement (en 1985, dans *Skepticism and Naturalism*) reconnus comme insuffisants à cette fin et pourquoi le doute sceptique se voit même réattribuer positivement, contre ceux qui la nient, une intelligibilité minimale, naturelle, qu'aucun type d'argument ne semble pouvoir éliminer. Faut-il voir dans ce geste un revirement, un amendement ou une précision ? La concession finalement faite au scepticisme doit-elle être comprise comme une confirmation de la neutralité épistémologique et ontologique de principe de la métaphysique descriptive dont on verrait mal, alors, en quoi elle mérite ce titre ?

## **1.A- Philosophie analytique et métaphysique descriptive**

### **(a) Objet et méthode de la philosophie**

Le vocable de « métaphysique descriptive » apparaît d'abord sous la plume de Strawson en 1959, dans le sous-titre de *Individuals, an Essay in Descriptive Metaphysics*, qui s'intéresse aux actes de référence et de prédication et à la nature de leurs sujets logiques de base. Mais, par la suite, c'est l'ensemble de son œuvre qu'il place sous ce chef général qui désigne « [...] une tentative de dévoiler et d'élucider les traits les plus généraux de la structure conceptuelle par le moyen de laquelle nous pensons en fait au sujet du monde et de nous-même »<sup>43</sup>.

La dimension avant tout descriptive de l'analyse s'oppose donc d'abord à une conception réformatrice ou « révisionniste » (*revisory metaphysics*) d'une philosophie qui aurait pour vocation d'élaborer une meilleure théorie du monde et de nous-mêmes que celle

---

<sup>43</sup> « Ma philosophie », trad. D. Schulthess, p. 441.

dont nous usons communément en fait. La métaphysique descriptive se rattache donc d'emblée à l'idée d'une philosophie de sens commun, comme celle développée par Moore, mais redéfinie, comme nous y reviendrons, à un niveau conceptuel plutôt qu'ontologique : « Là où Moore parle des sortes les plus générales de *choses qui existent* dans l'Univers, j'ai parlé, moi, des *concepts* ou des *types* de concepts les plus généraux dont nous nous servons en parlant, ou en réfléchissant, à propos des choses qui existent dans l'univers »<sup>44</sup>. Pourquoi donc redéfinir l'entreprise à ce niveau logique ?

Deux éléments légitiment la nécessité d'une métaphysique descriptive ; l'une qu'on peut qualifier de méthodologique, l'autre de conceptuelle. D'une part, en effet, toute entreprise qui viserait à réviser ou raffiner notre schème conceptuel devrait se justifier par une critique de ce dernier et donc être précédée par son analyse : défendre la plus grande cohérence, adéquation ou pertinence d'une manière de concevoir par rapport à une autre requiert d'avoir établi la défectuosité de cette dernière. D'autre part, toujours par principe, la source ultime de l'intelligibilité des concepts spéciaux que peuvent forger les sciences et les philosophies particulières ne peut être que ce fond conceptuel commun qui se manifeste dans l'usage ordinaire du langage : « [...] l'acquisition de concepts théoriques des sciences spéciales *présuppose, et dépend* de la maîtrise antérieure des concepts non-théoriques de la vie ordinaire »<sup>45</sup>, de sorte que « [...] c'est parmi les concepts du discours ordinaire, non techniques, et non pas parmi les concepts techniques et spéciaux, que les concepts philosophiques fondamentaux – s'il y en a – sont à trouver »<sup>46</sup>.

Pour Strawson, le schème conceptuel ordinaire revêt une dimension d'ordre transcendantal en tant qu'il est conçu comme la condition de possibilité de tout discours sensé au sujet du monde et de nous-mêmes, de toute conception et de toute connaissance possible – raison pour laquelle l'auteur revendique une inspiration kantienne. L'idée d'un tel schème induit qu'il y ait des limites à l'intelligibilité, c'est-à-dire des conditions en deçà et au-delà desquelles on ne saurait s'aventurer intelligiblement pour décrire notre expérience.

« Il est possible d'imaginer des genres de monde très différents du monde tel que nous le connaissons. Il est possible de décrire des types d'expérience très différents du type d'expérience que nous avons effectivement. Mais toute description prétendue et

---

<sup>44</sup> AM, II, p. 46.

<sup>45</sup> AM, II, p. 32 ; nous soulignons.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 33.

grammaticalement correcte d'un genre possible d'expérience ne peut être véritablement intelligible. Il y a des limites à ce que nous pouvons concevoir ou nous rendre intelligible au titre de structure générale possible de l'expérience ».

[BOS, 1.1, p. 15]<sup>47</sup>

La possibilité de concevoir le monde dans des termes différents, antagonistes, contradictoire ou étrangers et incommensurables à ceux du schème commun devient problématique *a priori*. Et l'on voit donc que la nécessité d'une métaphysique de description a tendance à conduire insensiblement à son exclusivité : car s'il est un schème conceptuel de base, général, qui constitue la toile de fond ou la ressource fondamentale en deçà et au-delà de laquelle on ne saurait s'aventurer sans franchir les limites constitutives de l'intelligibilité, une enquête sensée sur la pensée humaine en général ne saurait être que descriptive.

Notons cependant d'emblée que supposer qu'un cadre constitutif de la pensée humaine dessine *a priori* des frontières de l'intelligible ne signifie pas qu'il ne puisse y avoir aucun changement ni progrès possible dans la représentation humaine du monde, mais plutôt que l'ensemble des évolutions dont nous pouvons faire l'histoire (comme, par exemple, le passage d'une explication mythologique de l'origine de l'univers à une explication dans les termes de la science naturelle, le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme, ou toute modification de notre image du monde induite par le progrès scientifique) et que nous pouvons imaginer, aussi profondes et radicales soient-elles, ne peuvent être intelligiblement conçues que comme des évolutions sur le fond d'une structure qui, elle, reste identique :

« Il y a un noyau massif de la pensée humaine qui n'a pas d'histoire – ou du moins dont l'histoire n'a laissé aucune trace dans les histoires de la pensée. Il y a des catégories et des concepts qui, en ce qui concerne la nature fondamentale, ne changent pas du tout. Bien entendu, il ne s'agit pas des catégories et des concepts que l'on trouve dans les domaines spécialisés de la pensée la plus raffinée. Il s'agit des lieux communs de la pensée la moins raffinée. Et cependant ils constituent le noyau indispensable de l'équipement conceptuel des êtres humains les plus raffinés. Une métaphysique descriptive traite principalement de ces catégories et concepts, de leurs rapports réciproques et de la structure conceptuelle qui en découle ».

[*Individus*, introduction, p. 10.]

---

<sup>47</sup> “It is possible to imagine kinds of world very different from the world we as we know it. It is possible to describe types of experience very different from experience we actually have. But not any purported and grammatically permissible description of a possible kind of experience would be a truly intelligible description”.

Le contexte dans lequel s'enracine cette enquête transcendantale n'est plus celui – moderne – d'une psychologie des facultés, mais celui du tournant linguistique et, plus spécifiquement, de la philosophie du langage ordinaire. Méthodologiquement, le projet descriptif se revendique explicitement du second Wittgenstein et des collègues oxoniens de Strawson, Austin et Grice, en ceci qu'il entend chercher les règles de l'usage et la signification des concepts dans les emplois courants du langage, avec une attention portée aux contextes et aux intérêts pratiques et théoriques qui les gouvernent : « Jusqu'à un certain point, la meilleure méthode en philosophie, et même la seule qui soit sûre, est l'examen minutieux de l'emploi effectif des mots »<sup>48</sup>.

De manière corollaire, – et ceci intéresse particulièrement, comme on va voir, le traitement de la question sceptique – il partage le diagnostic selon lequel la philosophie a tendance à s'égarer hors des frontières du sens et à poser des problèmes insolubles en raison d'un manque d'attention à l'usage et parce qu'elle interroge les concepts en les abstrayant des contextes et conditions de leur emploi courant dont ils tirent leur signification. L'application de cette méthode conduit alors à une *dissolution*, plutôt qu'à une résolution, de ces problèmes en les identifiant à des pseudo-problèmes ou non-sens.

Toutefois, Strawson ne souscrit pas à une conception exclusivement *thérapeutique* de l'activité philosophique selon laquelle son travail ne pourrait consister qu'à dissiper les confusions philosophiques en nous ramenant à l'usage de fait du langage<sup>49</sup>. Le modèle d'une métaphysique descriptive est plutôt celui de la grammaire qui, étudiant les usages particuliers de la langue, en fait émerger les règles tacites, immanentes, produisant ainsi une théorie générale de la pratique :

« De même que le grammairien (et surtout le grammairien moderne) travaille à produire un exposé ou une explication systématique de la structure des règles que nous observons sans peine en parlant grammaticalement, de même le philosophe travaille à produire une explication systématique de la *structure conceptuelle* dont notre pratique quotidienne nous montre doués d'une maîtrise tacite et inconsciente. [...] Dans l'analogie de la grammaire on trouve la suggestion d'un *système*, d'une *structure* sous-jacente à exposer, et même d'une explication. Il y a la suggestion qu'on pourrait ajouter à la maîtrise pratique une *compréhension théorique* de ce qu'on fait en exerçant cette maîtrise ».

[AM, I, pp. 14 puis 16]

---

<sup>48</sup> *Individus*, pp. 9-10

<sup>49</sup> AM, I, p. 17.

La pratique nous révèle doués d'une maîtrise de l'emploi d'un certain nombre de concepts fondamentaux. La philosophie a pour tâche de mettre au jour ou de rendre explicite les règles de cette pratique, visant ainsi à produire idéalement une compréhension conceptuelle générale de nous-même en tant qu'homme ("general human conceptual self-understanding"<sup>50</sup>) ou du schème conceptuel constitutif de la pensée humaine en général. Ainsi, la dimension thérapeutique de la philosophie – dont on verra qu'elle est bien présente chez Strawson, notamment dans le traitement des questions sceptiques – est-elle, selon lui, subordonnée à sa dimension positive et explicative – au fait qu'elle propose une théorie générale de l'usage en exhibant la structure conceptuelle qui le gouverne.

## **(b) Les corps comme particuliers de base**

La question générale de la métaphysique descriptive est donc celle de savoir quels sont les traits essentiels d'une conception intelligible de l'expérience. Il s'agit d'identifier les concepts généraux, irréductibles et nécessaires<sup>51</sup> à l'intelligibilité d'une expérience consciente en général. C'est dans ce cadre qu'est rencontrée la notion de corps ("body") ou objet matériel et qu'est d'abord interrogé le statut de notre croyance à son existence. Or, la thèse centrale de Strawson, dans la première partie des *Individus*, est que les corps constituent des particuliers de base ou qu'ils sont les objets de référence les plus fondamentaux de notre schème conceptuel. En quel sens le concept de corps est-il nécessaire à toute conception possible de l'expérience ? Comment est mise en évidence cette nécessité prétendue ?

Il convient de restituer le fil du questionnement qui mène Strawson à cette thèse et, en particulier, la liaison qui est faite entre le concept de corps et la problématique de l'identification. *Les Individus* (1959) s'ouvre sur le constat factuel minimal selon lequel « [...] notre ontologie comprend des particuliers objectifs ». Autrement dit :

« Nous concevons le monde comme contenant des choses particulières dont certaines sont indépendantes de nous. Nous concevons l'histoire du monde comme faite d'épisodes particuliers auxquels nous participons ou auxquels nous ne participons pas ; et nous concevons ces choses particulières et ces événements particuliers comme faisant

---

<sup>50</sup> PW, p. 223.

<sup>51</sup> AM, II, p. 33.

la matière du discours quotidien, comme des choses dont nous pouvons parler les uns aux autres. Il s'agit-là de notre façon de concevoir le monde, de notre schème conceptuel ».

[*Individus*, 1.1.1.1, p. 15]

Cette déclaration liminaire souligne que nous sommes de fait engagés dans une ontologie réaliste selon laquelle existent notamment, en plus de nos états de conscience, intentions, désirs et affects particuliers, des « choses particulières indépendantes » de nous – telles que des objets, des événements et phénomènes divers – constituant *un monde* dont nous pouvons parler ou auquel nous faisons communément référence en usant du langage. À partir de ce constat minimal – dont il faut noter qu'il n'est ni épistémologique ni ontologique, mais seulement psychologique et logico-linguistique en tant qu'il fait seulement état d'une croyance réaliste et de la fonction référentielle du langage qui en est le corollaire logico-linguistique – Strawson interroge les conditions qui sont nécessaires à ce que nous puissions opérer, comme nous le faisons effectivement dans le discours et la pensée courante, avec un tel schème. Or, ce sont trois conditions qu'il formule au fil d'une analyse régressive :

(1) opérer avec un schème d'objets particuliers requiert que nous puissions les *identifier* ;

(2) la possibilité de leur identification requiert, elle, que nous puissions les *localiser* dans le temps et l'espace ;

(3) cette localisation requiert à son tour que nous puissions *réidentifier numériquement* certains particuliers.

L'un des traits en vertu duquel notre schème conceptuel comprend une ontologie de particuliers est notre capacité à y faire référence, c'est-à-dire à effectuer avec succès, dans le discours et la pensée, des « références identifiantes ». En effet :

« La possibilité d'identifier des particuliers d'un certain type peut sembler constituer une *condition nécessaire* pour que nous incluions ce type dans notre ontologie. Car comment pourrions-nous prétendre reconnaître l'existence d'une classe de choses particulières, et même parler entre nous des membres de cette classe, si nous venons ensuite à modifier cette prétention en ajoutant qu'il est en principe impossible pour quelque locuteur que ce soit de faire comprendre à quelque auditeur que ce soit lequel (ou lesquels) des membres de cette classe constitue (ou constituent) l'objet de son discours à tel ou tel moment. Il semble qu'une telle modification rendrait vaine la prétention initiale ».

Cet argument par l'absurde consiste donc à souligner que si nous ne pouvions pas ou n'étions pas sûrs de pouvoir opérer de référence identifiante à un particulier ou à une classe de particuliers, nous n'aurions aucune raison de l'admettre dans notre ontologie. Inversement donc, l'admettre dans notre ontologie présuppose qu'on puisse y faire référence sans difficulté. Mais quels sont les critères qui assurent la possibilité de l'identification ?

Quelque difficulté théorique qu'on puisse imaginer *a priori* à une telle possibilité<sup>52</sup>, il s'offre toujours à nous la possibilité de relier une description à des éléments démonstratifs disponibles dans le cadre immédiat de la conversation. Il apparaît donc que, pour tout particulier auquel nous pouvons référer et qui n'est pas directement identifiable ou accessible à l'observation, il est possible de l'identifier par la relation unique qu'il entretient avec des éléments démonstrativement identifiables – les participants de la conversation ou le cadre immédiat de celle-ci. Or, cette solution n'est pas contingente mais révèle un autre trait de notre schème conceptuel :

« Pour tout particulier qui existe dans l'espace et dans le temps, il est non seulement vraisemblable de prétendre, mais nécessaire d'affirmer, qu'il existe un tel système, le système des rapports spatio-temporels, système à l'intérieur duquel chaque particulier est dans un rapport unique avec tous les autres. [...]

Le système de rapports spatio-temporels est si englobant et si pénétrant qu'il paraît particulièrement désigné pour servir de cadre à l'intérieur duquel nous pouvons organiser nos pensées individualisantes au sujet des particuliers. Chaque particulier a sa place dans ce système, ou bien il est de telle nature qu'il ne peut être identifié que par rapport à des particuliers qui, effectivement, ont leur place dans ce système ; et la place de chaque particulier dans ce système est une place unique. Il n'y a pas d'autre système de rapports entre particuliers dont on puisse dire la même chose ».

[*Individus*, 1.1.1.3, pp. 23 puis 27]

Nous ne pourrions jamais nous assurer de l'applicabilité d'une description ou d'un nom à un objet non accessible à l'expérience immédiate si nous ne pensions pas ce dernier comme relié de manière unique et spécifiable à celle-ci. Ce fait révèle donc que notre ontologie de particuliers présuppose nécessairement la croyance à l'existence d'un continuum spatio-temporel unique au sein duquel nous occupons nous-mêmes une place unique qui sert toujours virtuellement et ultimement de point de repère donné,

---

<sup>52</sup> Strawson discute en particulier la possibilité d'une duplication massive de l'univers qui empêche d'être sûr *a priori* qu'une description ne corresponde qu'à un seul individu.



immédiatement accessible à l'observation, à partir duquel peuvent être spécifiées (dans des proportions variables) les coordonnées des particuliers qui sont l'objet de nos discours et de nos pensées.

« Par des références identifiantes, nous situons les dires et les rapports d'autrui, ainsi que les nôtres, dans une seule histoire qui est celle de la réalité empirique ; et cette manière d'accorder, de relier les différentes histoires, repose finalement sur le fait que nous relions les particuliers qui figurent dans ces histoires en un unique système spatio-temporel que nous occupons nous-même ».

[*Individus*, 1.1.1.3, p. 31]

Notre croyance à l'existence de particuliers, quels qu'ils soient, requiert ou présuppose celle en l'existence d'un univers commun dans lequel ils occupent une place unique. Or – et c'est là le point capital pour penser le statut de la croyance à l'existence des corps – pouvoir opérer avec le schème d'un unique cadre spatio-temporel requiert nécessairement que nous puissions réidentifier certains particuliers comme étant numériquement les mêmes que ceux que nous avons ou avons déjà identifiés au cours d'une expérience antérieure.

« Il ne fait pas de doute que nous avons l'idée d'un seul système d'objets spatio-temporels d'objets matériels ; l'idée qu'à tout moment chaque objet matériel est relié, de différentes manières, à différents moments, à tout objet matériel. Il ne fait absolument aucun doute qu'effectivement *c'est* là notre schème conceptuel. Or, je dis maintenant qu'une *condition* pour que nous ayons ce schème conceptuel, c'est l'acceptation sans question de l'identité des particuliers dans au moins certains cas d'observation non continue ».

[*Individus*, 1.1.2.4, pp. 37-38]

En effet, l'observation ou expérience sensible est essentiellement discontinue, partielle et changeante : nous dormons, clignons des yeux et tournons la tête ; notre point de vue n'est pas englobant mais partiel, et nous n'occupons pas de position fixe mais nous nous déplaçons dans l'espace. Notre expérience n'est donc pas celle d'un continuum spatio-temporel unique, dont l'unicité serait immédiatement et sans cesse observée, mais celle d'une pluralité de séquences d'observation entrecoupées et affectées de variations. Si donc nous croyons à l'unicité d'un système spatio-temporel, comme c'est effectivement le cas, c'est que nous sommes nécessairement à même de rattacher ces différentes séquences entre elles et de les concevoir comme différentes observations d'un seul et même système ; si nous ne le pouvions, nous n'aurions pas l'idée d'un tel système, mais celle d'un ensemble de sous-

systèmes, aussi nombreux que nos expériences successives. Or, cette articulation des différents sous-systèmes entre eux n'est possible que si nous pensons pouvoir identifier certains de leurs éléments comme étant numériquement identiques d'une séquence à l'autre. Autrement dit : « La condition pour qu'on ait un tel système, c'est précisément qu'il y ait des critères auxquels on puisse satisfaire et auxquels il est d'ordinaire satisfait, quant à l'identité entre au moins certains éléments d'un sous-système et certains éléments de l'autre »<sup>53</sup>.

Ainsi, la possibilité *d'identifier* des particuliers repose *in fine* sur la possibilité de les *localiser* au sein d'un système spatio-temporel unique dont l'idée dépend elle-même, à son tour, de la possibilité de *reconnaître* comme numériquement identiques certains particuliers dans une expérience essentiellement discontinue. Cet approfondissement des conditions nécessairement requises par la possibilité de la référence identifiante fait ressortir la place centrale des corps dans l'ontologie commune que présuppose l'usage ordinaire du langage. C'est ainsi que Strawson est amené à soutenir qu'ils jouissent d'une antériorité ou primitivité ontologique au sens où il est toujours possible de faire référence à eux sans dépendre d'une référence à un autre type de particuliers, pendant qu'ils sont, quant à eux, la condition nécessaire de possibilité de la référence à d'autres types de particuliers.

Leur rôle est tel, dans l'économie de l'identification, que Strawson les considère finalement comme ce qui constitue le cadre spatio-temporel, comme le fait plus directement ressortir la considération suivante :

« Il semble bien que nous puissions construire un argument qui partirait de la prémisse que l'identification repose, en dernière analyse, sur la localisation dans un cadre unitaire spatio-temporel à quatre dimensions, et aboutirait à la conclusion qu'une certaine classe de particuliers est fondamentale dans le sens que j'ai expliqué. Car ce cadre n'est pas quelque chose d'extérieur aux objets de la réalité dont nous parlons. Si nous demandons ce qui constitue le cadre, nous devons nous tourner vers ces objets eux-mêmes, ou vers certains d'entre eux. Mais chacune des catégories d'objets que nous connaissons n'est pas en mesure de constituer un tel cadre. Les seuls objets qui peuvent le constituer sont ceux qui peuvent lui conférer ses caractéristiques fondamentales. Autrement dit, ce doivent être des objets à trois dimensions, dotés d'une certaine durée dans le temps. Ils doivent aussi être accessibles aux moyens d'observation dont nous disposons ; et puisque la puissance de ces moyens est strictement limitée, ils doivent avoir collectivement suffisamment de diversité, de richesse, de stabilité et de durée pour rendre possible et naturelle précisément cette conception d'un seul cadre unitaire, que nous possédons. Parmi les catégories d'objets que nous connaissons, seuls satisfont à cette exigence ceux qui sont ou qui possèdent des corps matériels, dans le sens large de

---

<sup>53</sup> *Individus*, 1.1.2.4, p. 38.

cette expression. *Ce sont les corps matériels qui constituent le cadre*. Par conséquent, étant donné un certain aspect général du schème conceptuel que nous possédons, et étant donné le caractère des catégories majeures dont nous disposons, *les particuliers de base sont des choses qui sont ou qui possèdent des corps matériels* ».

[*Individus*, 1.1.3.6, pp. 42-43 ; nous soulignons.]

Si nous ne croyions pas ou ne reconnaissons pas, dans l'expérience, des objets tridimensionnels et pourvus d'une existence continue, indépendante et suffisamment durable, nous n'aurions pas l'idée du système spatio-temporel unique au sein duquel nous les pensons exister. Peut-être aurions-nous<sup>54</sup> celle d'une succession d'apparences présentant différents degrés de ressemblance mais dont la question de l'identité et de la permanence ne pourrait pas être posée. C'est parce qu'il y a des objets effectivement reconnaissables et se situant dans des relations présentant une cohérence spatiale que nous concevons une existence permanente et continue d'un système unique de relations les contenant tous. En ce sens peut-on dire que « ce sont les corps qui constituent le cadre » : c'est toujours l'objet matériel réidentifié, ou un ensemble de tels objets, qui est le centre à partir duquel rayonnent les axes spatiaux et temporels constituant une unique réalité empirique.

## **1.B- La critique transcendantale des objections sceptiques**

À partir de ce rôle fondamental assumé par le concept de corps dans notre pensée référentielle ordinaire, Strawson tire deux arguments, qualifiés de *transcendants*, supposés récuser certaines interrogations sceptiques – la première, explicitement rattachée à Hume, qui questionne la possibilité de s'assurer de l'identité numérique des corps ; la seconde, relevant de toute forme de phénoménisme, qui questionne plus directement notre connaissance du caractère indépendant de leur existence. Notons que ces deux arguments, le plus clairement formulés dans *Individuals* (1959) et *Bounds of Sense* (1966), auront connu une certaine fortune philosophique, contribuant ainsi très notablement au renouveau de la discussion du scepticisme dans la philosophie de la seconde moitié du XXe s.<sup>55</sup>. Il convient

---

<sup>54</sup> Nous y revenons dans la division suivante.

<sup>55</sup> E. Domenach, *La vérité du scepticisme : Stanley Cavell et le renouveau du scepticisme dans la philosophie américaine depuis 1945*, « Strawson et l'héritage analytique de Kant : la reformulation du transcendantal kantien », pp. 727-737 ; également, R. Stern, "Transcendental Arguments", *The Stanford Encyclopedia of*

d'en saisir la nature et la logique dans la mesure où, comme noté plus haut, Strawson sera conduit à en requalifier la portée en les articulant à une stratégie « naturaliste » plus générale à l'encontre du scepticisme.

Inspirés du raisonnement développé par Kant dans la « Réfutation de l'idéalisme », l'on peut dire qu'ils consistent en des arguments de type *ad hominem*<sup>56</sup> visant donc à souligner l'incohérence de la position et de la formulation même du scepticisme qui s'avère soutenir des propositions incompatibles. Or, le recours à de tels arguments engage dans un certain type de réponse au scepticisme. Strawson lui-même, dans *Skepticism and Naturalism*, distingue entre réponses directes et indirectes – les premières proposant une réponse positive à un question sceptique acceptée dans ses propres termes ; les secondes visant à « neutraliser » ou « désamorcer »<sup>57</sup> la question par une analyse critique des termes dans lesquels elle est posée et de ses motifs théoriques. Il classe ses propres arguments transcendants dans cette seconde catégorie<sup>58</sup>. Il s'agit de préciser en quel sens et par quels moyens cette opération de déminage épistémologique s'opère si l'on veut, ensuite, saisir l'articulation de cet aspect du traitement strawsonien de la question avec ceux qu'il y adjoint.

Michael Williams, dans *Unnatural Doubts* (1996), distingue plus finement, au sein des réponses indirectes, entre diagnostic *thérapeutique* et diagnostic *théorique*. Le premier tâche de mettre en évidence le défaut de signification du doute sceptique et conduit ainsi à sa dissolution définitive. Le scepticisme y est caractérisé comme une pseudo-position théorique ou une pseudo-question dont l'analyse révèle l'incohérence interne, le caractère contradictoire. Au contraire, le diagnostic théorique (proposé par Williams lui-même) tâche d'en identifier la cohérence propre mais, par une enquête sur ses présupposés épistémologiques, vise à « mettre en évidence que les arguments sceptiques dérivent leur force, non d'intuitions de sens commun au sujet de la connaissance, mais d'idées théoriques que rien ne nous oblige à accepter »<sup>59</sup>. Williams insiste sur l'incompatibilité des deux types de diagnostics en ce sens que, dans le premier cas, une certaine définition de la signification et / ou de la connaissance conduit à rejeter la question sceptique dans le domaine du non-

---

*Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.) ; section 1 ; URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/transcendental-arguments/>>.

<sup>56</sup> D. Henrich, « Challenger or Competitor? Rorty's Account of Transcendental Strategies », in P. Bieri, R. P. Horstmann, L. Krüger (ed.), *Transcendental Arguments and Science*, Dordrecht, Reidel, 1979, p. 113.

<sup>57</sup> SN, 1.2, p. 5.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>59</sup> *Unnatural Doubts*, p. XVII.

sens (comme c'est notamment le cas dans certains texte de Wittgenstein, ainsi que chez Austin, Carnap ou Schlick)<sup>60</sup> ; alors que dans le second il s'agit de mettre au jour la « charge théorique »<sup>61</sup> dont la question sceptique tire sa signification et son importance apparentes pour pouvoir, ensuite, procéder à son rejet à partir d'une meilleure description des pratiques épistémiques ordinaires. Or, si l'on considère, avec Williams, que l'usage d'arguments transcendants engage sur la voie d'un diagnostic thérapeutique – dissolvant donc radicalement la signification de la question sceptique – la défense de son intelligibilité minimale à laquelle s'attache ensuite Strawson devrait apparaître hautement problématique. Que visent dans le scepticisme, ou quel type de scepticisme visent au juste les arguments transcendants formulés par le philosophe d'Oxford ?

Faisant retour sur eux dans *Skepticism and Naturalism* (1985), Strawson distingue bien les deux formes qui correspondent aux arguments que nous allons examiner :

« De tels arguments prennent typiquement une forme ou une autre. Un philosophe qui avance un tel argument peut commencer avec une prémisse que le sceptique ne conteste pas, à savoir l'occurrence de la pensée consciente et de l'expérience ; puis poursuivre en soutenant qu'une condition nécessaire de possibilité d'une telle expérience est, disons, la connaissance de l'existence d'objets externes ou d'états d'esprits d'autres êtres. Ou bien il peut soutenir que le sceptique ne pourrait même pas élever des doutes à moins qu'il ne les sache infondés ; c'est-à-dire qu'il ne pourrait pas user des concepts dans les termes desquels il formule ses doutes s'il n'était pas en mesure de connaître comme vraies au moins certaines propositions appartenant à la classe de celles dont tous les membres tombent dans le champ du doute sceptique ».

[SN, 1.2, p. 9]<sup>62</sup>

Le premier argument mentionné pointe qu'une proposition soutenue par le sceptique ne peut être vraie qu'à condition qu'une autre, qu'il rejette, le soit. En l'occurrence, l'argument dit « de l'objectivité » est censé établir que la jouissance d'une expérience subjective consciente présuppose nécessairement la connaissance supposée de l'existence

---

<sup>60</sup> Nous revenons sur ces traitements du scepticisme dans le chapitre suivant.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. XVII et p. 31.

<sup>62</sup> “Such arguments typically take one of two forms. A philosopher who advances such an argument may begin with a premise which the skeptic does not challenge, viz. the occurrence of self-conscious thought and experience; and then proceed to argue that a necessary condition of the possibility of such experience is, say, knowledge of the existence of external objects or of states of mind of other beings. Or he may argue that the skeptic could not even raise his doubt unless he knew it to be unfounded; i.e. he could have no use for the concepts in terms of which he expresses his doubt unless he were able to know to be true at least some of the propositions belonging to the class all members of which fall within the scope of the skeptical doubt”.

d'objets indépendants<sup>63</sup>. Le second argument mentionné met en question la possibilité même du doute en soulignant que l'objection sceptique est formulée dans des termes dont l'usage requiert d'admettre comme vraie une partie de ce qu'elle est censée mettre en question. Il est plus précisément dirigé contre la mise en question humienne de la possibilité d'individuer et de reconnaître comme étant numériquement identique un objet aperçu lors d'observations distinctes. Attachons-nous d'abord à ce dernier argument.

### (a) L'argument de la réidentification

S'il est de fait que nous croyons à l'existence de corps indépendants que nous réidentifions d'une expérience sur l'autre, sur quel critère nous appuyons-nous pour juger qu'il en est bien ainsi ? Cette interrogation s'appuie sur le fait que le critère ordinaire de l'identification numérique est – ou n'est que – la saisie de récurrences qualitatives de l'expérience, « [...] c'est-à-dire sur le fait que se rencontrent de manière répétée, au plan de l'observation, les mêmes mosaïques ou arrangements d'objets »<sup>64</sup>. Or, il y a une hétérogénéité du critère – des ressemblances qualitatives, donc générales – et de ce qu'il est censé établir – l'identité numérique d'un objet singulier. La conséquence suivante pourrait en être tirée : « [...] *ou bien* nous sommes poussés au scepticisme quant à l'identité des particuliers, *ou bien* l'ensemble de la distinction entre identité qualitative et numérique est mis en question, sauf quand elle s'applique à ce qui tombe dans le champ d'une observation ininterrompue »<sup>65</sup>.

En effet, d'une part, la *ressemblance* des traits d'expériences distinctes (ou d'une expérience discontinue) ne saurait garantir, par nature, l'identité numérique de l'objet : celui-ci peut avoir été remplacé par un autre, en tous points ressemblants, ou la parfaite ressemblance de son apparence peut cacher le fait que sa constitution interne peut avoir intégralement changé (comme les cellules d'un organisme vivant), l'univers pourrait être récurrent (plusieurs secteurs pourraient être parfaitement ressemblants), la conscience pourrait être transportée dans un autre univers en tous points conforme au premier, ou tout

---

<sup>63</sup> L'argument de même structure touchant la connaissance des autres esprits, soutenant que nous ne pouvons pas nous attribuer d'états mentaux à nous-même qu'à condition d'être également capable d'en attribuer aux autres, est développé dans *Individuals* 1.3.4 et "Self, Mind and Body", in *Freedom and Resentment and Other Essays* [1974], Routledge, 2008, pp. 186-195.

<sup>64</sup> *Individus*, 1.1.2.4, p. 35.

<sup>65</sup> *Individus*, 1.1.2.4, p. 36.

autre scénario permettant de penser l'association d'une forte ressemblance apparente et d'une différence numérique de l'objet. « Peut-être certains philosophes de la tournure d'esprit de Hume ont-ils senti que ce ne serait qu'au prix d'une telle attention continue et englobante que nous pourrions nous assurer de l'identité continue des objets physiques ; qu'en son absence l'identité est une chose feinte et illusoire ou, au mieux, douteuse »<sup>66</sup>. Faute de disposer du seul critère assurant infailliblement d'une identité numérique, il faudrait conclure à un scepticisme d'ordre épistémologique la concernant.

Mais, d'autre part, l'on peut même interroger la signification de la distinction entre identité numérique et qualitative dans le cas d'objets ou de « mosaïques d'objets » faisant l'objet d'une observation discontinue – car que peut désigner cette distinction si nous manquons de critère permettant de savoir quel cas relève de l'une ou de l'autre ?

« Dans la mesure où, par hypothèse, l'existence spatio-temporelle continue n'est observée *ni* dans le cas où nous voulons parler d'identité qualitative, *ni* dans celui où nous voulons à parler d'identité numérique, de quel droit supposons-nous qu'il y a une différence fondamentale entre ces cas, ou que *la* différence en question existe bien ? Il y a certainement des différences ; mais ce sont seulement des différences entre les situations ou scènes d'observation, ou des différences dans les manières dont certains traits de ces situations ou scènes d'observation se ressemblent ou diffèrent les uns des autres. En adoptant une position semblable à celle de Hume, nous pourrions dire ceci : des différences nous suggèrent, dans un ensemble de cas, une continuité inobservée qui est absente dans un autre ensemble de cas, cela nous la fait peut-être *imaginer* ; de sorte que nous sommes conduits à confondre ces différences avec la différence entre l'identité numérique et l'identité qualitative. Mais, en réalité, dans le cas d'une observation non continue, nous ne disposons que de différents *genres* d'identité qualitative. Et si nous voulons signifier quelque chose de plus que cela en parlant de l'identité, dans des cas d'observation non continue, alors nous ne pouvons jamais être sûr de l'identité ; et si nous pouvons nous assurer de l'identité, nous ne pouvons rien vouloir dire de plus que cela.

[*Individus*, 1.1.2.4, p. 37]

En partant du principe que seule une observation continue garantit l'identité numérique de l'objet, alors, dans le cas d'une observation discontinue (comme l'est essentiellement notre expérience), ou bien nous ne pouvons jamais nous assurer de l'identité numérique à laquelle on cherche pourtant à faire référence, ou bien nous considérons le critère de la récurrence qualitative comme suffisant à nous assurer de l'identité des objets, mais nous ne pouvons alors désigner par là qu'une identité spécifique. Telle est l'objection sceptique dont la conclusion est que nous ne pouvons donc – contrairement à ce que nous

---

<sup>66</sup> *Individus*, 1.1.2.4, p. 35.

croyons – réidentifier numériquement des particuliers. Si, comme on a vu, la réidentification des particuliers est la condition nécessaire de la réidentification des lieux et de la construction de l'idée d'un système spatio-temporel unique indépendant constituant une réalité empirique unique, le doute sur la réidentifiabilité des objets conduit à la mise en question de cette dernière ou au solipsisme.

L'argument transcendantal que Strawson oppose à cette interrogation consiste à mettre en évidence l'impossibilité d'élever un tel doute compte tenu des implications de sa prémisse fondamentale – à savoir, le refus de considérer la récurrence qualitative comme critère suffisant à la réidentification numérique :

« Supposons un instant que nous n'acceptons *jamais*, dans de tels cas [d'observation discontinue], d'attribuer d'identité particulière. Alors, nous devrions avoir l'idée d'un nouveau système spatial, différent pour chaque nouvelle séquence d'observation continue (la plupart de nos concepts ordinaires des choses matérielles n'existeraient pas ; car les durées d'observation continue qui ont effectivement lieu ne sont jamais assez longues ni assez englobantes pour permettre l'emploi de ces concepts). Chaque nouveau système serait entièrement différent de tous les autres. Il n'y aurait aucun *doute* possible sur la question de savoir si tel élément de tel système est le même que tel élément de tel autre système. Car un tel doute n'a de sens que si les deux systèmes ne sont pas complètement indépendants, que s'ils sont des parties, entretenant une certaine relation, d'un système unique qui les inclut tous deux ».

[*Individus*, 1.1.2.4, p. 38]

L'idée d'un tel système unique, d'une réalité empirique unique constituant le cadre de toute observation n'est possible que si nous croyons à l'identité numérique de certains individus lors de différentes séquences d'observation. Considérer la simple ressemblance qualitative comme interdisant de fait cette identification a pour conséquence de rendre impossible l'idée d'un monde unique jouissant d'une existence indépendante et continue. Or, cette idée est une condition nécessaire à la formulation de l'interrogation touchant l'identité des particuliers : refusant la réidentification, nous refusons l'idée d'un monde unique et continu dont la présupposition confère sa signification à la question d'une réidentification numérique. Le rejet du critère de la récurrence qualitative, s'il était possible, conduirait à une forme d'idéalisme radical selon laquelle il y a autant de mondes que de séquences d'observations, et dans le cadre de laquelle la question de l'identité numérique n'ayant aucun sens, le concept même d'objet (comme entité jouissant d'une existence indépendante et continue et jouissant de propriétés durables) serait inapplicable à l'expérience.



Le problème n'est pas que le sceptique disqualifie ou souhaite transformer la pratique épistémique ordinaire et lui imposer des critères excessifs, auxquels il est par principe impossible de satisfaire, mais que, ce faisant, il ruine la signification même du doute qu'il essaie de formuler. Ainsi, l'argument transcendantal est-il, ici, d'ordre sémantique plutôt qu'épistémologique : il ne consiste pas à défendre le caractère suffisant d'une pratique épistémique ordinaire à l'encontre d'une critique sceptique dénonçant ce qu'elle a de défectueux du point de vue d'un critère plus exigeant ; il consiste à souligner que cette substitution de critère – si elle était possible – rendrait insensé, inintelligible, informulable le doute sceptique même. L'exigence sceptique d'un meilleur critère de l'identification, si elle était praticable, ferait s'évanouir la question même de l'identification numérique. Ainsi n'y a-t-il pas de position intermédiaire possible entre, d'une part, pouvoir faire la distinction conceptuelle entre identités numérique et spécifique et accepter comme suffisant le critère de la ressemblance qualitative comme moyen d'identification numérique des particuliers, et, d'autre part, rejeter ce dernier critère comme insuffisant mais ne plus pouvoir distinguer entre les deux types d'identités, ce qui a pour conséquence de ne plus pouvoir soulever la question de savoir si nous avons affaire, dans un cas particulier, à un genre ou à un autre d'identité. Mettre en doute la valeur épistémique des critères ordinaires ruine l'applicabilité du concept d'identité numérique dans un tel cas et prive donc de la ressource conceptuelle nécessaire à la formulation de la question sceptique de la réalité ou non de l'identité numérique.

Tel est donc le diagnostic tiré par Strawson à l'endroit du scepticisme touchant la réidentifiabilité :

« Cette discussion nous permet de caractériser plus à fond la position du sceptique. Il fait semblant d'accepter un schème conceptuel, mais en même temps il rejette, subrepticement, une des conditions de son emploi. Il s'ensuit que *les doutes du sceptique ne sont pas de vrais doutes, non pas simplement parce qu'ils sont logiquement insolubles, mais parce que ce sont des doutes qui équivalent à un rejet de tout le système conceptuel à l'intérieur duquel seul de tels doutes ont un sens*. Il est donc tout à fait naturel que l'alternative au doute que nous propose le sceptique revienne à dire que nous n'avons pas réellement ou ne devrions pas avoir le schème conceptuel qui est effectivement le nôtre ; que réellement nous ne voulons pas dire ou ne voudrions pas vouloir dire ce que nous pensons vouloir dire. Mais *cette alternative est absurde. Car tout le processus de raisonnement ne commence que parce que le schème est ce qu'il est* ».

[*Individus*, 1.1.2.4, p. 38 ; nous soulignons]

Il s'agit donc bien ici d'un diagnostic thérapeutique, soulignant l'inintelligibilité d'une interrogation sceptique qui ne peut être formulée qu'à condition d'accepter une prémisse dont elle essaie *in fine* de suggérer le rejet. Ce premier argument transcendantal pointe donc l'impossibilité de *motiver théoriquement* ou de *justifier rationnellement*, sans contradiction, le doute en question. Notons donc qu'il ne s'agit pas forcément d'une critique de la possibilité de douter effectivement de l'identité ou de la possibilité de s'interroger à son sujet, mais d'une critique d'une certaine formulation ou justification du doute. Comme il souligne peut-être plus clairement dans le contexte de l'examen du scepticisme à l'égard des autres esprits, on peut peut-être douter et, en conséquence, cesser de parler ou employer, pour monologuer, un langage dont la structure ne présuppose pas l'existence d'autres esprits, comme on pourrait également renoncer à vouloir réidentifier des objets numériquement identiques ; « En un sens tout va encore bien. [...] Mais ce qui ne va pas du tout, c'est lorsque, simultanément, on fait semblant d'accepter la structure et refuse de l'accepter, c'est-à-dire qu'on formule son rejet dans le langage même qui l'utilise »<sup>67</sup>. La question que nous aurons à poser, dans la division suivante, est celle de savoir jusqu'à quel point cette critique reste compatible avec une défense positive de l'intelligibilité du doute. Mais qu'en est-il, d'abord, de l'autre argument proposé par l'auteur ?

## **(b) L'argument de l'objectivité**

Strawson publie, en 1966, *The Bounds of Sense; An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, dans lequel il propose une lecture reconstructive et critique de ladite œuvre. Il y propose notamment une reformulation de l'argument central de la « Déduction transcendantale » établissant que la possibilité de l'expérience en général implique nécessairement l'expérience d'objets. L'on peut s'attacher à le ressaisir plus précisément dans le contexte de la « Réfutation de l'idéalisme » dans laquelle les arguments transcendantsaux trouvent leur modèle général<sup>68</sup>.

Son objet explicite est la critique de l'idéalisme *problématique* cartésien qui « [...] allègue seulement notre impuissance à démontrer par l'expérience immédiate une existence

---

<sup>67</sup> *Individus*, 1.3.5, p. 122.

<sup>68</sup> Stern, *op. cit.*

en dehors de la nôtre »<sup>69</sup>. Le philosophe cartésien caractérise donc l'expérience immédiate comme interne et souligne alors l'incertitude de l'inférence aux objets extérieurs, au motif que « les causes des représentations peuvent aussi être en nous-mêmes, et que peut-être nous les attribuons faussement à des choses extérieures ». La stratégie kantienne consiste à « retourner le jeu joué par l'idéaliste »<sup>70</sup> en arguant, à l'inverse, que l'expérience d'objets extérieurs est immédiate et que celle-ci est la condition de possibilité d'une expérience interne. Il s'agit donc d'un argument *ad hominem* destiné à souligner que le point de départ du raisonnement sceptique a pour condition de possibilité même la connaissance empirique de l'existence des corps qu'il prétend mettre en question. Kant procède, de manière lapidaire, à partir de l'idée selon laquelle la détermination de la conscience dans le temps requiert un référent permanent qu'on ne saurait trouver dans les représentations mêmes (successives et fluctuantes) mais qui ne pourrait l'être que dans la perception d'objets extérieurs existants.

L'argument de l'objectivité, tel qu'il est présenté dans le commentaire de la « Réfutation de l'idéalisme », peut donc être reconstruit comme suit :

(1) être conscient de soi, c'est être capable de s'attribuer à soi-même une pluralité d'expériences tout en étant conscient de l'unité de la chose à laquelle on les attribue ;

(2) pour pouvoir penser à des expériences comme étant nos propres expériences, nous devons les penser comme des expériences ;

(3) pour que l'expérience soit telle qu'elle fournisse l'espace pour une pensée de l'expérience elle-même, elle doit permettre de distinguer entre « comment les choses sont » et « comment les choses sont perçues » ;

(4) seule l'expérience d'objets indépendants du sujet peut fournir la condition d'une telle distinction entre être et apparaître ;

(5) des objets indépendants du sujet existent<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Par opposition à l'idéalisme *dogmatique* berkeleyien « [...] qui regarde l'espace avec toutes les choses dont il est la condition inséparable comme quelque chose d'impossible en soi, et par conséquent aussi les choses dans l'espace comme de pures fictions ».

<sup>70</sup> B276.

<sup>71</sup> Reconstruction de l'explicitation de Strawson dans BOS (pp. 107-108) proposée par R. Stern, du propos de Strawson dans BS, pp. 107-108, "Transcendental Arguments", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.) ; section 1 ; URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/transcendental-arguments/>>.

Strawson, soulignant l'insatisfaction exprimée par Kant lui-même au sujet de cette formulation<sup>72</sup>, entreprend de clarifier en quel sens la conscience de soi, impliquant la capacité de se reconnaître soi-même comme le sujet d'une pluralité d'expériences successives (capacité désignée sous le chef de principe de la réflexivité nécessaire de l'expérience), ne serait possible que sous la condition de la perception d'objets externes. Si l'on essaie d'imaginer une série d'états de conscience successifs en faisant abstraction du fait qu'ils sont des états d'un même sujet potentiellement conscient de lui-même, nous les pensons simplement comme temporellement ordonnés les uns par rapport aux autres. Mais de telles relations temporelles internes seraient insuffisantes à fournir le contenu à l'idée de conscience de soi du sujet comme jouissant d'une certaine expérience à un certain moment du temps, c'est-à-dire à un moment déterminé de l'ordre temporel :

« Pour donner un contenu à cette idée [de moment déterminé de l'ordre temporel] est au moins requise celle d'un système de relations temporelles qui comprend davantage que ces expériences elles-mêmes. Mais pour le sujet lui-même, il n'y a pas d'accès à ce cadre élargi de relations temporelles sinon via ses propres expériences. Par conséquent, ses expériences, ou certaines d'entre elles, doivent être comprises par lui comme étant des expériences *de* choses (autres que les expériences elles-mêmes) qui entretiennent entre elles les relations temporelles de ce système élargi. Mais il n'y a qu'une seule manière par laquelle des choses ou des processus perçus puissent fournir un système de relations temporelles indépendantes de l'ordre des perceptions que le sujet en a – à savoir, comme étant *durables* [*lasting*] et *re-rencontrables* dans des expériences perceptives temporellement différentes. Par conséquent, la conscience de choses permanentes distinctes de moi est indispensable à ma capacité à m'attribuer à moi-même des expériences, au fait que je sois conscient de moi-même comme ayant, à différents moments, différentes expériences ».

[BS, pp. 126-127]<sup>73</sup>

Nous devons voir les objets comme persistants en dépit du caractère épisodique et interrompu de la perception que nous en avons, et donc pouvoir les réidentifier comme étant numériquement identiques lors de différentes occurrences, si nous devons pouvoir reconnaître notre expérience comme une expérience – distincte de la chose même comme

---

<sup>72</sup> BS, p. 126.

<sup>73</sup> “To give content to this idea we need, at least, the idea of a system of temporal relations which comprehends more than those experiences themselves. But there is, for the subject himself, no access to this wider system of temporal relations except through his own experiences. Those experiences, therefore, or some of them, must be taken by him to be experiences of things (other than the experiences themselves) which possess among themselves the temporal relations of this wider system. But there is only one way in which perceived things or processes can supply a system of temporal relations independent of the order of the subject's perception of them – viz. By lasting and being re-encounterable in temporally different perceptual experiences awareness of permanent things distinct from myself is therefore indispensable to my assigning experiences to myself, to my being conscious of myself as having, at different times, different experiences”.

telle : « L'idée d'un itinéraire expérientiel subjectif dans un monde objectif dépend de l'idée de l'identité de ce monde [saisie] au travers et en dépit des changements dans notre expérience ; et cette idée dépend à son tour de notre perception des objets comme ayant une permanence indépendante des perceptions que nous en avons, et donc de notre capacité à identifier des objets comme étant numériquement les mêmes dans différentes situations perceptuelles »<sup>74</sup>.

Comme remarque Strawson, aucun argument, chez Kant, ne prouve directement que la condition d'un ordre objectif ne peut être fournie que par un ordre spatial – Kant procédant, à défaut, à l'amalgame des expressions de « choses distinctes de nos représentations », « choses extérieures », « objets de l'intuition externe », « objets spatiaux », « objets dans l'espace ». Strawson se livre donc à une reformulation destinée à faire ressortir plus clairement la nécessité, pour l'idée d'un ordre objectif en général, de prendre sa source dans celle d'un ordre spatial :

« [...] la condition fondamentale de possibilité de la conscience empirique de soi est que l'expérience doit au moins contenir les germes de l'idée d'une route expérientielle ou subjective à travers un monde objectif. L'idée d'une simple succession temporelle de représentations, de la forme "maintenant A, maintenant B, maintenant C", etc., ne contient pas par elle-même les germes de cette idée. Nous ne les trouvons qu'à condition d'élargir la forme à "*Ici* maintenant A", etc., en considérant les implications de cette addition. Car l'addition de "ici" à "maintenant" est tout à fait inutile à moins qu'elle n'implique la possibilité de contrastes tels que "ailleurs maintenant" et "ici à nouveau plus tard" ; c'est-à-dire à moins qu'elle ne contienne les implications d'un cadre spatial (ou quasi spatial) élargi et durable à travers lequel *une* route expérientielle est possible parce que différentes routes expérientielles sont possibles. Par conséquent, comme le pur cadre lui-même n'est pas l'objet d'une perception possible, la condition fondamentale de possibilité d'une conscience empirique de soi dans le temps est la conscience d'objets durant dans l'espace (ou, au moins, dans un analogue de l'espace qu'on ne peut se rendre intelligible qu'en tant qu'analogue de l'espace) ».

[BS, pp. 127-128]<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> BS, 125-126 : "The idea of a subjective experiential route through an objective world depends on the idea of the identity of that world through and in spite of the changes in our experience; and this idea in turn depends on our perceiving objects as having a permanence independent of our perceptions of them, and hence being able to identify objects as numerically the same in different perceptual situations".

<sup>75</sup> "[...] the fundamental condition of the possibility of empirical self-consciousness is that experience should contain at least the seeds of the idea of one experiential or subjective route through an objective world. The idea of a mere temporal succession of representations, of the form 'Now A, now B, now C', etc., does not itself contain the seeds of this idea. If and only if we enlarge the form to '*Here* now A', etc., and dwell on the implications of this addition, do we find the seeds of this idea. For the addition of 'here' to 'now' is completely otiose unless it carries with it the possibility of such contrasts as 'somewhere else now' and 'here again later on' ; i.e. unless it carries with it the implications of a wider and enduring spatial (or quasi-spatial) framework through which *one* experiential route is possible just because different experiential routes are possible. Therefore, since the 'pure' framework itself is not a possible object of perception, the fundamental condition of the possibility of empirical consciousness in time is the perception of enduring objects in space (or, at least, in some analogue of space which we can make intelligible to ourselves only *as* an analogue of space)".

À défaut, donc, de pouvoir offrir un argument en ce sens, qui parte de prémisses plus fondamentales, la remarque consiste ici à insister sur le fait que notre schème conceptuel, tel qu'il est, ne nous permet pas de penser la condition de l'objectivité autrement qu'en des termes spatiaux. Mais, les choses étant ainsi, l'applicabilité au cours de l'expérience du concept d'objet ré-identifiable apparaît alors effectivement comme la condition ou le corollaire nécessaire à la concevabilité d'une expérience subjective, ou conscience empirique de soi comme sujet d'expérience.

Ainsi donc, l'argument de l'identification met en évidence la dépendance de la question de l'identité numérique des objets par rapport à l'acceptation des critères de la réidentification. Ce n'est pas qu'il y aurait un problème touchant l'identité puis, d'autre part, une solution à ce problème. C'est, au contraire, parce que la solution existe que la question est possible, de sorte que maintenir la question en excluant les moyens permettant de la résoudre n'est pas logiquement possible<sup>76</sup>. La question de l'identité s'évanouit, est dissoute, par la mise en question de la validité des critères ordinaires de l'identification.

L'argument de l'objectivité met en évidence l'interdépendance du concept d'expérience perceptive et du concept d'objets physiques persistants, de sorte qu'il n'est pas logiquement possible de mettre en question la croyance en la réalité de l'objet sans ruiner l'intelligibilité de celui de la conscience expérientielle (au nom de laquelle on essaie de la mettre en question). Dans l'un comme dans l'autre cas, c'est la cohérence du questionnement sceptique qui est mise en cause, ou la possibilité logique de motiver le doute proposé sur les bases qui sont avancées pour le faire.

---

<sup>76</sup> *Individus*, I .1.3.6, p. 44.

## Chapitre 2-

### INTELLIGIBILITÉ ET INVULNÉRABILITÉ DE LA QUESTION SCEPTIQUE

La critique transcendantale est donc apparue comme le corollaire de l'entreprise descriptive au centre du projet philosophique de Strawson. L'on a vu que, selon le diagnostic des *Individus*, « les doutes du sceptique ne sont pas de vrais doutes, [...] parce que ce sont des doutes qui équivalent à un rejet de tout le système conceptuel à l'intérieur duquel seul de tels doutes ont un sens »<sup>77</sup>. Pour autant, est-ce à dire qu'il s'agisse d'un diagnostic d'inintelligibilité stricte à l'endroit du scepticisme et qu'il peut être écarté comme relevant d'un faux problème, comme ont pu le proposer notamment Austin, Carnap et Wittgenstein ?

Strawson, dans le premier chapitre de *Skepticism and Naturalism* (1985) en particulier, disqualifie la portée anti-sceptique de l'argumentation transcendantale d'abord énoncée et se livre plus généralement à une défense positive de l'*intelligibilité* et de l'*invulnérabilité* du scepticisme face aux différents traitements qui en ont été formulés au XXe s. notamment. Cette concession sceptique paraît d'abord être en contradiction avec la première stratégie adoptée, mais elle serait également tout à fait ruineuse en raison de l'insuffisance du traitement naturaliste censé y suppléer<sup>78</sup>.

C'est cette défense du scepticisme qui a valu à Strawson d'être inclus, avec Thomas Nagel et Barry Stroud en particulier<sup>79</sup> (auquel il reprend plusieurs analyses), dans la vague dite néo-humienne de la philosophie anglophone contemporaine. Michael Williams la caractérise par la souscription à deux thèses majeures de la philosophie de Hume : d'abord,

---

<sup>77</sup> *Individus.*, p. 38.

<sup>78</sup> Williams, *op. cit* ; R. Stern, "On Strawson Naturalistic Turn", *Strawson and Kant*, H.-J. Glock, Oxford, Oxford University Press, 2003 ; pp. 220-221.

<sup>79</sup> Et Stanley Cavell, mais dans une mesure moindre comme celui-ci qualifie finalement d'illusoire l'apparente intelligibilité du doute. Cf. *The Claims of Reason: Wittgenstein, Scepticism, Morality and Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1979; pp. 217 et suivantes.

le « *bi-perspectivisme* » ou thèse selon laquelle la croyance ordinaire et la conclusion de la réflexion philosophique sont radicalement et définitivement irréconciliables ; mais également la thèse de la *naturalité du scepticisme*, selon laquelle la conclusion philosophique radicale découle nécessairement ou naturellement d'une réflexion systématique sur les critères ordinaires de la connaissance. Le scepticisme ainsi compris apparaît donc comme un paradoxe – celui d'une conclusion extraordinaire découlant de prémisses ou de critères de connaissance apparemment acceptables et, même, ordinairement acceptés. Ce constat ultime du caractère « bizarre » (*whimsical*) de la condition des hommes<sup>80</sup> serait donc, selon l'analyse néo-humienne également, la conclusion nécessaire et quelque peu décevante de toute enquête épistémologique.

Selon Williams, concéder l'intelligibilité naturelle au problème sceptique condamnerait à la conclusion sceptique : elle place dès le départ celui qui veut y répondre de manière constructive dans une situation de handicap dialectique impossible à rattraper au sens où toute théorie philosophique positive de la signification ou de la justification paraît alors toujours moins intuitivement acceptable que la question sceptique ainsi caractérisée<sup>81</sup>. Tout épistémologue concédant cette intelligibilité serait alors réduit au dilemme ruineux de devoir ou bien reconnaître l'impossibilité de la connaissance ou bien requalifier son statut d'une manière qui la distinguerait mal du scepticisme – par exemple, comme le kantien ne maintient la possibilité de la connaissance de la réalité empirique des corps que parce qu'il soutient l'idéalité de l'espace et du temps, ou comme le positiviste accorde la vérité de nos propositions au sujet des corps en tant qu'il les comprend comme une manière possible parmi d'autres d'interpréter des séries d'apparences<sup>82</sup>. Le scepticisme, sous une forme ou sous une autre, ne pourrait donc être évité qu'à la condition que soit écartée la prétention du problème sceptique à être naturellement ou ordinairement intelligible.

Strawson, qui défend *l'intelligibilité* du problème sceptique contre différents diagnostics thérapeutiques et son *invulnérabilité* théorique en face de différentes réponses constructives, entend cependant éviter la conclusion sceptique et préserver la connaissance en général de l'apparente menace de ruine qu'elle constitue. Il convient donc de saisir l'objet

---

<sup>80</sup> Hume, EEH, 12.2, Vrin, p. 403 : « qui doivent agir, raisonner et croire, quoique, dans leurs recherches les plus assidues, ils ne puissent rien apprendre de satisfaisant sur les fondements de ces opérations ni réduire les objections que l'on peut soulever contre elles ».

<sup>81</sup> Williams, *op. cit.*, Preface, p. XVII.

<sup>82</sup> Williams, *op. cit.* (1996), p. 20: “Not only is this an extraordinary opinion, it is not obvious why it should not be counted as a form of scepticism”.



et l'intention de cette défense du scepticisme comme le rapport qu'elle entretient avec le propos néo-humien (de Stroud particulièrement) et avec l'argumentation (transcendantale) précédemment développée par l'auteur. Nous verrons que cette défense est peut-être surtout l'occasion, pour Strawson, de circonscrire la nature générale du scepticisme, laquelle participera ensuite de la justification positive de la solution naturaliste finalement proposée.

## **2.A- L'intelligibilité du scepticisme et l'échec des réponses diagnostiques**

### **(a) La signification intuitive de la question sceptique**

Barry Stroud, que Strawson semble avoir en sous-main lorsqu'il rédige la première partie de *Skepticism and Naturalism*, est le philosophe anglophone de la seconde moitié du XXe s. qui a le plus réinsisté sur le sérieux et l'intérêt prégnant du problème de la connaissance du monde extérieur tel qu'il est formulé par Descartes dans la première *Méditation*. Prenant le contre-pied de ceux qui en décrivent le caractère artificiel et extravagant pour en neutraliser l'enjeu épistémologique, il s'attache à décrire la source de son intelligibilité apparente au point de la faire apparaître comme « [...] strictement analogue aux questions ordinaires pleinement intelligibles et auxquelles on peut répondre »<sup>83</sup>. Il insiste donc sur la centralité de l'argument du rêve dans la formulation du problème sceptique. Phénomène naturel dont tout un chacun fait ordinairement l'expérience, il suffit à donner corps à l'hypothèse d'une expérience globalement illusoire et légitime, sur une base simple, la demande d'une preuve ou démonstration de l'existence des corps.

« Au départ, Descartes considère la possibilité du rêve comme une raison générale de douter car, ainsi qu'il le formule, "je n'ai jamais rien cru sentir étant éveillé, que je ne puisse aussi quelquefois croire sentir quand je dors". Lorsque c'est seulement la connaissance basée sur les sens qui est en question, un raisonnement plausible peut conduire de cette prémisse à la conclusion "qu'il n'y a point d'indices certains par où

---

<sup>83</sup> Stroud, "The Significance of Philosophical Scepticism", in P. Bieri, R. P. Horstmann, L. Krüger (ed.), *Transcendental Arguments and Science*, Dordrecht, Reidel, 1979, p. 293 : "Now the problem for me, or for anyone who is impressed with the power of Descartes's First Meditation, is that the traditional epistemological question certainly does not *seem* to be meaningless. In fact, it seems strictly analogous to ordinary questions which are fully intelligible and answerable".

l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil''. Le raisonnement n'est pas seulement plausible, mais, proprement compris, je le crois valide »<sup>84</sup>.

Selon la lecture de Stroud, l'argument du rêve n'a pas les implications sceptiques qu'il a parce qu'il ferait intervenir un type spécial et extraordinaire de rêve et il n'est pas non plus seulement une étape dans l'élaboration de la raison plus générale et hyperbolique de douter qu'est l'hypothèse extraordinaire d'un Malin Génie ou Dieu trompeur nous faisant systématiquement prendre le faux pour le vrai. La force de l'argument du rêve consiste précisément en ce qu'il suffit à engendrer naturellement le scepticisme à l'égard des corps. Admettre l'indiscernabilité expérientielle du rêve et de la veille dont témoigne le rêve implique en effet logiquement que :

« Toute expérience à laquelle on puisse faire appel pour montrer qu'une expérience particulière n'est pas un rêve peut, pour autant qu'on puisse dire, être un rêve. Mais ce n'est pas parce que quelque chose d'autre que le rêve ordinaire ou familier est en question que la possibilité du rêve a cette implication à ce moment du raisonnement. C'est en raison de la manière dont est requise la connaissance du fait que nous ne sommes pas en train de rêver dans une circonstance particulière, telle que Descartes la comprend. Ce n'est pas que l'exigence ne puisse être satisfaite parce qu'un genre extraordinaire de rêve est en question. C'est plutôt que l'exigence ne peut être satisfaite lorsque les seules ressources disponibles sont limitées à ce que nous pouvons connaître par les sens seuls. Ce qui est une exigence raisonnable pour connaître quelque chose au sujet des "choses situées hors" de soi – à savoir, qu'on ne soit pas en train de rêver au sens ordinaire et familier – devient une exigence "extraordinaire" et apparemment impossible à satisfaire sous les conditions restrictives qu'on imagine requises pour la connaissance dans l'argument de la première *Méditation* »<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> B. Stroud, "Scepticism and the senses", in *Seeing, Knowing, Understanding : Philosophical Essays*, Oxford University Press, 2018, p. 73 : "Descartes originally regarded the possibility of dreaming as a general reason to doubt because, as he put it, "every sensory experience I have ever thought I was having while awake I can also think of myself as sometimes having while asleep". When only knowledge based on the senses alone is in question, a plausible line of reasoning can lead from that premiss to the conclusion that "there are never any sure signs by means of which being awake can be distinguished from being asleep". Not only is the reasoning plausible; when properly understood, I think it is valid".

<sup>85</sup> "Scepticism and the Senses", in *Seeing, Knowing, Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 75-76: "Any sensory experience you might appeal to show that a particular experience is not a dream could, as far as you could tell, be a dream. But the dream possibility has this implication at this point not because something other than ordinary, familiar dreaming is in question. It is because of the way the requirement of knowing that you are not dreaming on a particular occasion must be fulfilled, as Descartes here thinks of it. It is not that the requirement cannot be fulfilled because some "extraordinary" kind of "dreaming" is in question. It is rather that the requirement cannot be fulfilled when the only resources available are limited to what can be known on the basis of the senses alone. What is a reasonable requirement on knowing something about "things located outside" you—that you know you are not dreaming in the ordinary, familiar sense—becomes an "extraordinary" and apparently unfulfillable requirement on knowing such a thing under the restrictive conditions imagined to be required for knowledge in the argument of the first *Meditation*".

L'argument du rêve est en ce sens naturel et indépendant des raisons plus générales de douter que sont les artifices théoriques du Malin Génie et du Dieu trompeur – dont la fonction est précisément de permettre l'extension du doute aux vérités intellectuelles. Au fond, c'est le phénomène même du rêve qui porte en lui l'hypothèse sceptique lorsque nous considérons que c'est par le biais d'une expérience sensitive que nous connaissons ce que nous croyons connaître au sujet du monde extérieur :

« [...] en raison de la possibilité que nous soyons en train de rêver ou d'halluciner, toute notre expérience *pourrait* être exactement telle qu'elle est maintenant même si le monde extérieur était en fait très différent de ce que nous le croyons être. Le défi sceptique se présente à nous avec quelque chose qui *semble* être une possibilité. Nous semblons forcés de reconnaître au moins la possibilité d'une distinction entre la manière dont les choses sont objectivement et les manières dont nous percevons qu'elles sont, et le défi est alors de montrer comment nous pouvons savoir que les choses sont telles ou telles, par opposition à seulement perçues par nous, et peut-être par tout le monde, comme étant ainsi »<sup>86</sup>.

Le rêve rend intelligible une considération séparée de l'expérience perceptive et de ses objets supposés et exige de trouver un moyen de dépasser la possibilité de leur distorsion complète. C'est donc bien un phénomène ordinaire (le rêve) et une manière ordinaire de considérer la connaissance des choses hors de nous (comme perceptive) qui conduisent à suspecter la réalité des corps et exigent une solution épistémologique. En ce sens le doute n'est ni incompréhensible ni feint, et la philosophie, qui prend en charge ce problème, ni artificielle ni forcée. C'est l'intelligibilité naturelle et la naturalité du scepticisme qui commandent précisément une réponse philosophique à un problème épistémologique réel, plutôt que la philosophie qui déforme des pratiques épistémiques ordinaires et invente littéralement des problèmes normalement incompréhensibles<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> “The significance of scepticism”, *op. cit.* p. 285 : “[...] because of the possibility that we are dreaming or hallucinating, all our experience *could* be just the way it is now even if the external world were in fact very different from the way we believe it to be. The sceptical challenge presents us with something which seems to be an intelligible possibility. We seem forced to acknowledge at least the possibility of a distinction between the way things objectively are and the way they are experienced as being, and so the challenge is to *show* how we could then know things are a certain way, as opposed to merely being experienced by us, and perhaps by everyone else, as being that way”.

<sup>87</sup> Comme y insiste identiquement T. Nagel dans *Le point de vue de nulle part* (1986), trad. S. Kronlund, Combas, Éditions de l'éclat, 1993, p. 151 : « Les possibilités d'erreur extrêmement générales qu'imagine le sceptique ébranlent la confiance que nous avons dans toutes nos croyances, exactement de la même façon qu'une possibilité d'erreur particulière plus banale ébranle la confiance que nous avons dans une croyance particulière. La possibilité d'érosion complète engendrées par les possibilités sceptiques est, dès le départ, une partie intégrante de nos croyances ordinaires : ce ne sont pas les nouveaux critères de justification ou de certitude imposées par la philosophie qui la créent. Au contraire, il semble que l'on exige de nouvelles justifications uniquement pour répondre à la menace d'érosion provenant des critiques ordinaires, suffisamment généralisées ».

Strawson comprend les choses de la même manière, soutenant que, « en son sens le plus général, le problème sceptique concernant le monde extérieur semble être que l'expérience subjective pourrait logiquement être la même sans que les choses physiques ou matérielles n'existent »<sup>88</sup> au sens où il n'y a pas de contradiction logique à supposer que notre expérience perceptive puisse être le fait d'autre chose que l'action, sur nos sens, de corps dont nous sommes par ailleurs convaincus de l'existence. Le sens premier de la considération du problème est avant tout méthodologique et procède d'une interrogation épistémologique légitime et constitutive de l'entreprise philosophique en général :

« À strictement parler, le sceptique n'est pas celui qui nie la validité de certains types de croyances, mais quelqu'un qui questionne, ne serait-ce qu'au départ et pour des raisons méthodologiques, le caractère adéquat de nos raisons de les soutenir. Il développe ses doutes en guise de défi – parfois en guise de défi à lui-même – pour montrer qu'ils sont injustifiés, et que les croyances mises en question sont justifiées. Il peut conclure, comme Descartes, qu'on peut relever le défi avec succès ; ou, comme Hume, qu'on ne le peut pas (bien que cette interprétation de Hume ait été fortement amendée) ».

[SN, 1.1, p. 2]<sup>89</sup>

Le *défi* sceptique concerne donc la recherche de raisons touchant certaines croyances sans préjuger d'aucun résultat. Il s'agit d'un moment de l'enquête touchant la justification et la structure de la connaissance humaine en général – c'est-à-dire d'un aspect du traitement de l'une des questions majeures de la philosophie et, même, de la première de ses questions selon sa définition moderne. S'il nous est possible de considérer notre expérience du monde sous son seul aspect ou versant subjectif, abstraction faite de la réalité de l'existence de ses objets supposés et apparemment indépendants, il nous est donc, par principe, impossible de répondre à la question de la réalité des corps sur la base de cette seule expérience. Admettre, comme Strawson, qu'il n'y a pas de contradiction dans la supposition de l'inexistence des corps ou dans une explication alternative du phénomène perceptif, c'est simplement admettre que le cours de l'expérience perceptive est distinct et séparable, en pensée, par tout

---

<sup>88</sup> SN, p. 5: “At its most general, the skeptical point concerning the external world seems to be that subjective experience could, logically, be just the way it is without its being the case that physical or material things actually existed”.

<sup>89</sup> “The skeptic is, strictly, not one who denies the validity of certain types of belief, but one who questions, if only initially and for methodological reasons, the adequacy of our grounds for holding them. He puts forward his doubts by way of a challenge—sometimes a challenge to himself—to show that the doubts are unjustified, that the beliefs put in question are justified. He may conclude, like Descartes, that the challenge can successfully be met; or, like Hume, that it cannot (though this view of Hume’s was importantly qualified)”.

un chacun et normalement, du fait de l'existence du monde. Le défi sceptique peut être caractérisé comme la prise en considération de l'intelligibilité et, par conséquent, du caractère inéliminable *a priori* de l'hypothèse d'une ontologie alternative au réalisme des corps : « Ainsi Berkeley, par exemple, embrassa une hypothèse différente – celle d'un Dieu bienveillant comme cause des expériences sensorielles – et nous pouvons trouver chez Descartes la suggestion, mais certes pas l'approbation, d'une autre – celle du malin génie ; pendant que le phénoméniste cohérent met en question la nécessité même d'une source extérieure de l'expérience sensorielle »<sup>90</sup>.

En maintenant ainsi positivement l'intelligibilité du questionnement sceptique, Strawson s'écarte donc d'abord de la préférence dominante de la philosophie du langage pour une forme ou une autre de diagnostic thérapeutique ; et, suivant Stroud, il se livre effectivement à une critique de l'efficacité des démarches positiviste et transcendantale à l'encontre du scepticisme.

## **(b) L'échec du vérificationnisme sémantique**

Une tentative fameuse faite pour dissoudre l'intelligibilité et le sens apparents de la question sceptique, et ainsi neutraliser son enjeu épistémologique, réside dans l'application de la définition vérificationniste de la signification cognitive au problème de la réalité des corps. La question ontologique, en général, peut être reformulée à l'aune d'une définition stricte de la signification stipulant que la saisie d'un énoncé ayant vocation à décrire la réalité réside dans la connaissance des données observables permettant de décider de sa valeur de vérité ou de sa probabilité.

Dans « Empirisme, sémantique et ontologie »<sup>91</sup> (1950), Carnap s'efforce de préciser le statut ontologique des entités abstraites (propriétés, classes, nombres, propositions) dans les énoncés scientifiques en évitant de devoir leur accorder une réalité indépendante, conformément à l'empirisme de principe du positivisme. C'est ainsi qu'il est amené à

---

<sup>90</sup> SN, 1.2, p. 5 : “Thus Berkeley, for example, embraced a different hypothesis—that of a benevolent deity as the cause of sense-experiences—and we can find in Descartes the suggestion, though not, of course, the endorsement, of another—that of a malignant demon; while the consistent phenomenalist questions the need for any external source of sense- experience at all”.

<sup>91</sup> R. Carnap, « Empirisme, sémantique et ontologie » [1950], in *Signification et nécessité*, appendice A, trad. François Rivenc et Philippe Rouilhand, Paris, Gallimard, 1997.

introduire la notion de cadre linguistique, comme moyen nécessaire au questionnement ontologique en général, et à distinguer deux genres de question en fonction du rapport qu'elles entretiennent à un tel cadre. S'interroger sur la réalité d'un genre d'entités suppose d'utiliser un langage, c'est à dire « [...] accepter des règles pour former des affirmations, et pour les tester, les accepter ou les rejeter »<sup>92</sup>. Or, ceci étant, l'on doit distinguer deux manières de poser des questions d'ordre ontologique : « d'abord, les questions portant sur l'existence de certaines entités d'un nouveau genre à l'intérieur d'un cadre ; nous les appelons les *questions internes* ; en second lieu, les questions pourtant sur l'existence ou la réalité du *système d'entités pris comme un tout*, que nous appelons les *questions externes* »<sup>93</sup>. S'agissant de l'existence des corps, l'on doit donc distinguer, comme appartenant à deux ordres différents, la question de savoir si tel ou tel objet existe (une feuille de papier sur la table à cet instant, le roi Arthur à un moment passé du temps, les électrons, le phlogiston ou les licornes) et la question de savoir si des corps existent en général. Au premier sens de la question, « reconnaître la réalité d'une chose ou d'un événement veut dire réussir à l'incorporer dans le système des choses, à telle ou telle position d'espace-temps, de sorte qu'il s'ajuste aux autres choses reconnues comme réelles, selon les règles du cadre »<sup>94</sup> – règles tacites ou explicites qui stipulent donc quelles observations empiriques justifient l'adoption ou le rejet d'une croyance ou assertion. Au second sens de la question, il s'agit d'interroger sur l'existence de l'ensemble des choses relevant de la catégorie des corps ou « de la réalité du monde des choses lui-même »<sup>95</sup>. Telle est effectivement la question du sceptique qui interroge la capacité de n'importe quelle observation à pouvoir décider de l'affirmation de l'existence des corps. Cette question est bien externe par rapport au cadre linguistique dans la mesure où elle met en question les règles de formation des croyances constitutives de ce cadre en interrogeant le critère même d'existence dont l'acceptation constitue le cadre linguistique en question. S'il n'y a de question sensée qu'à l'intérieur d'un langage, et si tout langage (ayant une valeur cognitive) est constitué par l'acceptation de règles permettant de décider d'affirmations sur la base d'observations, alors on ne peut jamais sensément poser la question de la réalité des entités ultimes d'un langage – car cette question est externe par rapport à ce langage ou consiste en une tentative pour s'extraire du cadre donné vers un cadre indéterminé. La question ne pourrait avoir de signification

---

<sup>92</sup> *Op. cit.*, p. 317.

<sup>93</sup> *Op. cit.*, p. 315.

<sup>94</sup> *Op. cit.*, p. 316.

<sup>95</sup> *Ibid.*

théorique qu'en vertu d'un langage d'arrière-plan (et de son ontologie propre) constituant un cadre linguistique plus général – ceci reviendrait à réduire une question apparemment externe à une question interne plus générale. Et l'on peut bien ainsi comprendre la question sceptique : elle propose d'adopter une ontologie de données des sens ou d'entités phénoménales comme plus fondamentale que celle des objets, et dont le langage des objets devrait être dérivé s'il le pouvait. Mais la seule signification qu'on puisse reconnaître à la question d'opter pour un langage ontologique plutôt qu'un autre est d'ordre pratique, et non théorique, car elle ne peut jamais être formulée depuis l'extérieur d'un langage qui suppose des critères ontologiques déjà donnés. S'agissant donc de la question de l'existence des corps :

« De quelqu'un qui décide d'accepter le langage des choses, il n'y a pas d'objection à dire qu'il a accepté le monde des choses. Mais il ne faut pas interpréter cela comme voulant dire qu'il a accepté de *croire* à la réalité du monde des choses ; il n'y a pas de telle croyance, assertion ou assumption, parce que ce n'est pas une question théorique. Accepter le monde des choses ne veut rien dire de plus qu'accepter une certaine forme de langage, en d'autres termes, accepter des règles pour former des affirmations, et pour les tester, les accepter ou les rejeter. Accepter le langage des choses conduit aussi, sur la base des observations faites, à accepter certaines affirmations. Mais la thèse de la réalité du monde des choses ne saurait être au nombre de ces affirmations, parce qu'elle ne peut être formulée dans le langage des choses, pas plus, semble-t-il, que dans n'importe quel autre langage théorique »<sup>96</sup>.

Le seul sens qu'on peut accorder à la question de la légitimité de l'adoption d'un langage et, donc, des entités qu'il postule ou dont il consiste à reconnaître l'existence, est d'ordre pratique ou pragmatique, et se réduit à la question de savoir s'il est commode ou efficace, compte tenu de fins données, d'utiliser un langage stipulant telles entités fondamentales. Or,

« Le langage des choses sous sa forme habituelle accomplit son travail, à vrai dire, avec un haut degré d'efficacité, pour la plupart des fins de la vie de tous les jours. C'est là une question de fait, basée sur le contenu de nos expériences. Il serait cependant erroné de décrire cette situation en disant : "l'efficacité du langage des choses est une preuve en faveur de la réalité du monde des choses" ; nous devrions plutôt dire : "ce fait nous recommande d'adopter le langage des choses" »<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> *Op. cit.*, p. 317.

<sup>97</sup> *Ibid.*

Ainsi, penser pouvoir faire de la question de l'existence des corps un authentique problème relève d'une erreur de catégorie – c'est croire avoir affaire à une question d'ordre théorique là où seule une question pragmatique peut être pensée. Du point de vue vérificationniste, « Être réel au sens scientifique veut dire être un élément du système ; ce concept ne peut donc être appliqué de manière sensée au système lui-même »<sup>98</sup>, de sorte que la mise en question de la réalité des entités de base d'un langage est par définition externe, et donc toujours dépourvue de signification cognitive. En ce sens, c'est à la question ontologique en général que Carnap dénie la signification, compte tenu de la définition vérificationniste de la signification qui la dissout en la supposant réglée dès le départ.

En premier lieu, la radicalité du diagnostic thérapeutique positiviste, comme tout diagnostic s'appuyant sur une définition restrictive et précise de la signification, présente l'inconvénient d'opposer à un doute sceptique qui jouit d'une intelligibilité ordinairement apparente une théorie trop élaborée – et par ailleurs, ici, problématique en vertu de son caractère drastiquement restrictif<sup>99</sup> – de la signification, de sorte que, nonobstant son intérêt, elle ne suffit pas en fait à faire s'évanouir la question. Mais plus problématiquement, comme le souligne Stroud dont Strawson reprend le propos, le rejet carnapien de son intelligibilité procède paradoxalement de la conscience aiguë du problème sceptique et de la reconnaissance même ou concession de son invulnérabilité théorique ou indécidabilité :

« Que “Il y a des objets extérieurs”, pris philosophiquement, soit empiriquement invérifiable, est précisément ce sur quoi Carnap insiste. Et cela partage avec le scepticisme l'assertion selon laquelle si le problème philosophique du monde extérieur était une question sensée et “théorique”, elle ne pourrait jamais être réglée, ni dans un sens ni dans un autre, et que nous ne pourrions donc jamais connaître. Carnap comprit suffisamment le défi potentiel du scepticisme pour voir qu'il ne peut jamais être relevé avec succès, et c'est précisément pour cette raison qu'il en nia l'intelligibilité »<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> *Op. cit.*, p. 316.

<sup>99</sup> Pierre Jacob, *L'empirisme logique. Ses antécédents, ses critiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, pp. 128-133.

<sup>100</sup> “The Significance of Scepticism”, *Op. cit.*, p. 284: “All possible experience is equally compatible with its truth and with its falsity, so we have no reason to believe in external things. That's just Carnap's point that 'There are external things', taken philosophically, is empirically unverifiable. And that shares with scepticism the contention that if the philosophical problem of the external world were a meaningful and "theoretical" issue, it could never be settled one way or the other, and so we could never know. [...] Carnap understood the potential challenge of scepticism well enough to see that it could never be met, and for that very reason he denied its intelligibility”.



Ainsi considérée, l'adoption du vérificationnisme sémantique apparaît davantage comme une reconnaissance de ce que le sceptique met en doute que comme une dissolution du problème qu'il soulève, ou comme une solution *ad hoc* que rien ne contraint à accepter. Il relève d'une décision anti-métaphysique de réduire la question ontologique à une question sémantique et d'étouffer la signification du problème sceptique sous le conventionnalisme linguistique.

### (c) L'échec des arguments transcendants

Par contraste, au nombre des tentatives de neutralisation ou de désamorçage du risque sceptique, l'argumentation transcendantale pourrait apparaître plus intéressante, en ce qu'elle s'attache à démontrer la *nécessité* de l'application de certains concepts à l'expérience et à la pensée. À rebours du conventionnalisme positiviste (partant dogmatiquement d'une définition de la signification), elle est supposée rendre raison du caractère indispensable de l'emploi du concept de corps pour décrire et penser intelligiblement notre propre expérience et, par-là même, appuyer sur un argument partant de notre pensée, telle qu'elle est en fait, le diagnostic d'inintelligibilité du doute proposé. Pourtant, selon Stroud, et comme en convient Strawson sans nuance, les arguments transcendants échoueraient s'ils avaient une telle vocation :

« *Ou bien* ces arguments, dans leur seconde forme [celle de l'argument de l'identification], ne sont rien de plus qu'un écran élaboré et superflu derrière lequel on peut discerner une confiance naïve en une forme simpliste du principe de vérification ; *ou bien*, le plus que ces arguments puissent établir est que, dans le but de rendre possible une formulation intelligible des doutes sceptiques ou, en général, pour rendre possibles la pensée consciente et l'expérience, nous devons accepter, ou *croire*, que nous avons une connaissance, disons, d'objets physiques extérieurs [...] ; mais établir cela n'est pas encore établir que ces croyances sont, ou doivent être, vraies ».

[SN, 1.2, p. 10]<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> “Either these arguments, in their second form, are little more than an elaborate and superfluous screen behind which we can discern a simple reliance on a simple form of verification principle or the most that such arguments can establish is that in order for the intelligible formulation of skeptical doubts to be possible or, generally, in order for self-conscious thought and experience to be possible, we must take it, or believe, that we have knowledge of, say, external physical objects [...]; but to establish this falls short of establishing that these beliefs are, or must be, true”.

Cf. également l'interview télévisée de 1992, disponible sur Youtube (à la minute : entre 28:50 et 29:26) : <https://www.youtube.com/watch?v=V8luaKfUZIA&t=2672s> : “It is worth pointing out that Stroud not only offered the alternative of the unsoundness of the argument on the ground that they depended on the verification principle, but also added that the most that they could establish was a kind of conceptual interdependence”.

Si on lit, comme Stroud<sup>102</sup>, l'argument de l'identification comme une tentative de déduire la nécessité de l'existence des objets dans l'intervalle de nos perceptions à partir du fait que nous pensons le monde comme contenant des particuliers matériels, il faut convenir qu'il n'est valide que sous réserve de l'acceptation préalable d'un principe de vérification, de sorte que cet argument serait ou bien superflu, ou bien invalide. Il consiste en effet, comme on l'a vu, à souligner que pour penser le monde comme nous le pensons en fait – c'est-à-dire comme contenant des particuliers matériels jouissant d'une existence indépendante et continue dans un unique système spatio-temporel – il nous faut nécessairement pouvoir réidentifier numériquement certains objets au moins et, donc, disposer de critères satisfiables à cette fin. Mais, souligne Stroud, « *s'il est possible que toutes les propositions de réidentification faites sur la base du meilleur critère disponible soient fausses* »<sup>103</sup>, cela n'implique pas que les objets continuent d'exister lorsqu'ils ne sont pas perçus. Or, c'est précisément – et seulement – cette possibilité que suggère le sceptique (qui ne va pas jusqu'à nier l'existence continue des corps)<sup>104</sup>. L'argument ne suffirait à neutraliser la question sceptique que si l'on souscrivait, d'une part, à une prémisse supplémentaire stipulant que la satisfaction des meilleurs critères disponibles de réidentification des particuliers implique la connaissance de leur existence continue et, d'autre part, à la connaissance du fait que ces meilleurs critères sont effectivement satisfaits. Mais cette souscription écarterait d'elle-même le scepticisme et rendrait l'argument superflu. Le plus qu'établisse en effet l'argument est que la concevabilité de l'identité numérique de particuliers, lors de différentes observations, implique que nous tenions pour suffisant le critère de la récurrence qualitative. Mais il reste contingent que ce critère suffise à garantir ce qu'il est censé garantir, de sorte qu'il est toujours possible d'interroger sa fiabilité – ce que se borne à faire le sceptique.

Il en va de même de l'argument de l'objectivité qui veut souligner que la conscience de soi n'est intelligible que si l'on reconnaît que le concept d'objet est applicable à l'expérience. Le sceptique ne nie pas l'existence des objets ni ne soutient que l'expérience

---

<sup>102</sup> B. Stroud, « Arguments transcendants », trad. S. Chauvier, in *Kant analysé, Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, No.33, Presses universitaires de Caen, 1999.

<sup>103</sup> Stroud (1968), trad. Chauvier, p. 33 ; nous soulignons.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 34 : « De son point de vue, il serait aussi *injustifié* de la refuser que, pour nous, de l'accepter. Ce que le sceptique soutient seulement, c'est que notre croyance que les objets continuent d'exister quand ils ne sont pas perçus *ne peut jamais être justifiée* » ; nous soulignons.

subjective serait intelligible indépendamment de l'applicabilité du concept d'objet à l'expérience ou de notre croyance à l'existence de tels objets, mais demande seulement si cette applicabilité et cette croyance constituent une garantie suffisante de l'existence en question. Mais si l'hypothèse d'une erreur est toujours envisageable, le doute reste intelligible<sup>105</sup>.

Le cas du scepticisme à l'égard des autres esprits est analogue : l'argument transcendantal soulignant la nécessité conceptuelle de pouvoir reconnaître aux autres des états de conscience pour pouvoir s'en attribuer à soi-même n'affecte pas l'intelligibilité de l'hypothèse solipsiste. Comme en convient Strawson lui-même, « l'alternative solipsiste reste ouverte même si l'on reconnaît que pour pouvoir s'appliquer des prédicats psychologiques il est nécessaire de croire qu'on peut les appliquer aux autres »<sup>106</sup> ; l'on peut donc, en ce sens, « entretenir l'hypothèse solipsiste à titre de pure hypothèse »<sup>107</sup>.

Strawson soutient donc plus généralement que la mise en doute de l'existence des objets dont les concepts sont indispensables à l'intelligibilité de l'expérience n'est pas elle-même à strictement parler inintelligible, récusant ainsi tout diagnostic thérapeutique. Certaines remarques de Wittgenstein, dans *De la certitude*, développent l'argument selon lequel le principe de l'existence des corps n'est pas une proposition empirique parmi d'autres mais un élément constitutif de l'ensemble du cadre qui rend possible la pensée d'une vérité empirique en général, « de sorte que la tentative faite pour le questionner, qui revient à tenter de rejeter le schème conceptuel dans sa totalité, nous prive de toute ressource pour la moindre pensée cohérente »<sup>108</sup>. La position est qualifiée d'excessive pour la raison suivante :

---

<sup>105</sup> L'argument est davantage développé par T. E. Wilkerson, in *Kant's Critic of Pure Reason*, London, Routledge, 1978 : «It may be true that I must *apply* concepts of objects, that I must *regard* some of my experiences as perceptions of external things, that I must *believe* in the existence of tables and chairs. But it does not follow that I *successfully* or *correctly* apply such concepts, that I am *right* to regard some experiences as perceptions of external things, that my belief in the existence of the external world is *true*. Clearly there is a difference between applying a concept and successfully applying it. [Strawson's argument] shows at most that we must *suppose* that there is an external world, not that there *is* an external world».

<sup>106</sup> Interview citée ci-dessus, minute 31: «That in order to have a certain concept we must have or believe we can apply that same concept, in case of person, to other people and ourselves of course it doesn't follow that those beliefs of ours are true. So, the solipsist alternative remains open even if it is granted that in order to be able to apply psychological predicate to oneself one must believe that one can apply correctly to others».

<sup>107</sup> *Ibid.*: «[...] to go on entertaining the solipsist hypothesis as a pure hypothesis».

<sup>108</sup> Reply to Putnam, *The Philosophy of P. F. Strawson*, E. Hahn (ed.), Chicago and Lasalle, Illinois, 1998, p. 291 : «It is internal to the structure of all thinking, so that the attempt to question it, which is tantamount to an attempt to reject our conceptual scheme in its entirety, leaves us without the resources for any coherent thought at all».

« Le conseil de défense du sceptique présentera peut-être son client sous un jour assagi : [...] comme quelqu'un qui se borne à attirer l'attention sur une possibilité logique, tout en concédant qu'elle n'est d'aucune conséquence pratique ni théorique ; à savoir, que le cours de l'expérience consciente d'un sujet pensant, considéré sous son aspect « interne » ou subjectif, pourrait logiquement être identique à ce qu'il est sans que n'existe aucun objet physique.

Si tel était le cas, bien entendu, la réalité d'un tel état de chose n'importerait pas le moins du monde à un tel sujet. [...] L'« échafaudage » ou le « cadre » de ses pensées et enquêtes serait tout à fait identique à celui dont parle Wittgenstein. Son schème conceptuel serait le nôtre »<sup>109</sup>.

Que la supposition de l'existence des corps soit indispensable à une pensée intelligible de l'expérience n'interdit donc pas de reconnaître une intelligibilité minimale au doute la concernant, dans la mesure où ce dernier *ne requiert pas qu'on envisage un schème conceptuel alternatif* – effectivement indisponible et inintelligible en raison du caractère fondamental du concept dont il devrait faire fi – mais seulement qu'on fasse l'hypothèse que les conditions ordinairement comprises comme justifiant son emploi sont trompeuses (comme elles le sont typiquement dans le rêve, par exemple). Concevoir l'hypothèse sceptique n'est pas s'efforcer vainement de se passer des concepts constitutifs de toute pensée intelligible de l'expérience, mais être sélectivement attentif à l'aspect subjectif de celle-ci. C'est bien parce qu'une telle attention exclusive à notre « expérience interne ou subjective »<sup>110</sup> est possible que la plupart des philosophes de la modernité ont tâché, même à tort et en vain, de fonder sur elle leur pensée de l'objectivité ou la possibilité de la connaissance. Strawson rejette donc clairement la pertinence comme la possibilité d'un diagnostic thérapeutique en général et, *a fortiori*, que les arguments transcendants puissent être lus comme relevant d'une telle stratégie critique à l'égard du scepticisme. La résistance du doute aux critiques visant son intelligibilité réside dans le caractère minimal de sa formulation :

« Le sceptique ne nie pas que nous employions et appliquions, ni n'a pas besoin de nier que nous devons employer et appliquer les concepts en question dans les conditions expérientielles que nous prenons comme garantissant ou justifiant leur application. Son but est et demeure de montrer que la satisfaction de ces conditions est compatible avec la fausseté de toutes les propositions que nous affirmons ainsi ; et que par conséquent –

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 291-292 : « The skeptic's defending counsel will represent his client in a chastened light : [...] as one who simply calls attention to a logical possibility, while conceding that it has no practical, or theoretical, consequences of any moment ; viz. that the course of a thinking subject's conscious experience, considered in its 'inner' or subjective aspect, could logically be just as it is without there being any physical objects at all. Of course, the actuality of such a state of affairs, if it were actual, would not matter to such a subject in the least. [...] The 'scaffolding' of 'framework' of *his* thinking and inquiring would be just as Wittgenstein speaks of. His general conceptual scheme would be ours' ».

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 292.

à défaut d'arguments contraires – on ne peut pas vraiment dire qu'on *sait* que de telles propositions sont vraies ».

[SN, 1.2. p. 10-11]<sup>111</sup>

Les arguments transcendants ne sauraient donc être compris comme une mise en question de l'intelligibilité de l'hypothèse sceptique ou comme un diagnostic thérapeutique. On ne saurait par conséquent douter de la cohérence du propos de Strawson sur ce point. Pour autant, comme nous le défendrons dans le chapitre suivant, cela ne les empêche pas de valoir comme une critique de différentes manières particulières de formuler, de motiver et de légitimer la défense de cette hypothèse, compte tenu de la dépendance de certains concepts constitutifs de notre schème conceptuel. L'on pourra alors les voir, d'une part, comme portant sérieusement atteinte, non à l'intelligibilité, mais au caractère « raisonnable » ou rationnellement justifiable du doute et, d'autre part, comme constituant l'aspect théorique de la solution naturaliste, plutôt que comme un type de réponse incompatible avec elle. Mais précisément, avant de voir pourquoi la seule « solution » possible au problème sceptique ne peut être que *naturaliste*, selon Strawson, il faut encore voir en quel sens, une fois contraints à concéder son intelligibilité, les réponses directes ou constructives qui peuvent lui être faites sont vouées à l'échec.

## 2.B- L'invulnérabilité du scepticisme face aux réponses constructives

Une fois l'intelligibilité du doute concédée et les tentatives de réfutation indirecte ou diagnostics thérapeutiques rejetés, la demande de justification peut encore faire l'objet d'une réponse directe. Strawson retient la discussion de trois formulations influentes proposées au XXe s. : celles de Moore et de Quine (également examinées par Stroud dans "The Significance of Philosophical Scepticism"<sup>112</sup>, dont il reprend les conclusions), et celle de

---

<sup>111</sup> "[...] he does not deny that we do, and need not deny that we must, employ and apply the concepts in question in experiential conditions which we take to warrant or justify their application. His point is, and remains, that the fulfillment of those conditions is consistent with the falsity of all the propositions we then affirm; and hence that—failing further argument to the contrary—we cannot be said really *to know* that any such propositions are true”.

<sup>112</sup> B. Stroud, "The Significance of Philosophical Scepticism", in P. Bieri, R. P. Horstmann, L. Krüger (ed.), *Transcendental Arguments and Science*, Dordrecht, Reidel, 1979; pp. 277-297.

l'inférence à la meilleure explication, ou raisonnement abductif. En quel sens la suggestion sceptique demeure-t-elle, selon Strawson, invulnérable face à ces trois réponses ? Quelles sont leurs insuffisances respectives ? Ces analyses prépareront l'explication, dans le chapitre suivant, de la raison de l'échec nécessaire de toute réponse argumentée au scepticisme.

### **(a) Le dogmatisme de l'appel au sens commun**

L'on peut se demander si la position de Strawson, particulièrement sur la question du scepticisme, est bien différente de celle de Moore. En définissant l'objet de la métaphysique descriptive, Strawson souligne sa proximité avec lui<sup>113</sup>, il affiche sa « sympathie » pour la thèse de la hiérarchisation des certitudes<sup>114</sup> et critique lui aussi l'intelligibilité de l'idéalisme transcendantal kantien<sup>115</sup>. Sa propre définition de la perception comme « conscience immédiate d'objets dans l'espace »<sup>116</sup> semble être précisément ce qui est au cœur de la preuve mooréenne.

En quel sens et pour quelle raison alors la « Preuve » de Moore est-elle décrite, dans *Skepticism and Naturalism*, comme consistant ou bien à ignorer la signification de la question sceptique, ou bien à la rejeter dogmatiquement ? Et en quoi, alors, le traitement du scepticisme par Strawson peut-il échapper à cette qualification ? Il faut comprendre à quelle critique de Stroud Strawson se range ici pour mieux évaluer ensuite (chapitre 3) son degré de la proximité avec Moore et l'infléchissement qu'il fait subir à la relation de l'épistémologie et de l'ontologie.

La célèbre « preuve » de Moore s'ouvre sur la dénonciation kantienne de la thèse selon laquelle l'existence du monde extérieur ne peut faire l'objet que d'une foi, et non d'une connaissance. Rejetant la preuve de Kant (sur laquelle nous reviendrons), il entend défendre la possibilité d'en produire une, d'un autre type, incontestable et définitive en dépit de sa trivialité. À la question sceptique de la justification de notre croyance à l'existence des corps, Moore répond simplement ainsi : en levant une main et en disant « voici une main » ; en en

---

<sup>113</sup> AM, 3, p. 46.

<sup>114</sup> *The Philosophy of P. F. Strawson*, P.K. Sen & R. R. Verma (ed.), Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 1995, p. 425.

<sup>115</sup> BS, 4.6, pp. 256-263.

<sup>116</sup> « Perception and its Objects », in PW, p. 132.

levant une autre et en disant « en voici une autre ». Si la « preuve » déconcerte, Moore en revendique la parfaite rigueur logique et souligne l'impossibilité d'en produire de meilleures.

La rigueur d'une preuve requiert les trois conditions suivantes : l'indépendance de la prémisse et de la conclusion, la vérité de la prémisse et la nécessité de la liaison de la conclusion à cette dernière. Or, premièrement, la conclusion (« il existe en ce moment deux mains humaines ») est beaucoup plus générale que la prémisse (qui consiste à montrer une main, faire un certain geste et dire « voici une main ») et pourrait être vraie même si les prémisses avaient été fausses. Deuxièmement, la vérité des prémisses est présentée comme effectivement connue. Enfin, troisièmement, la conclusion suit nécessairement des prémisses au sens où : « s'il y a à présent une main ici et une autre là, il suit qu'il existe à présent deux mains ». Deux questions liées entre elles peuvent être adressées à la preuve de Moore : en quel sens pouvons-nous prétendre connaître les prémisses en question ? En quel sens les mains sont-elles – ou sont-elles connues comme étant – des objets extérieurs, existant indépendamment de l'expérience qu'on en a ou de l'esprit percevant ?

C'est donc la seconde condition qui pose le plus problème. Moore ne semble, à première vue, n'avoir rien de plus à alléguer en sa faveur que de qualifier sa négation d'absurde :

« Je savais qu'il y avait une main à l'endroit indiqué tout à la fois par un certain geste et en affirmant le mot « ici » [...] Il serait complètement absurde d'insinuer que je ne le savais pas, mais que je le croyais simplement, et que peut-être ce n'était pas le cas. Autant dire que je ne sais pas que je suis debout en ce moment même et que je parle – que peut-être après tout je ne suis pas debout, et qu'il n'est pas tout à fait sûr que je sois ! »<sup>117</sup>.

Cet apparent rejet dogmatique du noyau de la question sceptique peut être atténué par l'analyse des raisons supposées de l'insatisfaction éprouvée en face de la preuve. Considérer la preuve comme insuffisante implique de supposer (1) que les prémisses ne sont pas connues si elles ne sont pas prouvées à leur tour et (2) que si les prémisses ne sont pas prouvées la conclusion ne l'est pas non plus. Or exiger une preuve des prémisses en question revient à exiger une preuve de ce qui ne saurait jamais en recevoir aucune :

« En d'autres termes, ils veulent une preuve de cela même que j'asserte à l'instant en levant les mains et en disant « voici une main et en voici une autre » [...] Ce que je n'ai

---

<sup>117</sup> Armengaud, *Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Klincksieck, 1985 ; pp. 191-192.

certes pas apporté. Du reste, *je ne crois pas qu'on puisse le faire* : si c'est là ce qu'on entend par preuve de l'existence des choses extérieures, je ne crois pas qu'une preuve quelconque de l'existence des choses extérieures soit possible. [...] Il faudrait déjà, comme l'a noté Descartes, prouver que je ne rêve pas. Mais comment ? J'ai sans aucun doute que je ne rêve pas en ce moment. *J'ai une évidence conclusive que je suis éveillé : mais autre chose est de pouvoir le prouver. Je ne pourrais vous communiquer entièrement mon évidence ; ce qui serait le minimum requis pour vous apporter une preuve* »<sup>118</sup>.

Moore revendique donc ici, pour les prémisses de la preuve notamment, le statut de connaissance certaine et non démontrable. Si tel est le cas, l'absence de preuve pour ce qui les concerne ne constitue pas une raison suffisante de motiver le rejet de la preuve. Toute preuve doit atterrir sur une connaissance de base sous peine qu'aucune preuve de rien ne soit possible. Or, y a-t-il chose plus évidente que l'existence présente de ces mains dont nous faisons l'expérience perceptive ? La suggestion sceptique du rêve ou de l'illusion généralisée jouit-elle d'une évidence plus grande que celle-ci, ou d'une évidence telle qu'elle rend exigible une démonstration de l'existence des mains ? Il semble *a priori* moins raisonnable de souscrire à la demande sceptique qu'à l'évidence perceptive de l'existence des mains. De sorte que, relativement à la nécessité de prouver les prémisses, la charge de la preuve est renversée. Partant, l'on peut *a fortiori* admettre que, les prémisses en question ne requérant pas de preuve, leur simple affirmation suffit à l'établissement de la conclusion qui en découle.

En quel sens les mains sont-elles des objets « extérieurs » ? L'essentiel de l'article est dévolu à opérer une série de clarifications relatives la signification de l'extériorité en cause dans la question de la réalité du monde extérieur. Moore part de la définition kantienne de l'extériorité comme « rencontré dans l'espace » pour la préciser davantage que Kant (qui la confond notamment avec la « présentation dans l'espace ») pour conclure ceci :

« Les choses que j'ai décrites comme « pouvant être rencontrées dans l'espace » présentent la caractéristique suivante : il n'y a rien d'absurde à supposer, touchant l'une quelconque d'entre elles qui est perçue à un moment donné, à la fois 1° qu'elle aurait pu exister à ce même moment sans être perçue ; 2° qu'elle aurait pu exister à un autre moment dans être alors perçue ; 3° que durant tout le temps de son existence, elle n'a pas besoin d'être jamais perçue. Pour employer une expression kantienne, le concept de « chose que l'on peut rencontrer dans l'espace » englobe non seulement les objets de l'expérience actuelle mais aussi les objets de l'expérience possible »<sup>119</sup>.

---

<sup>118</sup> Armengaud, *op. cit.*, p. 194 ; nous soulignons.

<sup>119</sup> Armengaud, *op. cit.*, p. 181.



Il est donc un sens de l'extériorité tel que des mains sont des choses extérieures et que si on établit qu'il y a « ici » et « là » des mains, alors il existe au moins deux objets extérieurs et tel que, par le même procédé, l'on puisse prouver l'existence d'un très grand nombre de choses dont la totalité constitue le monde extérieur.

Le problème apparent de l'« existence du monde extérieur » vient de ce que certains philosophes entendent opérer une distinction entre ce qui est « rencontré dans l'espace » et ce qui est « extérieur à l'esprit » – Kant, notablement, entendant combiner la réalité empirique des objets et du monde extérieur avec l'idéalité de l'espace et du temps, de sorte qu'on puisse affirmer en même temps qu'il existe des objets extérieurs que nous pouvons rencontrer dans l'espace, et que, comme tels, ils n'existent pas indépendamment de l'esprit. Dès lors, demande Moore, « Une preuve supplémentaire n'est-elle pas requise de ce que tout ce que l'on peut rencontrer dans l'espace doit être *extérieur à notre esprit* ? »<sup>120</sup>.

C'est à cette distinction supposée que s'en prend Moore pour établir, en dernière instance, l'équivalence entre « objet qu'on peut rencontrer dans l'espace » et « extérieur à tout esprit » :

« Or, nous avons vu Kant affirmer que les expressions « hors de nous » et « extérieur » sont utilisées en fait en deux sens très différents. Et touchant l'un de ces deux sens, celui qu'il appelle le sens « transcendantal », et qu'il tente d'expliquer en disant qu'alors « extérieur » signifie « existant comme une chose en soi distincte de nous », lui-même soutenait – le fait est notoire – que les choses que l'on peut rencontrer dans l'espace ne sont pas « extérieures » en ce sens. Il y a donc selon Kant un sens de « extérieur » – son sens philosophique habituel – tel que, si extérieur est utilisé en ce sens, alors de la proposition « il existe deux chiens » *il ne suit pas* qu'il y ait des choses extérieures. Ce qu'est le sens en question je ne crois pas que Kant lui-même ait réussi à l'expliquer clairement ; et je ne vois non plus aucune raison de supposer que des philosophes aient jamais utilisé « extérieur » en un sens tel que dans *ce sens-là* les choses que l'on peut rencontrer dans l'espace ne *sont pas extérieures* »<sup>121</sup>.

Autrement dit, Moore exclut qu'on n'ait jamais voulu dire sérieusement ou pu dire sensément qu'une chose rencontrée dans l'espace pouvait ne pas être extérieure à l'esprit. Car « extérieur à l'esprit » ne peut s'entendre que par contraste avec « interne à l'esprit », qui n'a pas cours dans l'usage courant mais qui, à l'analyse, semble désigner ce qui consiste

---

<sup>120</sup> Armengaud, *op. cit.* p. 184.

<sup>121</sup> Armengaud, *op. cit.*, p. 185.

à « avoir une expérience ». Or, « [...] selon cet usage philosophique de “avoir une expérience”, il serait dit de moi qu’à un moment donné, je ne faisais l’épreuve d’*aucune* expérience si à ce moment je n’étais ni conscient, ni ne rêvais, ni n’avais de vision, ni *rien d’autre de ce genre* »<sup>122</sup>. En quoi consiste donc la différence entre ce qui est interne à l’esprit en ce sens (comme des rêves, des post-images ou une douleur) et ce qui est extérieur à l’esprit (comme mon corps) ?

« Cette différence consiste donc simplement en ceci que tandis qu’il y a contradiction à admettre qu’une douleur que je ressens ou une post-image que je vois existent à un moment où je ne fais l’épreuve d’aucune expérience, il n’y a rien de contradictoire à admettre que mon corps existe à un moment où je ne fais l’épreuve d’aucune expérience. Nous pouvons même aller, je crois, jusqu’à affirmer qu’ils n’ont rien voulu dire d’autre par ces expressions déconcertantes et fallacieuses : “dans l’esprit” et “extérieur à l’esprit” »<sup>123</sup>.

Ainsi, dès lors que nous rencontrons un objet quelconque dans l’espace (des mains, des bulles de savon, des montagnes, etc.), nous sommes convaincus que nous pouvons affirmer sans contradiction qu’il existait avant, qu’il existera après ou qu’il existerait même si nous ne le percevions pas ou ne l’avions jamais perçu. Rien de ce que nous percevons ne serait un objet extérieur si son existence n’était pas logiquement indépendante de la perception que nous en avons.

« En d’autres termes, de la proposition : la chose que je perçois est une bulle de savon, *suit* la proposition : elle est extérieure à mon esprit. De même, j’implique sans le moindre doute qu’elle est extérieure à tous les autres esprits : j’implique qu’elle n’appartient pas à un type de choses qui ne peuvent exister qu’à un moment où quelqu’un fait l’épreuve d’une expérience. Je crois donc que de toute proposition de la forme “c’est une bulle de savon” *suit* effectivement la proposition “c’est un objet extérieur”, “c’est un objet extérieur à nos esprits à tous !” »<sup>124</sup>.

Dans l’ensemble, donc, si les objets rencontrés dans l’espace sont aussi des objets extérieurs aux esprits et si ces objets sont tels – comme ils sont effectivement par distinction des objets dits « internes à l’esprit » – que leur existence est logiquement indépendante de la perception ou expérience que nous en avons ou qu’on peut en avoir, il suffit d’indiquer l’existence de deux objets rencontrés dans l’espace pour établir l’existence d’objets

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 188.

<sup>123</sup> *Ibid.*, *op.cit.*, p. 188.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 190.

extérieurs et indépendants de l'esprit. Or, nous percevons deux mains, elles appartiennent à la catégorie logique des choses rencontrées dans l'espace, il existe donc au moins deux choses extérieures à l'esprit.

Ainsi donc, si la connaissance de l'existence de ces deux mains comme objets existant dans l'espace indépendamment de l'esprit, jouit d'une évidence incommunicable mais supérieure à toute hypothèse alternative qui conduirait à en exiger une preuve, et si de cette existence suit celle d'un monde extérieur, nous disposons d'une preuve rigoureuse et suffisante de l'existence d'un monde extérieur.

Pourquoi cette preuve échouerait-elle cependant ? Strawson semble d'accord avec Stroud pour dire soit que Moore répond dogmatiquement à la question, soit qu'il l'ignore complètement. D'un côté, en effet, il répond en affirmant savoir avec certitude ce que le sceptique met en question – en disant que certaines choses sont connues sans preuves, comme « voici une main » et « je suis là » – et sans offrir le moindre argument explicite sur ce point. Il se contente de qualifier d'« absurde » l'argument cartésien du rêve<sup>125</sup> et d'« obscur » ou d'indéterminé le sens transcendantal de l'extériorité chez Kant et, plus généralement, toute tentative visant à dire que les choses « rencontrées dans l'espace » ne sont pas « extérieures » à l'esprit<sup>126</sup>.

Mais, interrogé sur sa « Preuve », Moore semble même concéder que si la proposition « il n'existe aucune chose matérielle » signifie l'adoption d'une thèse phénoméniste telle que les montagnes, les corps humains et la lune sont des constructions logiques à partir de *sense data*, alors le fait qu'on sache qu'il y a des mains ne prouve pas l'existence de choses matérielles : « Avec cette signification de “il n'y a pas de choses matérielles”, il est alors vraiment impossible de prouver que cette affirmation est fausse de la manière dont je l'ai fait »<sup>127</sup> – ce qui revient à concéder l'invulnérabilité du scepticisme en question. En laissant la question de l'analyse de la signification ouverte, et sans exclure la possibilité d'une telle analyse, Moore semble entériner la légitimité du scepticisme en question.

Aussi, en parlant des « objets perçus » ou de l'« expérience » que nous faisons des objets dans l'espace, il assume donc bien de se fonder sur une *expérience* pour affirmer l'existence d'objets. Or, comme le souligne Strawson, « le problème sceptique à l'égard du

---

<sup>125</sup> *Op. cit.*, p. 192.

<sup>126</sup> *Op. cit.*, p. 185.

<sup>127</sup> Moore, 'A reply to My Critics', in *The Philosophy of G. E. Moore*, P. A. Schlipp (ed.), [1942], Lasalle, Illinois, Open Court, 1968; pp. 669-670.

monde extérieur semble être que l'expérience subjective pourrait logiquement être la même sans que les choses physiques ou matérielles n'existent ». En fait, Moore n'ignore évidemment pas la question et reconnaît<sup>128</sup> que sa « preuve » n'y répond pas :

« Je ne vois pas comment l'on peut nier qu'il est logiquement possible que toutes les expériences sensorielles que j'ai en ce moment soient de simples images oniriques. Or, si cela est logiquement possible, et si, de plus, les expériences sensibles que j'ai actuellement sont les seules expériences que j'ai, je ne vois pas comment je pourrais savoir avec certitude que je ne suis pas en train de rêver »<sup>129</sup>.

L'on voit donc ici toute la difficulté<sup>130</sup> qu'il y a à exclure la référence à une expérience subjective comme fond *nécessaire* mais cependant *insuffisant* à l'affirmation de l'existence des corps en tant que c'est cette base expérientielle même qui sert de fondement minimal à la formulation de l'hypothèse sceptique. Sans doute la « Preuve » de Moore gagne-t-elle à être lue comme une réponse diagnostique qui met en scène l'absurdité de la demande sceptique<sup>131</sup>, plutôt que comme une supposée réponse directe trop aisément réductible à une affirmation dogmatique. Mais c'est ainsi qu'elle fut reçue le plus souvent et c'est surtout cette lecture qui – même si elle est impropre – permet le mieux de faire ressortir l'invulnérabilité du doute en pointant l'ancrage expérientiel minimal et inéliminable qui est comme la citadelle du scepticisme.

## **(b) L'ambiguïté de l'épistémologie naturalisée et la circularité de l'abduction**

L'épistémologie naturalisée et le raisonnement abductif sont les deux autres traitements mentionnés par Strawson au titre des réponses directes au problème sceptique. Les deux mériteraient cependant d'être distinguées dans la mesure où la seconde se présente effectivement (chez Locke ou Russell par exemple) comme une réponse au problème

---

<sup>128</sup> Avec réserve, dans un passage dont il semblerait être insatisfait.

<sup>129</sup> Moore, "On Certainty", *Philosophical Papers*, London, Allen & Unwin, 1959, p. 250.

<sup>130</sup> Vraisemblablement regrettée par Moore qui semble qualifier cette concession d'erreur - cf. "On Certainty", *ibid.*, p. 251.

<sup>131</sup> Telle est la lecture de John Greco, "How to Reid Moore", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 52, No. 209 (Oct., 2002), pp. 544-563. Rapprochant Moore de Reid, Greco soutient que le but de la « Preuve » est plutôt de mettre en évidence l'absurdité de la demande sceptique en montrant (1) que l'existence des choses extérieures n'est pas connue par le biais d'une preuve et (2) que ce au nom de quoi le sceptique demande une preuve de l'existence extérieure des objets est moins certain que l'existence des objets eux-mêmes.

sceptique, alors que la première entend plutôt substituer un programme d'explication au programme philosophique traditionnel de justification susceptible de mener au scepticisme. De quelle insuffisance commune souffriraient-ils cependant, relativement au défi sceptique, insuffisance qui justifierait leur rapprochement du point de vue de Strawson ?

L'épistémologie naturalisée de Quine<sup>132</sup> n'est pas un traitement de la question sceptique posée par l'épistémologie conçue de manière traditionnelle comme entreprise de fondation de la science ; elle est précisément l'abandon de cette dernière, jugée irréalisable, au profit d'une autre conception de l'épistémologie comme recherche d'une explication scientifique – psycho-physiologique – de la genèse de nos théories du monde. L'échec du programme fondationnaliste consistant à vouloir représenter le monde comme une construction logique de données des sens, qui aura occupé l'empirisme de Hume à Russell et Carnap, a conduit Wittgenstein (et d'autres dans son sillage) à renoncer définitivement à toute forme d'épistémologie et à redéfinir la philosophie comme une activité thérapeutique notamment destinée à dissiper « l'illusion qu'il existerait des problèmes épistémologiques »<sup>133</sup>. Mais, plutôt que de renoncer à l'épistémologie même, Quine propose d'en réinterpréter la tâche depuis l'intérieur de la science des faits – en l'occurrence, la psychologie :

« À cet égard je pense qu'il vaudrait mieux dire que l'épistémologie continue, quoique dans une présentation nouvelle et avec un statut éclairci. L'épistémologie, ou quelque chose de ressemblant s'est simplement conquis droit de cité à titre de chapitre de la psychologie et donc de la science naturelle. Elle étudie un phénomène naturel, à savoir un sujet humain physique. Ce sujet humain est accordé à une certaine entrée que l'on contrôle expérimentalement – à certains patrons d'irradiations qui ont des fréquences convenables par exemple – et, en la consommation des temps, ce sujet fournit comme sortie une description du monde extérieur tri-dimensionnel ainsi que l'histoire de celle-ci. La relation entre l'entrée, mince, et la sortie, torrentielle, est une relation que nous sommes poussés à étudier, par à peu près les mêmes raisons qui nous ont toujours poussés à étudier l'épistémologie : mettre ordre de voir le rapport entre preuve et théorie, et comment notre théorie de la nature dépasse toute preuve disponible »<sup>134</sup>.

Selon Quine, l'histoire des développements de l'entreprise fondationnaliste a établi qu'il est vain d'attendre de la philosophie, comme discours de surplomb extérieur à la

---

<sup>132</sup> W. V. O. Quine, « L'épistémologie devenue naturelle », in W. V. O. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, trad. Jean Largeault, Paris, Aubier, 1977 ; pp. 83-105.

<sup>133</sup> Quine, *op. cit.*, p. 96.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 96-97.

science, qu'elle établisse la validité objective de celle-ci. Reste qu'il est possible de produire un discours scientifique sur la genèse de notre conception d'un monde physique. Ainsi, à défaut de pouvoir *justifier* ou *fonder* notre croyance à l'existence d'un monde physique et le discours scientifique que nous produisons à son sujet à partir des données des sens, nous pouvons toujours proposer un *discours scientifique explicatif* sur les relations qui unissent la stimulation de nos organes externes, d'une part, et l'élaboration de notre croyance à l'existence d'un monde physique et de la science que nous en proposons, d'autre part :

« Nous cherchons comment le sujet humain, que nous étudions, postule des corps et projette sa physique à partir de ses données, et nous tenons compte que notre situation dans l'univers est juste la même que la sienne. Notre entreprise épistémologique proprement dite, la psychologie dont cette entreprise est un chapitre, l'ensemble de la science de la nature dont la psychologie est un tome, – tout cela est notre propre construction et notre propre projection à partir de stimulations analogues à celles dont nous faisons les honneurs à notre sujet épistémologique »<sup>135</sup>.

Reste que le rapport de l'épistémologie ainsi réinterprétée avec la question sceptique traditionnelle peut être interrogé. Strawson souscrit à l'analyse de Stroud selon laquelle ou bien le programme d'une épistémologie naturalisée laisse de côté la question, ou bien implique le scepticisme. D'une part, en partant de l'étude « d'un sujet humain physique »<sup>136</sup>, elle semble considérer la question sceptique réglée ou l'éviter, ignorant ainsi, comme Moore, la possibilité logique suggérée par le sceptique. Elle s'apparenterait alors à une version ou un analogue « scientifique » du dogmatisme caractérisant la référence au sens commun de Moore<sup>137</sup>. Mais, d'autre part, en considérant précisément le monde physique comme le « postulat », la « construction » et / ou la « projection »<sup>138</sup> du sujet épistémologique, ou en parlant de « l'hypothèse des objets physiques ordinaires » comme « posée » et « reconnue »<sup>139</sup> par nous et comme étant « la théorie d'ensemble du monde la plus simple et la plus adéquate »<sup>140</sup>, la description du sujet connaissant par l'épistémologie naturalisée explique non seulement que Strawson puisse la rapprocher de la démarche abductive, mais qu'elle semble aussi et surtout davantage justifier que répondre à la suggestion sceptique, ou

---

<sup>135</sup> « L'épistémologie devenue naturelle », in W. V. O. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, trad. Jean Largeault, Paris, Aubier, 1977, p. 97.

<sup>136</sup> *Op. cit.*, p. 96.

<sup>137</sup> SN, 1.2, p. 8.

<sup>138</sup> Quine, *op. Cit.*, p. 97.

<sup>139</sup> W. V. O. Quine, *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts 1960, p. 22.

<sup>140</sup> Quine, *Word and Object*, Cambridge, p. 4: «[...] the smoothest and most adequate overall account of the world».

en constituer une critique. Car, comme y insiste Quine avec sa thèse dite de la sous-détermination empirique de la science, d'innombrables théories peuvent être projetées à partir des mêmes données, et le monde auquel ces théories sont censées se rapporter ne nous fournit donc de fondement à aucun choix raisonnable possible entre théories concurrentes. Dire que plusieurs théories peuvent être engendrées à partir de et justifiées sur la base des mêmes données sensibles signifie qu'aucune ne jouit d'une supériorité sur les autres. Or, comme le souligne Stroud :

« Selon cette description, chaque “théorie” concurrente est également basée sur les mêmes minces données et, pour le reste, s'érige seulement sur notre constitution subjective. Tel est précisément l'état de fait que Descartes et d'autres épistémologues traditionnels trouvaient problématique. C'est précisément la situation dont il fallait montrer qu'elle est évitée si l'on voulait expliquer comment nous pouvons connaître quoi que ce soit »<sup>141</sup>.

Décrire la croyance à l'existence du monde physique et la théorie scientifique qui en est le développement comme la « vision humaine du monde »<sup>142</sup> fondée sur la « libre création » humaine à partir de « signaux » externes trop rares pour permettre de décider entre une pluralité en droit possible de théories concurrentes est précisément ce qui définit la suggestion sceptique générale de la possibilité logique de l'inexistence du monde matériel. C'est en ce sens que la définition même de l'épistémologie naturelle engage Quine à un « scepticisme total »<sup>143</sup>.

La démarche abductive, elle, se présente effectivement comme une réponse directe à la question sceptique. Elle consiste à soutenir que l'existence d'un monde matériel indépendant est la meilleure explication du cours régulier de notre expérience et qu'il est donc rationnel de croire à l'existence des corps au même sens et pour la même raison qu'il est rationnel de croire aux théories scientifiques éprouvées :

« Une telle supposition nous met sur la voie d'une conception causale cohérente, non-arbitraire, complète et détaillée de cette expérience, dans une mesure avec laquelle aucun récit alternatif ne vient sérieusement rivaliser. L'acceptation de cette explication

---

<sup>141</sup> Stroud, “The Significance of Scepticism”, *op. cit.*, p. 291: “On this picture, each competing ‘theory’ is based equally on the same meagre data and, for the rest, arises only from our own subjective constitution. That is precisely the state of affairs Descartes and other traditional epistemologists saw as threatening. It was what had to be shown not to obtain in order to explain how we can know anything at all”.

<sup>142</sup> Quine, *Word and Object*, *op. cit.*, p. 5: “cues”, man’s “free creation”, man’s “world view”.

<sup>143</sup> Stroud, “The Significance of Scepticism”, *op. cit.*, p. 291.

peut donc être jugée rationnelle en référence aux mêmes critères de rationalité que ceux qui gouvernent notre évaluation des théories explicatives construites dans l'enquête des sciences de la nature ou dans les enquêtes empiriques en général ».

[SN 1.2, p. 8]<sup>144</sup>

Il est effectivement rationnel de souscrire à l'hypothèse de l'existence des corps plutôt qu'à toute autre si elle satisfait le mieux au critère d'économie explicative ; et si l'on devait chercher des raisons d'adopter cette hypothèse, celle-ci serait plus convaincante, selon Strawson, que la réflexion cartésienne sur la perfection divine. Cependant, cette croyance se distingue des théories scientifiques en ce que personne ne l'accepte en fait pour la raison qu'elle est l'hypothèse la plus économique ; nous y croyons toujours déjà, tout à fait indépendamment de cette raison. Ensuite, « Comme Hume l'a affirmé, c'est là une chose que nous sommes naturellement tenus de prendre pour admise dans tous nos raisonnements, et particulièrement dans tous ceux qui soutiennent notre acceptation des théories physiques particulières »<sup>145</sup>. Autrement dit, il y a une circularité dans le raisonnement consistant à fonder notre croyance à l'existence des corps sur le fait qu'elle satisfait au critère de la rationalité des explications scientifiques de la nature, si ces explications ne commencent que parce que nous croyons d'abord à l'existence d'un monde physique donné. En ce sens, donc, la solution abductive souffre de la même circularité logique que l'épistémologie naturelle quinienne – plus problématiquement encore en tant qu'elle entend justifier ce que la seconde se borne à vouloir expliquer :

« Toute *justification* raisonnée d'une théorie quelconque à propos de la réalité présuppose cette structure générale [de concepts primitifs, dont celui de corps physiques en interactions causales dans l'espace], s'appuie sur elle. Quant à l'*explication* – on peut bien essayer d'expliquer le développement, chez l'enfant en cours de croissance, de la maîtrise de ce cadre général de notions ; mais les termes mêmes d'une telle explication causale et scientifique sont des termes psycho-physiologiques qui présupposent ce cadre même de notions ».

[AM, p. 88]

---

<sup>144</sup> “Such an assumption puts us in the way of a non-arbitrary, full, detailed, coherent causal account of that experience to an extent which no alternative story comes anywhere near rivalling. It can therefore be judged rational to accept it by the same criteria of rationality as govern our assessment of explanatory theories framed in natural scientific enquiry or empirical inquiries generally”.

<sup>145</sup> SN, 1.4, p. 22: “It is, as Hume declared, a point we are naturally bound to take for granted in all our reasonings and, in particular, in all those reasonings which underlie our acceptance of particular physical theories”.



Dans cette critique commence à poindre l'idée que c'est la primitivité psychologique de la croyance en question et son statut épistémologique de principe dans l'économie de la justification en général qui rend problématique *a priori* toute tentative visant à la fonder en réponse à la suggestion sceptique. L'on commence alors à voir que l'insistance sur l'invulnérabilité de cette suggestion, qui a donc pris l'allure d'une défense du scepticisme par Strawson, participe également à l'établissement positif de la primitivité et de l'irréductibilité de cette croyance comme telle en face des attaques sceptiques. C'est sur ce revers positif que va alors pouvoir se formuler et s'appuyer la solution naturaliste prônée par l'auteur comme seule solution possible et suffisante au problème sceptique. Tel est l'objet du chapitre suivant.

### **Conclusion :**

Nous avons donc vu en quel sens, dans le premier chapitre de *Skepticism and Naturalism* particulièrement, Strawson s'attache à défendre l'intelligibilité et l'invulnérabilité du scepticisme. Il participe effectivement à ce titre – avec Stroud dont il reprend plusieurs analyses et conclusions – de la tendance néo-humienne de la philosophie de la deuxième moitié du XXe s. Pour autant, son intention reste d'écarter strictement toute menace sceptique. Et ainsi, chez Strawson – contrairement à Stroud – la défense de la suggestion sceptique selon laquelle il est toujours logiquement possible que notre expérience soit telle qu'elle est sans qu'aucun corps n'existe, ne s'accompagne précisément pas de l'affirmation selon laquelle « [...] par conséquent – faute d'argument contraire – on ne peut pas vraiment dire qu'on *sait* que de telles propositions sont vraies »<sup>146</sup>. Tel est le point central du traitement naturaliste du scepticisme qui est l'objet du chapitre suivant.

---

<sup>146</sup> SN, 1.2, pp. 10-11: “[...] and hence that—failing further argument to the contrary—we cannot be said really to *know* that any such propositions are true”.

## **Chapitre 3-**

### **LA SOLUTION NATURALISTE ET LA CRITIQUE DES FORMES DE RÉDUCTIONNISME**

Le caractère essentiellement descriptif de la philosophie de Strawson semblait la prédisposer à une approche transcendantale du scepticisme finalement reconnue comme impuissante à le réfuter, au même titre que l'ensemble des approches « rationnelles » ou tentatives de réfutation argumentées d'un scepticisme dont l'intelligibilité et l'invulnérabilité sont non seulement reconnues mais même, comme on vient de voir, défendues positivement par l'auteur. Comment cette double concession peut-elle alors ne pas le condamner au scepticisme qu'il prétend pourtant rejeter ? La solution naturaliste, selon laquelle il ne doit pas être réfuté mais négligé, s'offre comme une troisième voie ou voie médiane entre les réponses directes argumentées ou positives et les réponses indirectes ou diagnostiques. Il s'agit donc de voir en quoi elle consiste.

Par ailleurs, cette « défense » de l'existence des corps, en face du scepticisme épistémologique général, est assortie d'une critique de formes plus spécifiques de scepticisme caractérisables comme différents types de réductionnisme à l'égard d'un aspect ou d'un autre de l'expérience perceptive du monde. Il s'agit de voir comment elle s'articule au traitement naturaliste du scepticisme général et ce que cet ensemble manifeste de l'aspect épistémologique de la métaphysique descriptive de Strawson.

#### **3.A- La solution naturaliste**

Il s'agit donc de caractériser la nature de la solution naturaliste. Pour mieux l'identifier et, peut-être, la défendre à l'encontre de différentes critiques dont elle a pu faire l'objet, il s'agit de voir en quoi elle se distingue d'une pure et simple abdication sceptique,

si elle peut s'autoriser sans incohérence de la pluralité des sources qu'elle convoque en effet (Hume et Wittgenstein), et comment elle s'articule à l'argumentation transcendantale précédemment développée.

### (a) La position naturaliste

La réponse que Strawson entend proposer au scepticisme se distingue de celles précédemment envisagées en tant qu'elle n'est « ni une tentative de le réfuter par un argument direct reposant sur le sens commun, des considérations théologiques ou quasi scientifiques, ni une tentative de le réfuter indirectement en montrant qu'il est en un sens inintelligible ou qu'il est autoréfutant »<sup>147</sup>, mais « une réponse qui n'essaie pas tant de relever le défi que de passer outre »<sup>148</sup> en le *négligeant*. C'est cette « réponse » qui est qualifiée de naturaliste et qui est attribuée à Hume en particulier et en premier lieu :

« Selon le Hume naturaliste, on ne traite pas des doutes sceptiques avec des arguments. On doit simplement les négliger (sauf, peut-être, dans la mesure où ils fournissent une distraction innocente, un doux divertissement à l'intellect). Ils doivent être négligés parce qu'ils sont *oiseux* ; impuissants contre la force de la nature, contre la disposition à croire naturellement implantée en nous ».

[SN, 1.3, p. 14]<sup>149</sup>

Il ne s'agit cependant pas seulement de négliger la question sceptique au seul motif qu'elle est, en fait, impuissante à l'encontre de la croyance naturelle – cette solution n'en serait pas une, comme le souligne Strawson<sup>150</sup> – mais plutôt de la négliger parce qu'il n'y aurait *rien d'autre* ni *rien de plus* à faire à son endroit : « La position consiste plutôt à dire que la demande de justification est vraiment *dépourvue de sens* »<sup>151</sup>. Autrement dit, au

---

<sup>147</sup> SN, 1.3, p. 11: “neither an attempt directly to refute it by rational argument drawing on commonsense or theological or quasi-scientific considerations nor an attempt indirectly to refute it by showing that it is in some way unintelligible or self-defeating”.

<sup>148</sup> SN, 1.1, p. 3: “a response which does not so much attempt to meet the challenge as to pass it by”.

<sup>149</sup> “According to Hume the naturalist, skeptical doubts are not to be met by argument. They are simply to be neglected (except, perhaps, in so far as they supply a harmless amusement, a mild diversion to the intellect). They are to be neglected because they are *idle*; powerless against the force of nature, of our naturally implanted disposition to belief”.

<sup>150</sup> Réponse à Sosa, p. 370: “That would be weak, indeed”.

<sup>151</sup> Réponse à Sosa, in *The philosophy of P. F. Strawson*, 1998, *op. cit.*, p. 370 ; nous soulignons.

constat de fait de l'impossibilité psychologique de douter est adjoint le diagnostic de l'impossibilité en droit de toute justification possible touchant la croyance questionnée, lequel justifierait en retour le rejet de toute demande de justification la concernant, sauvegardant ainsi (*vindicate*) le caractère *prima facie* justifié de la croyance naturelle. La disqualification de la demande de justification au principe du scepticisme, qui neutralise son apparente menace épistémique, est donc essentielle à la solution naturaliste. Quelle est alors sa relation exacte à l'aspect psychologique du naturalisme auquel elle est associée et dont elle semble dépendante – au moins dans la présentation ? Autrement dit, comment passe-t-on du constat de l'impuissance des arguments sceptiques à l'encontre de la croyance en l'existence des corps au rejet d'une demande de justification qualifiée d'insensée ? Cette proposition pourrait être taxée de sophisme naturaliste entendu comme passage indu du fait au droit.

Strawson ne revendique pas la primeur de l'association de ces thèses puisqu'il les présente comme étant déjà le fait de Hume et Reid :

« J'ai d'abord évoqué la notion et le nom [de naturalisme] en relation à Hume et à sa manière de traiter du scepticisme (y compris du sien). Le point en question, auquel Thomas Reid fait écho lorsqu'il est en accord avec le Hume naturaliste contre le Hume sceptique, est que les arguments, les raisonnements, à la fois en faveur et en défaveur de la position sceptique, sont *également inefficaces et oiseux en pratique* ; car notre disposition à croire, sur les points mis en question par le sceptique, est absolument convaincante et inévitable ; *ni ébranlée par l'argumentation sceptique, ni renforcée par la contre-argumentation rationnelle*. Là où la Nature nous détermine de la sorte, nous avons un *engagement originel non rationnel qui pose les bornes à l'intérieur desquelles, ou la scène sur laquelle, la question de la rationalité ou de l'irrationalité, de la justification ou du manque de justification, peut se poser* à propos de telle croyance ou tel jugement particuliers ».

[SN, 2.1, pp. 40-41 ; nous soulignons.]<sup>152</sup>

Le fait de l'inefficacité des arguments *pro* et *contra* l'existence des corps sur notre croyance réaliste est interprété comme le signe de la soustraction d'ordre épistémique de

---

<sup>152</sup> ‘‘I first invoked the notion, and the name, in connection with Hume and Hume’s way with skepticism (including his own). His point, echoed by Thomas Reid when he aligned himself with Hume the naturalist against Hume the skeptic, is that arguments, reasonings, either for or against the skeptical position, are, in practice, equally inefficacious and idle; since our natural disposition to belief, on the points challenged by the skeptic, is absolutely compelling and inescapable; neither shaken by skeptical argument nor reinforced by rational counter- argument. Where Nature thus determines us, we have an original non-rational commitment which sets the bounds within which, or the stage upon which, reason can effectively operate, and within which the question of the rationality or irrationality, justification or lack of justification, of this or that particular judgment or belief can come up’’.

cette croyance à la compétence de la raison, pour être définie ensuite comme un « engagement non-rationnel » ; cet engagement (avec d'autres) est ensuite compris comme définissant le champ ou *cadre* de toute enquête épistémique, comme la condition de possibilité de la recherche de justifications ou de raisons en général. L'on peut proposer la formalisation suivante de cette succession d'inférences :

(i) la raison n'affecte pas (ni dans un sens, ni dans l'autre) la croyance réaliste ; cette dernière est, en ce sens, en dehors de sa compétence de fait – thèse *psychologique*.

(ii) La croyance réaliste définit, à l'inverse, le champ dans lequel seulement la raison peut s'exercer concernant toute question de fait ; elle est, en ce sens, en dehors de sa compétence de droit et peut être définie comme un engagement non rationnel constitutif du champ d'exercice de la raison – thèse *logique*.

(iii) Exiger une justification rationnelle de la croyance réaliste revient à exiger une chose inintelligible parce qu'impossible en droit ; en ce sens, la demande sceptique de justification ne requiert rien de plus que d'être négligée car elle est insensée – thèse *épistémologique*.

C'est bien parce que la croyance réaliste définit le champ de toute enquête portant sur la justification des questions de fait et d'existence – et non seulement parce qu'elle est psychologiquement prégnante – que la demande de justification à son endroit apparaît comme absurde, déplacée, relevant d'une erreur de catégorie ou, finalement, comme une pseudo-question. C'est pour cette raison que l'argumentation anti-sceptique apparaît tout aussi déplacée et vaine que l'argumentation sceptique à laquelle elle est censée répondre ; et on comprend la raison plus profonde de l'échec des réponses examinées au chapitre précédent. Elle est même contre-productive, puisqu'essayer de répondre au sceptique par des arguments implique de consacrer l'erreur de concevoir la croyance qu'il questionne comme susceptible de recevoir une justification et condamne à la conclusion sceptique – car, cette croyance étant en dehors du champ de la raison, il est exact, comme y insiste le sceptique, qu'elle n'est susceptible d'aucune justification. À l'inverse, une fois saisi le statut de la croyance en question, la demande sceptique de justification ne semble rien requérir de plus que d'être négligée :

« Essayer de confronter le doute sceptique professionnel avec des arguments en faveur de ces croyances, avec des justifications rationnelles, revient simplement à montrer une totale incompréhension du rôle qu'ils jouent effectivement dans notre système de croyance. La manière correcte de traiter le doute sceptique professionnel n'est pas d'essayer de le réfuter avec des arguments, mais de souligner qu'il est oiseux, irréel, feint ; et, partant, les arguments destinés à le réfuter apparaîtront également oiseux ; les raisons produites dans ces arguments pour justifier l'induction ou la croyance en l'existence des corps ne sont pas, et ne deviennent pas, *nos* raisons d'y croire ; il n'y a rien de tel que *les raisons de soutenir* ces croyances. Nous ne pouvons tout simplement pas nous empêcher de les accepter comme définissant les champs au sein desquels émergent les questions de savoir quelles croyances il est rationnel d'adopter à propos de telle ou telle chose ».

[SN, 1.4, p. 21]<sup>153</sup>

C'est donc l'enchaînement déductif des prémisses (i), (ii) et (iii) qui doit être interrogé. Celui-ci soulève deux problèmes de cohérence interne : d'abord, si la demande sceptique apparaît finalement comme « dépourvue de sens »<sup>154</sup>, Strawson ne propose-t-il pas finalement un diagnostic thérapeutique du scepticisme qu'il se défend pourtant de proposer, en ce qu'il entend ne pas « le réfuter indirectement en montrant qu'il est en un sens inintelligible »<sup>155</sup> et qu'il a insisté en amont sur l'intelligibilité du scepticisme ? Ensuite, si c'est l'aspect logico-épistémologique du naturalisme qui en est l'élément capital, on peut se demander si sa justification ne tient pas davantage à des considérations d'ordre transcendantal – qui mettent en évidence l'impossibilité de penser et de chercher des justifications en dehors d'un cadre conceptuel donné – qu'à des considérations psychologiques – qui décrivent la prégnance de certaines croyances. Cela pose la question de la relation de la solution naturaliste à la solution transcendantale : Strawson, comme a vu, reconnaît que la seconde, d'abord formulée, est impuissante à l'encontre le scepticisme dont le seul traitement possible serait alors naturaliste ; mais si le passage du constat de l'impuissance de la raison à ébranler la croyance réaliste au rejet de l'exigence de sa justification s'opère par des considérations transcendantales, que reste-t-il de naturaliste dans

---

<sup>153</sup> “To attempt to confront the professional skeptical doubt with arguments in support of these beliefs, with rational justifications, is simply to show a total misunderstanding of the role they actually play in our belief-systems. The correct way with the professional skeptical doubt is not to attempt to rebut it with argument, but to point out that it is idle, unreal, a pretense; and then the rebutting arguments will appear as equally idle; the reasons produced in those arguments to justify induction or belief in the existence of body are not, and do not become, our reasons for these beliefs; there is no such thing as the reasons for which we hold these beliefs. We simply cannot help accepting them as defining the areas within which the questions come up of what beliefs we should rationally hold on such-and-such a matter. The point may be underlined by referring again to some attempts to rebut skepticism by argument”.

<sup>154</sup> Réponse à Sosa, *op. cit.*, p. 371.

<sup>155</sup> SN, 1.3, p. 11.

cette solution et comment comprendre la concession de l'impuissance des arguments transcendants ? Interroger les sources revendiquées par Strawson pour sa solution naturaliste peut être un préliminaire utile au traitement de ces questions et permettre d'évacuer certaines critiques touchant la cohérence de la position.

## **(b) Les deux sources du naturalisme**

L'élucidation de la relation des aspects psychologique et logico-épistémologique du naturalisme invite à prendre en compte les sources auxquelles Strawson prétend les puiser. Car s'il présente Hume comme la figure naturaliste générale, il rattache en fait plus spécifiquement l'aspect logico-épistémologique à Wittgenstein – chez qui il trouve, en effet, une formulation beaucoup plus explicite :

« J'ai dit qu'en tant qu'il met en question l'existence du corps (le "monde extérieur"), la réalité du passé ou notre pratique de la formation de croyances inductives, le scepticisme philosophique est vain [*idle*] car ces croyances et cette pratique sont des choses auxquelles nous sommes naturellement et inévitablement engagés de telle sorte qu'aucun raisonnement, aussi plausible et sophistiqué soit-il, n'a le pouvoir de les supplanter. (Sur ce point, j'en réfère à Hume). Il est peut-être davantage que vain dans la mesure où ce que le sceptique cherche à représenter comme des propositions susceptibles d'être interrogées ou de faire l'objet d'un doute ne sont pas telles en réalité, mais constituent plutôt une partie du cadre (de "l'échafaudage") à l'intérieur duquel toute pensée, questionnement, raisonnement ou argument prend vie. (Sur ce point, j'en réfère à Wittgenstein) »<sup>156</sup>.

Il est indifférent, au fond, que telle ou telle doctrine se trouve effectivement ou non chez les auteurs en question si l'intention de Strawson est de définir une position qui lui est propre. Ceci étant, cette dualité d'emprunt pourrait être lue comme le reflet d'une hésitation ou d'une instabilité de sa position, comme le soutient Michael Williams. Deux problèmes se posent : d'une part, on verrait mal comment, en tant que telle, la réponse naturaliste se distingue du scepticisme ; ensuite, la prétendue solution naturaliste souffrirait elle-même

---

<sup>156</sup> Reply to Andrew Black, *The Philosophy of P. F. Strawson*, L. Hahn (ed.), *Op. Cit.*, p. 242 : "I have declared that in so far as it calls into question the existence of body (the 'external world'), the reality of the past or our practice of inductive belief-formation, philosophical skepticism is idle and neither calls for, nor requires refutation by rational argument. It is idle because these beliefs and this practice are matters to which we are naturally and inescapably committed in a way which no reasoning, however plausible or sophisticated, has any power to displace. (Here, the appeal is to Hume). It is perhaps even worse than idle since what our skeptic seeks to represent as propositions up for question or open to doubt are really no such things, but rather constitute part of the framework ('scaffolding') within which all thinking, questioning, reasoning, or argument have their life. (Here, to Wittgenstein)".

d'une ambiguïté liée à la dualité de ses sources.

Ce qui distingue la position naturaliste, d'une part, du sceptique qui reconnaît bien, par ailleurs, la prégnance de la croyance réaliste ordinaire et, d'autre part, de celui qui entend proposer une réfutation positive du scepticisme, c'est qu'« elle insiste sur le fait *qu'il n'y a rien de mieux à répliquer au sceptique que de pointer que ses arguments sont ordinairement inefficaces* »<sup>157</sup>. Pour Williams, cela revient à concéder l'invulnérabilité du scepticisme :

« Strawson semble penser qu'il suffit de pointer l'inefficacité ordinaire des arguments sceptiques pour *légitimer notre indifférence* à son égard. Voilà qui est questionnable. Si le naturalisme concède la vérité du scepticisme, il semble nous priver de toute compréhension stable et unifiée de nous-mêmes, nous laissant, comme Hume, sceptiques dans l'étude mais croyants dans la vie ordinaire »<sup>158</sup>.

L'on voit donc mal en quoi cette attitude anti-théorique pourrait constituer une réponse satisfaisante à un problème d'ordre théorique reconnu comme intuitivement ou naturellement signifiant et invulnérable – il s'agit, selon cette lecture, d'une abdication sceptique.

Cette faiblesse apparente est le corollaire de l'ambiguïté de ses sources : Williams souligne que « [...] le naturalisme anti-théorique de Strawson montre des signes d'instabilité, tendant à évoluer depuis un pessimisme initial vers une critique théorique »<sup>159</sup>. L'instabilité de sa position n'est pas seulement le fait de son évolution (dans sa présentation au moins) manifeste et assumée d'une réponse transcendantale à une réponse naturaliste, mais est également inscrite à l'intérieur du naturalisme dont les deux figures tutélaires convoquées – Hume et Wittgenstein – représentent en fait des dimensions inconciliables. D'une part, la dimension dite *substantielle* du naturalisme, associée à Hume, consiste à soutenir que la prégnance de certaines croyances de base ne s'explique pas par leur statut logique ou épistémologique – identifié comme défaillant – mais seulement par leur « naturalité », c'est-à-dire le fait qu'on ne puisse en rendre compte qu'à titre d'effet de notre nature. Elle implique donc la reconnaissance de la vérité du scepticisme, comme impossibilité indépassable de justifier les croyances de base, et l'abandon – anti-théorique, donc – à la prégnance psychologique de la croyance naturelle de base. C'est en ce sens que l'on souligne parfois que le naturalisme humien, loin d'être un rempart au scepticisme, est

---

<sup>157</sup> M. Williams, "Epistemological Realism and the Basis of Skepticism" in *Mind*, New Series, Vol. 97, No. 387 (Jul., 1988), p. 416; nous soulignons.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 416, note ; nous soulignons.

<sup>159</sup> Williams, *Unnatural Doubts, op. cit.*, p. 37.



lui-même intrinsèquement sceptique<sup>160</sup>. Par contraste, la dimension dite *méthodologique* du naturalisme, associée à Wittgenstein, consiste à demander que les contraintes imposées au concept de connaissance soient inférées des pratiques épistémiques ordinaires plutôt qu'imposées *a priori*. Or, en tant que les conclusions sceptiques sont en conflit manifeste avec ces pratiques, le naturalisme méthodologique conduit donc à penser que le sceptique les mésinterprète ou y ajoute quelque chose, de sorte que ses exigences sont disqualifiées plutôt que reconnues comme indépassables<sup>161</sup>. Ce qui est présenté, par Strawson, comme deux aspects (psychologique et épistémiques) d'un même naturalisme recouvreraient en fait, d'après la lecture de Williams, deux types de naturalismes (substantiel et méthodologiques) dont les rapports à la conclusion sceptique seraient diamétralement opposés.

La raison pour laquelle Strawson voit, quant à lui, dans ces deux sources une corrélation plutôt qu'une opposition s'explique évidemment par la lecture qu'il en fait, mais aussi, le cas échéant, par la correction qu'il en propose. Pour ce qui est de Hume d'abord, si Strawson y trouve davantage le moyen de penser la limitation du scepticisme par le naturalisme qu'une conclusion biperspectiviste désespérée, c'est parce qu'il hérite d'une part de la lecture de Kemp Smith à laquelle il donne une inflexion wittgensteinienne, et qu'il atténue d'autre part la contradiction de la croyance ordinaire et de la conclusion philosophique par une correction de l'empirisme humien.

Strawson hérite clairement de l'interprétation de Kemp Smith et de sa définition du naturalisme humien par la thèse de la « subordination » de la raison à l'instinct<sup>162</sup> – comme en témoigne son choix des citations du *Traité* et sa glose à leur sujet. Mais il la tire même dans le sens d'une thèse de la « constitutivité », arguant que le champ d'exercice de la raison est constitué par l'acceptation de plusieurs croyances de base dont le rejet ou la mise entre parenthèses privent la raison d'objet, produisant sa paralysie sceptique. Ce point, davantage développé au sujet de l'induction, est noté immédiatement après la définition de la solution

---

<sup>160</sup> M. Groulez, *Le scepticisme de Hume ; les Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Puf, 2005, p. 37 : « Chez Hume, le scepticisme ne s'arrête pas où commence la nature ; il est la source même de la soumission à la nature : le naturalisme humien est un scepticisme ». S. Laugier, dans « Deux ou trois naturalismes », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2003/2, no 38, §10, décrit également le naturalisme Humien comme incarnant l'articulation « naturelle » du scepticisme et du naturalisme ; ou encore Laugier, « Arguments transcendants et limites du sens », in *Langage ordinaire et métaphysique, op. cit.*, p. 116.

<sup>161</sup> Williams, *Unnatural Doubts, op. cit.* p. 37.

<sup>162</sup> N. Kemp-Smith, "The Naturalism of David Hume", *Mind, New Series*, Vol. 14, No. 54 (April, 1905), p. 150: "a purely naturalistic conception of human nature by the thorough subordination of reason to feeling and instinct".

naturaliste comme négligence des doutes sceptiques, et l'insistance sur la prégnance psychologique des croyances en question :

« Selon le Hume naturaliste, on ne traite pas des doutes sceptiques avec des arguments. [...] Ils doivent être négligés parce qu'ils sont *oïseux* ; impuissants contre la force de la nature, contre la disposition à croire naturellement implantée en nous. Cela ne signifie pas que la Raison n'ait aucun rôle à jouer sur nos croyances relatives aux faits et aux existences. Elle a un rôle à jouer, bien que subordonné ; comme lieutenant de la Nature plutôt que comme commandant de celle-ci. (On peut ici rappeler et adapter la fameuse remarque à propos de la Raison et des passions). Notre engagement irréprouvable à croire est un engagement en un cadre général de croyance et en un style général de formation de croyance (le style inductif). Mais à l'intérieur de ce cadre et de ce style, on peut laisser libre cours au réquisit de la Raison selon lequel nos croyances devraient former un système cohérent et harmonieux. Et ainsi, par exemple, bien que Hume pensait qu'une justification rationnelle de l'induction en général n'était ni nécessaire ni possible, il a néanmoins procédé, de manière tout à fait cohérente, à la formulation de « règles pour juger des causes et des effets ». Bien que ce soit la Nature qui nous engage dans la formation de croyances inductives en général, c'est la Raison qui nous conduit à raffiner et à élaborer nos procédures et canons inductifs et à critiquer, et parfois à rejeter, à leur lumière, ce que nous nous trouvons naturellement inclinés à croire dans le détail ».

[SN, 1.3, p. 14-15]<sup>163</sup>

L'on voit donc, d'une part, que la prégnance psychologique de la croyance à l'existence des corps (comme la tendance à former des jugements inductifs) est immédiatement comprise comme le signe du fait que ces croyances ne relèvent pas de la compétence de la raison (de fait impuissante à leur endroit), et que, d'autre part, ces croyances sont définies comme constituant un *cadre* à l'intérieur duquel la raison trouve son seul champ possible d'exercice. La conclusion aporétique de l'interrogation sur le fondement de la supposition que « le futur ressemblera au passé » dévoile son origine exclusivement naturelle (imaginative, instinctive, plutôt que rationnelle) et telle que, sans l'intervention de la nature, il nous faudrait renoncer à former le moindre jugement et à nourrir la moindre

---

<sup>163</sup> 'According to Hume the naturalist, skeptical doubts are not to be met by argument. They are simply to be neglected (except, perhaps, in so far as they supply a harmless amusement, a mild diversion to the intellect). They are to be neglected because they are idle; powerless against the force of nature, of our naturally implanted disposition to belief. This does not mean that Reason has no part to play in relation to our beliefs concerning matters of fact and existence. It has a part to play, though a subordinate one: as Nature's lieutenant rather than Nature's commander. (Here we may recall and adapt that famous remark about Reason and the passions.) Our inescapable natural commitment is to a general frame of belief and to a general style (the inductive) of belief-formation. But within that frame and style, the requirement of Reason, that our beliefs should form a consistent and coherent system, may be given full play. Thus, for example, though Hume did not think that a rational justification of induction in general was either necessary or possible, he could quite consistently proceed to frame "rules for judging of cause and effect." though it is Nature which commits us to inductive belief-formation in general, it is Reason which leads us to refine and elaborate our inductive canons and procedures and, in their light, to criticize, and sometimes to reject, what in detail we find ourselves naturally inclined to believe'.

inclination à croire au sujet de tout fait ou existence dépassant le champ de l'observation immédiate. Mais une fois acceptée cette tendance – qui ne saurait trouver d'autre source – la raison, définie comme recherche de cohérence et dynamique, elle-même naturelle, d'harmonisation des croyances, peut hiérarchiser des hypothèses en fonction de leurs probabilités respectives et même, réfléchissant sur elle-même, définir les règles de sa propre application à l'expérience dans un canon de l'induction. C'est sur le fait qu'elle trouve là une efficace qu'elle n'a précisément pas à l'endroit de la croyance réaliste générale, notamment, que Strawson semble fonder sa délimitation de l'intérieur et de l'extérieur du cadre qui définit la fonction et la limite de l'exercice critique de la raison.

Il faut relever également l'interprétation logique faite à plusieurs reprises par Strawson de la phrase fameuse de l'ouverture du *Traité* 1.4.2, selon laquelle « c'est en vain que nous demanderions s'il y a des corps ou non. C'est un point que nous devons considérer comme admis dans tous nos raisonnements »<sup>164</sup>.

« La position de Hume semble plus simple. Tout ce qu'il mentionne explicitement comme *constituant le cadre de toute enquête* – « *ce qui est à prendre pour principe dans tous nos raisonnements* » – ne comprend que deux choses : l'acceptation de l'existence du corps et la fiabilité des croyances formées par induction. Telle est la base ; et sa source est identifiée sans ambiguïté. Ces convictions, engagements ou préjugés naturels inévitables, sont implantés dans nos esprits par la Nature de telle sorte qu'ils ne peuvent être éradiqués ».

[SN, 1.3, p. 19 ; nous soulignons.]<sup>165</sup>

L'équation est ici explicite entre « subordination » (de la raison à l'instinct), « constitutivité » (du cadre opératoire de la raison) et naturalité (de l'origine)<sup>166</sup>.

« Personne n'accepte l'existence du monde physique *parce qu'elle* fournit la meilleure explication disponible etc. ; ce n'est pour personne une raison de l'accepter. Celui qui le prétendrait mentirait. Comme Hume l'a affirmé, c'est là une chose que nous sommes naturellement tenus de considérer comme admis dans tous nos raisonnements, et particulièrement dans tous ceux qui soutiennent notre acceptation des théories physiques particulières ».

---

<sup>164</sup> TNH, 1.4.2, GF, p. 270.

<sup>165</sup> “Hume’s position seems much the simpler. All that is explicitly mentioned by him as constituting the framework of all inquiry—what is to be “taken for granted in all our reasoning”— amounts to two things: acceptance of the existence of body and of the general reliability of inductive belief-formation. This is the groundwork; and its source is unambiguously identified. These unavoidable natural convictions, commitments, or prejudices are ineradicably implanted in our minds by Nature”.

<sup>166</sup> Cf. “Reply to Ernst Sosa”, *The Philosophy of P. F. Strawson* (1998), *op. cit.*, p. 371.

L'acceptabilité de toute théorie physique particulière est elle-même subordonnée à l'acceptation première de l'existence d'une réalité physique indépendante qu'elle a prétention à expliquer ; il serait donc vain de chercher à fonder cette dernière sur les critères d'acceptabilité des théories scientifiques. C'est donc encore la nécessité *logique* de prendre comme admise l'existence des corps qui est en jeu ici. Et c'est, enfin, pour la même raison que « l'épistémologie » quinienne, elle, n'est pas critiquée en tant qu'elle proposerait une justification circulaire de l'existence des corps, mais reconnue comme proposant la seule *explication* possible de la genèse de notre croyance à leur existence, laquelle suppose nécessairement l'existence de corps indépendants en interactions causales et part d'emblée, comme le souligne Quine, de la supposition d'un « sujet humain physique »<sup>168</sup> :

« Un tenant d'une forme plus approfondie de naturalisme pourrait considérer : '*quelles causes nous induisent à croire à l'existence des corps ?*', comme une question qu'on ferait bien de poser, et qu'on peut rattacher à la psychologie empirique, à l'étude du développement infantile ; mais l'attente justifiée qui y répond prendrait en fait elle-même pour principe l'existence du corps ».

[SN, 1.3, p. 13]<sup>169</sup>

Cette lecture d'emblée logique de la nécessité de tenir pour admise l'existence des corps permet le rapprochement avec Wittgenstein : « Il y a avant tout dans le travail de Wittgenstein, comme dans celui de Hume, la distinction entre ce qu'il est "vain" de prendre pour objet d'enquête, "ce que nous devons tenir pour admis dans tous nos raisonnements", comme dit Hume, d'un côté, et ce qui est un authentique objet d'enquête, de l'autre »<sup>170</sup>.

---

<sup>167</sup> "But no one accepts the existence of the physical world *because* it supplies the best available explanation etc. That is no one's reason for accepting it. Anyone who claimed it was his reason would be pretending. It is, as Hume declared, a point we are naturally bound to take for granted in all our reasonings and, in particular, in all those reasonings which underlie our acceptance of particular physical theories".

<sup>168</sup> « L'épistémologie devenue naturelle », *op. cit.*, p. 96.

<sup>169</sup> "An exponent of a more thoroughgoing naturalism could accept the question, What causes induce us to believe in the existence of body? as one we may well ask, as one that can be referred to empirical psychology, to the study of infantile development; but would do so in the justified expectation that answers to it would in fact take for granted the existence of body".

<sup>170</sup> SN, 1.4, pp. 15-16 : "Above all, there is, in Wittgenstein's work, as in Hume's, the distinction between "what it is vain" to make a matter of inquiry, what "we must take for granted in all our reasonings," as Hume puts it, on the one hand, and what is genuinely matter for inquiry on the other".

Strawson n'ignore bien évidemment pas la subsistance de la tension entre scepticisme et naturalisme chez Hume, mais il les situe sur deux niveaux distincts : « [...] le niveau de la pensée philosophiquement critique qui ne peut nous offrir aucune assurance contre le scepticisme ; et le niveau de la pensée empirique quotidienne où les prétentions de la pensée critique sont complètement dépassées et supprimées par la Nature, par un engagement naturel et inévitable dans la croyance »<sup>171</sup>. Ce fait est indifférent à son propos puisqu'il conçoit ces deux niveaux comme séparables et entend n'en reprendre qu'un seul, et même critiquer l'aspect sceptique à partir de l'aspect naturaliste. Strawson qualifie d'« incohérence saisissante entre les principes et la pratique » le fait que Hume souligne la nécessité de tenir pour admise l'existence des corps dans tout raisonnement, puis qu'il adresse immédiatement après la question de la genèse causale de cette croyance, précisément sans la tenir pour admise – « Et ses raisonnements conduisent en effet à une conclusion sceptique »<sup>172</sup>. Cette recherche, vouée à l'échec, est le fruit d'une tendance réductionniste de la pensée de Hume cherchant à tout établir sur la base étroitement empiriste. La conclusion au caractère « incohérent » de la croyance réaliste, qui clôt cette vaine recherche de son origine est, pour cette raison, qualifiée de « conclusion extravagante »<sup>173</sup> par Strawson. À l'évidence donc, en soustrayant ses principes empiristes, il n'est pas étonnant que Strawson puisse retenir de Hume son naturalisme épuré de tout scepticisme. Et, comme nous le verrons dans le cadre de sa critique des différentes formes de réductionnisme, c'est au nom même de la nécessité de prendre l'existence des corps pour admise que sera critiquée la tentation réductionniste empiriste. C'est donc omettre cet aspect de son propos que de dénoncer, avec Williams, l'incohérence qu'il y a à associer le naturalisme sceptique et biperspectiviste de Hume avec le naturalisme méthodologique de Wittgenstein.

Mais Strawson infléchit aussi clairement l'héritage de ce dernier et, s'il n'est pas faux de dire que le naturalisme « méthodologique » qu'il lui reprend revient à une critique théorique du scepticisme, celle-ci s'opère dans des termes quelque peu différents. En effet, cette critique n'est pas menée, à proprement parler, au nom des « pratiques épistémiques ordinaires » dont parle Williams et qui sont toujours relatives à des contextes particuliers,

---

<sup>171</sup> SN, 1.3, p. 13-14: “[...] the level of philosophically critical thinking which can offer us no assurances against skepticism; and the level of everyday empirical thinking, at which the pretensions of critical thinking are completely overridden and suppressed by Nature, by an inescapable natural commitment to belief’.

<sup>172</sup> SN, 1.3, p. 13.

<sup>173</sup> ‘‘Reply to Sosa’’, *The Philosophy of P. F. Strawson* (1998), *op. cit.*, p. 371.

mais au nom de la structure des concepts et des engagements doxastiques non rationnels généraux qui leurs sont sous-jacents et qui les commandent. Le but de Strawson, contrairement à celui qu'il prête à Wittgenstein, n'est pas d'en rester à l'observation de la pluralité disparate des usages qui constituent l'ultime fondement pratique de la signification, mais de proposer une grammaire conceptuelle générale, une théorie de l'usage des concepts qui soit transversale à la pluralité de leurs contextes d'usage, une cartographie des concepts et croyances de base qui constituent l'« image humaine du monde » (*human world-picture*)<sup>174</sup> et valent en tant que « métaphysique naturelle »<sup>175</sup> qui traverserait tous les jeux de langage et formes de vies possibles ou concevables<sup>176</sup>.

C'est pourquoi Strawson qualifie d'excessif le déni wittgensteinien du statut de proposition aux certitudes charnières, dans les passages où il affirme « [...] que “il y a des objets physiques” est un non-sens – c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas du tout d'une proposition »<sup>177</sup>, comme sa restriction du concept de « savoir » aux propositions pouvant passer avec succès un test empirique<sup>178</sup>. Plutôt que de les décrire, en conséquence, comme des règles tacites d'usage données dans et par la pratique, Strawson les qualifie de « conditions limites de l'exercice de notre compétence critique ou rationnelle ; comme “définissant ou aidant à définir le champ dans lequel cette compétence est exercée” »<sup>179</sup>. « L'on peut même raisonnablement les caractériser, écrit-il encore, – indépendamment des implications kantiennees associées – comme des propositions *synthétiques a priori* », en tant qu'elles sont ou « ressemblent à d'authentiques fondements métaphysiques de la possibilité de la connaissance humaine en général »<sup>180</sup>. La différence est donc double : pour Strawson, la grammaire de la connaissance est une grammaire conceptuelle générale plutôt qu'une analyse des usages particuliers dont on se refuserait à penser l'unité ; et les certitudes charnières sont des engagements métaphysiques plutôt que règles sémantiques.

---

<sup>174</sup> SN, 1.7, p. 28.

<sup>175</sup> SN, 1.7, p. 31.

<sup>176</sup> AM, II, p. 40.

<sup>177</sup> Réponse à Ernst Sosa, *The Philosophy of P. F. Strawson* (1998), *op. cit.*, p. 370: “Thus Wittgenstein at one point says that there are physical objects is nonsense – i.e. that the words do not express a proposition at all”.

<sup>178</sup> SN, 1.4, p. 20, note.

<sup>179</sup> Réponse à Ernst Sosa, *The Philosophy of P. F. Strawson* (1998), *op. cit.*, p. 371: “I myself changed the image slightly, representing the matters in question as constituting the boundary conditions of the exercise of our critical and rational competence, ‘as defining, or helping to define, the area in which that competence is exercised’.

<sup>180</sup> Réponse à Putnam, *The Philosophy of P. F. Strawson* (1995), *op. cit.*, p. 415: “[...] look like the authentic metaphysical foundations of possibility of human knowledge in general”.

Et ainsi, de même que l'empirisme atomiste (avec ses conséquences sceptiques) de Hume est corrigé par la théorie wittgensteinienne du cadre constitutif du champ d'exercice de la raison (qui permet une interprétation logique de « ce que nous tenons pour admis dans tous nos raisonnements »), de même la référence à l'origine naturelle de la croyance réaliste chez Hume permet une naturalisation, c'est-à-dire une essentialisation, de l'image humaine du monde ou d'une métaphysique naturelle de base (qui, chez Wittgenstein, relève davantage d'une pluralité de règles pratiques contingentes et temporaires).

### **(c) La nature du naturalisme**

La solution naturaliste consiste donc à soutenir que les doutes sceptiques peuvent être négligés parce qu'ils sont oiseux (*idle*), c'est-à-dire impuissants à l'encontre de croyances qui se trouvent, par ailleurs ou en sus, définir la sphère à l'intérieur de laquelle seulement la demande de justification fait sens. Préciser le sens de l'*idleness* en question nous semble requérir d'explicitier une distinction qui, si elle n'est pas présentée comme telle, est sous-jacente à l'ensemble du propos de l'auteur – la distinction de la *suggestion* sceptique (de la possibilité de l'illusion), d'une part, et de l'*exigence de justification* à l'endroit de la croyance réaliste. Strawson se trouve combiner en effet la reconnaissance de l'intelligibilité d'une suggestion sceptique invulnérable théoriquement (comme on l'a vu) avec le rejet de l'exigence de justification qualifiée d'insensée en soutenant que, si la suggestion de la possibilité de l'illusion perceptive générale est intelligible et effectivement impossible à exclure par argument, l'exigence épistémique de cette exclusion, elle, peut être rejetée comme insensée pour la même raison que la suggestion sceptique est théoriquement invulnérable (parce qu'elle est en dehors du champ d'une recherche possible de justification). La solution naturaliste, telle qu'elle est définie par Strawson, consiste à dire qu'il est vain ou oiseux d'exiger une preuve ou démonstration de l'existence des corps (iii) pour la double raison qu'elle est naturellement indubitable en fait (i) et naturellement tout aussi impossible en droit à établir qu'à critiquer de manière cohérente par argument (ii). Il s'agit donc d'interroger le passage du constat de l'impuissance de fait de la raison à l'endroit de la croyance réaliste à l'impossibilité de droit de l'établissement rationnel de cette croyance, puis de cette impossibilité au rejet de la demande de justification comme étant insensée ; autrement dit du passage d'un constat psychologique à un diagnostic logique puis, ensuite, de celui-ci à une thèse épistémologique (ou anti-épistémologique) que l'on peut

formuler comme la disqualification de la nécessité d'exclure par argument les scénarii sceptiques pour prétendre à la connaissance. Or, c'est cette exclusion qui peut être qualifiée de naturaliste, par distinction d'avec l'exclusion contextualiste qui a pu constituer la stratégie anti-sceptique dominante, dans le sillage de Wittgenstein, avec Austin et Dretske notamment.

L'on peut essayer de clarifier la position en la situant par rapport à la formalisation<sup>181</sup> du paradoxe sceptique radical qui le caractérise comme la conjonction des trois thèses suivantes :

- (1) je sais que p.
- (2) je ne sais pas si non-h.
- (3) si (2) alors non-(1).

Où « p » est une proposition portant sur l'existence d'un ou plusieurs corps et « h » une hypothèse sceptique quelconque – type possibilité du rêve ou de l'hallucination perceptive générale, Malin Génie, cerveau dans une cuve, etc.

D'une part, on a vu que Strawson qualifie de dogmatique la preuve de Moore si elle est comprise comme une réponse à la question sceptique qui consisterait à nier (2) sur la base de l'affirmation de (1). Sa réponse à lui ne saurait donc être lue comme l'affirmation pure et simple de (1) au seul motif que c'est une croyance indéracinable. D'autre part, il n'y a pas d'indice que Strawson refuse (3), par ailleurs difficile à rejeter complètement. Enfin, sa défense de l'intelligibilité et de l'invulnérabilité théorique de la *suggestion* sceptique revient, en un sens, à l'acceptation de (2) : Strawson affirme et défend que l'on peut toujours imaginer que l'on pourrait être en train de rêver – il n'y a là aucune impossibilité logique – et que l'on ne peut effectivement produire aucun argument qui établisse qu'on n'est pas en train de rêver. C'est là sa concession au scepticisme – concession dont Williams souligne qu'elle ne peut qu'être épistémologiquement fatale.

Mais – et c'est le point essentiel – cette concession sceptique ou acceptation de (2) est tout à fait circonscrite et fait l'objet d'une analyse sensée conduire à la neutralisation de

---

<sup>181</sup> Devenue standard depuis K. DeRose, "Solving the Skeptical Problem", *Philosophical Review*, vol. 104, 1995, pp. 1–52 ; E. Sosa, "How to Defeat Opposition to Moore." *Philosophical Perspectives*, vol. 13, 1999, pp. 141–154 ; et J. Vogel, "The New Relevant Alternatives Theory." *Philosophical Perspectives*, vol. 13, pp. 155–180.



la conséquence (3). Strawson délimite en fait la signification de (2) et interroge, sur cette base, la légitimité de l'inférence de (2) à (3). Car, s'il est bien vrai que h est intelligible et qu'aucune preuve ni démonstration n'est possible de non-h, en quel sens et pour quelle raison est-ce le cas ? Et cela est-il une raison suffisante de nier qu'on sache que non-h (et, par implication, que p) ?

« Le but du sceptique est et demeure de montrer que la satisfaction de ces conditions [l'apparente applicabilité du concept d'objet à l'expérience] est compatible avec la fausseté de toutes les propositions que nous affirmons ainsi [à la faveur d'une situation sceptique] ; et que par conséquent – à défaut d'arguments contraires – on ne peut pas vraiment dire qu'on *sait* que de telles propositions sont vraies ».

[SN, 1.2, pp. 10-11]<sup>182</sup>

C'est précisément l'exigence épistémique d'une réfutation de (2) par argument comme condition de l'affirmation de (1) qui est contestée par Strawson. En quel sens donc la réfutation de (2) n'est-elle pas nécessaire et ne requiert-elle rien de plus que d'être négligée pour l'affirmation de (1) ? Pour trois raisons qu'on peut expliciter successivement : (i) nous ne pouvons pas ne pas croire à l'existence des corps ; (ii) faire fi en théorie – comme la suggestion sceptique consiste à le faire – de cette croyance ou de la fiabilité nous prive de toute ressource logique ou conceptuelle pour penser et justifier quoi que soit au sujet des existences ; (iii) de sorte qu'on n'a aucune raison d'admettre l'exigence épistémologique d'une démonstration de non-h pour affirmer p.

(i) D'abord – c'est la thèse psychologique – cette réfutation n'est pas requise pour que nous soyons assurés en fait de ne pas rêver. Car, si la suggestion sceptique est *toujours intelligible*, elle n'est cependant *jamais crue* – ceci en vertu d'une détermination naturelle de notre esprit que notre raison est aussi impuissante à affaiblir qu'à renforcer. En ce sens, le scepticisme à l'égard des corps est toujours feint ; nous croyons à l'existence indépendante du monde dès lors que nous percevons. Bien entendu, cela n'affecte pas encore la position sceptique qui demande seulement ce qui justifie ou pourrait justifier ce qu'on ne saurait ne pas croire ; mais les deux raisons suivantes tirent argument de cette nécessité doxastique naturelle sur les plans conceptuel et épistémologique car celle-ci témoigne du fait que nous

---

<sup>182</sup> “His point is, and remains, that the fulfillment of those conditions is consistent with the falsity of all the propositions we then affirm; and hence that—failing further argument to the contrary—we cannot be said really to know that any such propositions are true”.

ne sommes pas réalistes en vertu de raisons et que cette croyance apparaît comme extérieure à la sphère d'influence de la raison. Ce constat de fait est la base des réflexions suivantes.

(ii) Ensuite – c'est l'aspect logique du naturalisme, qui en fait effectivement une critique théorique du scepticisme – l'hypothèse sceptique nous prive par principe de ce qui est le fondement naturel de notre conviction de ne pas rêver, à savoir, *le fait perceptif*. Le sceptique demande d'imaginer que le fondement sur la base duquel, en fait et par nature, nous croyons à l'existence des corps, soit trompeur (comme nous pouvons donc l'imaginer) et demande ensuite quelle raison on pourrait alors alléguer en faveur de cette croyance. Mais si le seul critère naturel de cette croyance est l'évidence perceptive, et si celle-ci est mise en question par hypothèse, il est nécessaire qu'on ne puisse rien répondre à la demande sceptique. Si on reconnaît, comme Strawson, à l'évidence perceptive ou au fait perceptif le statut de fondement naturel exclusif de la croyance à l'existence des corps, c'est une proposition analytique que d'affirmer que l'on ne peut jamais établir que l'expérience n'est pas trompeuse. Il faut être attentif au fait que cela ne signifie pas que les jugements d'expérience soient le fondement de nos jugements de perception, mais bien plutôt que nous *concevons* naturellement et nécessairement notre expérience comme le produit d'une interaction causale de notre corps avec d'autres, existant dans un espace objectif indépendant. Cette nécessité conceptuelle naturelle de penser notre expérience perceptive comme conscience immédiate d'objets dans l'espace ne garantit donc pas la fiabilité de l'expérience et la vérité de l'affirmation de l'existence des corps en réponse à la suggestion sceptique – c'est ce qui est clairement concédé dans la reconnaissance de la limitation de la portée des arguments transcendants –, mais elle circonscrit cette suggestion en soulignant que si nous faisons fi de la croyance à l'existence des corps ou suspendons notre conviction de sa fiabilité, notre pensée au sujet des existences est privée de toute ressource conceptuelle et, en conséquence, épistémique. Cette privation, selon Strawson, n'affecte pas la suggestion sceptique mais l'exigence de justification qui en est inférée.

Avant de développer les implications de cette circonscription de la portée de l'intelligibilité de la suggestion sceptique pour mieux caractériser la solution naturaliste, on peut insister sur la nature conceptuelle de cette nécessité naturelle de décrire l'expérience dans des termes réalistes. Dans le cadre de la discussion de l'empirisme fondationnaliste de Ayer (sur lequel nous reviendrons en discutant des formes de réductionnisme), Strawson insiste sur la dépendance de la caractérisation de l'expérience subjective par rapport à l'usage de nos concepts réalistes et en tire argument pour soutenir que la nécessité de la croyance

réaliste n'est pas seulement doxastique, mais également conceptuelle :

« Nos jugements de perception, comme le remarque Ayer, expriment ou reflètent une certaine conception du monde [*world view*], comme contenant des objets, porteurs de propriétés variées, localisés dans un espace commun et dont l'existence est continue, indépendante des perceptions discontinues et relativement fugaces que nous en avons. Que nous fassions de tels jugements implique la possession et l'application de concepts à de tels objets. Mais il apparaît alors que nous ne pouvons pas donner de caractérisation véridique de l'expérience sensible "au-delà" de laquelle nos jugements nous portent, comme dit Ayer, sans faire référence à ces jugements mêmes ; que notre expérience sensible elle-même est imprégnée de ces concepts d'objets qui figurent dans de tels jugements. Cela ne signifie pas, ou il ne suit pas directement de ce trait de l'expérience sensible que la conception générale du monde reflétée par ces jugements est vraie. Ce serait se débarrasser bien vite du scepticisme. Mais je crois qu'il s'ensuit que notre expérience sensible ne pourrait avoir le caractère qu'elle a effectivement – au moins avant que la réflexion philosophique n'intervienne – si nous n'*endossions* pas d'abord sans le moindre doute cette conception du monde comme étant vraie. Les concepts de l'objectif dont nous constatons le caractère indispensable pour une caractérisation véridique de l'expérience sensible ne seraient précisément pas indispensables comme ils le sont à moins que ceux dont c'était l'expérience n'aient pris ces concepts, initialement et sans réflexion, comme ayant une application dans le monde ».

[“Perception and Its Objects”, PW, pp. 128-129]<sup>183</sup>

L'on voit deux choses qui intéressent notre propos. D'abord, la nécessité naturelle de notre engagement réaliste, qu'en fait rien d'autre ne fonde que notre expérience perceptive, est ancrée à un niveau conceptuel en ce sens qu'il ne nous est pas possible de décrire notre expérience sans recourir à des concepts réalistes ou impliquant une conception réaliste. Notre conception de l'expérience subjective est d'emblée et conceptuellement articulée à une conception réaliste ou croyance à l'existence d'un monde matériel indépendant. Cela, comme y insiste Strawson, n'est pas une réfutation du scepticisme et n'affecte pas l'intelligibilité de la suggestion sceptique ; mais – et c'est capital pour comprendre le passage

---

<sup>183</sup> “Our perceptual judgements, as Ayer remarks, embody or reflect a certain view of the world, as containing objects, variously propertied, located in a common space and continuing in their existence independently of our interrupted and relatively fleeting perceptions of them. Our making of such judgements implies our possession and application of concepts of such objects. But now it appears that we cannot give a veridical characterization even of the sensible experience which these judgements, as Ayer expresses it, ‘go beyond’, without reference to those judgements themselves; that our sensible experience itself is thoroughly permeated with those concepts of objects which figure in such judgements. This does not mean, i.e. it does not follow directly from this feature of sensible experience, that the general view of the world which those judgements reflect must be true. That would be too short a way with scepticism. But it does follow, I think, that our sensible experience could not have the character it does have unless—at least before philosophical reflection sets in—we unquestioningly *took* that general view of the world to be true. The concepts of the objective which we see to be indispensable to the veridical characterization of sensible experience simply would not be in this way indispensable unless those whose experience it was initially and unreflectively took such concepts to have application in the world”.

de l'élément psychologique à l'élément conceptuel de la solution naturaliste – cela permet de caractériser cette suggestion comme impliquant la suspension du cadre conceptuel même de toute pensée de l'expérience.

« Les croyances impliquent des concepts et les concepts qui figurent dans nos croyances les plus primitives et les moins théoriques n'acquièrent de signification pour nous, ne *sont* des concepts pour nous qu'en tant qu'ils sont ces concepts qui entrent le plus intimement et le plus immédiatement dans notre expérience du monde. Ils sont [...] ce que nous expérimentons le monde comme exemplifiant ; nous *voyons* les choses et les situations comme en étant des cas. Corrélativement, l'expérience est la conscience du monde *en tant* qu'il *les* exemplifie. Nous ne devrions pas dire que la croyance, à ce niveau, est formée sur la base de l'expérience ou qu'elle est le résultat des pressions qu'elle exerce. Nous devrions plutôt dire qu'à ce niveau, croyance, concepts et expériences *fusionnent* ; que voir et croire sont, à ce niveau, une seule et même chose. [...] L'une des erreurs des empiristes classiques fut de supposer que les concepts en question étaient des concepts de simples qualités sensibles. Mais ce n'est pas le cas ; ce sont des concepts d'objets et de personnes, et de *leurs* qualités et relations. »

[“Does knowledge Have Foundations?”, PW, pp. 107-108]<sup>184</sup>

Par là même, cela permet de caractériser la croyance réaliste non pas seulement comme ce dont nous ne demandons pas de justification en fait (parce que nous sommes spontanément, naturellement, toujours déjà réalistes), mais aussi et corollairement comme ce dont *il ne peut y avoir de justification en droit* car relevant de la structure même de toute pensée possible ou pleinement intelligible de toute expérience. Ensuite, nous voyons que Strawson, très explicitement, ne souscrit pas à la doctrine de la priorité épistémique des jugements d'expérience par rapport aux jugements de perception. Cela permet d'évacuer la critique de l'ambiguïté de sa position formulée par Williams : il conçoit que la concession de l'intelligibilité du scepticisme implique de souscrire à cette thèse, mais que celle-ci est en contradiction avec le rejet naturaliste de l'exigence de justification de la croyance réaliste qu'il prône finalement – où il voit, encore, un signe de l'incohérence d'une position qui cherche à marier Hume (comme naturaliste « substantiel » et empiriste sceptique) avec Wittgenstein (comme naturaliste « méthodologique » diagnostiquant l'inintelligibilité du

---

<sup>184</sup> “Beliefs involve concepts and the concepts which figure in our most primitive and least theoretical beliefs only acquire meaning for us, only *are* concepts for us as being just those concepts which enter most intimately and immediately into our experience of the world. They are [...] what we experience the world as exemplifying, what we *see* things and situations *as* cases of. Correlatively experience is awareness of the world *as* exemplifying *them*. We should not say that belief at this level is formed on the basis of, or as the result of the pressures of, experience. Rather we should say that, at this level, belief, concept, and experience are *merged*; that seeing and believing are, at this level, one. [...] One of the mistakes of the classical empiricists was to suppose that the concepts in question were concepts of simple sensory qualities. But they are not; they are concepts of objects and people and *their* qualities and relations”.

scepticisme) :

« Notre pratique ordinaire ne semble pas impliquer qu'on accepte de la priorité épistémologique des jugements expérientiels par rapport aux jugements sur le monde. Pourtant, la conception de Strawson fait reposer le scepticisme précisément sur cette doctrine de la priorité épistémologique. Il n'est donc pas étonnant qu'ensuite Strawson oscille entre, d'une part, accorder que le sceptique a affaibli ou exclu toutes raisons de croire en l'existence d'un monde physique et, d'autre part, pointer que le sceptique a mésinterprété nos concepts épistémiques ordinaires en recherchant des raisons là où aucune n'est requise »<sup>185</sup>.

Strawson ne souscrit précisément pas à cette doctrine et ne fait reposer le scepticisme dessus, d'une part, et d'autre part, il ne se borne pas à pointer qu'en fait, dans notre pratique épistémique ordinaire, nous n'exigeons pas de raisons pour être réaliste, mais il explique pourquoi il en est ainsi – à savoir, que c'est à un niveau conceptuel que se joue déjà notre engagement réaliste – *a priori*, pour ainsi dire.

(iii) Enfin – et c'est l'aspect épistémologique ou anti-épistémologique de la solution naturaliste – à partir de cette nécessité conceptuelle peut être disqualifiée l'exigence sceptique de justification de la croyance à l'existence des corps. En effet, la caractérisation de l'engagement réaliste, comme structurant toute pensée de l'expérience à un niveau conceptuel, permet de comprendre à la fois l'intelligibilité, strictement circonscrite, de la suggestion sceptique, et la disqualification de l'exigence de justification de la croyance réaliste comme insensée ou absurde, car elle demande une justification de ce qui ne saurait en droit jamais en recevoir et qui est lié *a priori* à notre conception même de l'expérience. Au fond, le sceptique n'exige pas une raison de ce que nous croyons au sujet de l'expérience, mais une raison des termes mêmes dans lesquels nous pensons nécessairement (compte tenu de notre nature ou de la structure de notre pensée) toute expérience. Le sceptique, donc, demande des raisons qui sont non seulement indisponibles en fait et en droit, mais qui sont même aussi tout à fait inintelligibles. En interrogeant la structure même de la pensée de l'expérience, le sceptique exige une justification dont les termes, extérieurs ou étrangers à notre schème conceptuel, ne sont pas intelligibles. Après analyse, nous pouvons dire qu'on

---

<sup>185</sup> Williams, *Unnatural Doubts, op. cit.*, pp. 37-38: "Our ordinary attitude does not appear to involve acceptance of the general epistemological priority of experiential knowledge of the world. Yet Strawson's account makes scepticism turn on just this doctrine of epistemological priority. No wonder, then, that Strawson oscillates between arguing that the sceptic has undermined or excluded any reasons we might have for believing in the existence of physical objects, and hinting that the sceptic has misread our ordinary epistemic concepts by looking for reasons where none are required".

ne peut pas penser ce qu'il demande et, donc, qu'il ne sait pas ce qu'il demande. Ce n'est pas seulement un argument *ad hominem*, touchant la position du sceptique, mais une proposition générale touchant le non-sens de son apparente demande. Le caractère conceptuel de la nécessité de la pensée réaliste de l'expérience permet la re-description de la demande sceptique comme l'esquisse d'une métaphysique de révision, la vaine tentative de penser au-delà des limites constitutives de notre pensée du monde. C'est pour cette raison que sa demande peut être disqualifiée ou qu'est neutralisé son apparent enjeu épistémologique.

*Analyse et métaphysique* (1985) revient sur la dépendance de la description de notre expérience sensible par rapport à l'usage de concepts réalistes d'objets et de propriétés existantes et souligne clairement l'attitude qu'elle engage vis-à-vis du problème sceptique. Normalement, nous employons ces concepts pour porter des jugements sur le monde et considérons l'expérience comme justifiant l'emploi de ces concepts et nos jugements à son sujet. Ce faisant, dit Strawson, « Je ne pose donc ici ni problème ni solution. Je ne fais que tracer les lignes qui relient entre elles les parties de la structure ». Mais ce traçage même permet de situer la demande sceptique de justification comme extérieure au seul cadre conceptuel constitutif de notre pensée et, donc, de la caractériser comme insensée :

« En disant cela [en supposant la réalité objective des concepts employés dans notre discours sur l'expérience] je ne pose, ni ne résous, aucun problème d'ordre sceptique. Je n'ai produit aucune preuve de quoi que ce soit. Mais je ne vais pas non plus demander ce qui garantit que les choses soient ainsi en effet. *A quoi cela reviendrait-il de chercher une telle garantie ? Cela pourrait être une invitation à s'écarter de la structure entière du système conceptuel en partant d'un point de vue quelconque tout à fait externe. Mais un tel point de vue n'existe pas ; à l'extérieur du système, il n'y a que du vide.*

[AM, V, p. 77 ; nous soulignons.]

Nous pouvons alors mieux comprendre l'articulation de la défense, par Strawson, de l'intelligibilité de la suggestion sceptique, et de sa critique de l'inintelligibilité de l'exigence sceptique de justification – articulation qui a pu susciter quelques malentendus<sup>186</sup>. En effet, dans sa réponse à Putnam, Strawson examine la stratégie wittgensteinienne radicale revendiquée par ce dernier, qui consiste à diagnostiquer le non-sens de la suggestion sceptique au motif de la centralité du concept de corps et de la croyance réaliste pour notre pensée du réel. La suggestion sceptique même serait un non-sens, inintelligible, et ne constituerait donc en rien un problème parce que la croyance réaliste « est interne à la

---

<sup>186</sup> R. Stern, "On Strawson's Naturalistic Turn", in *Strawson and Kant*, H. J. Glock (ed), Oxford, Oxford University Press, p. 228n.

structure même de la pensée de sorte que la tentative faite pour la questionner, laquelle revient à une tentative de rejet du schème conceptuel dans sa totalité, nous prive de toute ressource pour la moindre pensée cohérente »<sup>187</sup>. Or, Strawson entreprend alors une défense de l'intelligibilité de la suggestion sceptique mais, ce faisant, la circonscrit strictement :

« Voilà une pensée forte. Mais peut-être l'est-elle trop. Le conseil de défense du sceptique présentera peut-être son client sous un jour assagi : *non pas comme quelqu'un qui soulève un problème réel, requérant une résolution rationnelle argumentée*, mais quelqu'un qui se borne à attirer l'attention sur une *possibilité logique*, tout en concédant qu'elle est dépourvue de toute conséquence pratique comme théorique ; à savoir, que le cours de l'expérience consciente d'un sujet pensant, considéré sous son aspect « interne » ou subjectif, pourrait logiquement être identique à ce qu'il est sans qu'il n'existe aucun objet physique. Bien sûr, la réalité d'un tel état de choses, si elle n'en a jamais eu, n'importerait pas le moins du monde à un tel sujet. *Il n'y aurait aucune raison pour lui de supposer alors que les choses soient différentes de ce qu'il croyait, c'est-à-dire qu'il vivait peut-être une vie sociale riche et satisfaisante dans un environnement physique dont la variété est fascinante. L'«échafaudage» ou le «cadre» de ses pensées et enquêtes serait tout à fait identique à celui dont parle Wittgenstein. Son schème conceptuel serait le nôtre ».*

[1998, pp. 291-292 ; nous soulignons]<sup>188</sup>

Autrement dit, contrairement à ce qui est ici prêté à Wittgenstein et Putnam, l'intelligibilité de la suggestion sceptique tient – et tient seulement – au fait qu'elle ne nécessite pas la mobilisation d'un schème conceptuel alternatif mais fait seulement l'hypothèse – naturellement incroyable en fait par ailleurs – que ce schème pourrait être inadéquat au réel qu'il permet de penser. Mais la nature même de la suggestion sceptique, si elle n'est pas elle-même intrinsèquement inintelligible, prive cependant de toute ressource épistémique et de toute possibilité de justification en général, en quelque direction que ce soit : pour un sujet placé dans une situation décrite par un scénario sceptique, « il n'y aurait

---

<sup>187</sup> “Putnam’s announced position is that the skeptical challenge on the matter is unintelligible, that it makes no sense; that skeptical doubt on it cannot be coherently entertained. [...] what is at issue here is not really one belief among others that we might form, and hence come to question, but that is part of the framework or background of all argument, all thought, all asserting or questioning. It is internal to the structure of all thinking, so that the attempt to question it, which is tantamount to an attempt to reject our conceptual scheme in its entirety, leaves us without the resources for any coherent thought at all.

<sup>188</sup> “Well, that is strong indeed. But perhaps a thought too strong. The skeptic’s defending counsel will represent his client in a chastened light : not as one who poses a real problem, calling for resolution by rational argument, but as one who simply calls attention to a logical possibility, while conceding that it has no practical, or theoretical, consequences of any moment ; viz. that the course of a thinking subject’s conscious experience, considered in its ‘inner’ or subjective aspect, could logically be just as it is without there being any physical objects at all.

Of course, the actuality of such a state of affairs, if it were actual, would not matter to such a subject in the least. There would be no reason for him to suppose things to be any other than as he assumed, i.e., that he was living, perhaps, a rich and satisfying social life in a fascinatingly varied physical environment. The ‘scaffolding’ of ‘framework’ of his thinking and inquiring would be just as Wittgenstein speaks of. His general conceptual scheme would be ours”.

aucune raison de supposer alors que les choses soient différentes de ce qu'il croyait ». C'est pourquoi, si le sceptique a raison de souligner la possibilité logique qu'il souligne, il ne saurait non plus motiver ou justifier la vérité de l'hypothèse *pour la même raison* qu'il est effectivement impossible de justifier la croyance réaliste – à savoir que, si on s'en prive par hypothèse, il n'y a plus rien à penser ni à justifier. Ainsi le scepticisme est-il effectivement insensé si nous le comprenons comme soulevant « un problème réel, requérant une résolution rationnelle argumentée » – c'est donc l'exigence sceptique de justification qui est ici qualifiée d'absurde par Strawson. Il est intelligible, en revanche, en tant que suggestion, comme attention portée à une possibilité logique. Mais – et c'est un point capital et caractéristique du traitement naturaliste du scepticisme par Strawson – c'est précisément parce que cette possibilité n'est par essence pas éliminable qu'on ne saurait non plus, par ailleurs, avoir aucune raison de penser qu'elle est vraie : si la suggestion sceptique d'une expérience intrinsèquement et globalement trompeuse était vraie, nous n'aurions aucune raison de supposer que les choses seraient différentes de ce que nous croyons – à savoir, que le monde extérieur existe. La croyance mise en question est telle, dans l'économie de notre représentation du réel et de toute justification concernant des questions de fait, que si nous la suspendons, par hypothèse sceptique, nous sommes privés de toute ressource conceptuelle et épistémique, de sorte qu'il est impossible d'argumenter en faveur de cette hypothèse sceptique pour la même raison qu'il est impossible de justifier la croyance réaliste. C'est donc précisément parce que le sceptique a raison de souligner que, en dehors du fait perceptif (qu'on peut toujours imaginer trompeur), nous ne pouvons jamais avoir de raison de soutenir que les corps existent, qu'il a tort d'exiger une justification de cette croyance. C'est dans l'exacte mesure où la suggestion sceptique est sensée que l'exigence de justification ne l'est pas. Ce qui donne sens à la suggestion sceptique (l'impossibilité de fonder la croyance réaliste – qui est déterminée à un niveau conceptuel et structure *a priori* toute expérience intelligible pour nous) est ce qui prive de sens l'exigence de justification (qui, en interrogeant les termes mêmes les plus généraux qui structurent toute pensée de l'expérience, demande une chose impensable par essence).

Ainsi donc, pour reprendre la formalisation standard du paradoxe sceptique mentionnée plus haut, la solution naturaliste consiste en un rejet de (3) motivé par une analyse de (2). Il est juste qu'on ne « sait » pas si non-h au sens où h est toujours logiquement concevable, c'est-à-dire envisageable ou imaginable à titre de pure hypothèse – c'est la concession sceptique de la solution naturaliste. Mais la dimension conceptuelle et



principielle de cette croyance naturelle (que non-h) empêche, en droit, que nous puissions la « savoir » en vertu de raisons ou de justifications, de sorte que (3) peut être neutralisée comme étant une question sans objet. Cela fait, en effet, de la solution naturaliste une réponse diagnostique, qui procède par une analyse théorique du scepticisme pour circonscrire son intelligibilité à une hypothèse ou suggestion sans enjeu épistémique réel en dissolvant l'apparente exigence de justification qui l'accompagne. Ainsi peut-on modérer la caractérisation faite par de Duncan Pritchard de cette théorie, d'inspiration wittgensteinienne, qui identifie la croyance réaliste à une proposition charnière informant *a priori* toute pensée du monde. Selon lui, ce type de théorie, dont celle de Strawson, relève davantage d'une explication de la raison pour laquelle on est séduit par l'argument sceptique que d'une réfutation de celui-ci dans la mesure où « cette thèse diagnostique n'aboutit ni à la négation du principe de clôture [c'est à dire (3)] ni à une thèse contextualiste [qui rejette l'idée qu'il faille, dans un contexte normal, savoir que non-h pour pouvoir affirmer que p] »<sup>189</sup> ; de plus, les propositions charnières ne seraient pas « connues » à proprement parler pour la raison qu'elles tombent en dehors du champ de toute évaluation épistémique. C'est ce qui peut être discuté, dans le cas de Strawson au moins ; car il affirme que je ne crois pas (en fait) et ne peux jamais avoir aucune raison (en droit) de croire que je rêve ; de sorte que je puis dire que je sais que je ne rêve pas au seul sens de « savoir » qui soit pertinent relativement à ce qui est en question. L'ambiguïté du terme, qui pourrait laisser croire qu'on ne connaît jamais qu'en vertu de raisons ou de justifications, tend à entretenir un doute quant au fait qu'on puisse dire « savoir » qu'on ne rêve pas – ne pouvant, il est vrai, jamais avoir de raison pour cela. Mais l'ambiguïté est levée par l'analyse de la croyance en question. Je sais donc que non-h au seul sens pertinent de ce terme. La pertinence n'est pas le fait d'un contexte épistémique ou conversationnel particulier, mais celle du rang de la croyance en question dans l'économie générale de notre pensée et dans la structure de la justification, ou, en un mot, dans notre schème conceptuel. Le fait que la suggestion soit concevable, mais incroyable et impossible à justifier, la situe au-delà du doute raisonnable et permet l'affirmation d'un savoir – le seul concevable et possible à obtenir sur le point en question – de non-h et de p. Chez Strawson particulièrement, qui n'hésite pas à les décrire comme « engagements métaphysiques », « conditions métaphysiques de possibilité de la connaissance » ou « propositions synthétiques *a priori* », le statut propositionnel et

---

<sup>189</sup> D. Pritchard, «Recent Work on Radical Skepticism», *American Philosophical Quarterly*, vol. 39, no 3, July 2002, p. 232.

épistémique des propositions charnières est tout à fait assumé.

L'on peut également préciser en quel sens la solution naturaliste est identifiable à une forme de quiétisme épistémique. P. Engel et J. Dutant affirment que la réponse de Strawson au scepticisme, comme celles d'Austin et Wittgenstein, relève d'un « quiétisme », au sens où elle consisterait à « dire que l'argument n'a pas de sens parce que le jeu de langage qui donne sens à "savoir" exclut les situations sceptiques au sens où "ignorer" supposerait toujours un fond de connaissance »<sup>190</sup>. Toutefois, chez Strawson, la solution revêt un caractère conceptuel et métaphysique que la dimension purement sémantique proposée par Austin et Wittgenstein consiste précisément à exclure ou dissoudre. Le caractère thérapeutique de la solution naturaliste est le revers, chez Strawson, d'une analyse qui n'est pas seulement contextuelle et sémantique mais conceptuelle, et revêt donc un caractère explicitement métaphysique. La critique de la demande sceptique confère à notre « ontologie naturelle » ou à notre « métaphysique naturelle »<sup>191</sup>, une justification *prima facie* qui, compte tenu du statut des croyances en question, est le genre de justification le plus élevé qu'on puisse leur procurer, de sorte que cette justification est suffisante à la sauvegarde ou au maintien (*vindication*)<sup>192</sup> de cette ontologie.

Williams souligne la limite de tout diagnostic thérapeutique des questions sceptiques « [...] qui ne semblent pas déficientes sur le plan de l'intelligibilité et dont personne n'a réussi à montrer qu'elles le sont »<sup>193</sup>, et dépeint Strawson comme oscillant, de manière incohérente, entre une concession de la naturalité du doute, qui devrait condamner au pessimisme épistémologique, et une critique théorique du scepticisme tendant à en dissoudre, sans succès donc, la signification. Mais, croyons-nous, c'est précisément parce qu'il distingue *suggestion* et *exigence* sceptique que Strawson peut combiner la reconnaissance de l'intelligibilité à la suggestion sceptique avec la disqualification, comme insensée ou sans objet possible, de la demande de justification apparemment correspondante. Ainsi fait-il très exactement, nous semble-t-il, ce dont Williams s'étonne qu'il ne le fasse pas et entend faire lui-même, à savoir à la fois circonscrire l'intelligibilité du scepticisme tout en en neutralisant la portée épistémique. En effet, d'après Williams, « Strawson distingue les justifications rationnelles des croyances questionnées par le sceptique, des

---

<sup>190</sup> J. Dutant, P. Engel (éd.), *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2005, p. 309.

<sup>191</sup> « Ma philosophie », *op. cit.*, p. 442.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 444.

<sup>193</sup> *Unnatural Doubts*, *op. cit.*, p. 15.

réfutations indirectes, qui tâchent de montrer que les doutes sceptiques sont autoréfutants, et donc finalement pas intelligibles<sup>194</sup>. C'est une dichotomie curieuse. *Strawson ne semble pas voir que les doutes sceptiques peuvent être non convaincants, quoi que pas tout à fait inintelligible* »<sup>195</sup>. Cette présentation passe à côté de la proposition du philosophe oxonien : d'abord, parce que la réponse naturaliste est présentée comme une troisième voie, échappant à cette dichotomie<sup>196</sup> et, ensuite, parce qu'elle consiste précisément à délimiter l'intelligibilité naturelle et l'invulnérabilité propre au doute sceptique *et* à tirer de son analyse même la limite naturelle de la demande épistémique de justification qui mènerait à un scepticisme prescriptif ou à la conclusion que nous ne pouvons pas prétendre connaître l'existence des corps (puisque nous ne pouvons effectivement en produire ni preuve, ni démonstration).

Il nous semble ainsi que la solution naturaliste de Strawson doit être caractérisée, elle aussi, comme un diagnostic théorique de type *concessif*, à rebours de celui de Williams qu'on peut qualifier de *critique*. En effet, pour contrer le sceptique qui argue de la naturalité ou du caractère intuitivement ou ordinairement signifiant du doute qu'il soulève, Williams produit une analyse et une critique contextualiste de la demande sceptique de justification ; ce faisant il peut à la fois rendre raison de l'intelligibilité apparente du scepticisme et la critiquer en montrant qu'elle est faussement ordinaire et entièrement instituée par le contexte théorique philosophique très particulier et artificiel d'une enquête épistémologique générale, de sorte que le résultat sceptique de cette enquête n'a aucune incidence en retour sur nos pratiques épistémiques ordinaires – comme cela semble être le cas. Ainsi, le biperspectivisme propre à la philosophie humienne et néo-humienne est-il balayé par le diagnostic de la charge théorique implicite du questionnement sceptique : les conclusions sceptiques n'affectent pas les pratiques épistémiques ordinaires parce qu'elles ne découlent pas de leur analyse fidèle ; elles révèlent plutôt l'incapacité des présupposés théoriques du théoricien de la connaissance en général à rendre raison de ou à s'accorder avec nos pratiques épistémiques ordinaires.

Le diagnostic de Strawson, lui, peut être qualifié de *théorique* (plutôt que thérapeutique) et de *concessif* (plutôt que critique). Contrairement au diagnostic

---

<sup>194</sup> SN, 1.3, p. 13.

<sup>195</sup> *Unnatural Doubts, op. cit.*, p. 15: “Strawson contrasts direct refutations of scepticism, which try to provide rational justifications for the beliefs the sceptic questions, with indirect refutations, which try to show that the sceptic's doubts are self-defeating, thus not finally intelligible. This is an odd dichotomy. *It seems not to occur to Strawson that the sceptic's doubts might be less than compelling, even though not exactly unintelligible*”. Nous soulignons.

<sup>196</sup> Cf. SN, 1.3, p. 11.

thérapeutique, en effet, il ménage et rend raison de l'intelligibilité de la suggestion sceptique générale. Mais, à rebours de Williams qui la fait tenir à un contexte théorique artificiel, Strawson en *concède* la naturalité : c'est un fait qui tient à la nature même de l'expérience subjective comme telle qu'il soit impossible d'exclure la possibilité logique de l'illusion généralisée. La suggestion sceptique de la possibilité d'un tel état de fait est, en ce sens, naturellement intelligible. Mais la conclusion sceptique (de l'impossibilité de la connaissance en général) est neutralisée par l'analyse même de cette suggestion et, plus précisément, par l'analyse de la nécessité naturelle de concéder la possibilité logique qu'elle consiste à souligner : c'est précisément parce qu'il n'y a rien qui puisse, ni en fait ni en droit, justifier notre croyance à l'existence des corps que cette demande de justification peut être rejetée comme insensée ou sans objet. La solution naturaliste de Strawson est donc un diagnostic théorique concessif du scepticisme – c'est-à-dire qui concède à la suggestion sceptique une intelligibilité et une invulnérabilité naturelles mais qui diagnostique ensuite, *à partir de la seule analyse de la nature de cette intelligibilité et de cette invulnérabilité*, l'illégitimité de l'exigence de justification qui pourrait sembler en être le corollaire. C'est précisément parce que le sceptique a raison de souligner qu'il est par nature impossible de prouver ou démontrer que nous ne sommes pas en train d'halluciner que sa demande de le prouver ou démontrer est insensée. La solution naturaliste est une réponse diagnostique théorique concessive, une réponse au scepticisme qui s'appuie essentiellement sur une concession sceptique.

### **3.B- La critique des formes de réductionnisme**

Nous venons donc d'analyser la solution de Strawson au scepticisme épistémologique général, fondé sur la possibilité logique inéliminable et l'hypothèse *a priori* du caractère potentiellement illusoire de l'expérience sensible prise dans son ensemble. C'est donc ce scepticisme épistémologique général dont le naturalisme est le traitement. Mais l'auteur, soucieux d'« éliminer absolument toute espèce de scepticisme sérieux à l'égard des corps »<sup>197</sup>, se confronte également à des formes plus spécifiques de mise en question de

---

<sup>197</sup> Interview télévisée, 1992, disponible sur Youtube (à la minute : 36 : 20) : <https://www.youtube.com/watch?v=V8luaKfUZIA&t=2672s>

l'existence ou de la réalité des corps qu'on peut caractériser comme différentes entreprises de réduction menées à l'encontre de notre ontologie naturelle réaliste. Il y en a trois, que l'on peut nommer respectivement empirisme subjectiviste, réductionnisme scientifique et idéalisme transcendantal.

L'on peut en effet caractériser ces trois doctrines comme consistant à opérer une forme ou une autre de réduction à l'égard du schème conceptuel. Alors que le scepticisme épistémologique général a été redécrit comme une tentative de s'extraire entièrement de celui-ci ou d'adopter un point de vue externe pour en rechercher une validation d'ensemble, les trois doctrines auxquelles il s'agit de se confronter maintenant consistent, elles, à chercher à réduire certaines parties de ce schème à d'autres ou à hiérarchiser ses différentes parties entre elles, en soutenant que certaines sont plus fondamentales que d'autres. Quels arguments sont mobilisés à leur encontre et comment ceux-ci se rattachent à la solution naturaliste générale précédemment examinée ?

### **(a) L'empiriste subjectiviste**

Nous avons vu que c'est l'insistance sur la nécessité conceptuelle naturelle, immédiate, d'opérer avec un schème réaliste qui a permis de caractériser la demande sceptique de justification comme une tentative de penser en dehors des limites imposées par notre schème conceptuel. Tel est le résultat de l'analyse de cette demande lorsqu'elle est formulée en général ou comprise dans sa généralité. Mais, le plus souvent, elle prend une forme spécifique – particulièrement celle de justifier notre ontologie réaliste sur la base exclusive d'une expérience sensible, supposée plus immédiate et plus fondamentale, comprise sous son seul aspect subjectif, dans les termes des sensations, impressions ou idées des sens : « C'est là la procédure de plusieurs philosophies, y compris surtout l'empirisme classique »<sup>198</sup>, mais cela vaut plus généralement pour toute la « [...] tradition subjectiviste dans la philosophie – tradition qui doit son origine, sans doute, à Descartes [...] »<sup>199</sup>.

« Selon cette tradition, la structure générale de nos idées devrait être envisagée comme *dérivée*, d'une façon ou d'une autre, d'une certaine partie seulement de cette même structure. Cette partie fondamentale de la structure est conçue seulement comme *donnée* ; elle consiste en une série d'états mentaux subjectifs, y compris surtout les

---

<sup>198</sup> AM, V, p. 77.

<sup>199</sup> AM, VI, p. 89.

expériences sensorielles, qui se succèdent dans le temps et dans l'esprit du sujet ; et ces états mentaux eux-mêmes sont généralement conçus d'une façon assez simpliste, comme des impressions ou des images de qualités simples. Il n'y aurait rien d'autre que ceci de fondamental dans notre système de pensée ».

[AM, VI, pp. 85-86]

Or, ce programme réductionniste ne saurait être mené, selon Strawson, pour la raison que les états subjectifs en question ne sont pas caractérisables et identifiables indépendamment de l'usage des concepts et des croyances réalistes qu'ils sont censés fonder du point de vue empiriste (ou subjectiviste). Ce dernier exige en effet « [...] une description qui se confine à l'intérieur des limites de l'épisode subjectif, une description qui demeurerait vraie même s'il n'avait rien vu de ce qu'il prétendait avoir vu, même s'il avait été sujet à une illusion totale »<sup>200</sup>, ou une description dont la vérité « serait indépendante de celle du jugement perceptuel associé, c'est-à-dire telle que cette description demeurerait vraie même si le jugement perceptuel associé était faux »<sup>201</sup>. Mais cette chose n'est pas possible, comme nous le notions plus haut :

« [...] nous ne pouvons pas donner de caractérisation véridique de l'expérience sensible « au-delà » de laquelle nos jugements nous portent, comme dit Ayer, sans faire référence à ces jugements mêmes ; que notre expérience sensible elle-même est imprégnée de ces concepts d'objets qui figurent dans de tels jugements ; [...] notre expérience sensible ne pourrait avoir le caractère qu'elle a effectivement – au moins avant que la réflexion philosophique n'intervienne – si nous n'*endossions* pas d'abord sans le moindre doute cette conception du monde comme étant vraie. Les concepts de l'objectif dont nous constatons le caractère indispensable pour une caractérisation véridique de l'expérience sensible ne seraient précisément pas indispensables comme ils le sont à moins que ceux dont c'était l'expérience n'aient pris ces concepts, initialement et sans réflexion, comme ayant une application dans le monde ».

[‘Perception and its Objects’, PW, pp. 128-129]<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> ‘Perception and its Objects’, PW, pp. 127-128 : ‘an account which confines itself strictly within the limits of the subjective episode, an account which would remain true even if he had seen nothing of what he claimed to see, even if he had been subject to total illusion’.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 127: ‘its truth, in any particular case, should be independent of the truth of the associated perceptual judgement, i.e. that it should remain true even if the associated perceptual judgement is false’.

<sup>202</sup> ‘[...] we cannot give a veridical characterization [even of the sensible experience which these judgements, as Ayer expresses it, ‘go beyond’, without reference to those judgements themselves; that our sensible experience itself is thoroughly permeated with those concepts of objects which figure in such judgements. [...] I think, that our sensible experience could not have the character it does have unless—at least before philosophical reflection sets in—we unquestioningly *took* that general view of the world to be true. The concepts of the objective which we see to be indispensable to the veridical characterization of sensible experience simply would not be in this way indispensable unless those whose experience it was initially and unreflectively took such concepts to have application in the world’.

La description fidèle de notre expérience subjective n'est possible que si nous acceptons l'applicabilité et la vérité *prima facie* des concepts réalistes à l'expérience. C'est ainsi, d'abord, que nous procédons en fait, de sorte qu'il apparaît impropre de dire que notre représentation réaliste du monde est une construction, une théorie ou une inférence à partir de données des sens, dont il y aurait à demander, ensuite, si elle est valide ou suffisamment justifiée par l'expérience privée :

« Pour qu'il soit correct de décrire une croyance ou un ensemble de croyances comme relevant d'une théorie par rapport à certaines données, il doit être possible de décrire ces données sur la base desquelles la théorie est construite dans des termes qui ne présupposent pas l'acceptation de la théorie de la part de ceux dont les données *sont* les données. Mais c'est précisément la condition dont nous avons vu qu'elle n'est pas satisfaite dans le cas où les soi-disant données ont les contenus de l'expérience sensible et la soi-disant théorie est la conception réaliste générale du monde. Les "données" sont chargées de la "théorie". L'expérience sensible est pénétrée des concepts dont l'acceptation non réfléchie de l'applicabilité est une condition de cette pénétration, une condition de ce que l'expérience soit ce qu'elle est ; et ces concepts sont ceux d'objets conçus au sens du réalisme ».

[“Perception and its Objects”, PW, p. 129]<sup>203</sup>

Il y a donc d'abord désaccord descriptif. Là où Ayer (ou Hume, ou le Descartes de la première *Méditation*) conçoit la conception réaliste comme allant au-delà d'un donné subjectif de base, Strawson soutient à l'inverse que c'est la conception de notre expérience subjective qui exige de revenir en arrière par rapport à une représentation réaliste de base, donnée comme telle : « l'emploi de nos concepts ordinaires et complets d'objets physiques est indispensable à une conception stricte, et strictement fidèle, de notre expérience sensible »<sup>204</sup>. Or, cette remarque descriptive permet, ensuite, de disqualifier la demande fondationnelle subjectiviste :

« J'ai soutenu que l'expérience sensible de l'adulte (en général) se présente, selon l'expression kantienne, comme une conscience immédiate de choses existant en dehors

---

<sup>203</sup> “In order for some belief or set of beliefs to be correctly described as a theory in respect of certain data, it must be possible to describe the data on the basis of which the theory is held in terms which do not presuppose the acceptance of the theory on the part of those for whom the data *are* data. But this is just the condition we have seen not to be satisfied in the case where the so-called data are the contents of sensible experience and the so-called theory is a general realist view of the world. The ‘data’ are laden with the ‘theory’. Sensible experience is permeated by concepts unreflective acceptance of the general applicability of which is a condition of its being so permeated, a condition of that experience being what it is; and these concepts are of realistically conceived objects”.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 131: “the employment of our ordinary, full-blooded concepts of physical objects is indispensable to a strict, and strictly veridical, account of our sensible experience”.

de nous. (*Immédiate* ne signifiant bien évidemment pas *infaillible*). Partant, la conception réaliste de sens commun du monde n'a pas le caractère d'une théorie par rapport à des « données des sens ». Je n'ai pas dit que ce fait suffit à « réfuter » le scepticisme, ni ne fournit une « démonstration » philosophique d'une forme de réalisme ; bien que je pense qu'il fournisse le bon point de départ de la réflexion sur ces entreprises. [...] Ce sur quoi j'insiste, c'est que l'engagement humain ordinaire dans un schème conceptuel de caractère réaliste n'est pas correctement décrit, même en un sens lâche des mots, comme un engagement théorique. Il s'agit plutôt d'une chose qui est donnée avec le donné ».

[“Perception and its Objects”, PW, p. 131]<sup>205</sup>

Dire que l'emploi du concept et la présupposition de l'existence des corps sont nécessaires à la description de notre expérience immédiate n'est ni prouver, ni fonder une ontologie réaliste – ce n'est donc pas répondre à la demande de validation globale du schème conceptuel. Mais c'est une critique du point d'appui interne à partir duquel essaie de se formuler la demande empiriste subjectiviste : si on ne peut penser les jugements d'expérience indépendamment des jugements de perception, si la représentation réaliste du monde ne peut pas être décrite comme une théorie fondée sur ou inférée à partir de jugements d'expérience, il n'y a aucune raison de demander qu'elle soit fondée ou justifiée par ces derniers. Cela, comme on y a insisté précédemment, ne réfute pas le scepticisme épistémologique général – qui reste une possibilité logique – mais cela ruine en revanche la conclusion sceptique empiriste subjectiviste ou conclusion humienne, qualifiée d'extravagante<sup>206</sup> par Strawson, selon laquelle la croyance réaliste est « incohérente ». Ce qui est incohérent – à la fois en fait et en droit – c'est bien plutôt la tentative de décrire l'expérience dans des termes exclusivement subjectifs. L'on voit donc ici en quoi la simple description du schème conceptuel avec lequel on opère en fait, en tant qu'elle permet de corriger une représentation simpliste et biaisée de l'expérience, permet en retour de dissiper un scrupule théorique mal fondé et, ainsi, d'éviter une conclusion philosophique paradoxale et dramatique comme celle en question. La demande de fonder les jugements de perception sur les jugements d'expérience, ou la doctrine de la priorité épistémique des seconds sur les

---

<sup>205</sup> “I have argued that mature sensible experience (in general) presents itself as, in Kantian phrase, an *immediate* consciousness of the existence of things outside us. (*Immediate*, of course, does not mean *infallible*.) Hence, the common realist conception of the world does not have the character of a ‘theory’ in relation to the ‘data of sense’. I have not claimed that this fact is of itself sufficient to ‘refute’ scepticism or to provide a philosophical ‘demonstration’ of the truth of some form of realism; though I think it does provide the right starting point for reflection upon these enterprises. But that is another story and I shall not try to tell it here. My point so far is that the ordinary human commitment to a conceptual scheme of a realist character is not properly described, even in a stretched sense of the words, as a theoretical commitment. It is, rather, something given with the given”.

<sup>206</sup> Réponse à Sosa, *op. cit.*, p. 371.



premiers, reposent sur une description infidèle du schème conceptuel ou une théorie fautive de la pratique conceptuelle ordinaire, dont les conclusions sont fausses. L'impossibilité de réduire un aspect de notre schème conceptuel à un autre ne pose pas de problème épistémologique ou ontologique, mais est simplement le signe d'une mauvaise compréhension de ce schème.

Le procédé est ici proche de l'argumentation transcendantale – là où cette dernière conteste l'impossibilité de concevoir en général une expérience subjective indépendamment du concept d'objet indépendant, ce qui est en question maintenant est davantage la possibilité d'une description fidèle et d'une caractérisation de l'expérience subjective indépendamment de l'usage d'un schème et des termes d'une ontologie réaliste. Strawson dispute donc le statut de « donné » attribué aux états sensitifs par l'empirisme et y substitue le schème réaliste lui-même. Pour autant, cette critique du subjectivisme empiriste peut se comprendre à l'intérieur d'un cadre naturaliste plus général dans la mesure où elle consiste à mettre en évidence l'impossibilité de penser indépendamment d'un cadre conceptuel d'ensemble que nous sommes contraints, par nature, d'accepter comme donné et *prima facie* valide. Le propos touchant l'interdépendance des concepts n'acquiert de valeur anti-sceptique qu'à partir du moment où il est relayé par le rejet d'une demande de validation en lequel consiste le naturalisme :

« Selon moi il n'est pas question de *justifier* la structure générale d'idées à l'intérieur même de laquelle j'ai essayé d'esquisser quelques-uns des liens principaux – il n'est pas question qu'on puisse la justifier sur la base étroite des notions d'états subjectifs. Au contraire. C'est la structure générale d'idées elle-même, le cadre général de notre pensée – c'est là la chose fondamentale, la chose de base dans notre économie intellectuelle. Toute *justification* raisonnée d'une théorie quelconque à propos de la réalité *presuppose* cette structure générale, s'appuie sur elle. [...] Il est vain de chercher l'explication, comme Hume, a tenté de le faire, en dehors de ce cadre d'idées, sur une base étroitement empiriste ».

[AM, VI, p. 88]

On ne peut pas davantage se restreindre à l'usage de l'une des parties du schème conceptuel (contre la demande de l'empirisme subjectiviste) qu'on ne peut s'en extraire totalement. Est donc ici défaite l'apparente possibilité de formuler une demande de justification du réalisme depuis l'intérieur du schème conceptuel, en exigeant la fondation du concept d'objet matériel (et de son application à l'expérience) sur celui d'états purement subjectifs. Qu'en est-il alors de la tentative, inverse, consistant à chercher à réduire

l'expérience perceptive du monde extérieur à un ensemble d'interactions causales d'objets matériels ?

## **(b) Le réductionnisme scientifique**

Strawson qualifie de réductionnisme scientifique l'attitude théorique, attribuée à Locke et J. L. Mackie<sup>207</sup>, consistant à disqualifier le réalisme de sens commun au nom de la conception scientifique des corps, ou attitude consistant à déclarer la validité supérieure (réductionnisme modéré) ou exclusive (réductionnisme complet) de leur conception scientifique par rapport à leur conception ordinaire. Car, si notre schème conceptuel nous fait naturellement et indéfectiblement appréhender les corps d'une certaine manière, la question peut légitimement être posée de savoir si, et dans quelle mesure, « nous sommes rationnellement tenus d'abandonner, ou de modifier radicalement ce schème, à la lumière de la connaissance scientifique »<sup>208</sup>. Le fait est qu'il y a un conflit apparent entre ce dont notre appréhension ordinaire, sensible ou phénoménale des objets nous convainc naturellement qu'ils sont, et leur description scientifique. Du point de vue réaliste de sens commun, les objets occupent un espace objectif et sont porteurs de qualités sensibles, alors que le « réalisme scientifique » ne leur reconnaît que les propriétés dont font mention la théorie et l'explication physique – lesquelles incluent l'explication causale de la nature de notre expérience perceptive des corps comme porteurs de qualités phénoménales ou sensibles. L'on comprend donc que la conception scientifique des corps puisse être conçue comme plus objective que celle du réalisme ordinaire – elles les dépouillent de qualités dont on a toute raison de penser qu'elles n'appartiennent pas aux objets mêmes mais à leur interaction causale avec nos organes et elle rend raison de ces interactions par une théorie qui, elle-même, exclut toute référence à la réalité et au pouvoir causal des propriétés phénoménales.

Cette position a pour conséquence immédiate que nous ne percevons pas les objets tels qu'ils sont réellement, mais une apparence produite par l'interaction des propriétés des objets matériels avec celles de notre propre corps et de notre constitution physiologique. En d'autres termes, ce réalisme scientifique ou « lockien » implique un scepticisme perceptuel, c'est-à-dire l'affirmation de l'imperceptibilité radicale et essentielle des objets matériels tels

---

<sup>207</sup> Et partiellement, mais partiellement seulement, à Ayer.

<sup>208</sup> PIO, PW, p. 138.

qu'ils sont :

« Percevoir des objets physiques tels que le réalisme scientifique soutient qu'ils sont en réalité, serait les percevoir comme dépourvus de ces dernières qualités. Mais cette notion est intrinsèquement contradictoire. C'est donc une conséquence nécessaire de cette forme de réalisme que nous ne percevons pas les objets tels qu'ils sont en réalité. En effet, dans le sens de la notion préthéorique de percevoir – c'est-à-dire d'une conscience immédiate d'objet en dehors de nous – nous ne percevons pas d'objet physique du tout selon la conception réaliste-scientifique. Nous sommes bien plutôt les victimes d'une illusion systématique qui retombe toujours sur nous même lorsque nous endossons le réalisme scientifique. Car l'expérience dont nous continuons à jouir est celle d'objets physiques dans l'espace, dont les caractéristiques et les relations spatiales sont définies par des qualités sensibles que nous les percevons posséder ; mais des objets physiques tels que ceux-ci n'existent pas. Les seuls véritables objets physiques sont des choses systématiquement corrélées avec, et causalement responsables de l'expérience ; et c'est seulement au sens où ils causent la jouissance de cette expérience qu'on *peut* dire que nous les percevons ».

[“Perception and its Objects, PW, pp. 133-134”]<sup>209</sup>

La question peut alors être posée de savoir s'il serait rationnel de renoncer au réalisme ordinaire ou, du moins – puisqu'il n'est pas possible de cesser de percevoir les objets tels que nous les percevons compte tenu de notre constitution physiologique (avec leurs propriétés sensibles) –, si nous devons concéder sa fausseté et nous considérer en vérité comme étant essentiellement et naturellement « victimes d'une illusion systématique »<sup>210</sup> ? C'est cette conclusion dont Strawson entend montrer qu'elle est problématique et non nécessaire en soulignant que le point de vue réaliste scientifique pose deux problèmes que le point de vue ordinaire, lui, ne pose pas. Le réalisme scientifique consiste à introduire l'idée d'une hiérarchie entre le point de vue scientifique et le point de vue ordinaire et conduit au rejet de ce dernier comme faux ou illusoire. Pour Strawson, ce n'est pas la dualité comme telle – qui existe de fait – des points de vue qui pose problème, mais la volonté scientiste ou réductionniste de les hiérarchiser et, *a fortiori*, de disqualifier le point de vue ordinaire au nom du scientifique. Le réductionnisme présente un problème pour l'identification de l'objet

---

<sup>209</sup> “To perceive physical objects as, according to scientific realism, they really are would be to perceive them as lacking any such qualities. But this notion is self-contradictory. So, it is a necessary consequence of this form of realism that we do not perceive objects as they really are. Indeed, in the sense of the pre-theoretical notion of perceiving—that is, of immediate awareness of things outside us—we do not, on the scientific–realist view, perceive physical objects at all. We are, rather, the victims of a systematic illusion which obstinately clings to us even if we embrace scientific realism. For we continue to enjoy experience *as of* physical objects in space, objects of which the spatial characteristics and relations are defined by the sensible qualities we perceive them as having; but there are no such physical objects as these. The only true physical objects are items systematically correlated with and causally responsible for that experience; and the only sense in which we *can* be said to perceive them is just that they cause us to enjoy that experience”.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 134.

de la référence et un problème d'intelligibilité propre que ne pose pas le point de vue ordinaire qui, lui, fournit au contraire une solution naturelle au problème du conflit apparent des deux points de vue.

En effet, le réalisme réductionniste scientifique, en introduisant une hiérarchisation des points de vue, induit la question de l'identité de l'objet appréhendé depuis cette dualité de points de vue : « Pouvons-nous identifier, de manière cohérente, les choses immédiatement perceptibles, pourvues de propriétés phénoménales dont le sens commun suppose qu'elles occupent l'espace, avec les configurations inobservables de particules ultimes par lesquelles un réalisme scientifique sans nuance entend les remplacer ? »<sup>211</sup>. Le problème se pose donc à partir du moment où est introduite la volonté de substituer une certaine conception de l'objet de référence à une autre, qui apparaît rétrospectivement comme illusoire. Il est de fait, lorsque nous parlons d'un objet quelconque, que nous faisons référence à ses propriétés perçues ou telles qu'elles sont perçues, en supposant que nos interlocuteurs peuvent les percevoir. Or, souscrire au réalisme scientifique interdit que nous puissions faire identiquement référence à ces objets ainsi conçus qui, comme tels, n'existent pas, et aux objets tels qu'ils sont en eux-mêmes, comme la science nous instruit qu'ils sont :

« Si le réalisme lockien ou scientifique est correct, nous ne pouvons certainement pas faire les deux à la fois ; c'est une confusion ou une illusion de supposer que nous le pouvons. Si les choses dont nous parlons ont réellement des propriétés phénoménales, elles ne peuvent alors, selon cette conception, être des choses qui existent de manière continue dans l'espace physique. Rien de perceptible [...] n'est une existence indépendante, physiquement réelle. Jamais deux personnes, en ce sens, ne perçoivent la même chose : rien n'est jamais publiquement observable »<sup>212</sup>.

[*Ibid.*, PW, pp. 138-139]

La thèse réaliste scientifique implique donc l'impossibilité de droit de faire référence aux objets auxquels nous entendons faire référence dans l'usage ordinaire des concepts d'objets, conçus comme porteurs de propriétés phénoménales publiquement observables.

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, PW, p. 141: "And at bottom this question is one of identity. Can we coherently identify the phenomenally propertied, immediately perceptible things which common sense supposes to occupy physical space with the configurations of unobservable ultimate particulars by which an unqualified scientific realism purports to replace them?"

<sup>212</sup> "If scientific or Lockean realism is correct, we cannot be doing both at once; it is confusion or illusion to suppose we can. If the things we talk of really have phenomenal properties, then they cannot, on this view, be physical things continuously existing in physical space. Nothing perceptible [...] is a physically real, independent existence. No two persons can ever, in this sense, perceive the same item: nothing at all is publicly perceptible.

Elle résout le problème de l'identification de manière radicale, en éliminant l'objet de la référence perceptuelle commune. Cette conception instaurerait donc une totale révision de la signification supposée de ces concepts et de nos intentions dans leur usage – comme l'extrait précédent indiquait que cette conception autorise seulement, par commodité de langage, « [...] qu'on *peut* dire qu'on les perçoit »<sup>213</sup>.

L'on pourrait d'abord questionner l'intelligibilité du concept d'un système spatial dont aucun des éléments ne peut jamais être observé. Mais, même en concédant qu'elle demeure possible par abstraction, il faudrait reconnaître sa dépendance par rapport au point de vue perceptif commun. Le réalisme scientifique apparaît alors comme impliquant le paradoxe selon lequel l'objet réel de la perception, en plus d'être imperceptible comme tel, ne peut être conçu et localisé qu'à partir d'un point de vue qualifié d'illusoire et dépourvu d'objet :

« Sans l'illusion de percevoir les objets comme porteurs de qualités sensibles, nous n'aurions pas l'illusion de les percevoir même comme des occupants de l'espace ; et, sans cela, nous n'aurions pas le concept d'espace et aucun moyen de poursuivre nos recherches touchant la nature de ses occupants. La science n'est pas seulement la progéniture du sens commun ; elle en demeure dépendante ».

[Perception and its Objects, PW, p. 145]<sup>214</sup>

Le réalisme scientifique nécessite donc, pour sa formulation même, l'admission du point de vue ordinaire<sup>215</sup>. À l'inverse, le point de vue ordinaire, n'exigeant pas la hiérarchisation des points de vue, ne pose pas de problème d'identification. En effet, s'il n'exige pas l'attribution d'une validité exclusive à l'un des points de vue, c'est parce que la perception ordinaire, le point de vue perceptif commun sur le monde, admet une relativité de manière immanente ou, si l'on peut dire, constitutivement. Nous admettons en effet la relativité des qualités perçues aux points de vue perceptifs multiples possibles, en assumant tacitement une diversité de standards d'appréciation ou conditions perceptuelles. Nous disons que les montagnes apparaissent rouges à telle distance et sous telle lumière, bleues sous telles autres. Nous distinguons même les formes et couleurs telles qu'elles nous

---

<sup>213</sup> “Perception and its Objects”, PW, p. 134.

<sup>214</sup> “Without the illusion of perceiving objects as bearers of sensible qualities, we should not have the illusion of perceiving them as space-occupiers at all; and without that we should have no concept of space and no power to pursue our researches into the nature of its occupants. Science is not only the offspring of common sense; it remains its dependent”.

<sup>215</sup> Tout comme, chez Hume, le réalisme philosophique, en plus d'impliquer un scepticisme conceptuel en raison de l'inséparabilité des qualités, se présente comme révision du réalisme populaire qui se trouve être la condition de son intelligibilité. Cf. *infra*, partie II, chapitre 2 B (b) et (c).

apparaissent de manière privée de celles dont elles apparaissent publiquement. Nous disons que le sang est rouge vif observé à l'œil nu et translucide lorsqu'il est observé au microscope. De tels changements n'impliquent pas l'inconstance de la perception ni n'apparaissent ordinairement comme des conflits internes insurmontables et incohérents : « Nous pouvons changer de point de vue à l'intérieur du cadre de la perception, à l'aide ou non de moyens artificiels ; et les attributions de qualités sensibles différentes que nous faisons alors au même objet ne sont pas comprises comme étant en conflit dès lors que leur relativité est reconnue »<sup>216</sup>. C'est ainsi que nous procédons en fait. Ce point de vue ordinaire n'exige donc ni choix ni hiérarchisation de la pluralité des points de vue essentielle à la perception du réel, mais accommode, de manière immanente et naturellement, la diversité des points de vue. Il permet, propose Strawson, de comprendre le réalisme scientifique – qui laisse tout à fait de côté les qualités sensibles que nous attribuons aux objets du point de vue perceptif – comme un point de vue particulier au sein de la pluralité des appréciations des qualités du monde matériel :

« Ne pouvons-nous pas alors comprendre l'adoption du point de vue réaliste scientifique comme étant simplement un changement plus radical – comme l'adoption d'un point de vue depuis lequel aucune autre caractéristique ne doit être reconnue aux objets que celles qui figurent dans les théories physiques de la science et dans "l'explication ce qui a lieu dans le monde physique dans les processus qui conduisent au fait que nous avons les sensations et perceptions que nous avons"<sup>217</sup> ? Nous pouvons dire que c'est ainsi que les choses sont réellement pour autant que nous reconnaissons également la relativité de ce "réellement" ; et, lorsqu'elle est reconnue, la conception scientifique n'est plus en conflit avec l'attribution de qualités visio-tactiles aux choses que ne l'est l'affirmation selon laquelle le sang est réellement et principalement un fluide translucide avec l'affirmation selon laquelle il est de couleur rouge vif. Bien sûr, en un sens, le point de vue scientifique n'est pas du tout un point de *vue*. C'est un point de vue intellectuel, et non perceptif. Nous ne pourrions pas du tout l'occuper si nous n'occupions pas l'autre. Mais nous pouvons parfaitement les occuper tous deux à la fois, pour autant que nous comprenons ce que nous faisons alors ».

[“Perception and its Objects”, PW, p. 143]<sup>218</sup>

---

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 143: “We can shift our point of view within the general framework of perception, whether aided or unaided by artificial means; and the different sensible-quality ascriptions we then make to the same object are not seen as conflicting once their relativity is recognized”.

<sup>217</sup> J. L. Mackie, *Problems from Locke*, Oxford: Clarendon Press, 1976; p. 18.

<sup>218</sup> “Can we not see the adoption of the viewpoint of scientific realism as simply a more radical shift—a shift to a viewpoint from which no characteristics are to be ascribed to things except those which figure in the physical theories of science and in ‘the explanation of what goes on in the physical world in the processes which lead to our having the sensations and perceptions that we have’? We can say that this is how things really are so long as the relativity of this ‘really’ is recognized as well; and, when it is recognized, the scientific account will no more conflict with the ascription to things of visual and tactile qualities than the assertion that blood is really a mainly colorless fluid conflicts with the assertion that it is bright red in color. Of course, the scientific point of view is not, in one sense, a point of *view* at all. It is an intellectual, not a perceptual,

Ainsi, d'un côté, nous avons un point de vue intellectuel que nous ne pourrions jamais occuper si nous ne percevions pas des objets porteurs de propriétés sensibles publiquement observables, et de l'autre, un point de vue perceptif auquel la relativité est immanente. Exiger que le premier soit érigé en seul point de vue correct sur le réel apparaît donc beaucoup plus problématique que d'admettre, comme nous le faisons déjà naturellement, la pluralité des appréciations des qualités du réel. Paradoxalement, pourrait-on dire, ce n'est pas l'admission d'une pluralité de points de vue possibles sur le réel qui rend la saisie de son unité problématique, mais au contraire l'exigence de la validité exclusive d'un point de vue sur lui qui rend son identification problématique. Accusé de miner la possibilité d'une vision unifiée du monde par ce geste de relativisation, Strawson répond par la mise en question du sens de cette supposée vision<sup>219</sup>.

« ‘Ce dessus de table doux, en cuir vert’ disons-nous ‘n'est rien d'autre, considéré scientifiquement, qu'un amas de charges électriques largement séparées et en rapide mouvement’ ». Ainsi combinons-nous les deux points de vue dans une même phrase. Le point de vue du réalisme de sens commun, qui n'est pas explicitement signalé comme tel, est rendu dans la phrase grammaticale sujet, dans laquelle les mots ne sont pas employés en un sens ésotérique. Le point de vue de la science physique, explicitement signalé comme tel, est rendu dans le prédicat. Une fois reconnue la relativité de la description au point de vue, la phrase n'est plus perçue comme contenant une contradiction ; et si elle n'en contient pas, le problème de l'identification est résolu ».

[*Ibid.*, PW, p. 144-145]<sup>220</sup>

Plutôt que d'ériger la dualité des points de vue en conflit et poser un problème d'identification qu'on ne peut résoudre que de manière radicale en qualifiant d'illusoire ou de perception d'un non-objet le point de vue ordinaire, le geste de relativisation reconnaît la validité relative à chacun des points de vue, et ce conformément au point de vue ordinaire qui n'exige pas d'exclusivité. Ainsi, la tension apparente entre sens commun et science est-elle dissoute – conformément au sens commun. C'est dans ce cadre que Strawson, qui

---

standpoint. We could not occupy it at all, did we not first occupy the other. But we can perfectly well occupy both at once, so long as we realize what we are doing''.

<sup>219</sup> Réponse à Adams, *The Philosophy of P. F. Strawson* (1998), *op. cit.*, p. 89.

<sup>220</sup> « ‘This smooth, green, leather table-top’, we say, ‘is, considered scientifically, nothing but a congeries of electric charges widely separated and in rapid motion.’ Thus, we combine the two standpoints in a single sentence. The standpoint of common-sense realism, not explicitly signaled as such, is reflected in the sentence's grammatical subject phrase, of which the words are employed in no esoteric sense. The standpoint of physical science, explicitly signaled as such, is reflected in the predicate. Once relativity of description to standpoint is recognized, the sentence is seen to contain no contradiction; and, if it contains no contradiction, the problem of identification is solved''.

revendique pour cette réponse naturaliste la qualification de souple ou libéral (par opposition au naturalisme scientifique ou réductionniste), peut dire qu'il s'agit d'une forme plus naturelle de naturalisme<sup>221</sup>. Plus généralement, la procédure de relativisation consiste à mettre l'accent sur l'immanence des deux points de vue à un seul et même point de vue humain, naturel, plus large, qui les englobe tous deux. Et cet englobement ou relativisation à ce point de vue général permet de dissoudre l'apparente ou pseudo-question de la nécessité de les hiérarchiser :

« La question était : de quel point de vue voyons-nous les choses telles qu'elles sont vraiment ? Et cela implique que la réponse ne puisse être : des deux. C'est cette implication que je veux contester. Mais, bien entendu, on dira que deux appréciations contradictoires ne peuvent être toutes deux vraies [...] Je veux dire que l'apparence de contradiction ne survient que si on soutient qu'il existe quelque point de vue métaphysique absolu depuis lequel nous pouvons juger des deux points de vue que j'ai opposés. Mais il n'y a pas de pareil point de vue supérieur – ou aucun que nous connaissons ; c'est l'idée d'un pareil point de vue qui est une illusion. Une fois qu'on a renoncé à cette illusion, l'apparence de contradiction est dissipée. Au sein de notre conception du réel, nous pouvons reconnaître une relativité raisonnable aux points de vue que nous connaissons et occupons ».

[SN, 2.2, p. 38-39]<sup>222</sup>

En ménageant une compossibilité des deux points de vue, et en insistant même, là encore, sur leur rapport naturel de codépendance, Strawson peut les décrire comme étant internes à et communément constitutifs d'un même schème conceptuel général, et il interdit que puisse être disqualifiée une partie de celui-ci au nom d'une autre. Ceci nous conduit au motif de la critique d'une dernière forme de réductionnisme à l'égard de la réalité des corps – l'idéalisme transcendantal kantien.

---

<sup>221</sup> SN, 2.4., p. 43: "It seems that the non-reductive naturalist might reasonably claim, if he cared to, to be the more thoroughgoing naturalist of the two".

<sup>222</sup> "The question was: From which standpoint do we see things as they really are? And it carried the implication that the answer cannot be: from both. It is this implication that I want to dispute. But surely, it may be said, two contradictory views cannot both be true [...] I want to say that the appearance of contradiction arises only if we assume the existence of some metaphysically absolute standpoint from which we can judge between the two standpoints I have been contrasting. But there is no such superior standpoint—or none that we know of; it is the idea of such a standpoint that is the illusion. Once that illusion is abandoned, the appearance of contradiction is dispelled. We can recognize, in our conception of the real, a reasonable relativity to standpoints that we do know and can occupy".



### (c) L'idéalisme transcendantal

En dernier lieu, une autre forme de négation de la réalité du monde extérieur est le fait de l'idéalisme kantien qui fait de la réalité empirique une pure apparence d'une chose en soi à la fois, comme telle, imperceptible, inconnaissable et inconcevable. Il s'agirait d'un réalisme ontologique de pur principe, affirmant la nécessité de l'existence des choses en soi en tant que telles, mais accompagné d'un scepticisme à la fois perceptuel, conceptuel et épistémique. Par comparaison avec les deux formes précédentes de réductionnisme, on peut dire, d'une part, que si l'empirisme subjectiviste peut être compris comme la vaine tentative de penser en deçà des conditions minimales de l'expérience (cherchant à faire abstraction de l'expérience de l'objet comme tel), l'idéalisme transcendantal consiste, à rebours des intentions de la philosophie critique, à s'égarer au-delà d'elles (en réduisant l'objet tel qu'il est perçu par le sujet à une apparence d'une entité inconnaissable).

Comme le réalisme scientifique, l'idéalisme transcendantal essaie de dégrader le statut de la réalité perçue depuis un point de vue idéal qui en constituerait une vision corrigée. Mais, là où le réalisme scientifique se formule par abstraction de certaines qualités sensibles, laissant malgré tout subsister la possibilité de l'identification d'un objet localisable dans l'espace, l'idéalisme transcendantal, en déclarant l'idéalité de l'espace lui-même, élimine non seulement la possibilité d'une identification de l'objet, mais aussi et plus radicalement de l'application et, donc, de la signification de la distinction entre être et apparence. En effet, lorsqu'on abandonne, comme le fait Kant, l'analogie avec la différence être / apparaître du réalisme scientifique, ne sommes-nous pas privés des conditions d'une application signifiante de cette distinction ? Kant répond de manière négative en faisant référence à une intuition non sensible, active, spontanée et originale, plutôt que passive ou réceptive, et telle que nous sommes incapables de la comprendre. Mais alors, « la spécification du point de vue de la vision correcte est donnée dans des termes qui, si on l'admet, ne peuvent pas être véritablement compris ; et la tâche de rendre intelligibles les conditions d'une assurance de l'identité et de la référence est, *a fortiori*, impossible à accomplir »<sup>223</sup>.

Ainsi Kant non seulement échoue-t-il, selon l'analyse de Strawson, à satisfaire les conditions d'une application signifiante de la différence entre les choses telles qu'elles sont réellement et telles qu'elles apparaissent mais, de surcroît, « il viole effectivement son propre

---

<sup>223</sup> BS, p. 254: "The specification of the stand point of the corrected view is given in terms which, it is admitted, we cannot really understand; and the task of making it intelligible how identity of reference is secured is, *a fortiori*, impossible of performance".

principe de signification tant dans son application de la différence que dans son usage associé du concept de cause »<sup>224</sup> – ici donc, de la chose en soi comme cause de nos affections. On a affaire à une « transposition extraordinaire de l'ensemble de la terminologie des choses affectant nos facultés dans un champ tout à fait extérieur à celui qui rend son emploi intelligible, à savoir le champ spatio-temporel »<sup>225</sup>. Il s'agit du maintien de principe d'un réalisme métaphysique, à partir de l'emploi de concepts ainsi privés de tout usage signifiant et qui a pour effet de réduire le pont de vue empirique sur le monde matériel à une illusion :

« Le principe général selon lequel toute conscience perceptive que nous pouvons avoir d'objets indépendants existants dépend causalement de ces choses qui affectent tous pouvoirs de conscience dont nous jouissons est bien évidemment acceptable ; et le contenu empirique que nous lui donnons l'est tout autant. Ce dernier n'est rien d'autre que la forme spécifique, que la science remplit à mesure qu'elle se développe, que la vérité générale suppose. Mais, de manière perverse et incohérente, Kant fait au principe général l'honneur abusif de le considérer comme énonçant par lui-même une vérité, une vérité telle qu'aucun contenu empirique qui pourrait lui être donné dans aucun monde ne pourrait être un exemple ou un cas possible de cette vérité ; de sorte que cette vérité doit avoir son propre champ, non empirique, d'application, pendant que, de notre côté, nous devons nous contenter de le représenter, dans l'expérience, avec ce qui n'en est en réalité que l'ombre ».

[BS, p. 256]<sup>226</sup>

Mais, donc, souligner le caractère exclusivement empirique de l'usage et de la signification possible des concepts d'objet et de cause réduit ou interdit la formulation de la doctrine de l'idéalité du temps et de l'espace et de leurs occupants ; elle interdit la suggestion d'un sens de « réel » auquel les corps, dont nous faisons l'expérience sensible, ne satisferaient pas.

« Si nous acceptons la conclusion selon laquelle l'expérience inclut nécessairement la conscience d'objets conçus comme existant dans le temps indépendamment de tout état de conscience particulier qui leur est relatif, nous devons alors l'accepter sans réserve. Nous ne disposons pas de norme étrangère ou de schème dans les termes duquel nous pourrions donner un sens ésotérique à la question de savoir si de tels objets existent

---

<sup>224</sup> *Ibid.*: «[...] that, indeed, he violates his own principle of significance both in his application of this contrast and in the associated use of the concept of cause – is perhaps a point evident enough”.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>226</sup> “The general principle we may have of independently existing things is causally dependent on those things affecting whatever powers of awareness we possess, is acceptable; and the empirical content we give it is acceptable too. The latter is nothing but the specific form, increasingly filled in as knowledge advances, which, as things are, the general truth assumes. But Kant perversely and inconsistently pays the general principle the excessive honor of regarding it as stating a truth on its own, a truth such as no empirical content which might, in any world, be given to the principle could possibly be a specific instance or case of just that truth ; so that the truth must have its own, non-empirical field of application, while we, for our part, must be content with representing it, in experience, with what is really only its shadow”.

*réellement*, comme nous devons les concevoir empiriquement comme existant, indépendamment de nos perceptions. La question ne peut être comprise que selon le schème même dans lequel nous sommes engagés et, selon ce sens, elle n'admet pas de réponse autre qu'une trivialité ».

[BS, p. 262]<sup>227</sup>

La question de la réalité de l'existence des objets ne peut être comprise que dans les termes du schème auquel nous sommes assujettis : en termes d'existence spatio-temporelle. L'idée d'une réalité absolue, au-delà de ce que Kant décrit comme étant des formes *a priori* de la sensibilité, est un non-sens, ou une pure suggestion sans contenu formulable. La réalité ou bien se ramène aux seuls termes dans lesquels on la conçoit effectivement, ou bien ne signifie rien pour nous et ne saurait servir d'étalon de mesure de la réalité que nous percevons, *a fortiori* si elle conduit à qualifier celle-ci d'illusion. Si, comme l'affirme l'idéalisme transcendantal, nous ne pouvons rien connaître, par principe ou à jamais, de la nature des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, par opposition aux apparences de ce que nous pouvons appeler les réalités empiriques, alors, dit Strawson, « nous ne pourrions [...] avoir *aucun intérêt concevable* pour la nature de telles choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, de sorte que nous pourrions en *congédier l'idée même* »<sup>228</sup>. Si la doctrine de l'idéalisme transcendantal transgresse les bornes du sens – qui ne sont autres que les bornes des sens, c'est-à-dire de la possibilité d'une application des concepts à l'expérience – le réalisme empirique peut être accueilli comme la seule forme concevable de réalisme et, donc, comme un réalisme complet, sans réserve. La réalité empirique constitue, dans notre schème conceptuel, l'unique référence possible de la pensée du réel ; et le corps matériel, dans le schème conceptuel qui informe notre pensée de l'expérience, constitue le paradigme ultime de notre pensée du réel. Requalifier l'objet empirique d'apparence prive de toute ressource conceptuelle pour spécifier une quelconque réalité dont il ne serait que le reflet. Le corps matériel jouissant d'une existence indépendante et continue dans l'espace constitue la

---

<sup>227</sup> “If we accept the conclusion that experience necessarily involves awareness of objects conceived of as existing in time independently of any particular states of awareness of them, then we must accept it without reservation. We have no extraneous standard or scheme in terms of which we can give an esoteric sense to the question whether such objects *really* exist, as we must empirically conceive of them as existing, independently of our perceptions. The question can be understood only in the sense of the scheme itself to which we are committed and, in that sense, it admits of but one commonplace answer”.

<sup>228</sup> “I take the doctrine of transcendental idealism to be the doctrine that of the nature of things as they are in themselves, as opposed to appearances of what we can call empirically realities, we can know nothing whatever, in principle or ever. And I think my comment on that would be that if it were the case then we could have no conceivable interest in the nature of things as they are in themselves so we could dismiss the whole idea”. Vidéo 1992, minute 41 : <https://www.youtube.com/watch?v=V8luaKfUZIA&t=2672s>

référence ultime de toute pensée du réel et le paradigme ou étalon de l'existence. Le système de ces objets institue le cadre spatio-temporel à l'extérieur duquel aucun concept d'existence n'est concevable.

L'on voit donc peut-être clairement ici que l'argument transcendantal qui établit la nécessité, pour qu'une expérience subjective soit concevable, d'être expérience d'un objet, n'est donc pas destiné à démontrer l'existence de l'objet ; il met seulement en évidence, en soulignant la relativité ou connexion conceptuelle de l'expérience et de l'objet matériel, l'impossibilité de mettre en question l'existence de l'objet au nom de l'expérience subjective (comme Ayer et Hume), ou inversement (comme Locke et Mackie en un sens, et comme Kant, en un autre). Dans notre schème, ces deux concepts sont inséparables au point qu'on ne saurait penser complètement une expérience sans objet ni aucun objet qui ne puisse être donné ou pensé en référence à une expérience possible. L'argument transcendantal souligne la nécessité conceptuelle en vertu de laquelle la réponse à la question « qu'est-ce qui existe ? » inclut toujours la référence au corps matériel et relativise ainsi toute tentative de spécifier un point de vue depuis lequel il pourrait être ontologiquement rétrogradé et, *a fortiori*, disqualifié.

« Le résultat de la philosophie consiste à montrer que cette réponse n'est pas seulement une trivialité, bien qu'elle en soit effectivement une. Elle consiste à identifier sa place dans toute conception intelligible de l'expérience que nous puissions former, en montrant qu'elle y occupe une telle place même si nous portons la conception de l'expérience au dernier degré d'abstraction qu'elle peut atteindre avant de se désintégrer »

[BS, p. 252]<sup>229</sup>

Ce n'est pas l'objet matériel perçu qui peut être sceptiquement « désintégré » – pas davantage au nom du primat donné à l'expérience subjective qu'au nom d'une relativisation de cette dernière – mais c'est, bien au contraire, toute pensée possible de l'expérience qui se désintègre si on la prive du concept de corps ; de sorte que toute tentative sceptique ou réductionniste à son endroit souffre nécessairement d'un défaut d'intelligibilité et ne saurait donc jamais constituer une raison suffisante de la mise en question de l'existence des corps.

---

<sup>229</sup> “The philosophical achievement consists in showing that the answer is not merely a commonplace, though it is that. It consists in showing the place of this commonplace in any intelligible conception of experience we can form, in showing that it holds such a place even if we take the conception of experience to the last point of abstraction it can reach before disintegrating”.

## Conclusion :

Nous avons donc pu caractériser la réponse de Strawson au scepticisme épistémologique général comme un diagnostic théorique concessif. La critique des trois formes de réductionnisme auxquelles il se confronte par ailleurs apparaît faire fond sur cette position générale consistant à souligner que nous ne pouvons jamais faire autrement que croire à l'existence des corps, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de discours ontologique alternatif à celui qui inclut nécessairement la référence à des corps matériels. Ainsi, le pendant épistémologique de la métaphysique descriptive n'est-il pas tant une approche transcendantale du scepticisme qu'une approche plus généralement naturaliste : plus exactement, l'approche transcendantale apparaît-elle comme l'insistance sur la nécessité de la liaison des concepts dans les termes desquels la nature nous détermine à énoncer nos croyances indéfectibles au sujet des faits et des existences. De ce point de vue il n'y a pas de conflit entre les deux approches qui constituent des aspects (conceptuel, d'une part, et épistémologique, de l'autre) d'une défense – la seule possible – de notre ontologie ou métaphysique naturelle. Loin d'être un ajout tardif, destiné à pallier les insuffisances de l'approche transcendantale du scepticisme, le naturalisme épistémique est le corollaire naturel d'une métaphysique descriptive telle qu'elle est conçue dès sa première formulation par Strawson, qui clôt son premier « essai de métaphysique descriptive »<sup>230</sup> (qui proposait plusieurs arguments transcendantsaux) en affirmant : « Si la métaphysique consiste à trouver des raisons, bonnes, mauvaises ou indifférentes, à nos convictions instinctives, nous pouvons donc dire que nous avons fait de la métaphysique »<sup>231</sup>.

...

---

<sup>230</sup> Sous-titre de *Individuals* (1959).

<sup>231</sup> *Individus*, conclusion, p. 278.





## PARTIE II-

### LE SCEPTICISME MITIGÉ – INCERTITUDE ET NÉCESSITÉ DE LA CROYANCE À L'EXISTENCE DES CORPS CHEZ HUME

« Ainsi le sceptique continue encore à raisonner et à croire, même s'il affirme qu'il ne peut pas défendre sa raison par sa raison ; et suivant la même règle, il doit approuver le principe de l'existence des corps, bien qu'il ne puisse prétendre en soutenir la véracité par aucun argument philosophique. Sur ce point, la nature ne l'a pas laissé libre de choisir [...] »<sup>232</sup>.

« Ce doute sceptique, tant à l'égard de la raison que des sens, est une maladie qui ne peut jamais se guérir radicalement, mais qui retombe toujours forcément sur nous à un moment ou à un autre, même si nous essayons de la chasser et même s'il arrive que nous en soyons tout à fait exempts »<sup>233</sup>.

*Résumé : Dans un premier temps, nous exposons comment, chez Hume, l'analyse de la perception conduit à trois formes de scepticisme au sujet des corps matériels (perceptuelle, épistémologique et conceptuelle). Dans un deuxième temps, nous montrons comment, malgré cela, l'imagination engendre toujours la croyance en une forme (populaire) ou une autre (philosophique) d'existence continue et distincte. Dans un troisième temps, nous tâchons de caractériser la nature du scepticisme dit « mitigé » revendiqué par l'auteur à l'égard des corps matériels – c'est-à-dire les modalités de l'articulation, d'une part, de*

---

<sup>232</sup> TNH 1.4.2, §1, GF, p. 270.

<sup>233</sup> TNH 1.4.2, §57, GF, p. 303.



*l'impossibilité, philosophiquement établie, de percevoir, de connaître et de concevoir des corps matériels existants, avec, d'autre part, la nécessité naturelle et pratique d'y croire.*

## PLAN

### **Chapitre 4- Les conséquences sceptiques de l'analyse de la perception et de la représentation**

#### 4.A- Philosophie moderne et scepticisme

- (a) Relativité perceptive et scepticismes perceptuel et épistémologique
- (b) Inséparabilité des qualités et scepticisme conceptuel

#### 4.B- Les conséquences de l'origine impressionnelle de toute idée

- (a) La distinction des impressions et des idées
- (b) L'inintelligibilité de l'idée d'existence extérieure
- (c) L'idée d'une existence continue et distincte ne provient ni des sens ni de la raison

### **Chapitre 5- La genèse des fictions populaire et philosophique de l'existence continue et indépendante**

#### 5.A- Le système populaire

- (a) La cohérence des changements des impressions
- (b) La constance des impressions

#### 5.B- Le système de la double existence

- (a) L'impossibilité de l'existence indépendante des impressions et la double existence
- (b) Le fondement "populaire" du système philosophique
- (c) L'irrationalité d'ensemble du réalisme indirect

### **Chapitre 6- Réalismes et scepticismes à l'égard des corps matériels**

#### 6.A- Hume et les expressions du réalisme

- (a) Le réalisme direct
- (b) Le réalisme indirect
- (c) Une hiérarchie des systèmes ?
- (d) La supposition réaliste neutre et l'idée « relative » d'un objet extérieur

## 6.B- Pyrrhonisme et Académisme au sujet des corps matériels

- (a) Critique du traitement cartésien de l'évidence sensible chez Descartes
- (b) L'irréductibilité théorique du pyrrhonisme
- (c) Les formes du scepticisme mitigé à l'égard des corps

...

## Introduction

Historiquement, la première interprétation d'ensemble de la philosophie de Hume, qui prévaudra au moins jusqu'en 1905<sup>234</sup>, est celle de Reid. Il la décrit comme un système fondé sur les principes généraux partagés, selon lui, par tous les grands philosophes modernes (et plus particulièrement sur ceux de Locke et Berkeley) aboutissant à un ensemble de conclusions sceptiques, absurdes et contraires au sens commun. Selon lui, l'immense mérite de Hume est d'avoir su tirer ces conclusions qui découleraient effectivement de manière nécessaire des prémisses communes de la réflexion moderne sur les fondements de la connaissance. Pourtant Hume, dans l'« Avertissement » placé, en 1775, en tête de l'*Enquête sur l'entendement humain*, se défend de soutenir le scepticisme radical que lui prête notamment Reid dans l'*Inquiry* de 1764. L'*Enquête* de Hume se clôt en effet sur la définition d'un « scepticisme mitigé » qui, loin d'exclure la possibilité de la connaissance en général, propose une classification des savoirs positifs à partir de l'identification de leurs fondements respectifs. L'auteur définit cette espèce de scepticisme comme le résultat partiel d'une correction des doutes philosophiques excessifs par « le sens commun et la réflexion »<sup>235</sup> avant d'affirmer que « les décisions philosophiques ne sont rien que les réflexions du sens commun, rendues méthodiques et corrigées »<sup>236</sup>. A l'encontre, donc, de l'interprétation reidienne (notamment) de Hume, il convient de réévaluer positivement le rôle que ce dernier entend faire jouer au « sens commun » et, spécifiquement ici, à la croyance instinctive à l'existence des corps, pour tâcher de définir le contenu de ce scepticisme mitigé. Sans doute faut-il tout autant prendre garde à ne pas, à l'inverse, survaloriser les tendances et expressions réalistes de Hume.

---

<sup>234</sup> Date de la parution des deux articles séminaux de N. Kemp-Smith : «The Naturalism of David Hume», *Mind*, XIV, 1905.

<sup>235</sup> EEH 12.24, Vrin, p. 403.

<sup>236</sup> EEH 12.25, Vrin, 407.

Au sujet de la question de l'existence des corps matériels, Reid voit en Hume un simple héritier de Berkeley. L'empirisme sémantique radicalisé qu'il lui reprend conduit inévitablement à un scepticisme conceptuel : le corps matériel, distinct de l'ensemble des impressions ou idées, indépendant de la perception que nous en avons et doué d'une existence continue, n'est pas intelligible : « puisque rien n'est jamais présent à l'esprit que des perceptions, et puisque toutes les idées proviennent de quelque chose qui a été précédemment présent à l'esprit, il s'ensuit *qu'il nous est impossible ne serait-ce que de concevoir ou de former une idée d'une chose spécifiquement différente des idées ou des impressions* »<sup>237</sup>. Son originalité résiderait dans le fait qu'il mettrait en évidence que les mêmes principes conduisent également à la nécessité de nier l'existence de l'esprit, ou d'appliquer, avec succès, les mêmes principes qui, chez Berkeley, sont censés mettre en évidence la nécessité de nier l'existence de la matière.

Hume partage en effet avec Berkeley les analyses qui le conduisent à affirmer que trois formes de scepticismes sont inhérentes à la philosophie moderne : perceptuelle, épistémologique et conceptuelle<sup>238</sup>. Cependant, contrairement à Berkeley, d'une part, Hume n'a pas pour objectif d'éviter ces conséquences à tout prix et, d'autres part, ses propres analyses de la genèse psychologique du réalisme matérialiste semblent approfondir encore le scepticisme à l'égard de l'existence des corps. Là où le philosophe irlandais en restait au constat de l'étrange prédominance de l'opinion réaliste parmi les hommes<sup>239</sup>, l'écossais propose une genèse de l'idée et de la croyance en l'existence de corps distincts et continus et la fait apparaître comme le résultat d'une superposition de fictions irrationnelles et contradictoires. Pour autant, Hume ne semble pas rejeter toute forme de réalisme au profit d'un idéalisme subjectif ou d'un pur phénoménisme. Il s'agira donc d'essayer de préciser le statut du réalisme – en particulier indirect – dans sa pensée et son articulation avec l'ensemble des critiques dont il fait l'objet.

L'on verra donc d'abord (chapitre 3) quelles sont les formes de scepticisme que Hume considère comme inhérentes à la philosophie moderne et qu'il semble adopter lui-même et pousser plus loin encore du fait de ses propres principes, pour ensuite (chapitre 4)

---

<sup>237</sup> TNH 1.2.6, GF p. 124 / SB 67 ; nous soulignons.

<sup>238</sup> Sur ces trois formes de scepticisme chez Berkeley et leur genèse moderne : R. Glauser, *Berkeley et les philosophes du XVIIe siècle ; Perception et scepticisme*, Sprimont, Mardaga, 1999 ; parties 2 et 3.

<sup>239</sup> Berkeley, G., *Principes de la connaissance humaine*, 1, § 4, PUF, p. 320.

identifier les causes qui conduisent l'imagination à forger les fictions contradictoires d'une existence extérieure, et enfin (chapitre 5) proposer une définition du scepticisme mitigé qu'il endosse au sujet de l'existence des corps.

## **Chapitre 4-**

### **LES CONSÉQUENCES SCEPTIQUES DE L'ANALYSE DE LA PERCEPTION ET DE LA REPRÉSENTATION**

La théorie humienne des perceptions et de l'origine des idées semble exposer l'auteur d'emblée à plusieurs formes de scepticisme : perceptuelle, épistémologique et conceptuelle. Elles sont, pour Hume, des conséquences assumées de ses propres principes, mais elles sont également les conséquences nécessaires des principes de la philosophie moderne en général. L'on peut donc distinguer les arguments par lesquels l'auteur est conduit à diagnostiquer la nécessité apparente de rejeter différentes formes de réalisme. L'on verra donc, successivement, comment Hume identifie l'ensemble des conséquences sceptiques nécessitées par les principes communs de la philosophie moderne, à quelle forme de scepticisme radical conduit le principe de la ressemblance des impressions et des idées, et comment l'idée d'existence continue et indépendante ne provient ni des sens ni de la raison.

#### **4.A- Philosophie moderne et scepticisme**

##### **(a) Relativité des perceptions et scepticismes perceptuel et épistémologique**

La thèse selon laquelle l'objet immédiat de l'esprit est une impression ou idée est présentée par Hume comme étant à la fois la stricte orthodoxie philosophique mais aussi une évidence en soi<sup>240</sup>. En effet,

« Nous pouvons observer qu'il est universellement admis par les philosophes, et c'est d'ailleurs très évident par soi-même, que rien n'est jamais réellement présent à l'esprit que ses perceptions, c'est-à-dire les impressions, et les idées, et que les objets extérieurs ne nous deviennent connus que par les perceptions qu'ils occasionnent ».

[TNH 1.2.6, pp. 123-124]

Toutefois, deux affirmations sont à distinguer ici : la thèse psychologique générale selon laquelle l'esprit n'a jamais affaire, dans chacun de ses actes, qu'à des impressions ou idées ; et la thèse épistémologique particulière selon laquelle les objets extérieurs sont, par conséquent, perçus ou connus de manière indirecte. S'agissant de la seconde thèse, Hume indique comment il comprend les raisons qui conduisent les philosophes modernes à l'adopter et semble lui-même y souscrire. Il s'agit de l'argument de la relativité, censé convaincre du caractère idéal de l'ensemble des qualités perçues et, par conséquent, du caractère indirect de la perception sensorielle :

« La table que nous voyons semble diminuer à mesure que nous nous en éloignons ; mais la table réelle, qui existe indépendamment de nous, ne souffre aucun changement ; ce n'était donc que son image qui était présente à l'esprit. Tel est l'enseignement évident de la raison, auquel on ne saurait se dérober ; et personne qui réfléchit n'a jamais douté que les existences que nous considérons, lorsque nous disons cette maison, cet arbre, ne sont rien que des perceptions dans l'esprit et des copies ou des représentations fugitives d'autres existences qui demeurent uniformes et indépendantes ».

[EEH 12.9]

Il s'agit donc d'une évidence « de la raison » acquise par une réflexion sur la variabilité des impressions sensibles. Le *Traité* présente la même argumentation :

« Si nous pressons d'un doigt sur notre œil, nous percevons immédiatement que tous les objets deviennent doubles et que la moitié d'entre eux sont déplacés de leur position courante et naturelle. Mais comme nous n'attribuons à aucune de ces deux perceptions une existence continue, et comme elles sont toutes les deux de même nature, nous saisissons clairement que toutes nos perceptions dépendent de nos organes et de la disposition de nos nerfs et de nos esprits animaux. Cette opinion est confirmée par

---

<sup>240</sup> TNH 1.2.6, GF, pp. 123-124.



l'accroissement apparents des objets suivant leur distance, par les modifications que présentent leurs formes, par les changements de couleurs ou d'autres qualités dues à nos maladies et à nos indispositions, et par une infinité d'autres expériences du même genre, qui nous enseignent que nos perceptions sensibles ne possèdent pas une existence distincte ou indépendante ».

[TNH 1.2.4, §45, GF, pp. 295-296]

Si, dans un autre contexte, comme on le verra, Hume attribue l'argument aux philosophes comme justifiant la doctrine moderne de la distinction des qualités premières et secondes, il est compris comme établissant l'idéalité de l'ensemble des qualités perçues, sans distinction de types. Cette première découverte conduit en tout cas à rejeter la conviction réaliste directe, communément adoptée, caractérisée comme instinctive ou anté-réflexive, attribuée au sens commun, si « Les hommes supposent toujours que les images mêmes qui leur sont présentées par les sens, sont les objets extérieurs »<sup>241</sup>. L'objet perçu n'est pas l'objet réel ou, pour le dire autrement, nous ne percevons pas les objets matériels mais des ensembles d'impressions qui les représentent. Hume hérite donc de la thèse berkeleyenne selon laquelle l'idéalisme perceptuel serait commun à tous les philosophes modernes depuis Descartes et conduirait inévitablement au scepticisme perceptuel selon lequel nous ne percevons pas de manière directe les corps extérieurs.

Reste que « la philosophie moderne » maintient que nous pouvons *connaître* l'existence de corps matériels et que le raisonnement ou une forme d'inférence permet, à partir de la perception de qualités sensibles idéales, d'établir qu'ils existent et supportent des qualités ressemblant à nos perceptions. Mais l'inférence de l'impression à l'objet matériel semble d'abord impossible *a priori*. Si l'expérience est caractérisée comme expérience d'impressions, et si l'on ne décide des questions de fait que par l'expérience, il est *a priori* impossible d'établir l'existence d'objets :

« Les perceptions sont-elles produites par des objets extérieurs qui leur ressemblent ? C'est une question de fait. Mais comment en décider ? Par l'expérience, assurément, comme toutes les autres questions de cette nature. Mais ici l'expérience se tait ; et il faut qu'elle soit entièrement silencieuse. Rien n'est jamais présent à l'esprit que les perceptions ; et il est impossible qu'il fasse l'expérience de leur liaison avec les objets. C'est donc sans aucun fondement raisonnable qu'on suppose une telle liaison ».

[EEH, 12.11]

---

<sup>241</sup> EEH 12.8.

La perception sensorielle actuelle est exclusivement celle d'une impression (ou d'un ensemble d'impressions) et ne donne, par elle-même, aucun renseignement sur ce qui est au-delà. Mais l'expérience en général, comme expérience de la succession des impressions, non plus. De sorte qu'aucun raisonnement causal, consistant à inférer l'existence de la cause d'un objet sur la base de l'habitude expérimentale prise de le voir précédé par un autre, ne peut jamais permettre d'établir l'existence d'autre chose que d'une autre impression :

« Mais comme les seuls êtres qui soient jamais présents à l'esprit sont les perceptions, il s'ensuit que nous pouvons observer une conjonction constante entre différentes perceptions, mais que nous ne pouvons jamais l'observer entre perceptions et objets. Il est donc impossible que nous puissions jamais, à partir des qualités des premières, former des conclusions quant à l'existence des secondes, et satisfaire notre raison sur ce point ».

[TNH 1.4.2, §47, GF, p. 297]

Ni les sens, ni la raison expérimentale ne peuvent donc établir l'existence d'objets matériels. Mais plus généralement, ainsi caractérisée, l'expérience ne permettra jamais de se prononcer au sujet d'une quelconque cause des impressions :

« Pour ce qui est des impressions qui proviennent des sens, la cause ultime en est, à mon avis, parfaitement inexplicable par la raison humaine, et il sera toujours impossible de décider avec certitude si elles proviennent directement de l'objet, si elles sont produites par le pouvoir créateur de l'esprit, ou si elles procèdent de l'auteur de notre existence ».

[TNH 1.3.5 §2, GF, p. 146]

« Par quel argument, en effet, prouvera-t-on que les perceptions de l'esprit doivent être causées par des objets extérieurs qui en diffèrent entièrement tout en leur ressemblant (si la chose est possible), et qu'elles ne sauraient naître par une force propre de l'esprit ou par la suggestion de quelque puissance spirituelle invisible et inconnue ou par toute autre cause encore plus inconnue ? Déjà l'on admet que beaucoup de ces perceptions ne naissent de rien d'extérieur, comme dans les rêves, dans la folie ou d'autres maladies. Et rien n'apparaît plus inexplicable que la manière dont les corps devraient agir sur l'esprit pour transmettre une image d'eux-mêmes à une substance qu'on suppose d'une nature si différente et même contraire ».

[EEH 12.11]

L'idéalisme perceptuel condamne donc à l'indécision au sujet de la cause des impressions. En héritier de Descartes, Hume assume (comme Malebranche et Berkeley)

l'indépendance logique de l'expérience sensible par rapport à l'existence d'objets matériels. La situation dans laquelle nous place la caractérisation humienne de l'expérience correspond à celle de la première *Méditation métaphysique* dans laquelle il apparaît également concevable que la série de nos affections sensorielles soit le fait d'objets matériels (comme nous inclinons naturellement à le croire et comme le soutient Locke), celui de notre propre esprit (comme dans le rêve ou l'hallucination), ou celui d'une affection de Dieu sur notre esprit (directe, comme chez Berkeley, ou indirecte, comme chez Malebranche). L'existence d'objets matériels demeure donc *a fortiori* une pure hypothèse, indécidable. Hume pourrait sembler ici renvoyer dos à dos l'ensemble des positions alternatives de ses prédécesseurs comme étant équiprobables *a priori* ; mais l'hypothèse de la ressemblance d'objets matériels propre au réalisme philosophique indirect fait l'objet de critiques propres qui pourraient la rendre moins soutenable encore.

## **(b) Inséparabilité des qualités et scepticisme conceptuel**

A supposer qu'un raisonnement puisse établir l'existence d'objets extérieurs, il reste que « [...] nous n'aurions aucune raison d'inférer que nos objets ressemblent à nos perceptions »<sup>242</sup>. En effet, la philosophie moderne de la perception distingue les qualités premières, supposées ressembler aux qualités réelles des corps extérieurs, des qualités secondes, supposées n'exister que dans l'esprit du sujet percevant. Or, Hume, reprenant Berkeley, établit que si nous ne pouvons concevoir les qualités premières indépendamment des secondes, il nous est impossible de concevoir des corps subsistants indépendants, pourvus de qualités premières et dépourvus de qualités secondes.

Le réalisme direct consiste à attribuer une existence indépendante et continue aux impressions sensibles mêmes ou à supposer que les qualités perçues par les sens (les couleurs, les odeurs, les sons, etc.) résident dans les objets mêmes. Mais cette croyance (attribuée par Hume au commun des hommes qui ne pourraient « [...] jamais admettre l'idée d'une double existence ou représentation »<sup>243</sup>) est particulièrement mise à mal par l'argument de la relativité consistant à souligner que les objets, selon la variation des conditions dans lesquelles nous en faisons l'expérience, présentent des qualités sensibles

---

<sup>242</sup> TNH 1.4.2, GF, pp. 301-302.

<sup>243</sup> TNH 1.4.2, GF, p. 286 ; cf. aussi pp. 275-277.

différentes et incompatibles : la couleur de l'objet varie en fonction de la lumière, la feu suscite la douleur de la brûlure ou le plaisir de la chaleur selon sa distance, par exemple :

« En effet, puisqu'un même objet ne peut pas être doté en même temps de qualités différentes d'un même sens, et comme la même qualité ne peut ressembler à des impressions entièrement différentes, il s'ensuit évidemment que nombre de nos impressions n'ont pas de modèle ou d'archétype extérieurs ».

[TNH 1.4.4, GF, p. 314]

C'est pour remédier à cette incohérence que la « philosophie moderne », discutée par Hume dans la quatrième partie du premier livre du *Traité*, élabore une distinction entre les qualités premières et secondes. Si les secondes (qui correspondent aux sensibles propres des différents sens) sont de pures impressions ou existences internes qui ne peuvent ressembler à aucune qualité dans l'objet, les premières (à savoir, selon Hume, l'étendue, la solidité et leurs combinaisons ou modifications que sont la figure, le mouvement, la gravité et la cohésion) doivent exister dans les objets et expliquer les multiples variations des secondes.

Mais, pour l'auteur du *Traité*, cette explication matérialiste fondatrice de la modernité est parfaitement contreproductive :

« J'affirme qu'au lieu d'expliquer, par ce procédé, les opérations des objets extérieurs, nous anéantissons totalement tous ces objets et nous nous réduisons, à leur sujet, au scepticisme le plus extravagant. Si les couleurs, les sons, les saveurs et les odeurs ne sont que de simples perceptions, rien de ce que nous pouvons concevoir n'est investi d'une existence réelle, continue et indépendante, pas même le mouvement, l'étendue et la solidité, qui sont les qualités premières présentées comme les plus importantes ».

[TNH 1.4.4, GF, p. 315 ; nous soulignons]

Hume procède en effet à l'analyse des idées de qualités premières pour montrer qu'elles sont inintelligibles indépendamment ou abstraction faite des secondes. L'idée de mouvement dépend de celle d'un corps, qui elle-même dépend de celles d'étendue et de solidité : « [...] par conséquent, la réalité du mouvement dépend de celle de ces autres qualités »<sup>244</sup>. Or, l'étendue ne peut être conçue autrement que comme composée de parties colorées et de solidité (qui constituent respectivement les idées visuelles et tactiles de

---

<sup>244</sup> TNH 1.4.4, GF, p. 315.

l'étendue perçue). Mais si l'hypothèse moderne exclut la réalité de la couleur, reste que l'étendue doit être constituée par la solidité : « En conséquence, la réalité de notre idée d'étendue dépend de la réalité de celle de solidité et la première ne peut être juste si l'autre est chimérique »<sup>245</sup>. Mais l'idée de solidité, consistant en l'impossibilité de l'interpénétration de deux corps, dépend de celle de corps.

« Or, je le demande : quelle idée formons-nous de ces corps ou objets que nous supposons dotés de solidité ? Dire que nous les concevons simplement comme solides repousse la question *in infinitum*. Affirmer que nous nous les représentons [les corps ou objets] comme étendus, c'est tout ramener à une idée fautive, ou bien tourner en rond. L'étendue doit nécessairement être considérée soit comme colorée, ce qui est une idée fautive [selon la doctrine moderne des qualités], soit comme solide, ce qui nous ramène à la première question ».

[TNH 1.4.4, GF, p. 317]

Hume disqualifie donc le concept « moderne » de corps par un diallèle : l'idée de corps n'est *in fine* intelligible (après exclusion des qualités secondes) qu'à partir de celle de solidité ; mais cette dernière n'est intelligible qu'à partir de celle de corps à son tour inconcevable indépendamment de la solidité : « [...] il nous faut en conclure, somme toute, qu'après avoir exclu les couleurs, les sons, le chaud et le froid du rang d'existences extérieures, il ne reste rien pour nous donner une idée juste et cohérente des corps »<sup>246</sup>. L'argument consiste donc à montrer que si notre conception des qualités premières dépend absolument de celle des qualités secondes, alors l'irréalité des secondes (supposée par la philosophie moderne) implique l'irréalité des premières ; ainsi, supposer l'existence exclusive des qualités premières et les considérer comme rendant raison des secondes conduit en fait et bien plutôt à la négation de la réalité des premières. Le réalisme indirect, appuyé sur la distinction des qualités premières et secondes se révèle donc, à l'analyse, conduire à un scepticisme conceptuel : « Notre philosophie moderne ne nous laisse donc aucune idée juste et convaincante de la solidité, et, par conséquent, de la matière »<sup>247</sup>.

Hume semble ici reprendre l'argument berkeleyien étudié plus haut et selon lequel si les qualités dites secondes ne peuvent exister que dans l'esprit, et s'il est impossible de concevoir les qualités premières séparées des qualités secondes, alors les premières aussi ne

---

<sup>245</sup> TNH 1.4.4, GF, p. 316.

<sup>246</sup> TNH 1.4.4, GF, p. 317.

<sup>247</sup> TNH 1.4.4, GF, p. 316.

peuvent exister que dans l'esprit. Il s'agit bien d'un même argument *ad hominem*, employé contre le réalisme indirect et la distinction des qualités premières et secondes censée le soutenir. Cependant, là où, pour Berkeley, il est censé établir positivement l'idéalité des qualités premières sur la base l'admission (par les matérialistes) de l'idéalité des qualités secondes, Hume semble ici n'en user que d'un point de vue conceptuel et sans en tirer de conséquence ontologique : nous n'avons aucune idée du corps si nous cherchons à le concevoir indépendamment de toute référence aux qualités secondes.

Reste que la solidité pourrait être une idée simple, dérivant d'une impression simple, étant ainsi donnée dans l'expérience et n'ayant aucun besoin d'être construite à partir d'une autre – ou sans référence à une idée de corps indépendante de l'idée de solidité. Elle viendrait ainsi restituer à l'idée de corps l'intelligibilité mise à mal par l'argument de l'inséparabilité. Hume entreprend donc critiquer cette idée (notamment lockienne) de la simplicité de l'idée tactile de solidité<sup>248</sup>.

La solidité consiste en l'impénétrabilité. Mais l'idée d'impénétrabilité ne dérive que de l'idée copiée de l'impression tactile de résistance. Un homme paralysé d'une main, explique Hume, a une idée aussi parfaite de l'impénétrabilité en voyant sa main paralysée reposer sur une table qu'en pressant cette table avec son autre main. Autrement dit, l'idée de solidité qu'accompagne l'impression de résistance ou de pression n'est d'abord pas indispensable à l'idée de solidité – elle n'en est donc ni nécessairement ni exclusivement dérivée. Ensuite, si la pression de notre corps sur un autre suscite effectivement une impression simple d'un genre particulier, il ne s'ensuit pas que la solidité, comme qualité d'un corps supposé indépendant, doive lui ressembler. Si l'on conçoit qu'elle peut ne pas lui ressembler, c'est que l'idée de la qualité solide d'un corps n'est pas dérivée ou copiée de l'expérience tactile de la résistance ; c'est, autrement dit, qu'elle s'apparente plus à un sensible propre du toucher ou qualité seconde qu'à une qualité première du corps, de sorte que cette idée tactile simple de la solidité ne sert pas du tout le dessein de la conception « objective » du corps recherchée par les modernes.

Aussi, à supposer que l'impression tactile de la solidité est une impression simple, l'on peut inférer qu'elle ne peut alors représenter aucune qualité réelle ni objet réel. C'est ce qui apparaît à la comparaison de deux cas : celui d'un homme qui presse une pierre d'une main,

---

<sup>248</sup> Locke, *Essai sur l'entendement humain*, 2.4 ; trad. J. M. Vienne, Paris, Vrin, 2001.

d'une part, et de deux pierres en pression l'une contre l'autre, d'autre part. Il y a, dans le premier cas, une sensation tactile de pression qui fait défaut dans le second. Pour rendre les cas identiques, il faut soustraire une partie de l'impression comprise dans le premier cas. Mais celle-ci étant simple (par hypothèse), il faut la retirer complètement, de sorte qu'il ne reste précisément rien de l'impression dont on pensait faire l'origine de l'idée de solidité. Il apparaît donc que cette impression n'a pas de modèle dans la chose, pas plus que la couleur, le son ou l'odeur.

Par ailleurs, pour qu'on puisse éprouver l'impression tactile de solidité, il faut qu'il y ait deux corps contigus et une pression s'exerçant de l'un vers l'autre. Cette situation – composée ou complexe – ne saurait être représentée par la seule impression tactile simple de solidité – elle ne saurait y ressembler. Enfin, l'argument de la relativité ou variabilité des impressions s'applique tout autant à cette impression qu'à toutes les autres qualités secondes. Car, si la solidité supposée exister dans l'objet doit rester invariablement la même, nos impressions tactiles de la solidité, elles, varient toujours en fonction des circonstances. Il est donc vain de prétendre pouvoir dériver l'idée de solidité, comme qualité première, de l'impression simple de résistance éprouvée au toucher. Cette impression s'apparente à une qualité seconde qui ne peut rien représenter dans un objet.

Pour résumer, l'objet matériel étendu ne peut être conçu indépendamment de la couleur et de la solidité – qualités appartenant toutes deux à la classe des qualités secondes. A exclure, comme les Modernes, les qualités secondes du corps, celui-ci ne nous est en aucune façon intelligible. Si l'*Enquête* fait l'économie du détail de la mise en évidence de l'inséparabilité, elle en conserve le principe et la conclusion :

« Privez la matière de toutes ses qualités intelligibles, à la fois premières et secondes ; vous l'anéantissez en quelque sorte et vous ne laissez, à titre de cause de nos perceptions, qu'un certain *quelque chose* qui est inconnu et inexplicable : une notion si imparfaite qu'aucun sceptique ne jugera utile de la combattre ».

[EEH 12.16]

Hume révèle donc qu'un scepticisme conceptuel est également inhérent à la philosophie moderne. L'idéalisme perceptuel implique donc non seulement l'imperceptibilité de l'objet et l'inconnaissabilité de son existence, mais aussi

l'inintelligibilité de son essence. Mais Hume lui-même, de manière explicite et assumée, est conduit à cette forme de scepticisme par ses propres principes, et d'une manière plus directe encore. Comment cela ?

## **4.B- Les conséquences de l'origine impressionnelle des idées**

### **(a) Les impressions et les idées**

Dans un esprit newtonien revendiqué, Hume entend ne rien établir qui ne soit fondé sur une expérience ou une observation manifeste. Or le fait expérimental premier est l'expérience elle-même ou « perception », dont la première caractéristique, immanente à la perception même, est la différenciation d'une manière plus vive, d'une part, et d'une manière moins vive, d'autre part, de percevoir. Se faisant, l'analyse ou caractérisation humienne de l'expérience commence en amont de la distinction d'un sujet (ou d'un esprit) percevant et d'un objet perçu, indépendant. Le fait expérimental premier n'est pas la perception d'un objet distinct mais la perception elle-même au sein de laquelle se distingue, différenciellement, une plus grande d'une faible vivacité. L'on peut caractériser les deux pôles de cette différenciation de deux manières corrélatives : comme actes de percevoir ou comme objets de la perception. Dans le premier cas, l'on dira qu'il y a une différence manifeste entre *sentir* et *penser*. Dans le second cas, l'on dira qu'il y a une différence manifeste entre les *impressions* et les *idées*. En toute rigueur donc, la distinction du « sentir » et du « penser » n'est pas une distinction de nature mais de degré d'un même acte de *percevoir* qui est le fait premier de l'expérience. Elle n'implique pas non plus la présupposition d'une distinction de facultés (comme les sens, d'une part, et l'entendement ou l'imagination, de l'autre). Mais c'est, au contraire, à partir de cette (auto-) différenciation, constitutive de l'expérience ou perception en général, qu'on peut distinguer entre deux actes ou facultés et leurs objets respectifs.



Les objets des sens externes – qui nous intéressent ici – sont donc, lorsqu’ils sont présentement affectés, des impressions. Ils correspondent à ce que Locke appelle les idées de sensation actuellement perçues. Ces mêmes objets, en tant que nous y pensons, c’est-à-dire en tant que nous nous en souvenons ou que nous les imaginons, sont des idées. Ainsi, l’objet immédiat des sens est une impression ou qualité sensible, et l’objet immédiat de la pensée qui se réfère aux objets des sens est une idée de cette qualité. D’un point de vue strictement immanent à l’expérience ou perception, il faut donc dire que l’objet immédiat des sens est une qualité sensible. Se pose alors la question de savoir si, et comment, l’on peut concevoir et affirmer la réalité indépendante d’un objet matériel qui serait la cause des impressions des sens.

En effet, une fois établie la distinction générale des impressions et des idées, la première observation faite au sujet de leur relation est que les idées simples sont des copies d’impressions simples. L’expérience, dit Hume, atteste du fait que « [...] à leur première apparition, toutes nos idées simples dérivent d’impressions simples qui leur correspondent et qu’elles représentent exactement »<sup>249</sup>, ou encore que « [...] toutes nos idées, qui sont nos perceptions plus faibles, sont des copies de nos impressions, qui sont nos perceptions les plus vives »<sup>250</sup>. Tel est le premier principe de la science de la nature humaine<sup>251</sup>. Ce principe est érigé en règle d’analyse du contenu sémantique des idées.

## **(b) L’inintelligibilité de l’idée d’existence extérieure**

Mais alors,

« [...] Puisque rien n'est jamais présent à l'esprit que des perceptions, et puisque toutes les idées proviennent de quelque chose qui a été précédemment présent à l'esprit, il s'ensuit qu'il nous est impossible ne serait-ce que de concevoir ou de former une idée d'une chose *spécifiquement* différente des idées ou des impressions ».

[TNH 1.2.6, GF, p. 124]

---

<sup>249</sup> TNH, 1.1.1, GF, p. 44.

<sup>250</sup> EEH, 2.5, Vrin, p. 63.

<sup>251</sup> TNH, 1.1.1, GF, p. 47.

« [...] puisque toute idée est tirée d'une perception qui la précède, il est impossible que notre idée d'une perception et celle d'un objet ou d'une existence extérieure puissent jamais représenter des choses spécifiquement différentes. Quelque différence que nous puissions supposer entre elles, elle nous est encore incompréhensible et nous sommes obligés soit de concevoir un objet extérieur simplement comme une relation sans corrélatif, soit d'en faire exactement l'identique d'une perception ou d'une impression ».

[TNH 1.4.5, §19, GF, p. 330]

Tel est donc l'argument de principe découlant directement de la priorité des impressions sur les idées. L'idéalisme perceptuel se double ici, en vertu du principe de la ressemblance, d'un empirisme sémantique strict qui rend impossible la représentation d'autre chose que d'impressions ou d'ensembles composés d'impressions. Une idée ne peut ressembler à rien d'autre qu'à l'impression qui en est la source. La signification d'une idée étant l'impression qui en est la cause ou l'origine, aucune idée ne peut signifier autre chose, en dernière instance, qu'une impression simple ou un ensemble d'impressions simples. Telle est la transcription humienne, en termes d'idées et d'impressions, de l'argument déjà proposé par Berkeley qui, en réponse à la suggestion matérialiste de la possibilité de l'existence de corps dont les idées seraient les copies ou images, souligne « [...] qu'il nous est impossible de concevoir une ressemblance autre qu'entre nos idées »<sup>252</sup>. L'empirisme sémantique conduit donc effectivement, par principe, à un scepticisme conceptuel au sujet des corps – lequel peut à son tour servir d'argument (comme chez Berkeley<sup>253</sup>) à l'élimination de l'hypothèse même de leur existence. Il faudrait donc déterminer jusqu'où l'écossais n'est pas contraint de suivre le même raisonnement.

L'extension des arguments de Berkeley au concept de solidité devrait radicaliser encore ou achever le scepticisme conceptuel au sujet de l'objet matériel auquel voulait mener l'irlandais. Et certains textes du *Traité* font plus que suggérer la conclusion idéaliste qu'il faudrait en tirer :

« Fixons note attention *hors de nous*, autant qu'il est possible ; hasardons notre imagination dans les cieux, ou jusqu'aux limites ultimes de l'univers : en réalité, *nous n'avancons pas d'un degré au-delà de nous-mêmes et ne pouvons concevoir aucune sorte d'existence hormis les perceptions* qui sont apparues dans ces étroites limites.

---

<sup>252</sup> *Principes de la connaissance humaine*, 1, § 8, PUF, p. 323.

<sup>253</sup> Cf. *supra*.

C'est l'univers de l'imagination et nous n'avons d'autres idées que celles qui y sont produites.

[TNH 1.2.6, p. 124 ; nous soulignons]

Pour autant, la conclusion de Hume n'est pas qu'il faudrait, pour ces raisons, rejeter la croyance aux corps matériels ou à toute existence continue et distincte que nous nourrissons spontanément. Hume n'intime pas d'abandonner le réalisme (direct comme indirect) au profit d'un pur idéalisme ou phénoménisme. Pour bien saisir la signification des arguments dont on a fait état, il faut prendre en compte l'explication proposée par l'auteur de la croyance réaliste. Celle-ci a pour objet explicite d'expliquer la genèse d'une croyance en un objet dont les considérations précédentes mettent en évidence, *in fine*, l'inintelligibilité. Comment expliquer qu'on croie effectivement à l'existence de corps dont un strict examen met en évidence l'inintelligibilité ?

### **(c) L'idée d'existence continue et indépendante ne vient pas des sens (ni de la raison)**

La caractérisation humienne de la perception interdit de qu'on puisse forger l'idée d'existence extérieure d'une chose spécifiquement différente des impressions ou idées. Toutefois, nous nourrissons effectivement la croyance en l'existence de corps que nous pouvons caractériser comme existant de manière continue, dans l'intervalle de nos perceptions, et indépendante de la perception que nous en avons. Mais, Hume exclut que l'expérience sensitive puisse en être la source.

Il est d'abord contradictoire que les sens puissent nous informer d'une existence *continue*, c'est-à-dire de l'existence continuée d'une chose pendant l'interruption de la perception ; nos sens ne nous informent que pendant la durée de leur exercice. Ils ne peuvent non plus être la source de l'idée d'une existence *indépendante* dans la mesure où les perceptions, considérées en elles-mêmes, ne font référence à rien au-delà d'elles. Si nous croyons qu'elles sont l'effet de causes externes qui leur ressemblent, c'est le fait d'une inférence, et non des sens qui ne livrent qu'un donné brut, dépourvu de relation à une quelconque extériorité.

Si l'idée d'existence indépendante venait des sens, nous serions victimes d'une illusion lorsque nous croyons qu'ils nous présentent les impressions comme ces existences mêmes. Mais alors, la question de savoir si les sensations se présentent comme des objets distincts ou comme des impressions pures ne concerne pas tant leur nature que leur relation.

« Or, si les sens nous présentaient nos impressions comme extérieures à nous et indépendantes de nous, les objets et nous devrions être une évidence pour nos sens, faute de quoi ces facultés ne pourraient les comparer. La difficulté est donc de savoir dans quelle mesure nous sommes, *nous-mêmes*, les objets de nos sens ».

[TNH 1.4.2, GF, p. 272]

Mais cette question de la distinction entre nous-même et l'extérieur est d'abord problématique et ne semble pas pouvoir être tranchée par un simple recours à l'expérience sensitive : sans quoi la notion ordinaire de personne serait moins indéterminée qu'elle n'est, et la notion métaphysique de son identité moins abstruse. « C'est pourquoi il est absurde d'imaginer que nos sens puissent jamais distinguer entre nous-mêmes et les objets extérieurs »<sup>254</sup>.

Malgré cela, et en laissant de côté la question métaphysique de l'identité et de la délimitation des frontières du corps comme de l'esprit, il n'en demeure pas moins que « diverses impressions apparaissent extérieures au corps, [et] nous les supposons aussi extérieures à nous-mêmes »<sup>255</sup> – de quoi l'on pourrait être tenté de conclure que ce sont bien les sens qui nous convainquent de l'existence extérieure des corps. Il nous semble percevoir notre corps comme distinct des objets qui l'environnent, ceux-ci comme distincts les uns et autres et éloignés d'autres encore au-delà. Pourtant, ces remarques doivent tempérer cette conclusion hâtive : d'abord, nous ne percevons pas notre corps à proprement parler et comme tel mais des impressions sensibles particulières (ces formes colorées et résistantes que j'appelle ma main, mon bras, ma jambe, etc.) et que, de ce point de vue, si nous lui attribuons une existence corporelle et réelle c'est du fait d'un acte de l'esprit distinct de la simple perception de ces impressions. Ensuite, si nous nous rangeons à la doctrine des modernes de la distinction des qualités premières et secondes, il nous faut admettre que ces dernières, que

---

<sup>254</sup> TNH 1.4.2, GF, p. 273.

<sup>255</sup> TNH 1.4.2, GF, p. 273.

nous attribuons spontanément à ces corps qui nous semblent distincts, n'ont pas d'existence dans l'étendue et ne sauraient donc apparaître aux sens comme étant situées à l'extérieur de nous. Enfin, et en effet, même d'après les philosophes les plus sensés, nous ne percevons pas la distance par la vue de manière immédiate, mais par la médiation d'une sorte de raisonnement – Hume peut faire ici aussi bien référence à la géométrie naturelle cartésienne qu'à la théorie berkeleyenne de l'expérience de l'association régulière des idées de la vue et du toucher permettant l'interprétation de la distance visible en distance tangible.

L'idée et la croyance en l'existence continue et indépendante d'objets ne sauraient donc provenir des sens. Aussi pouvons-nous observer, selon Hume, que :

« [...] lorsque nous parlons d'existences réelles distinctes, ce que nous avons d'ordinaire en vue est plus leur indépendance que leur situation extérieure dans l'espace, et nous pensons qu'un objet a suffisamment de réalité si son existence est ininterrompue et indépendante des révolutions incessantes dont nous avons conscience en nous-mêmes ».

[TNH 1.4.2, GF, pp. 274-275]

Hume conclut cette disqualification des sens comme source de l'origine possible de la croyance en question en rappelant que, de leur strict point de vue, il n'y a pas de différence entre des qualités secondes, appartenant au sujet percevant, et des qualités premières, existant dans les objets. Les sens nous présentent les secondes comme appartenant aux objets au même titre que les premières : « [...] si l'on s'en tient au jugement des sens, toutes les perceptions sont identiques dans leur manière d'exister »<sup>256</sup> et justifient plutôt un idéalisme perceptuel.

Enfin, la raison ne saurait non plus en être la source pour trois raisons simples : d'abord, si les hommes ordinaires croient à l'existence des corps, ce n'est pas sur la base des démonstrations que les philosophes pensent avoir produites à ce sujet ; ensuite, les hommes croient à l'existence continue et distincte des perceptions mêmes, ce dont la raison établie aisément (comme on y reviendra) l'impossibilité ; enfin, comme on a vu plus haut, aucun raisonnement de causal ne permettra jamais d'établir l'existence d'objets distincts si ne nous sont données que des impressions.

---

<sup>256</sup> TNH 1.4.2, GF, p. 276.

Ni les sens ni la raison ne sont donc la source de l'idée et de la croyance en l'existence continue et distincte que nous nourrissons effectivement et à partir de laquelle nous concevons des corps. C'est dans l'imagination que Hume va l'identifier, qualifiant ainsi l'idée et la croyance de « fictions ». Se faisant, cette thèse génétique négative semble, sinon accroître, du moins confirmer les implications sceptiques de la théorie humienne de la perception : si nous ne percevons rien que des impressions et des idées alors (1) ni l'expérience ni le raisonnement ne nous permettrons jamais d'établir ni l'existence ni la nature de leur cause supposée ; (2) nous ne pouvons même jamais concevoir un objet matériel comme spécifiquement différent d'impressions ; et (3) l'existence extérieure d'un objet, conçue comme continue et indépendante, ne provient ni des sens ni d'aucun raisonnement au sujet des impressions.

En quel sens cette idée et cette croyance proviennent-elles de l'imagination ? Et comment celle-ci produit-elle deux systèmes concurrents et contradictoires de l'existence extérieure ?

...

## Chapitre 5-

### LA GENÈSE DES FICTIONS POPULAIRES ET PHILOSOPHIQUES DE L'EXISTENCE DES CORPS

*(Comment naissent l'idée et la croyance en l'existence de corps, dont l'analyse a déjà montré qu'aucune expérience sensible ni aucun raisonnement n'en peuvent être l'origine ?)*

L'idée d'existence extérieure, considérée comme spécifiquement distincte de nos perceptions, a donc été exclue. Reste que nous croyons à l'existence de corps tels qu'ils continuent d'exister lorsque nous ne les percevons pas, et distincts des perceptions que nous en avons. La section du *Traité* sur le « scepticisme à l'égard des sens » s'ouvre en effet sur la remarque fameuse selon laquelle le sceptique « [...] doit approuver le principe de l'existence des corps, bien qu'il ne puisse prétendre en soutenir la véracité par aucun argument philosophique »<sup>257</sup>, la nature ne lui laissant pas d'autre choix. Cette affirmation (et toutes celles du même ordre au sujet d'autres thèmes) nourrit la question du statut épistémique qu'il convient d'accorder (ou non) à la croyance naturelle, ou question de la tension entre scepticisme et naturalisme chez Hume<sup>258</sup>, sur laquelle nous reviendrons dans la troisième et dernière division du présent chapitre.

La seule question semblant pouvoir encore être posée n'est donc pas celle de savoir si nous devons croire ou non à l'existence des corps – puisque nous y croyons de fait toujours

---

<sup>257</sup> TNH 1.4.2, GF, p. 270.

<sup>258</sup> La première réévaluation du caractère positif de la croyance naturelle chez Hume revenant à Kemp Smith (1905).

– mais celle des causes qui induisent cette croyance et celle de la nature de son objet. Celles-ci seront localisées dans l'imagination qui, à l'occasion de l'expérience de la cohérence et de la constance de certaines impressions, produit les « fictions » de l'existence continue et distincte.

Toute l'analyse repose donc sur la thèse selon laquelle le donné de l'expérience ne peut être compris qu'en termes d'impressions singulières, pourvues d'une existence temporaire et « internes » ou immanents, sinon à l'esprit, du moins à l'acte de percevoir. Fogelin parle à ce sujet de « phénoménalisme », au sens où « notre croyance dans l'existence du corps ne repose pas sur une relation entre des perceptions et des non-perceptions ; elle se fonde sur un système de relations entre nos perceptions »<sup>259</sup>.

*Comment l'idée de l'existence continue et indépendante d'un objet peut-elle se constituer dans l'esprit à partir de la seule expérience de perceptions ou d'impressions sensibles discontinues et, par définition, dépendantes ? En quel(s) sens l'objet pourvu de ces qualités est-il concevable ?*

Deux conceptions de cet objet sont distinguées par Hume : celle du commun et celle du philosophe. Toutes deux seront également qualifiées de fictions de l'imagination. De plus, la seconde, qui procède d'une critique de l'incohérence de la première, s'avèrera pourtant n'avoir d'autre fondement que celle-ci, de sorte que le réalisme indirect des philosophes entretient à la fois, avec le réalisme direct du sens commun, un rapport de dépendance et d'opposition. La concentration sur l'ensemble de ces réflexions conduit finalement à un doute réel sur l'existence des corps dont la mise en question semblait pourtant protégée par la force naturelle de la croyance.

## **5.A- Le système populaire ou réalisme direct ordinaire**

Les hommes ordinaires pensent les qualités secondes perçues comme appartenant aux objets au point qu'ils ne distingueraient pas entre l'objet et la perception ou les qualités perçues.

---

<sup>259</sup> Fogelin, R., J., *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London, Routledge and Kegan Paul, 1985, p. 68.



« Or nous avons déjà observé que, bien que les philosophes distinguent les objets et les perceptions sensibles, qu'ils supposent coexistants et ressemblants, les hommes en général ne comprennent pas cette distinction, puisque ne percevant qu'un seul être, ils ne peuvent jamais admettre l'idée d'une double existence et d'une représentation. Pour eux, les sensations mêmes qui pénètrent par l'œil ou l'oreille sont les vrais objets et ils ne peuvent concevoir sans difficulté que cette plume et ce papier qui sont perçus immédiatement en représentent d'autres, qui en diffèrent mais leur ressemblent. Donc, afin de m'accorder avec leurs idées, je supposerai d'abord qu'il n'y a qu'une seule existence, que j'appellerai indifféremment *objet* ou *perception*, selon ce qui semblera le mieux convenir à mon propos, les deux signifiant ce qu'un homme ordinaire appelle un chapeau, une chaussure ou une pierre, ou toute autre impression que lui transmettent les sens ».

[TNH 1.4.2, GF, p. 286]

Pour le sens commun, l'objet matériel, doué d'existence continue et distincte, consisterait en une combinaison des qualités perçues. Baranger et Saltel s'étonnent de l'attribution, par Hume, au sens commun de la thèse Berkeleyenne de l'assimilation de l'être à l'être-perçu<sup>260</sup>. Pourtant, il ne s'agit peut-être pas tant de cela que de l'attribution, au sens commun, de la continuité non-perçue du perçu, ou, autrement dit, de la combinaison de deux croyances : celle de l'appartenance des qualités secondes aux objets et celle de l'existence continue et indépendante de ceux-ci – deux croyances dont tous les philosophes de l'époque créditent le sens commun. Dès lors, il ne s'agit précisément pas d'attribuer au sens commun l'idéalisme ou assimilation de l'être et de l'être-perçu mais de la permanence et indépendance de l'être-perçu ou des choses perçues par rapport à la perception qu'on en a. Le sens commun croit à la réalité indépendante des qualités en général, dont les secondes, et ce précisément sans se poser la question de savoir ni où ni comment ces qualités peuvent exister – puisqu'il ne distingue pas la perception de l'objet. Berkeley, lui, s'attache à justifier l'idéalité du perçu, c'est-à-dire sa dépendance nécessaire à l'égard de la perception et de l'esprit. Si l'on peut parler d'un réalisme direct des impressions, c'est depuis un point de vue philosophique sur le sens commun : l'homme ordinaire croit seulement à la réalité d'objets perçus – objets que le philosophe seul identifie à des impressions.

Hume utilise indifféremment les termes d'objet et de perception, pour caractériser le système populaire de l'existence extérieure, pour la raison qu'ils ne sont précisément pas

---

<sup>260</sup> Dans la note 12, page 409 de l'édition GF.

distingués par le vulgaire. Il cependant plus éclairant, quitte à être redondant, de privilégier le terme exclusif d'« impressions ». Le sens du propos est moins susceptible d'être perdu de vue.

La question de la genèse de cette croyance peut donc se formuler comme suit :

« Puisque toutes les impressions sont des existences internes et périssables et apparaissent comme telles, la notion de leur existence continue et distincte doit provenir de la coïncidence de certaines de leurs qualités avec les qualités de l'imagination ; et puisque cette notion ne s'étend pas à toutes les impressions, elle doit provenir de certaines qualités particulières à certaines de nos impressions. Il nous sera donc facile de découvrir ces qualités en comparant les impressions auxquelles nous attribuons une existence continue et distincte, à celles que nous considérons comme internes et périssables ».

[TNH 1.4.2, GF, p. 277]

Hume commence par évacuer le critère de du caractère involontaire et de la vivacité des impressions. Locke et Berkeley invoquent la vivacité pour distinguer les idées effectivement et actuellement perçues des idées imaginées ou remémorées. Pour Locke, elle est le critère suffisant, au sujet des idées des sens, de la connaissance de l'existence réelle ; il y a un degré de vivacité propre à l'évidence sensible, qui constitue ainsi une connaissance sensitive de l'extériorité de l'objet. Pour Berkeley, elle est ce qui permet de distinguer, au sein de l'existence idéale exclusivement interne à l'esprit, entre le réel et l'imaginaire, c'est-à-dire entre les idées qui sont produites et agencées par une puissance autre et supérieure à celle de notre propre esprit.

Hume se situe ici au niveau des impressions pour chercher une caractéristique propre à celles auxquelles on confère une extériorité – c'est-à-dire, en termes lockiens, au niveau des idées effectivement ou actuellement perçues en général, pour se demander ce qui distingue celles qui proviennent des cinq sens et auxquels nous attribuons une existence externe, de celles auxquelles nous ne l'attribuons pas, en l'occurrence des sentiments, passions et inclinations. Or, à cet égard, le critère de la vivacité et de l'indépendance à l'égard de la volonté est insuffisant : les douleurs et les passions, auxquelles personne ne reconnaît d'existence continue et indépendante, ne sont pas moins vivement et involontairement éprouvées que les objets qu'on suppose extérieurs. Locke, en partant de la distinction des sens externes et du sens interne, présuppose la croyance à l'extériorité dont il s'agit ici

d'identifier l'origine. Si toute perception en général est perception d'impressions, il faut rendre compte de l'origine extérieure que nous attribuons à certaines.

Les deux caractéristiques propres à ces objets résident plutôt dans leur constance et leur cohérence : les éléments qui constituent tel paysage tel environnement, dont je suis familier, sont *constants* en ce sens qu'ils se présentent toujours dans le même ordre. Certains changements peuvent certes les affecter eux, et l'ordre dans lequel ils se présentent :

« Mais il faut ici observer que même à travers ces changements, ils conservent de la *cohérence* et dépendent les uns des autres de manière régulière, ce qui est le fondement d'une sorte de raisonnement de causalité et produit l'opinion de leur existence continue. Quand je retourne à ma chambre après une heure d'absence, je ne retrouve pas mon feu dans l'état où je l'avais laissé ; mais je suis alors habitué à constater dans d'autres cas une même modification, produite en un temps comparable, que je sois présent ou absent, proche ou éloigné. Cette cohérence de leurs changements est donc une des caractéristiques des objets extérieurs, comme l'est leur constance ».

[TNH 1.4.2, GF, pp. 278-279]

En quel sens donc la cohérence des changements et la continuité de certaines perceptions conduisent-elles à l'idée de leur existence continue et indépendante et à la croyance en celle-ci ?

### **(a) Cohérence des associations d'impressions et existence continue**

*(En quel sens la cohérence des impressions fait-elle naître, par une « sorte de raisonnement causal », l'opinion de l'existence continue des perceptions ? Et qu'est-ce qui distingue celui-ci du raisonnement causal proprement dit dont il a déjà été exclu qu'il pouvait permettre de passer des perceptions à des objets extérieurs<sup>261</sup> ?)*

La « cohérence » des impressions désigne ici la régularité de leur succession, conjonction ou association dans l'expérience. Or, Hume fait observer que celle qui

---

<sup>261</sup> TNH 1.4.2, GF, p. 277.

caractérise les objets auxquels nous attribuons une origine externe dépasse celle des nos perceptions intérieures.

« Nous constatons par expérience que nos passions ont entre elles une connexion et une dépendance mutuelles. Mais en aucune occasion il n'est nécessaire de supposer qu'elles ont existé et agi, lors même que nous ne les percevions pas, pour conserver la même dépendance et la même connexion que nous avons expérimentée. Le cas n'est pas le même s'il s'agit des objets extérieurs. Ceux-ci doivent exister de manière continue, faute de quoi ils perdent, dans une large mesure, leur régularité d'opération ».

[TNH 1.4.2.20, GF, p. 279]

En quel sens est-ce le cas ? A quelle irrégularité d'observation Hume fait-il référence ? Si le contenu de l'expérience se réduit toujours à l'ensemble des impressions présentement perçues, une expérience peut présenter un contenu disjoint d'un autre auquel il est habituellement joint. J'entends le bruit de la porte qui tourne sur ses gonds : « [...] je n'ai jamais remarqué que ce bruit puisse provenir d'autre chose que du mouvement d'une porte, et j'en conclus que le phénomène présent contredit toute mon expérience passée, sauf si la porte, que je me rappelle de l'autre côté de la chambre, existe encore »<sup>262</sup>. Autrement dit, ce que Hume considère ici comme « contradictions de l'expérience courante » ou des « objections aux maximes que nous formons sur les relations de cause à effet »<sup>263</sup> est simplement le caractère fragmentaire d'une expérience donnée : la considération du seul son (dans l'exemple de la porte) contredit l'expérience ou constitue une objection aux maximes causales dans la mesure où, en tant que fragmentaire, par comparaison avec un ensemble d'expériences passées, elle présente un contenu d'expérience séparé de ce à quoi il est habituellement associé, ou d'un effet sans sa cause.

L'imagination, sollicitée par le contenu d'une expérience actuelle présentant un caractère fragmentaire par rapport à une expérience d'ensemble passée dont on garde la mémoire, vient donc restituer le contenu manquant en supposant son existence au-delà de ce qui est effectivement perçu.

---

<sup>262</sup> TNH, 1.2.4, GF, p. 280.

<sup>263</sup> *Ibid.*

« Ces observations sont contraires à moins que je ne suppose que la porte subsiste encore et qu'elle a été ouverte sans que je m'en aperçoive. Et cette supposition, qui était au début entièrement arbitraire et hypothétique, acquiert de la force et de l'évidence par le fait qu'elle est la seule qui me permette de réconcilier ces contradictions. Il y a peu de moments de ma vie où ne se présente pas un cas semblable, et où je n'ai l'occasion de supposer une existence continue des objets, afin de *relier leurs apparitions passées et présentes et de les unir les uns aux autres de la manière que l'expérience m'a révélée conforme à leur nature et à leurs circonstances particulières*. Je suis naturellement conduit par là à regarder le monde comme quelque chose de réel et de *durable*, et à penser qu'il *conserve son existence même lorsqu'il n'est plus présent à ma perception* ».

[TNH 1.4.2, pp. 280-281 ; nous soulignons]

La supposition résout la contradiction d'une apparition singulière dissociée des autres apparitions dont nous sommes habitués à la voir accompagnée. Mais ne s'agit-il pas alors d'un raisonnement causal – dont toute l'essence consiste à inférer, à partir de l'existence d'une impression donnée, celle d'une autre, qui lui est habituellement contigüe dans l'expérience ?

Ces deux opérations de la pensée sont « considérablement différentes »<sup>264</sup>. D'après le phénoménisme méthodologique de départ, selon lequel le contenu de l'expérience est constitué des seules impressions, il n'est d'habitude acquise que par le moyen de ces impressions, sur la base de la répétition régulière de leur succession ; par ailleurs cette coutume acquise ne saurait présenter un degré de régularité supérieur à celui de la conjonction des impressions observée dans l'expérience passée. Or, la supposition de la continuité de l'existence d'impressions habituellement conjointes dépasse ces deux limites du raisonnement causal :

« Aucun degré de régularité de nos perceptions ne peut donc jamais nous autoriser à inférer qu'il y a un *degré plus haut de régularité* en certains *objets qui ne sont pas perçus*, puisque cela implique une contradiction, à savoir, une habitude acquise au moyen de ce qui n'a jamais été présent à l'esprit ».

[TNH 1.4.2, §21, GF, p. 281 ; nous soulignons]

En effet, tout contenu complexe d'expérience peut être interrompu ou dissocié par nous : je peux anéantir un ensemble composé d'impressions visuelles et auditives en fermant

---

<sup>264</sup> TNH 1.4.2. §21, GF, p. 281.

les yeux ou en me bouchant les oreilles – ce faisant j’institue une expérience qui contredit l’association habituelle et introduit de fait une irrégularité en elle. Mais, en supposant l’existence continue des impressions (ou objets), mon esprit dépasse le donné perceptif actuel, et ce en supposant des objets ou perceptions au-delà des perceptions, pour palier à l’imperfection de la régularité dont je fais l’expérience. On a donc bien affaire à l’institution de la double fiction d’une régularité parfaite et d’un objet inobservé, car « Que supposons-nous donc dans ce cas, sinon que ces objets poursuivent leur connexion habituelle en dépit de l’interruption apparente, et que ces apparitions irrégulières sont reliées par quelque chose dont nous n’avons pas conscience ? »<sup>265</sup>. L’imagination dépasse et la régularité et les faits eux-mêmes et doit donc y être déterminée par quelque chose d’autre que la seule coutume.

Hume a déjà eu l’occasion de faire observer<sup>266</sup> que l’imagination est sujette à une forme d’inertie ou a naturellement tendance à poursuivre le mouvement dans lequel elle est engagée. Or, ce principe permet ici d’expliquer la transgression de la coutume :

« Les objets ont une certaine cohérence, même tels qu'ils apparaissent à nos sens ; cette cohérence, cependant, est bien plus grande et plus uniforme si nous lui supposons une existence continue ; et une fois que l'esprit a entrepris d'observer cette uniformité parmi les objets, il continue naturellement jusqu'à ce qu'il ait rendu cette uniformité aussi complète que possible. La simple supposition de leur existence continue suffit à cela et nous donne la notion d'une régularité entre les objets, bien supérieure à celle qu'ils ont lorsque nous ne regardons pas plus loin que nos sens ».

[TNH 1.4.2, §22, p. 282]

Donc l’imagination parfait la régularité, au-delà de l’observable en supposant la continuité, seule capable d’expliquer la régularité observée. Mais cette propriété de cohérence des changements des perceptions n’est pas la seule la soutenir le système populaire de l’existence continue et distincte des perceptions-objets.

---

<sup>265</sup> TNH 1.4.2, §21, GF, p. 281.

<sup>266</sup> TNH 1.2.4, §24, GF, p. 101.

## **(b) Constance des impressions et existence continue**

*(En quel sens la constance des impressions conduit-elle l'esprit à feindre et à croire à leur existence continue, laquelle sert de fondement à celle de leur caractère distinct ?)*

Le passage du constat expérimental de la ressemblance de certains ensembles perceptifs à l'idée de leur existence continue s'effectue par celui de la supposition de leur identité numérique lors de leurs différentes occurrences. La « constance » désigne ici la ressemblance de certains ensembles perceptifs présentant un degré de ressemblance manifeste. L'esprit est embarrassé par l'opposition de cette très grande ressemblance, d'une part, et le fait, d'autre part, que ces ensembles sont perçus par intermittence et, donc, à chaque fois comme composés ou constitués d'impressions singulières, donc différentes. C'est pour résoudre cette opposition et l'embarras qu'il suscite en l'esprit que l'imagination feint l'identité numérique de ces ensembles – identité continuée dans le temps, dans l'intervalle des perceptions temporellement espacées. Hume résume ainsi l'explication :

« Quand nous avons été accoutumés à observer de la constance dans certaines impressions et que nous avons constaté que la perception du soleil ou de l'océan, par exemple, après une absence ou une disparition, nous revient composée des mêmes éléments et dans le même ordre que lors de la première apparition, nous ne sommes pas enclins à regarder ces perceptions discontinues comme différentes (ce qu'elles sont en réalité), mais au contraire, nous les considérons, en raison de leur ressemblance, comme individuellement identiques. Mais comme cette interruption dans leur existence est contraire à la perfection de leur identité, et nous fait considérer la première impression comme anéantie et la seconde comme nouvellement créée, nous nous trouvons assez embarrassés et engagés dans une sorte de contradiction. Pour nous libérer de cette difficulté, nous déguisons autant que possible cette interruption, ou plutôt, nous la supprimons entièrement en supposant que ces perceptions interrompues sont reliées par une existence réelle nous nous n'avons pas conscience ».

[TNH 1.4.2, §24, GF, p. 283]

Autrement dit, la perception interrompue nous fait considérer les ensembles perceptifs ressemblants à la fois comme mêmes et autres. Mais comment cela est-il possible si aucune expérience perceptive ne nous donne jamais l'idée même d'identité ? Quelle est l'origine des idées d'identité en général et d'identité numérique ? Comment expliquer cette tendance

de l'esprit à identifier les apparitions différentes et notre croyance à l'existence de cette identité fictive ?

- *L'origine de l'idée d'identité en général*

Hume explique d'abord comment l'on en vient à considérer comme *identique* une perception unique, perçue de manière ininterrompue ; il explique ensuite comment l'on en vient à considérer comme numériquement identique une pluralité de perceptions ressemblantes, perçues à différents moments.

Une première difficulté est en effet liée au fait que l'idée d'identité n'est pas donnée dans l'expérience perceptive brute, où ne sont données que celles d'*unité* et de *pluralité*. Une perception seule, qui ne présente aucun changement au cours d'une séquence d'observation continue, ne donne ni l'idée de temps (qui dérive de la succession de perceptions distinctes<sup>267</sup> et consiste donc en leur *manière d'apparaître*<sup>268</sup> d'une pluralité de perceptions), ni celle d'identité mais seulement celle d'unité. Une telle séquence ininterrompue d'observation ne nous donne que l'idée d'*unité* (d'une perception). A l'inverse, l'observation interrompue consiste, en tant que telle, en une pluralité de perceptions.

L'idée d'identité naît de l'application de l'idée de temps à une perception unique. Autrement dit, elle naît de la comparaison faite entre un ensemble perceptif donné (ou unité perceptive), d'une part, avec une pluralité successive d'objets, d'autre part. Car en effet :

« Nous ne pouvons pas, à proprement parler, dire qu'un objet est le même que lui-même, à moins de vouloir dire qu'un objet est le même que lui-même existant à un autre moment. Par ce moyen, nous établissons une différence entre l'idée exprimée par le mot objet et celle exprimée par le mot lui-même, sans passer par le nombre et, en même temps, sans nous restreindre à une identité stricte et absolue ».

[TNH 1.4.2, §29, GF, p. 285]

« En effet, lorsque nous en appliquons l'idée [du temps] à un objet invariable, ce n'est que par une *fiction* de l'imagination, par laquelle un objet invariable est supposé prendre

---

<sup>267</sup> TNH 1.2.3, §6, GF, p. 86.

<sup>268</sup> TNH 1.2.3, §10, GF, p. 88.



part au changement des objets coexistants et, en particulier, à celui de nos perceptions. Cette *fiction* de l'imagination est presque universelle et c'est grâce à elle qu'un objet singulier placé devant nous et examiné pendant un certain temps sans que nous y découvriions la moindre interruption ou la moindre variation, est susceptible de nous donner une notion d'identité ».

[TNH 1.4.2, §29, GF, p. 285 ; nous soulignons]

L'identité procède donc d'une synthèse opérée par l'imagination entre l'unité et la diversité et peut donc se définir comme le « [...] *caractère invariable et ininterrompu* d'un objet quelconque à travers une variation supposée du temps, par laquelle l'esprit peut suivre à différentes périodes de son existence, sans cesser jamais de le voir et sans être obligé de former l'idée de multiplicité ou de nombre »<sup>269</sup>. C'est donc par ce processus qu'on en vient à considérer ou à voir comme identique une perception unique.

#### - *L'identification de perceptions multiples*

Comment peut-on en venir, ensuite, à considérer comme numériquement identiques des perceptions distinctes, entrecoupées d'interruptions de la perception ? Ceci peut s'expliquer par la relation de ressemblance qui produit, d'une part, une association des idées ou perceptions considérées et, d'autre part, une association des dispositions de l'esprit qui les perçoit. Il y a donc redoublement de la ressemblance des perceptions par celle des actes de l'esprit qui les considère.

Le raisonnement d'ensemble est le suivant : l'acte de l'esprit par lequel il considère une perception comme identique ressemble fortement à celui par lequel il considère un ensemble perceptions reliées. Or, la relation de ressemblance est la liaison la plus forte qui puisse être entre nos idées ou impressions, et beaucoup d'ensembles perceptifs perçus à différents moments se ressemblent ; donc la ressemblance de certaines différentes séquences de perception les lie de la façon la plus forte qui puisse être, de sorte que leur considération ne se distingue pas de celle d'une seule et même perception identique. En effet,

---

<sup>269</sup> TNH 1.4.2, §30, GF, p. 286.

« J'examine le mobilier de ma chambre ; je ferme les yeux, puis les ouvre, pour découvrir que les perceptions nouvelles ressemblent parfaitement à celles qui, auparavant, frappaient mes sens. Cette ressemblance, on l'observe dans mille cas ; elle relie naturellement par la liaison la plus forte nos idées de ces perceptions discontinues et, par une transition aisée, transporte l'esprit de l'une à l'autre. Ce passage, cette transition aisée de l'imagination des idées de ces différentes perceptions constitue presque la même disposition d'esprit que celle dans laquelle nous considérons une perception constante et ininterrompue. Il est donc très naturel que nous les confondions ».

[TNH 1.4.2, §35, GF, p. 289]

Hume caractérise bien comme une « erreur » et une « méprise »<sup>270</sup> le fait d'attribuer l'identité à des perceptions semblables mais distinctes en tant qu'elles sont interrompues ou données à différents moments. Nous prenons ici des choses réellement distinctes pour identiques ou croyons à l'identité des perceptions mêmes. Je crois avoir affaire aux mêmes perceptions. « L'image même qui est présente aux sens est, pour nous, le corps réel ; et c'est à ces images discontinues que nous attribuons une identité parfaite »<sup>271</sup>.

Mais il apparaît difficile de penser qu'on ait bien affaire à une seule et même *perception* à différents moments du temps, puisqu'il s'agit de perceptions entrecoupées, donc différentes à proprement parler. Or, c'est là la tension ou contradiction qui suscite en l'esprit le motif de la fiction d'une continuité des perceptions (comme objet) dans les intervalles de leur perception (comme acte).

« Le passage sans heurts de l'imagination de l'une à l'autre des idées des perceptions semblables nous fait leur attribuer une identité parfaite. Leur mode d'apparition interrompu nous les fait considérer comme autant d'entités semblables mais néanmoins distinctes, qui apparaissent à certains intervalles. La perplexité qui naît de cette contradiction produit une tendance à unir ces apparitions fragmentées par la fiction d'une existence continue, ce qui est la troisième partie de l'hypothèse que je me suis proposé d'expliquer ».

[TNH 1.4.2, §36, p. 290]

---

<sup>270</sup> TNH 1.4.2, §32, GF, p. 287.

<sup>271</sup> TNH 1.4.2, § 36, GF, p. 289.

- *La fiction de l'existence continue*

Comment la contradiction du caractère très ressemblant mais distinct des différentes apparitions entrecoupées nous conduit-elle à produire la fiction d'une existence continue ? Autrement dit, comment en venons-nous donc à croire que l'interruption de la perception (comme acte) n'implique pas nécessairement celle de son objet ?

Contradiction ou opposition des tendances, sacrifice de l'une à l'autre :

« Mais comme le passage sans heurts de notre pensée de l'une à l'autre de nos perceptions semblables nous pousse à leur attribuer de l'identité, nous ne pouvons jamais abandonner cette opinion sans réticence. Il nous faut donc nous retourner de l'autre côté et supposer que nos perceptions ne sont plus discontinues mais conservent une existence continue autant qu'invariable et, par-là, sont entièrement identiques. Mais (...) comme l'apparition d'une perception à l'esprit et son *existence* semblent être, à première vue, entièrement identiques, on peut douter que nous puissions jamais donner notre assentiment à une contradiction aussi palpable, et supposer qu'une perception existe sans être présente à l'esprit ».

[TNH 1.4.2, § 37, GF, pp. 290-291]

Comment pouvons-nous donc distinguer l'apparition d'une perception, dont l'essence est d'être perçue, de son existence ?

Le commun, comme le philosophe lorsqu'il ne philosophe pas, confondent leurs perceptions et les corps réels ou matériels, supposés pourvus d'une existence continue et ininterrompue. Nous croyons que ces corps existent et continuent d'exister, indépendamment de la perception qu'on en a ou non.

« Dès lors deux questions peuvent ici se poser. *Premièrement*, comment pouvons-nous accepter de supposer qu'une perception soit absente de l'esprit sans être anéantie ? *Deuxièmement*, de quelle manière concevons-nous qu'un objet devienne présent à l'esprit sans qu'il y ait création nouvelle d'une perception ou d'une image, et qu'entendons-nous par ces mots, *voir*, *toucher* et *percevoir* ? ».

[TNH 1.4.2, §38, GF, p. 291]

L'être d'une perception est d'être perçu et il est contradictoire *a priori* d'en supposer l'existence indépendante d'un esprit ou sujet percevant. Il s'agit de l'argument sémantique

de Berkeley, examiné plus haut, supposé établir l'inintelligibilité d'une existence d'une substance matérielle distincte et indépendante. Pourtant, dans le cadre de l'explication de la genèse de l'idée d'existence continue comme fiction, il suffit de noter qu'il n'est pas inintelligible de séparer une perception d'un esprit percevant *en général*. En effet, si l'esprit est défini comme un amas ou collection de perceptions, et si l'on prend en compte que chaque perception peut être distinguée des autres et considérée séparément, il n'y a pas d'inintelligibilité forte ou de contradiction à séparer une perception de l'esprit percevant, « [...] c'est-à-dire à rompre toutes les relations qu'elle a avec cette masse de perceptions réunies qui constitue un être pensant »<sup>272</sup>.

Il ne s'agit pas d'établir la possibilité d'une existence indépendante de tout esprit, mais seulement l'intelligibilité de l'existence séparée d'une perception particulière par rapport à un esprit percevant particulier, à un instant donné ; ceci indépendamment de toute considération ontologique corollaire. Berkeley attribue également cette thèse au sens commun pour lequel les objets sensibles existent bien lorsqu'on ne les perçoit pas ; et c'est sur la base de la combinaison de cette supposition commune de réalité indépendante des perceptions ou qualités sensibles et de leur existence continuée pendant les interruptions de notre perception qu'il en infère (en conformité avec le sens commun) à la nécessité de l'existence de l'esprit divin qui perçoit en permanence l'ensemble des perceptions et en assure l'existence continue et indépendante.

S'il n'y a aucune difficulté à concevoir une perception séparée de l'acte perceptif, il n'y a pas non plus, *a fortiori*, à la concevoir comme à nouveau liée à un sujet percevant, sans qu'il y ait-là production d'une perception nouvelle. Voir ou toucher un objet n'est rien d'autre qu'un acte consistant à rendre présent à l'esprit une perception qui en était séparée :

« Le même être continu et ininterrompu peut donc être tantôt présent à l'esprit, tantôt absent, sans aucun changement réel ou essentiel quant à l'être lui-même. L'interruption de l'apparition aux sens n'implique pas nécessairement une interruption de l'existence. Supposer l'existence continue d'objet ou de perceptions sensibles n'implique pas de contradiction. Nous pouvons aisément satisfaire notre penchant pour cette supposition. Lorsque l'exacte ressemblance de nos perceptions fait que *nous leur attribuons une identité*, nous pouvons supprimer la discontinuité apparente en *feignant une existence continue*, susceptible de remplir les intervalles et de conserver à nos perceptions une identité parfaite et entière ».

---

<sup>272</sup> TNH 1.4.2, §39, GF, 292.

Hume insiste donc sur le redoublement de la fiction : de l'identité et de la continuité d'existence, la seconde venant affermir la première.

- *La croyance à l'existence continue*

Le constat de la ressemblance conduit à la supposition de l'identité, qui requiert d'être justifiée par la fiction corollaire de l'existence continuée dans les intervalles de la perception. Comme les impressions de la mémoire des ensembles perceptifs dont on a fait l'épreuve dans le passé sont vives, cette vivacité affecte les idées d'identité et d'existence continuée engendrées par la constance ou grande ressemblance des impressions. La croyance n'étant qu'une idée vive ou une idée avivée par des impressions présente<sup>273</sup>, nous croyons-nous effectivement à l'identité des impressions et à l'existence continuée qu'elle implique.

Reste que nous ne croyons pas seulement à l'existence continue des impressions dont nous avons gardé mémoire et dont nous refaisons l'expérience dans le présent mais que nous l'étendons à l'ensemble de perceptions que nous éprouvons pour la première fois, comme aussi à des ensembles perceptifs virtuels qui peuvent ne jamais nous être donnés. La raison est la suivante.

« S'il nous arrive d'attribuer de la constance et de la cohérence à des objets qui sont parfaitement nouveaux pour nous, de la constance et de la cohérence desquels nous n'avons pas d'expérience, c'est parce que la manière dont ils se présentent à nos sens ressemble à celle d'objets constants et cohérent ; cette ressemblance est une source de raisonnement et d'analogie et nous conduit à attribuer les mêmes qualités à des objets semblables ».

[TNH 1.4.2, §42, GF, pp. 293-294]

Autrement dit, je crois que les perceptions constitutives du temple du rivage de Mahabalipuram existaient déjà de manière continue avant que je ne les perçoive pour la première fois, et qu'elles sont les mêmes que celles perçues par l'ensemble de ceux qui l'ont vu avant moi. J'attribue également par extension cette identité continue à l'ensemble

---

<sup>273</sup> TNH 1.3.7, §5, GF, p. 161.

inimaginable des perceptions dont je ne ferai jamais l'expérience. C'est que, de ce point de vue, l'ensemble de l'expérience apparaît parfaitement et constamment homogène. La supposition est en fait étendue à l'ensemble des perceptions possibles. Ainsi, il l'attribution de l'existence continue et indépendante à des perceptions nouvelles ou virtuelles serait plus une confirmation de l'explication humienne qu'une objection à celle-ci. Elle demeure bien le produit d'une telle genèse qui est, ensuite, étendue à l'ensemble de l'expérience : « [...] puisque sans le souvenir des perceptions antérieures, il est clair que nous n'aurions pas la moindre croyance en l'existence continue des corps »<sup>274</sup>.

Voilà donc, en principe, expliquée la genèse de l'existence continue, à partir de celle d'identité. Mais toutes deux sont qualifiées de fictives et fausses :

« Cette tendance à conférer de l'identité à nos perceptions semblables produit la fiction d'une existence continue, puisque, en réalité, [...] cette fiction [de l'existence continue], tout comme l'identité, est fautive, ainsi que le reconnaissent tous les philosophes, et n'a d'autre effet que de pallier la discontinuité de nos perceptions, seule circonstance qui soit contraire à leur identité ».

[TNH 1.4.2, § 43, p. 294]

Mais en quoi et pourquoi ? Sur la base de quels principes partagés ce système populaire de l'existence continue des perceptions apparaît-il comme faux à « tous les philosophes » ?

## **5.B- Le système philosophique de la double existence ou réalisme indirect**

Les philosophes n'adoptent pas un réalisme direct des impressions indépendantes parce qu'une réflexion minime révèle qu'elle est « contraire à l'expérience »<sup>275</sup>. Ce qui

---

<sup>274</sup> TNH 1.4.2, §43, GF, p. 294.

<sup>275</sup> TNH 1.4.2, §44, GF, p. 295.

devrait, selon Hume, les conduire à rejeter également la fiction sur laquelle elle est fondée (celle de l'identité des perceptions) les conduit à distinguer entre les perceptions et les objets.

Hume entend mettre en évidence que ce système, censé être une correction du premier, n'est qu'un palliatif au premier, au sens où il les conserve toutes les difficultés et en implique d'autres, qui lui sont propres. De plus, ayant pour vocation de corriger le système populaire, mais n'ayant d'autre fondement que celui-ci (fondement purement imaginatif donc), il se trouve entretenir un rapport d'opposition à l'égard de son propre fondement – ce qui constitue un double paradoxe : le système philosophique, qui se présente comme la rationalisation du système populaire fondé sur l'imagination et non conforme à l'observation stricte, se fonde sur lui et comprend plus de difficultés que lui.

### **(a) L'irrationalité de l'existence indépendante des perceptions et la double existence**

« Mais lorsque nous comparons les expériences et raisonnons un peu à leur propos, nous nous apercevons rapidement que la doctrine de l'existence indépendante de nos perceptions sensibles est contraire à l'expérience la plus manifeste ».

[TNH 1.2.4, §44, GF, p. 295]

Le réalisme indirect s'établit sur un argument sceptique dirigé à l'encontre du réalisme direct populaire. L'argument, notamment utilisé par Berkeley mettre en évidence l'idéalité des qualités sensibles, n'est autre que celui de la relativité. L'expérience de la relativité ou variabilité des perceptions d'un objet, pourtant supposé identique et pourvu d'une existence continue et indépendante, nous contraint d'admettre une hétérogénéité entre l'objet réel et immédiat de la perception, d'une part, et son objet supposé, d'autre part.

« Si nous pressons d'un doigt sur notre œil, nous percevons immédiatement que tous les objets deviennent doubles et que la moitié d'entre eux sont déplacés de leur position courante et naturelle. Mais comme nous n'attribuons à aucune des ces deux perceptions une existence continue, et comme elles sont toutes les deux de même nature, nous saisissons clairement que toutes nos perceptions dépendent de nos organes et de la disposition de nos nerfs et de nos esprits animaux. Cette opinion est confirmée par l'accroissement apparents des objets suivant leur distance, par les modifications que présentent leurs formes, par les changements de couleurs ou d'autres qualités dues à nos maladies et à nos indispositions, et par une infinité d'autres expériences du même genre,

qui nous enseignent que nos perceptions sensibles ne possèdent pas une existence distincte ou indépendante ».

[TNH 1.2.4, §45, GF, pp. 295-296]

L'expérience de la diversité des apparences des choses supposées identiques plaide en défaveur de la supposition que nous faisons de leur existence indépendante. Ainsi les philosophes distinguent-ils entre la perception et l'objet.

Cette réflexion sur l'expérience de la relativité ou variabilité de la perception, qui les fait apparaître comme étant *nos* perceptions, et non des objets distincts de la perception, n'est ni légère ni sans effet sur l'esprit. En dépit de son opposition à l'opinion ordinaire de la confusion des perceptions et des objets, et contrairement aux réflexions sur la fiabilité de la raison – qui produisent un effet sceptique à force de répétition et d'une application soutenue de l'esprit –, cet argument repose sur la considération d'expériences triviales et communes. Il produit une conviction forte dès lors qu'on les prend en considération en s'interrogeant sur la nature de l'objet de la perception. Voilà pourquoi la conviction du caractère dépendant des perceptions par rapport à l'acte perceptif a été adoptée par « tous les philosophes »<sup>276</sup> modernes. C'est, par ailleurs, le principe de départ adopté par Hume dans sa distinction des impressions et idées comme types constituant les deux types fondamentaux de perceptions ; principe qui le conduit précisément à considérer toute perception comme singulière et la perception en général comme discontinue.

Cet argument, qui met en évidence la dépendance des perceptions et invite donc à rejeter la croyance en leur existence indépendante, devrait donc également inciter à rejeter celle en l'existence continue. Ce rejet est donc présenté comme rationnel, inféré strictement d'une expérience sensible : « [...] un instant de réflexion détruit cette conclusion selon laquelle nos perceptions ont une existence continue, en montrant qu'elles ont une existence dépendante »<sup>277</sup> ; la négation de l'existence continue en est la « conséquence naturelle »<sup>278</sup>.

Mais plutôt que d'adopter cette conclusion – caractérisée, un peu plus loin, comme « propre à quelques sceptiques extravagants »<sup>279</sup> – les philosophes en tirent une autre : « [...]

---

<sup>276</sup> TNH 1.4.2, § 43, GF, p. 294.

<sup>277</sup> TNH 1.4.2, § 50, GF, p. 299.

<sup>278</sup> TNH 1.4.2, § 46, GF, p. 296.

<sup>279</sup> TNH 1.4.2, § 50, GF, p. 299.



ils changent leur système et font une distinction entre les perceptions et les objets, les premières étant supposées discontinues, périssables et différentes à chaque apparition, les seconds ininterrompus et dotés d'une existence et d'une identité continues »<sup>280</sup>.

Telle est le système de la double existence qui pose que « nos perceptions et nos objets sont différents et que seuls nos objets conservent une existence continue »<sup>281</sup>. Mais cette suggestion, comme on l'a déjà souligné<sup>282</sup>, ne saurait être le fait de la raison :

« Les seules existences dont nous soyons certains sont les perceptions qui, nous étant immédiatement présentes par la conscience, entraînent notre assentiment le plus fort et constituent le fondement premier de toutes nos conclusions. La seule conclusion que nous puissions tirer de l'existence d'une chose à celle d'une autre passe par la relation de cause à effet, qui montre qu'il existe une connexion entre elles et que l'existence de l'une dépend de l'existence de l'autre. L'idée de cette relation provient de l'expérience passée qui nous montre que deux êtres sont constamment associés l'un à l'autre et sont toujours présents à l'esprit en même temps. Mais comme les seuls êtres qui soient jamais présents à l'esprit sont les perceptions, il s'ensuit que nous pouvons observer une conjonction ou une relation de cause à effet entre différentes perceptions, mais que nous ne pouvons jamais l'observer entre perceptions et objets. Il est donc impossible que nous puissions jamais, à partir des qualités des premières, former des conclusions quant à l'existence des seconds, et satisfaire notre raison sur ce point ».

[TNH 1.4.2, § 47, GF, p. 297]

Comme on en faisait état plus haut, l'idéalisme perceptuel pan-perceptionnisme méthodologique rendent inévitable un scepticisme épistémologique. Pourquoi les philosophes maintiennent-ils l'idée et la croyance en une existence distincte si ce n'est ni en vertu des sens, ni de la raison ? Sur quel fondement la supposition de l'objet distinct des perceptions peut-elle s'établir ?

## **(b) Le fondement « populaire » du système philosophique**

---

<sup>280</sup> TNH 1.4.2, § 46, GF, p. 296.

<sup>281</sup> TNH, 1.4.2, § 46, GF, p. 296.

<sup>282</sup> *Supra*, 1.1.

Le système philosophique d'une situation intermédiaire de l'esprit lorsque réfléchissant (philosophiquement) à l'impossibilité de l'indépendance des perceptions, il reste cependant sous le joug ordinaire de l'imagination qui le persuade de leur existence continue. La réflexion ou raison rend impossible la croyance à l'existence distincte, mais l'imagination rend impossible le total rejet de l'existence continue. Nous forgeons donc une *nouvelle fiction* : celle d'un objet indépendant et continu, cause des perceptions, qui leur ressemble.

Pour Hume, la seule manière d'expliquer la croyance de la double existence est supposer la continuation de l'influence de l'imagination sur l'esprit lorsqu'il a réalisé, par réflexion, l'impossibilité de l'existence distincte des perceptions. En effet, « [...] si nous étions pleinement convaincus du fait que nos perceptions sont dépendantes, discontinues et différentes [...] nous percevrions pleinement la fausseté de notre première supposition d'une existence continue et n'y prêterions plus attention »<sup>283</sup>. L'on doit donc l'attribuer à l'influence combinée de la conviction de l'existence continue des perceptions (produite par l'imagination) et de l'impossibilité d'une existence distincte de celles-ci (révélée par la réflexion sur la relativité).

« Tant que notre attention s'applique au sujet, les principes philosophiques et étudiés prévaudront peut-être ; mais dès que nous relâcherons notre attention, la nature se manifestera et nous ramènera à nos anciennes opinions. Mieux, elle a parfois une telle influence qu'elle peut interrompre le cours de nos réflexions les plus profondes et nous empêcher de poursuivre les conséquences d'une opinion philosophique. Ainsi, bien que nous percevions clairement la dépendance et la discontinuité de nos perceptions, nous *nous arrêtons au milieu de notre course* et jamais nous ne rejetons, pour cette raison, la notion d'existence indépendante et continue. Cette opinion est si profondément enracinée dans l'imagination qu'il est impossible qu'on puisse jamais l'en extirper, et aucune forte conviction métaphysique de la dépendance de nos perceptions n'y suffira ».

[TNH 1.4.2, §51, GF, p. 299 ; nous soulignons]

« Ce système philosophique est donc le produit monstrueux de deux principes l'un à l'autre contraires, tous deux embrassés par l'esprit en même temps, et incapables de se détruire mutuellement. L'imagination nous dit que nos perceptions semblables ont une existence continue et ininterrompue, et ne sont pas anéanties par leur absence. La réflexion nous dit que même nos réflexions semblables ont une existence discontinue et sont différentes les unes des autres. Nous échappons à la contradiction existant entre ces deux opinions par une nouvelle fiction, conforme aux hypothèses de la réflexion et de

---

<sup>283</sup> TNH 1.4.2, §52, GF, p. 301.

la fantaisie, lorsque nous attribuons à des existences différentes ces qualités contraires : la *discontinuité* aux perceptions et la *continuité* aux objets ».

[TNH 1.4.2, §52, GF, p. 300]

Ayant pris acte, par la réflexion, de l'impossibilité de l'existence indépendante des perceptions, nous sommes tout aussi incapables de croire pleinement de la continuité et indépendance des perceptions, qui caractérisent le système populaire, que de croire au caractère discontinue des perceptions. L'esprit demeure dans un entre deux :

« Cette opinion naît donc de la *situation intermédiaire* de l'esprit, ainsi que d'une adhésion à des deux principes contraires, qui nous pousse à chercher un prétexte pour justifier que nous les acceptons tous les deux, prétexte que nous sommes heureux de trouver dans le système de la double existence ».

[TNH 1.4.2, §52, p. 301]

Autrement dit, il n'y a pas d'intermédiaire rationnel entre le réalisme direct des impressions – qui est faux mais crue – et le pur atomisme impressionnel – vrai *a priori* mais proprement incroyable.

### **(c) L'irrationalité du réalisme indirect**

Il apparaît que le système philosophique est contradictoire à un double titre, puisqu'il est censé pallier aux difficultés propres au système ordinaire en s'y substituant mais qu'il se fonde sur lui, de sorte qu'il continue de renfermer les difficultés de ce dernier et qu'il en pose de nouvelles, en plus d'être fondé sur ce qu'il est censé critiqué. De plus, il tombe également sous le coup d'un scepticisme conceptuel.

« Mais, si philosophique que puisse être estimé ce nouveau système, j'affirme qu'il n'est qu'un palliatif et qu'il renferme toutes les difficultés du système ordinaire, augmentées de quelques autres qui lui sont propres ».

[TNH 1.4.2, §46, GF, 296]

L'erreur commune est la supposition de la continuité des impressions, que la réflexion sur l'impossibilité de leur indépendance devrait ruiner.

« C'est une illusion grossière que de supposer que nos perceptions semblables sont numériquement identiques, et c'est cette illusion qui nous amène à croire que ces perceptions sont ininterrompues et existent encore, même lorsqu'elles ne sont plus présentes aux sens. Voilà pour le système populaire ».

[TNH 1.4.2, § 56, GF, p. 303]

Sa première difficulté spécifique est qu'il est donc en contradiction avec son fondement ou, autrement dit, qu'il est contradictoire :

« Quant au système philosophique, il est sujet aux mêmes difficultés et, de surcroît, il doit supporter l'absurdité de dénoncer et d'établir à la fois la supposition vulgaire. Les philosophes nient que nos perceptions semblables soient identiques et ininterrompues ; et pourtant, ils ont une si grande tendance à les croire telles qu'ils inventent arbitrairement un nouvel ensemble de perceptions, auxquels ils attribuent ces qualités ».

[TNH 1.4.2, § 56, GF, p. 303]

Mais, en sus, il s'accompagne d'une inintelligibilité spécifique. Le système ordinaire est irrationnel mais l'objet dont il suppose l'existence est pleinement intelligible dans la mesure où il ne le distingue pas des perceptions qui constituent le donné perceptif même. A l'inverse, le système philosophique suppose la distinction de l'objet et des perceptions ou bien institue un ensemble de perceptions non perceptibles, ou bien suppose l'existence d'un objet spécifiquement distinct des perceptions – et donc tout à fait inconcevable, comme noté plus haut<sup>284</sup>.

« J'ai dit un nouvel ensemble de perceptions, car, *si nous pouvons supposer d'une manière générale que des objets soient, par nature, autres qu'exactlyment identiques aux perceptions, il est cependant impossible que nous le concevions distinctement.* Qu'attendre d'autre, par conséquent, de cette confusion d'opinions extraordinaires et sans fondement, qu'erreur et fausseté ? Et comment pouvons-nous justifier à nos yeux le fait de croire, si peu que ce soit, à de telles opinions ? ».

[TNH 1.4.2, § 56, GF, p. 303 ; nous soulignons]

---

<sup>284</sup> TNH 1.2.6, § 8, GF, p. 124.

En plus de souffrir d'une inintelligibilité qui lui est propre, le réalisme indirect consiste donc en un assemblage de fictions impossibles à justifier, ni par l'expérience, ni par la raison, donc *a priori* fausses.

La genèse des deux systèmes met en évidence leur non-conformité à la raison, le caractère fictif de leurs objets respectifs et souligne les difficultés propres au système philosophique. Elle en constitue donc, en même temps, une critique qui s'avère produire, contre toute attente, des effets sceptiques sur l'esprit :

« J'ai déclaré, en préambule de cette étude, que nous devons avoir une foi aveugle en nos sens, et que telle serait la conclusion que je tirerais finalement de mes raisonnements. Mais, en toute sincérité, je me sens *à présent* habité d'un sentiment tout à fait contraire et j'incline plus à refuser tout crédit à mes sens, ou plutôt à mon imagination, qu'à leur accorder cette confiance aveugle. Je ne puis concevoir comment des qualités si triviales de la fantaisie, conduites par de si fausses suppositions, peuvent jamais aboutir à un système cohérent et rationnel ».

[TNH 1.4.2, § 56, GF, p. 302]

Cette réflexion génétique sur « le principe de l'existence des corps »<sup>285</sup> engendre donc un doute à l'égard de l'existence de son objet, clairement identifiés à des fictions, dont l'existence, comme telles, est, du point de vue de la raison, impossible à établir et inintelligible. Ce doute, qui résulte naturellement de la réflexion approfondie sur nos facultés, est qualifié d'incurable au sens où il n'y existe aucun remède rationnel.

Doit-on en conclure que les systèmes populaire et philosophique de l'existence extérieure sont, chacun à leur manière, illusoire ? Et est-ce à dire qu'il nous faudrait suspendre tout jugement à l'égard de telles existences ? Ou bien en nier la possibilité ? On attendrait que soit tirée une conclusion ontologique à cet égard, ou bien que soit établie une position épistémologique définie à l'égard de la question. Or Hume se défend aussi bien de soutenir un Pyrrhonisme (ou nécessité épistémique d'une suspension de tout jugement) qu'un idéalisme subjectif. Pour quelles raisons et comment ?

---

<sup>285</sup> TNH 1.4.2, § 1, GF, p. 270.

La réponse a pour élément déterminant l'impossibilité psychologique de maintenir le doute en dépit de la validité des raisons qui y conduisent. Comment comprendre le sens de cette thèse ?

Comment penser une normativité épistémique de cette réponse factuelle psychologique ? N'y a-t-il pas d'alternative à une pure description psychologique de l'alternance entre croyances et doutes ? Y a-t-il là un scandale de la raison ?<sup>286</sup> Lequel ?

...

---

<sup>286</sup> Malherbe, M. *David Hume, Systèmes sceptiques et autres systèmes*, Paris, Seuil, 2002, p. 65.

## Chapitre 6-

### LES FORMES DU RÉALISME ET DU SCEPTICISME À L'ÉGARD DES CORPS

Comment donc comprendre le retour et la persistance de la croyance naturelle après le développement des arguments sceptiques ? Comment définir la position philosophique qui articule la nécessité *psychologique* de nourrir une croyance réaliste d'un genre (populaire) ou d'un autre (philosophique), engendrée par l'imagination, avec la nécessité *épistémologique* de la considérer, dans son origine, son contenu et sa justification, comme irrationnelle ? Le constat de cette contradiction ou contrariété des deux niveaux est-elle le dernier mot de Hume sur la question ?

Cette tension entre nécessité de croire et impossibilité de justifier constitue la question de l'articulation des dimensions sceptique et naturaliste de la pensée de Hume – articulation dont la pleine saisie constitue le problème fondamental de l'interprétation de sa philosophie<sup>287</sup>. D'un côté, l'interprétation phénoméniste ou idéaliste de Hume, qui domina de Reid à Green<sup>288</sup>, conduit à dissoudre la dimension sceptique revendiquée de sa philosophie : si la conclusion à tirer des développements au sujet des sens et de la croyance sensible était qu'il n'y a que des impressions discontinues et dépendantes, il n'y aurait aucune ignorance incurable à déplorer mais seulement l'heureuse dissipation de l'illusion de l'existence extérieure ; en fait de scepticisme, on aurait plus proprement affaire à une métaphysique idéaliste dogmatique. De l'autre, l'interprétation qui insiste, à l'inverse, sur la

---

<sup>287</sup> Don Garrett, *Hume*, London, New York, Routledge, 2015 ; p. 214.

<sup>288</sup> Kemp-Smith, *The Philosophy of David Hume ; A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, London, Macmillan, 1941 ; p. 79.

persistance de la dimension réaliste du propos, comme celle de Kemp Smith, peut également conduire à relativiser l'ignorance incurable et l'étroite limitation de nos facultés que l'auteur n'a de cesse de souligner. Pour autant, peut-on totalement faire l'économie de l'attribution d'un rôle proprement épistémique à l'imagination qui, de fait, gouverne toujours la croyance et la pratique ordinaires (y compris du philosophe) ? Mais alors, comment la justifier ? La question même de cette justification peut-elle seulement être posée dans le cadre la pensée de Hume ?

La position humienne semble clairement exclure tout autant une prise de position idéaliste que réaliste (sous quelque forme que ce soit) ; mais la saisie de sa dimension sceptique, explicitement nommée et revendiquée, n'en implique pas moins l'emploi, dans sa formulation, d'un *schème réaliste* que la nature, via les mécanismes de l'imagination, nous contraint d'adopter. Pour autant, l'emploi de ce schème ne doit pas être interprété comme l'adoption positive, par l'auteur, d'une forme ou d'une autre de réalisme qui serait plus ou moins explicitement justifiée. La modération du scepticisme, qui est le dernier mot de l'*Enquête*, ne semble pas devoir impliquer de justification, même négative ou minimale, d'une forme quelconque de réalisme – l'une de ses causes étant la saisie de notre *incapacité constitutive et définitive* à dépasser les objections sceptiques. Le scepticisme mitigé ne serait alors rien d'autre que la croyance engendrée par l'imagination (sous une forme ou sous une autre) accompagnée de la conscience de son absence totale de justification et d'objet pleinement intelligible.

D'un côté, on ne peut faire accepter à Hume une thèse réaliste positive, en raison de l'ensemble des critiques adressées à ses différentes formes et du fait qu'il en souligne le caractère indépassable ; de l'autre, on ne saurait saisir la signification du scepticisme sans la faire résider dans l'écart entre une croyance naturelle réaliste et l'absence de raisons disponibles pour la fonder. Mais peut-on pour autant parler, comme Wright (et les tenants du New-Hume) d'un *réalisme sceptique* de Hume ? Nous pensons que *non*, s'il cela implique de lui attribuer une *thèse* réaliste conçue comme jouissant d'un statut épistémique positif. Mais l'on peut en effet parler de réalisme sceptique au sens où il n'y aurait pas de scepticisme à proprement parler s'il n'y avait pas d'inclination forte (produite par l'imagination et dépourvue de tout fondement épistémique positif) à l'adoption d'une croyance ou d'un *schème réaliste* général dont la formulation même du scepticisme est tributaire.



L'enjeu est de comprendre ensemble, d'une part, la vérité du pyrrhonisme, comme saisie de l'impossibilité définitive d'établir et de concevoir une existence corporelle indépendante et continue, et, d'autre part, la possibilité de supposer une telle existence – *supposition réaliste* sans laquelle l'insistance sur l'étroite limitation des facultés et l'ignorance incurable constitutifs du scepticisme humien perd toute signification.

## 6.A- Hume et les expressions du réalisme

*Quelles formes de réalisme tombent sous le coup de quelles critiques et avec quelles conséquences ? L'un des systèmes aurait-il la préférence de Hume ? La volonté de prévenir une lecture idéaliste de Hume implique d'insister sur le maintien du cadre réaliste nécessaire à la bonne compréhension de son scepticisme à l'égard des corps (comme des causes). En effet, si l'auteur ne fournit pas la possibilité, pour le langage et la pensée, de dépasser les seules *perceptions* de l'esprit vers des objets indépendants (et des causes indépendantes), sa position confine alors clairement à « une métaphysique dogmatique ; à un idéalisme ontologique pur et simple »<sup>289</sup>. Toutefois, si elle a raison d'insister sur le réalisme inhérent au propos humien, l'interprétation néo-humienne (ou du New-Hume) nous semble aller trop loin lorsqu'elle cherche révéler l'adhésion implicite et justifiée de Hume à une forme de réalisme (indirect, en l'occurrence) conçu comme jouissant d'un statut épistémique positif ou supérieur par rapport à toute autre alternative métaphysique ou ontologique. Si la plupart des analyses et arguments néo-humiens nous apparaissent pertinents pour insister sur le schème réaliste immanent au propos sceptique sur l'existence des corps, chercher à les mettre au service d'une adoption implicite, par Hume, du réalisme indirect nous semble être*

---

<sup>289</sup> Strawson, G. "Objects and Powers", in *The New Hume Debate*, Revised Edition, Read, R., Richman, K. A. (ed), London and New York, Routledge, 2007 ; p. 39 : "Hume has to grant that thought and language can reach beyond perceptions in such a way that something other than perceptions exists can be allowed to be intelligible and possibly true. For if he does not do this, then, once again, he is condemned to dogmatic metaphysics; to outright ontological idealism; to the view that the statement 'all that exist are perceptions' is *provably true*". He is lanced with a form of metaphysical certainty that he cannot possibly tolerate, as a sceptic who denies the possibility of attaining knowledge about the ultimate nature of reality (other than perceptions)".

excessif et dénaturer le scepticisme mitigé qui constitue le fin mot de l'*Enquête* et, donc, de la philosophie de Hume.

L'un des arguments de l'interprétation réaliste consiste à souligner la différence de traitement des réalismes direct et indirect. La comparaison des critiques des systèmes populaire et philosophique révèle qu'ils font tous deux frappés par des objections d'ordre épistémologique et – peut-on ajouter – conceptuel, mais pas au même titre. Il semble qu'en un sens, les scepticismes épistémologique et conceptuel qui affectent le réalisme direct populaire sont plus forts que ceux affectant le réalisme indirect philosophique.

L'*Enquête* reprend l'essentiel, en les abrégeant, des sections sur le scepticisme à l'égard des sens en général (TNH 1.4.2) et la philosophie moderne en particulier (TNH 1.4.4). Faisant l'économie des longs développements sur la genèse imaginative des deux systèmes, elle se borne à présenter les deux objections sceptiques fortes qu'on peut faire à l'égard de la croyance à l'existence des corps, ou à l'« évidence des sens » à leur sujet, ainsi que les conclusions qu'on doit tirer de chacune d'elles. L'analyse de cette présentation, plus succincte et plus synthétique dans ses conclusions, permet une comparaison plus aisée en vue d'une tentative de hiérarchisation.

### **(a) Le réalisme direct des impressions**

Nous avons instinctivement foi en nos sens et en la fiabilité de leur évidence. Or, cette évidence nous convainc, indépendamment de toute raisonnement et avant même que nous nous soyons capables de raison, de l'existence d'« un monde extérieur qui ne dépend pas de notre perception et qui existerait encore, quand nous serions anéantis avec toutes les créatures sensibles »<sup>290</sup>. Nous sommes donc spontanément réalistes et nous partageons vraisemblablement ce réalisme général avec les animaux : leur comportement intentionnel semble le présupposer. L'action même, en tant qu'elle est dirigée vers des objets que nous

---

<sup>290</sup> EEH 12.8.

percevons de manière intermittente, révèle donc la croyance en l'existence continue et indépendante des objets.

Cet instinct, selon Hume, ne convainc pas seulement de la réalité indépendante des objets mais aussi de leur nature :

« Il semble également évident qu'en suivant cet instinct naturel, aveugle mais puissant, les hommes supposent toujours que les images mêmes qui leur sont présentées par les sens, sont les objets extérieurs ; et ils n'ont garde de soupçonner que les unes sont les représentations des autres. Cette table même dont nous voyons la blancheur, dont nous éprouvons la dureté, nous croyons qu'elle existe indépendamment de notre perception et qu'elle est quelque chose d'extérieur à notre esprit, qui la perçoit. Notre présence ne l'amène pas à l'être ; notre absence ne l'anéantit point. Elle conserve son existence, une existence entière et uniforme, indépendante de la situation des êtres intelligents qui la perçoivent ou la considèrent ».

[EEH 12.8]

Nous sommes donc instinctivement réalistes directs : nous ne distinguons pas entre les impressions ou qualités sensibles perçues et l'objet ou, autrement dit, supposons, confusément et sans y réfléchir, que ces qualités constituent les objets ou résident en eux, continuant d'exister comme telles dans les intervalles de la perception et lorsqu'il n'y a personne pour les percevoir. Il est notable que la description humienne de ce réalisme direct des impressions se place depuis un point de vue réaliste indirect pour lequel il est évident que les impressions ne sont que les images, copies ou effets sur nos sens d'entités distinctes et indépendantes. Car en effet, ce réalisme direct des impressions se révèle vite intenable :

« Mais cette opinion de tous les hommes, si universelle et si primitive qu'elle soit, est bientôt détruite par la moindre réflexion philosophique, laquelle nous enseigne que rien ne peut jamais être présent à l'esprit qu'une image ou une perception et que les sens ne sont que les canaux par lesquels passent ces images, sans pouvoir produire un commerce immédiat entre l'esprit et l'objet. La table que nous voyons semble diminuer à mesure que nous nous en éloignons ; mais la table réelle, qui existe indépendamment de nous, ne souffre aucun changement ; ce n'était donc que son image qui était présente à l'esprit. Tel est l'enseignement évident de raison, auquel on ne saurait se dérober ; et personne qui réfléchit n'a jamais douté que les existences que nous considérons, lorsque nous disons *cette maison*, *cet arbre*, ne sont rien que les perceptions dans l'esprit et des copies ou des représentations fugitives d'autres existences qui demeurent uniformes et indépendantes ».

[EEH 12.9]

L'on retrouve donc l'argument de la relativité ou variabilité des perceptions, invoqué dans le *Traité* comme motif contraignant du passage du système populaire au système

philosophique en tant qu'il prouve sans conteste possible que « nos perceptions sensibles ne possèdent pas une existence distincte et indépendante »<sup>291</sup>, à l'encontre du sens commun qui appelle « chapeau », « chaussure » ou « pierre » les impressions mêmes que lui transmettent ses sens<sup>292</sup>.

Il faut relever l'insistance de Hume à souligner, dans l'*Enquête* comme dans le *Traité*, la facilité et la nécessité avec lesquelles la réflexion nous contraint à tirer la conclusion : elle est le fait de « la moindre réflexion philosophique », constitue un enseignement « évident » sitôt qu'on réfléchit ; il suffit de raisonner « un peu » pour s'apercevoir « rapidement » que « [...] la doctrine de l'existence indépendante de nos perceptions sensibles est contraire à l'expérience la plus manifeste »<sup>293</sup> ; ou encore qu'« [...] un instant de réflexion détruit cette conclusion selon laquelle nos perceptions ont une existence continue, en montrant qu'elles ont une existence dépendante »<sup>294</sup>. Autrement dit, si le réalisme direct constitue la croyance ordinaire et naturelle de tout homme, y compris du philosophe chaque fois qu'il n'est pas en train de réfléchir sur la nature de la perception, il n'en demeure pas moins instable en ce sens que la moindre réflexion suffit à le faire effectivement rejeter comme contraire à la raison et, à y bien regarder, inintelligible.

Plusieurs remarques s'imposent : l'argument de la relativité établit de manière définitive, sur le plan épistémique, l'irrationalité du réalisme direct. Il s'agit donc d'un scepticisme théorique ; il implique un scepticisme prescriptif et engendre un doute effectif, aussi longtemps qu'on réfléchit à la question. Mais l'argument implique également que le réalisme direct souffre d'un défaut conceptuel majeur. En effet, le système populaire ne distingue précisément pas entre l'objet (indépendant) et la perception. Mais, son analyse philosophique révèle cette confusion, de sorte que, depuis ce point de vue, le système populaire suppose que les impressions jouissent d'une existence continue ou indépendantes ou que les objets continus et indépendants sont constitués des qualités mêmes que nous percevons. Or, si la raison (ou réflexion sur l'expérience), par l'argument de la relativité, établit indiscutablement la preuve du caractère discontinu et dépendant des impressions ou qualités sensibles et conduit à la conclusion qu'il est contradictoire de supposer que des impressions puissent jouir d'une existence continue et indépendante, alors, l'idée même de

---

<sup>291</sup> TNH 1.4.2, §45, GF, p. 296.

<sup>292</sup> TNH 1.4.2, §31, GF, p. 286.

<sup>293</sup> TNH 1.4.2, § 44, GF, p. 295 ; nous soulignons.

<sup>294</sup> TNH 1.4.2, §50, GF, p. 299 ; nous soulignons.

son objet souffre d'une contradiction interne. S'il y a contradiction à affirmer que des impressions puissent jouir d'une existence continue et indépendante, et si l'objet qu'on suppose exister de manière continue et indépendante est constitué de qualités sensibles ou perceptions discontinues et dépendantes, le concept réaliste direct de l'objet perçu souffre d'une *contradiction interne* et est inintelligible en un sens fort.

Ainsi, le scepticisme qui caractérise le système populaire est fort : du point de vue épistémologique, parce qu'il est caractérisé comme « contraire à la raison », comme une « erreur »<sup>295</sup> et comme « faux »<sup>296</sup> ; et d'un point de vue conceptuel parce que la réflexion révèle que l'idée ou concept qu'il suppose de l'objet (qu'il imagine pourvu d'une existence continue et indépendante) souffre en réalité d'une contradiction interne (celle de jouir d'une existence continue et indépendante tout en étant constitué d'impressions discontinues et indépendantes).

## **(b) Le réalisme indirect des objets**

Comparativement, le scepticisme qui affecte le réalisme représentationnel semble être moindre : il est, d'un point de vue épistémologique, non pas contraire à la raison mais seulement impossible à justifier de manière suffisante ; et, d'un point de vue conceptuel, son objet est inconcevable, non pas positivement au sens où il impliquerait une contradiction interne, mais seulement négativement au sens où, étant donné la limitation de nos facultés, la seule idée qu'on puisse en former ou bien relative, ou bien vide.

### **- *D'un point de vue épistémologique***

En effet, réalisme indirect est effet sujet à deux objections sceptiques fortes : (a) si le seul objet de la perception sensorielle est une impression, aucune expérience ni aucun raisonnement expérimental ne peut prouver l'existence d'objet au-delà des impressions et qui en seraient la cause ressemblante – autrement dit, et comme nous l'avons déjà vu, le système philosophique implique un scepticisme perceptuel et un scepticisme épistémologique ; (b) si les qualités premières ne peuvent être conçues indépendamment des

---

<sup>295</sup> EEH 12.10.

<sup>296</sup> TNH 1.4.2, §48, p. 298, et §52, p. 301.

secondes, il est alors impossible de concevoir un objet pourvu des premières sans les secondes ; ce qui constitue un scepticisme conceptuel.

« Les perceptions sont-elles produites par des objets extérieurs qui leur ressemblent ? C'est une question de fait. Mais comment en décider ? Par l'expérience, assurément, comme toutes les autres questions de cette nature. Mais ici l'expérience se tait ; et il faut qu'elle soit entièrement silencieuse. Rien n'est jamais présent à l'esprit que les perceptions ; et il est impossible qu'il fasse l'expérience de leur liaison avec les objets. C'est donc sans aucun fondement raisonnable qu'on suppose une telle liaison ».

[EEH, 12.11, Vrin, pp. 385-387]

D'une part donc, l'impressionnisme perceptuel implique un scepticisme perceptuel et un scepticisme épistémologique, au sens où aucun raisonnement expérimental ou causal, qui consiste à inférer l'existence d'impressions absentes à partir de celles qui lui sont ordinairement contigües, ne permet jamais d'inférer l'existence de quoi que ce soit d'autre que d'impressions. L'expérience sensorielle et le raisonnement expérimental qui en procède sont donc définitivement muets sur la question.

D'autre part, aucun argument ne semble pouvoir rendre l'explication matérialiste représentationaliste meilleure que n'importe quelle autre :

« Par quel argument, en effet, prouvera-t-on que les perceptions de l'esprit doivent être causées par des objets extérieurs qui en diffèrent entièrement tout en leur ressemblant (si la chose est possible), et qu'elles ne sauraient naître par une force propre de l'esprit ou par la suggestion de quelque puissance spirituelle invisible et inconnue ou par toute autre cause encore plus inconnue ? Déjà l'on admet que beaucoup de ces perceptions ne naissent de rien d'extérieur, comme dans les rêves, dans la folie ou d'autres maladies. Et rien n'apparaît plus inexplicable que la manière dont les corps devraient agir sur l'esprit pour transmettre une image d'eux-mêmes à une substance qu'on suppose d'une nature si différente et même contraire ».

[EEH 12.10]

Le rêve et l'hallucination prouvent que nos perceptions peuvent nous convaincre de l'existence d'objets pourtant inexistants. Si l'expérience sensorielle est phénoménalement indiscernable des expériences oniriques et hallucinatoires, l'expérience ordinaire n'atteste donc en rien l'existence de tels objets. La perception n'implique donc pas logiquement ou est concevable indépendamment de l'existence de quoi que ce soit d'autre. La supposer produite par des corps extérieurs n'en constitue pas l'explication la plus simple dans la mesure où l'influence causale de la matière sur l'esprit est inintelligible. Rappelons que l'influence causale de l'esprit sur lui-même ou d'un esprit sur un autre n'est pas davantage

intelligible et que l'immatérialisme ou l'occasionalisme ne constituent donc pas, à cet égard, des explications préférables pour autant<sup>297</sup>. Il s'agit seulement de disqualifier, ici, le réalisme matérialiste comme explication plus convaincante.

L'objection ne peut donc jamais être réduite et c'est donc un point sur lequel les sceptiques doivent toujours triompher :

« Suivez-vous, diront-ils, les instincts et les penchants de la nature, en vous reposant sur la vérité des sens ? Mais ils vous portent à croire que la perception elle-même ou l'image sensible est l'objet extérieur. Rejetez-vous ce principe afin d'embrasser l'opinion plus rationnelle, selon laquelle les perceptions ne sont que les représentations de quelque chose d'extérieur ? Vous vous écarterez alors de vos penchants et de vos sentiments les plus évidents, sans pour autant satisfaire votre raison qui reste impuissante à trouver quelque argument convaincant, tiré de l'expérience et propre à prouver que les perceptions sont liées à des objets extérieurs ».

[EEH 12.14]

« Ainsi la première objection philosophique contre l'évidence des sens, ou l'opinion de l'existence extérieure des choses, se résume à ceci : ou une telle opinion s'appuie sur un instinct naturel, et elle est contraire à la raison ; ou elle est rapportée à la raison, et elle est contraire à l'instinct, sans apporter pour autant d'évidence rationnelle propre à satisfaire une recherche impartiale ».

[EEH 12.16]

Si l'abandon du réalisme direct au profit d'un réalisme indirect consiste à abandonner une évidence naturelle au profit d'une doctrine sans fondement, il n'en reste pas moins que la première a été identifiée comme trompeuse et « source d'erreur »<sup>298</sup>. Cette conclusion établit clairement la dissymétrie des deux systèmes relativement à la première objection.

#### - *D'un point de vue conceptuel*

Il en va de même d'un point de vue *conceptuel* qui est l'objet de la seconde objection visant l'évidence des sens au travers de sa conception spécifiquement moderne. L'*Enquête* résume en un paragraphe la réduction sceptique de l'idée moderne de l'objet matériel développée dans le *Traité* 1.4.4 et présente l'argument de l'inséparabilité des qualités ou de l'impossibilité d'abstraire ou de percevoir et de concevoir des qualités premières indépendamment de qualités secondes. Il consiste à établir que si l'on admet que les qualités secondes n'ont pas de modèle extérieur mais n'existent que dans l'esprit percevant, comme

---

<sup>297</sup> cf. EEH 7.25.

<sup>298</sup> EEH 12.10.

le soutiennent les philosophes modernes, et si les qualités premières ne peuvent être perçues qu'à l'occasion de la perception de qualités secondes et ne peuvent être conçues indépendamment d'elles, alors il faut admettre qu'elles n'ont pas plus d'existence extérieures que les qualités secondes. En effet, si les idées de qualités premières que sont la tangibilité et l'étendue (ainsi que la figure et le mouvement qui en sont des modes) sont inconcevables indépendamment des secondes dont il est posé qu'elles n'existent que dans l'esprit, il est impossible de concevoir un objet exclusivement étendu et solide et dépourvu de toute autre qualité seconde. Or, d'une part,

« L'idée d'étendue ne nous vient que par les sens de la vue et du toucher ; et si toutes les qualités perçues par les sens sont dans l'esprit et non dans l'objet, la même conclusion doit s'appliquer à l'idée d'étendue qui dépend entièrement des idées sensibles ou des idées des qualités secondes ».

[EEH 12.15]

D'autre part, chercher à éviter cette conclusion en prétendant concevoir une étendue en général, c'est vouloir concevoir une étendue qui soit autre que tangible et/ou visible. Or, une étendue n'est visible que dès lors qu'elle est colorée d'une manière déterminée et tangible que dès lors qu'elle dure ou molle (ou affectée d'autres qualités secondes propres au toucher). Chercher à concevoir une étendue abstraite ou indépendamment de ces qualités secondes « dépasse également toute conception humaine »<sup>299</sup>. L'objet du raisonnement n'est pas d'établir que s'il n'y a de qualités secondes que dans l'esprit percevant alors, puisque les qualités premières sont inséparables des secondes, il ne peut y avoir d'étendue qu'intelligible, mais, plus simplement, que concevoir des objets exclusivement pourvus de qualités premières dépasse nos capacités mentales et que l'objet réel, tel qu'il est pensé par le réalisme matérialiste, n'est en fait pas intelligible.

La conclusion de Hume au sujet de cette seconde objection à l'égard de l'évidence des sens, qui touche spécifiquement la version moderne du réalisme indirect, est qu'« [...] elle représente cette opinion comme contraire à la raison »<sup>300</sup>. Elle est contraire à la raison d'un point de vue *conceptuel*, au sens où elle suppose l'existence d'objets exclusivement pourvus de qualités premières alors que nous ne saurions concevoir de tels objets. L'on peut donc remarquer que le scepticisme conceptuel qui affecte le réalisme indirect est moins fort que

---

<sup>299</sup> EEH 12.15.

<sup>300</sup> EEH 12.16.



celui qui affecte le réalisme direct : notre incapacité à concevoir ou forger l'idée d'objets exclusivement pourvus de qualités premières n'implique pas de contradiction interne ou n'implique pas que nous cherchions à concevoir une idée qui implique en elle-même une contradiction. Nous ne pouvons simplement pas concevoir les qualités premières séparées des qualités secondes.

- *D'un point de vue psychologique*

On a relevé l'instabilité psychologique du réalisme direct : il est vulnérable et vacille effectivement lorsque nous faisons la réflexion facile sur sa relativité. Qu'en est-il du réalisme indirect face à l'argument de l'inséparabilité ?

Alors que l'argument de la relativité produit, chaque fois qu'on la considère, la conviction de l'irréalité (c'est-à-dire du caractère continu et indépendant) des qualités sensibles, l'argument de l'inséparabilité, lui, non seulement ne vise que la concevabilité des qualités premières séparées des secondes, mais est en plus caractérisé comme non convaincant. La négation de la possibilité de l'existence continue et indépendante des impressions, qui vise le réalisme direct, est identifiée à une conséquence naturelle<sup>301</sup>, à un « enseignement évident de la raison auquel on ne saurait se dérober »<sup>302</sup>, dont « personne qui réfléchit n'a jamais douté »<sup>303</sup> et qui nous fait apparaître l'existence continue et distincte des impressions comme « contraire à l'expérience la plus manifeste »<sup>304</sup>. Elle est le fait d'une "slightest philosophy". Par différence, la critique du réalisme indirect est présentée comme relevant de « la philosophie la plus profonde », comme le fait d'un argument dont la considération même est malaisée et qui ne produit aucune conviction. Aussi, ce qui est visé dans la critique du réalisme direct est la possibilité même de l'existence de ses objets ; dans le cas de la critique du réalisme indirect, c'est seulement leur concevabilité pour nous qui est en question. Or, la reconnaissance du fait que notre représentation d'un objet extérieur inclut des qualités secondes n'empêche de croire ou de supposer que l'objet lui-même puisse en être dépourvu.

Le système philosophique présente plusieurs « avantages » soulignés par Hume – avantages consistant à être compatible avec le système populaire. L'existence indépendante et continue ne peut être mise en doute, pas même par la plus forte conviction métaphysique :

---

<sup>301</sup> TNH 1.4.2, §45, GF, p. 196.

<sup>302</sup> EEH 12.9.

<sup>303</sup> EEH 12.9.

<sup>304</sup> TNH 1.4.2, §44, GF, p. 295.

en dépit d'une perception claire du caractère dépendant et discontinue des perceptions, nous sommes incapables de rejeter la notion d'existence continue et indépendante : « Cette opinion est si profondément enracinée dans l'imagination qu'il est impossible qu'on puisse jamais l'en extirper, et aucune forte conviction métaphysique de la dépendance de nos perceptions n'y suffira »<sup>305</sup>. La thèse philosophique de la double existence « semble contenir les deux principes de la raison et de l'imagination » :

C'est l'hypothèse philosophique de la double existence des perceptions et des objets, qui plaît à notre raison, en ce qu'elle reconnaît que nos perceptions dépendantes sont discontinues et différentes, tout en flattant l'imagination en attribuant une existence continue à quelque chose d'autre, que nous appelons les *objets*. Ce système philosophique est donc le produit monstrueux de deux principes l'un à l'autre contraires, tous deux embrassés par l'esprit en même temps, et incapables de se détruire mutuellement ». [...] La nature est opiniâtre et refuse d'abandonner le terrain malgré les puissantes attaques de la raison ; en même temps, la raison est sur ce point si claire qu'il n'y a aucune possibilité de la déguiser. Incapables de concilier ces deux ennemis, nous nous efforçons de trouver la paix, autant que faire se peut, en accordant tour à tour à chacune tout ce qu'elle demande et en feignant une double existence où chacune puisse trouver quelque chose qui présente toutes les conditions souhaitées. [...] Cette opinion naît donc de la situation intermédiaire de l'esprit, ainsi que d'une adhésion à ces deux principes contraires, qui nous pousse à chercher un prétexte pour justifier que nous les acceptons tous les deux, prétexte que nous sommes heureux de trouver dans le système de la double existence »

[TNH 1.4.2, §52, GF, p. 300-301]

Si l'hypothèse est monstrueuse du point de vue de sa genèse, elle est cependant robuste du point de sa vivacité, dans la mesure où elle l'emprunte à deux sources, bien qu'antagonistes. La croyance réaliste indirecte constitue donc un intermédiaire stable entre le réalisme direct des impressions intenable, vacillant à la moindre réflexion sur l'expérience de la variabilité des impressions, et un scepticisme extravagant également intenable. Elle concilie la vivacité naturelle de la croyance à l'existence continue et indépendante avec la vivacité de la réflexion sur la variabilité des impressions. Pour autant, le réalisme indirect satisfait-il, pour cette raison, au principe selon lequel « Quand la raison est vive et se mêle à quelque tendance, il faut qu'elle soit acceptée »<sup>306</sup> ? Don Garrett, qui fait jouer un rôle central à ce principe dans l'interprétation d'ensemble du scepticisme humien ne semble pas le penser. Et, en effet, si la croyance réaliste indirecte tire conjointement sa vivacité de la raison

---

<sup>305</sup> TNH 1.4.2, §51, GF, p. 299.

<sup>306</sup> TNH 1.4.7, §11, GF, p. 363. Don Garrett baptise ce principe de *Title Principle* ; cf. notamment Garrett, D., « A Small Tincture of Pyrrhonism, Skepticism and Naturalism in Hume's Science of Man », in *Pyrrhonian Skepticism*, Sinnott-Armstrong, W. (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2004 ; p. 76.

et de l'imagination, celles-ci demeurent ici dans un rapport de contradiction. De sorte que, même à supposer que la vivacité d'une idée puisse valoir comme une raison de la valoriser sur le plan épistémique, ici, cette vivacité est le produit d'un conflit entre des tendances contradictoires.

Récapitulons. D'un point de vue *psychologique*, la croyance réaliste directe est certes aisée et la plus naturelle ou instinctive, mais la moindre réflexion suffit à la faire vaciller. Elle est donc instable. A l'inverse le réalisme indirect semble plus stable : l'argument qui l'oppose à l'instinct est évident et produit une conviction. Par ailleurs les arguments qui dénoncent l'inconcevabilité de son objet sont malaisés et ne produisent aucune conviction. D'un point de vue *épistémologique*, le réalisme indirect est contraire à la raison ; réalisme indirect seulement non prouvable : on ne peut pas prouver que nos perceptions sont causées par des objets indépendants qui leur ressemblent (plutôt que par tout autre chose), mais il est prouvé que les objets perçus (ne) sont (que) des impressions discontinues et dépendantes. D'un point de vue *conceptuel*, l'inconcevabilité de l'objet de la croyance réaliste directe est forte, car elle implique une notion *contradictoire* (des impressions-objets continus et indépendants). Celle du réalisme indirect est plus faible : elle implique seulement une notion *vide* (un quelque chose d'inconnu et d'inexplicable, une notion relative sans contenu).

### **(c) Une hiérarchie implicite des systèmes ?**

Doit-on en inférer la préférence humienne implicite pour le réalisme indirect ? C'est, entre autres raisons, ce que Wright propose de penser en croyant même pouvoir déceler des aveux de réalisme indirect de Hume. A plusieurs reprises, en effet, Hume, dans ses analyses, se place explicitement ce de point de vue. Par exemple, il assortit son explication de la genèse du réalisme direct populaire de cette remarque : « Donc, afin de m'accorder avec leurs idées, je supposerai d'abord qu'il n'y a qu'une seule existence, que j'appellerai indifféremment *objet* ou *perception* [...] »<sup>307</sup> – qu'il faudrait donc lire comme révélant l'adhésion tacite de Hume au système philosophique. Il affirme bien, par ailleurs, que l'argument de la relativité a pour « conséquence naturelle »<sup>308</sup> la dépendance et la discontinuité de nos perceptions ;

---

<sup>307</sup> TNH 1.4.2, §31, GF, p. 286.

<sup>308</sup> TNH 1.4.2, §46, GF, p. 296.

ou encore, que c'est « la philosophie la plus vulgaire nous apprend qu'un objet extérieur ne peut pas se révéler à l'esprit immédiatement et sans l'intermédiaire d'une image ou d'une perception »<sup>309</sup>. Pour autant, ces passages ne nécessitent pas d'être lus comme la révélation de l'adhésion de Hume à ce système. Ils peuvent tout aussi bien, sinon mieux, être lus comme l'aveu de l'adoption, par Hume, de ce système au moment où il considère les arguments qui y mènent. De même que l'imagination conduit le plus fortement et naturellement à prendre nos perceptions pour les objets et que les philosophes mêmes adoptent, lorsqu'ils agissent et font autre chose que réfléchir sur la perception, adoptent croyance, de même Hume, lorsqu'il philosophe au sujet des sens est conduit, comme les philosophes et par leurs arguments, à adopter leur système. Mais lorsqu'il considère les objections qu'on peut faire à leur propre système il est également contraint de l'abandonner. Lorsque Hume adopte une position à l'égard de l'évidence sensible, c'est toujours dans des circonstances données, dans le cadre de la considération de tel ou tel argument ; et l'ensemble de son propos consiste précisément à mettre en évidence que notre entendement est conduit tantôt à adopter une croyance, tantôt une autre, sans que jamais il ne puisse trouver de fondement indubitable à aucune d'entre elles. Et c'est bien le sens de la conclusion de la réflexion sur l'évidence sensible de l'existence des corps :

« Ce doute sceptique, tant à l'égard de la raison que des sens, est une maladie qui *ne peut jamais se guérir radicalement*, mais qui retombe toujours forcément sur nous à un moment où à un autre, même si nous essayons de la chasser et même s'il arrive que nous en soyons, en apparence, tout à fait exempts. Il est impossible qu'un système puisse défendre notre entendement ou nos sens et nous ne faisons que les exposer davantage quand nous faisons quand nous tentons de les justifier ainsi. Comme *le doute sceptique résulte naturellement d'une réflexion profonde et intense sur ces sujets*, il augmente toujours à mesure que nous poursuivons nos réflexions, qu'elles s'opposent à lui ou lui soient conformes. Seules la négligence et l'inattention peuvent nous apporter quelque remède ».

[TNH 1.4.2, §57, pp. 303-304]

L'on peut également relever que les objections adressées au réalisme indirect sont assorties de trois remarques qui pourraient tendre à en minorer la portée. Il semble pourtant excessif de les d'en inférer qu'elles en constituent une véritable relativisation. En premier lieu, le paragraphe qui y est consacré dit d'elles qu'il s'agit d'un sujet « [...] qui pourrait mériter notre attention s'il était besoin d'aller jusqu'à cette profondeur pour découvrir des

---

<sup>309</sup> TNH 1.4.5, §15, GF, p. 328.

arguments et des raisonnements si peu profitables à des fins sérieuses »<sup>310</sup>. Il n'y aurait donc rien de profitable à en attendre, or, cette absence d'utilité constitue bien « l'objection principale et la plus ruineuse »<sup>311</sup> qu'on peut faire au scepticisme excessif. Pourtant, c'est de ce même type de scepticisme excessif ou Pyrrhonisme dont Hume dira qu'il est utile qu'on s'en convainque une bonne fois.

En second lieu, les arguments qui touchent au réalisme indirect de la philosophie moderne, sont sceptiques, insiste Hume, au sens où « [...] ils n'admettent point de réplique et cependant ne produisent pas de conviction. Leur seul effet est de causer cet étonnement passager, cette irrésolution et cette confusion que suscite le scepticisme »<sup>312</sup>. Mais, là encore, s'ils ne produisent aucune conviction effective durable, ils produisent bien une conviction théorique acquise et ré-actualisable autant de fois qu'on voudra bien prendre en compte les objections en question.

En dernier lieu, le réalisme indirect est qualifié de contraire à la raison « [...] si c'est un principe de la raison que les qualités sensibles sont dans l'esprit et non dans l'objet »<sup>313</sup>. Mais Hume, en affirmant que l'objet immédiat de l'esprit est une impression ou une idée est lui aussi et d'emblée engagé dans une forme d'idéalisme (ou impressionnisme) perceptuel. Il est acquis, dès l'ouverture du *Traité* comme de l'*Enquête*, que les qualités sensibles sont des qualités de la perception. Ici, la remarque consiste peut-être plus à souligner le caractère *ad hominem* de l'objection à la philosophie moderne qui, voulant substituer au réalisme direct un système plus rationnel, propose aussi une idée inintelligible de l'objet.

Ainsi donc, au sujet de l'existence des corps, il n'est pas de position définitivement stable, qui jouirait, même par défaut, d'une préférence ou d'une acceptabilité épistémologique supérieure. Hume ne fait que décrire et constater quelles circonstances ou arguments inclinent l'esprit vers quelle croyance ou quel doute. Aucune décision, ni épistémologique ni ontologique, ne suit le développement sur les conséquences psychologiques de la réflexion génétique sur les systèmes populaire et philosophique de l'existence extérieure. Hume en reste seulement à un double constat : d'un point de vue épistémologique, il n'y a pas de solution *possible* au doute ; d'un point de vue psychologique, nous retombons toujours nécessairement dans la croyance ordinaire.

---

<sup>310</sup> EEH 12.15.

<sup>311</sup> EEH 12.23.

<sup>312</sup> EEH 12.15, note.

<sup>313</sup> EEH 12.15.

Reste que la prégnance ou la rémanence de la croyance réaliste *générale* est essentielle à la saisie du propos humien. Ne peut-on pas l'imputer simplement à l'imagination comme sa cause naturelle, clairement identifiée, sans chercher à lui trouver de justification épistémique même minimale ? Celle-ci ne suffit-elle pas à préserver la simple *supposition* de la possibilité de l'existence des corps ?

#### **(d) La supposition réaliste neutre et l'idée relative d'un objet extérieur**

Comme on l'a déjà évoqué, il n'y aurait pas de problème sceptique s'il n'y avait pas d'abord de croyance réaliste. S'il n'y avait de permanence de l'adoption de la croyance réaliste, les arguments sceptiques nous convaincraient de la nécessité d'adopter un idéalisme ou phénoménisme ontologique. Mais, n'y a-t-il pas pourtant de contradiction à maintenir ensemble que nous croyons effectivement – et donc nous référons en pensée et par le langage – à l'existence de choses dont nous n'avons ni d'expérience, ni de preuve, de même d'idée ? Car si nous ne pouvons concevoir que des impressions et des idées, pouvons-nous seulement *vouloir faire référence* à une chose spécifiquement autre ?

La lecture classique de Hume semble confondre différents plans de sa pensée et négliger certaines suggestions de l'auteur. Galen Strawson<sup>314</sup> explique la confusion de l'interprétation classique en en proposant la formulation reproduite ci-dessous. Elle consiste en un raisonnement qui procède par la conjonction d'une thèse épistémologique (E) et d'une thèse sémantique (S), effectivement humiennes mais comprises en un sens trop restrictif et menant à une conclusion que Hume récuse par ailleurs explicitement.

Si (E) : tout ce que nous pouvons savoir ou observer des objets extérieurs sont des perceptions ;

Et si (S) : (étant donné le principe empiriste de signification) tout ce qu'on peut vouloir dire par l'expression « corps extérieur » est « tel ensemble de perceptions » ;

Alors (O) : la phrase : « les objets extérieurs ne sont que des ensembles de perceptions » doit être vraie (car par « objet », nous ne pouvons signifier que « perceptions »).

---

<sup>314</sup> Strawson, G., *op. cit.*, pp. 38-39.

Donc (P) : le phénoménalisme est vrai ; il est donc prouvé que les objets extérieurs ne sont rien de plus que des perceptions.

Mais l'on a vu que la conclusion de ce raisonnement est clairement rejetée par Hume pour qui il s'agit d'une question de fait indécidable<sup>315</sup> et non d'une question de signification qui interdirait même de poser la question ou qui interdirait de faire référence à ou de concevoir une existence autre qu'une perception. Car, cette interprétation classique n'implique pas seulement que, s'il existe quelque chose d'autres que nos perceptions, nous ne pouvons le signifier par ce « quelque chose », mais plus radicalement que ce « quelque chose » est un non-sens pour la raison que la phrase « quelque chose d'autre que nos perceptions » ne peut jamais parvenir à signifier autre chose que nos perceptions, en dépit de notre intention.

C'est pourquoi, sans renoncer à l'empirisme sémantique revendiqué par l'auteur, il n'en faut pas moins faire place à la possibilité de la *suggestion d'existence*, soulignée par Hume, par le biais d'une *idée relative* :

« Le plus que nous puissions faire dans la recherche d'une conception des objets extérieurs supposés différer *spécifiquement* de nos perceptions, c'est d'en former une idée relative sans prétendre y enfermer les objets qui lui sont reliés ».

[TNH 1.2.6., §9, GF, p. 124]

« [...] puisque toute idée est tirée d'une perception qui la précède, il est impossible que notre idée d'une perception et celle d'un objet ou d'une existence extérieure puissent jamais représenter des choses spécifiquement différentes. Quelque différence que nous puissions *supposer* entre elles, elle nous est encore *incompréhensible* et nous sommes obligés soit de concevoir un objet extérieur simplement comme *une relation sans corrélatif*, soit d'en faire exactement l'identique d'une perception ou d'une impression ».

[TNH 1.4.5, §19, GF, p. 330 ; nous soulignons]

Ainsi, le rejet de l'intelligibilité de l'objet extérieur n'interdit pas qu'on puisse chercher à y faire référence, comme à une chose spécifiquement distincte de nos perceptions, et en dépit de la vacuité sémantique de la chose ainsi visée. Et l'on trouve bien plusieurs marques textuelles d'une distinction entre concevoir (à proprement parler) et supposer, et de l'endossement, par Hume, de la possibilité de *supposer sans concevoir*, précisément au sujet des objets matériels :

---

<sup>315</sup> EEH 12.11 ; TNH, 1.4.2, § 56.

« [...] *si nous pouvons supposer d'une manière générale* que les objets soient, par nature, autres qu'exactly identiques aux perceptions, il est cependant impossible que nous le concevions distinctement ». (1.4.2, §56, GF, p. 303 ; nous soulignons).

« [...] *nous pouvons supposer* mais ne pouvons absolument pas concevoir une différence spécifique entre un objet et une impression [...] ».

[1.4.5, §20, GF, p. 330 ; nous soulignons]

« Quand nous croyons à *l'existence extérieure d'une chose quelconque*, ou quand nous *supposons qu'un objet* existe un moment après que nous avons cessé de le percevoir, notre croyance n'est rien d'autre qu'un sentiment de même sorte ».

[Abrégé, p. 43]

Et, pour autant, cette supposition n'implique pas de réattribuer une valeur épistémiquement positive à une forme de réalisme ; elle exprime seulement la prégnance sur la pensée, y compris sceptique, d'un schème réaliste de pensée. Elle est ce sans quoi la réflexion philosophique permettrait de corriger une erreur réaliste en une conviction phénoméniste ou idéaliste. Il est essentiel à la formulation même du doute sceptique sur l'existence des corps, que soit maintenue la croyance indéterminée ou la visée d'un objet au-delà des impressions que nous sommes pourtant forcés de reconnaître, à la réflexion, comme les seuls objets perçus. Et le sceptique n'a d'ailleurs rien à dire à l'encontre de cette supposition :

« Privez la matière de toutes ses qualités intelligibles, à la fois premières et secondes ; vous l'anéantissez en quelque sorte et vous ne laissez, à titre de cause de nos perceptions, qu'un certain *quelque chose* qui est inconnu et inexplicable : une notion si imparfaite qu'aucun sceptique ne jugera utile de la combattre ».

[EEH 12.16]

Le cas exactement parallèle à celui de la liaison nécessaire de la cause et de l'effet au sujet de laquelle Hume écrit que : « Nous n'avons *aucune idée* de cette liaison *ni même de notion distincte de ce en quoi consiste ce que nous désirons connaître*, lorsque nous essayons de la concevoir »<sup>316</sup>. Il n'empêche que la référence à cet objet dont on n'a aucune notion est une condition nécessaire du propos qui conclut à l'identification de limites à nos facultés de connaître. Hume souligne qu'« [...] il nous est impossible de bien définir ce que c'est qu'une *cause*, sinon d'une manière qui lui est extérieure et étrangère »<sup>317</sup>. Mais pour pouvoir qualifier d'étrangères les circonstances expérimentale (de conjonction) et psychologique

---

<sup>316</sup> EEH 7.29 ; nous soulignons.

<sup>317</sup> EEH 7.29.



(d'inférence) qui permettent de la définir, il faut que soit maintenue la référence implicite à cette hypothétique « circonstance qui la met en liaison avec son effet »<sup>318</sup>. Il en va donc de même avec l'objet qu'on ne peut penser qu'à partir d'impressions et d'idées, qui ne peuvent pourtant ressembler à rien d'autre qu'à des impressions ou des idées, mais dont l'imagination nous détermine à croire qu'il existe de manière indépendante et continue. En ce sens, donc, et de la même manière, l'idée vide d'une « chose » qui cause nos impressions est ce qu'il reste de croyance naturelle une fois qu'on en a mis en évidence l'absence de fondement et de contenu. Elle est ce qui demeure, en vertu de sa naturalité, malgré l'ensemble des critiques. Il s'agit d'une supposition naturelle irrépressible mais ontologiquement gratuite et épistémologiquement neutre.

Cette supposition de l'existence des « choses » matérielles, par le biais de leur idée relative, est, en d'autres termes, une manière de désigner la *tendance générale et constitutive de la pensée de tout homme*. Elle marque le fait que l'homme ordinaire (que nous sommes tous le plus souvent), comme le philosophe (que certains sont par intermittence), et le sceptique (qu'il arrive à certains philosophes d'être brièvement, mais naturellement, au terme d'une réflexion abstruse), sont tous nécessairement sujets à une manière réaliste de se représenter le monde. Il peut alors convenir de décrire la croyance en l'existence extérieure, non pas seulement comme une croyance particulière parmi d'autres, mais plutôt comme un *schème* général de pensée ou *schème conceptuel*. Le scepticisme même n'est possible que parce que le philosophe, dans sa réflexion sceptique même, y demeure sujet. Comme le relève Peter Strawson au sujet de la réflexion sceptique, « le raisonnement ne commence que parce que le schème est ce qu'il est ; et nous ne pouvons pas le changer, même si nous le voulons »<sup>319</sup>. La position du sceptique consiste paradoxalement à accepter et à rejeter un même schème conceptuel, au motif qu'il ne trouve pas, dans l'emploi de ce schème (auquel la nature, selon Hume, l'assujettit), les conditions qui permettraient d'en justifier l'emploi<sup>320</sup>.

Le sceptique accepte à la fois qu'on parle d'objets tout en montrant qu'on n'en a pas la capacité justifiée, c'est-à-dire qu'on n'a ni la possibilité de s'assurer de leur existence ni même la possibilité de les concevoir. C'est bien ce en quoi consiste la position humienne à l'égard des corps, qui veut d'emblée que le sceptique « doit approuver le principe de

---

<sup>318</sup> *Ibid.*

<sup>319</sup> P. F. Strawson, *Individus.*, p. 35.

<sup>320</sup> La caractérisation de Strawson, qui vise effectivement Hume ici, semble bonne en ce sens – et indépendamment de la critique qu'il entend en tirer au sujet du doute sceptique.

l'existence des corps, bien qu'il ne puisse prétendre en soutenir la véracité par aucun argument philosophique »<sup>321</sup>. Si le sceptique n'a finalement rien à objecter à la supposition d'existence d'un quelque chose d'inintelligible et d'inexplicable, dont on a seulement une vague idée relative, ou l'idée d'une « relation sans relatif », c'est parce qu'elle exprime la prégnance d'un *schème réaliste constitutif de la pensée humaine*, et l'ultime tendance réaliste de l'imagination à laquelle le sceptique est lui-même encore sujet au terme de sa réflexion qui vise à en saper le fondement et le contenu. Il ne faut pas y voir une préférence épistémologique minimale de Hume pour le réalisme, mais la description, par Hume, du caractère indéracinable de la structure réaliste de la pensée humaine en général.

Comment donc alors caractériser le scepticisme humien à l'égard des corps ? Quelles leçons tirer, au sujet de la question des corps, des développements sur la mitigation du scepticisme, à la fin de l'*Enquête* ?

## 6.B- Pyrrhonisme et Académisme à l'égard des corps matériels

La dernière section de l'*Enquête*, censée proposer, sinon les seuls, du moins les derniers « sentiments et principes philosophiques »<sup>322</sup> de Hume au sujet de la logique comme explication des principes et opérations de la faculté de raisonner et de la nature de nos idées<sup>323</sup>, pose les deux questions suivantes : « Qu'entend-t-on par *sceptique* ? Et jusqu'où peut-on pousser les principes du doute et de l'incertitude ? »<sup>324</sup>. Dans sa réponse, Hume distingue entre un scepticisme *antécédent* et un scepticisme *consécutif* à la recherche, chacun comprenant une espèce *excessive* et une espèce *mitigée*<sup>325</sup>. L'on peut donc demander de quel ordre relèvent les objections humiennes à l'égard de l'évidence des sens, à quelle(s) forme(s) de scepticisme elles conduisent, et comment celui-ci peut être, *in fine*, compris.

---

<sup>321</sup> TNH 1.4.2, §1, GF, p. 270.

<sup>322</sup> EEH, « Avertissement ».

<sup>323</sup> *Abrégé*, p. 23.

<sup>324</sup> EEH 12.2.

<sup>325</sup> Cf. Tableau 4.

## (a) Critique du traitement cartésien de l'évidence sensible

Hume commence par évacuer la forme la plus extrême du doute, identifiée à celle proposée par Descartes comme condition de l'accès à une certitude métaphysique. La prendre en compte permet, par contraste, de préciser la position humienne, non seulement au sujet du « scepticisme à l'égard des sens », mais aussi du point de départ général de sa philosophie que constitue la distinction des impressions et des idées comme objets exclusifs de l'acte de percevoir.

L'attitude cartésienne consiste en un scepticisme antécédent excessif :

« Il prône le doute universel, appliqué non seulement à toutes nos opinions et tous nos principes antérieurs, mais aussi à nos facultés mêmes : nous devons, disent-ils, nous assurer de leur véracité par une chaîne de raisonnement, déduire d'un principe premier qui ne puisse être ni fallacieux ni trompeur. Mais, d'une part, il n'y a pas de principe premier qui aurait une telle prérogative sur les autres principes qui sont immédiatement évidents et convaincants ; d'autre part, quand un tel principe existerait, nous ne pourrions avancer d'un pas sinon par l'usage de ces facultés dont nous sommes censés nous défier entièrement. Le doute cartésien, si quelque être humain pouvait y parvenir (ce qui manifestement n'est pas le cas), serait donc entièrement incurable ; et aucun raisonnement ne pourrait nous ramener à un état d'assurance et de conviction sur aucun sujet ».

[EEH 12.3]

Autrement dit, la méthode cartésienne recommande donc de (1) tout mettre en doute, y compris la fiabilité des facultés mêmes de connaître, pour ensuite, (2) à partir d'un principe donné comme ne pouvant, lui, être ni fallacieux ni trompeur, (3) déduire leur véracité. Mais, (1) un tel doute n'est de fait pas possible ; (2) s'il l'était, alors aucun principe ne serait indubitablement fiable – ou du moins, aucun, dans ce cas où toute évidence est suspectée *a priori* d'être trompeuse, ne semble pouvoir jouir d'une évidence supérieure à celle des autres principes évident par eux-mêmes ; et (3) à supposer qu'il y en eût un, la raison n'étant elle, *a priori* et par hypothèse, pas fiable, on ne saurait en user avec assurance pour démontrer quoi que soit au sujet de la fiabilité des autres facultés. On ne saurait donc sortir du doute méthodique sans présupposer cela même qui en question, à savoir une évidence fiable et véridique *a priori* d'un principe *et* d'une faculté. Mais il est impossible de douter *a priori* effectivement de fiabilité de l'ensemble nos facultés de connaître.

Cela ne signifie pas qu'il soit impossible de rejeter tout type d'évidence. Ce qui est en question dans cette critique-ci de la philosophie cartésienne, c'est la tentative d'accéder à une évidence d'ordre métaphysique, qui résiste à un doute hyperbolique suscité par l'invocation *a priori* de motifs surnaturels. D'abord, nous n'avons d'autre choix que de nous fier à nos facultés naturelles, lesquelles produisent de fait toujours une conviction – même, comme on va y revenir, lorsqu'une réflexion approfondie à leur sujet met au jour les meilleures raisons d'en douter. Ensuite, l'hypothèse *a priori* d'une constitution trompeuse ou d'un « malin génie » nous trompant chaque fois que nous croyons avoir affaire à une évidence naturelle, n'est pas une raison à même de susciter un doute effectif au sujet de cette dernière. Mais, pour autant, il est bien des raisons de suspecter la fiabilité de certaines facultés.

Or, l'évidence des sens est la première mentionnée par Hume comme faisant l'objet d'un scepticisme consécutif à la recherche. Comme on l'a vu, l'argument de la relativité perceptive conduit à un idéalisme perceptuel qui rend l'objet, comme tel, imperceptible. Hume insiste ensuite sur l'impossibilité d'inférer sur cette base, par un quelconque raisonnement, l'existence d'objets. La raison en est que nous n'avons aucune raison de penser que les impressions des sens soient produites en nous par des objets, plutôt que par notre propre esprit une autre cause spirituelle ou par une quelconque autre cause inconnue. D'abord, *a priori*, d'abord, parce que l'existence d'objets matériels ne constituerait en rien, à nos yeux, une bonne explication de nos perceptions, dans la mesure où la communication de deux substances hétérogènes nous est parfaitement incompréhensible. Ensuite, *a posteriori*, parce que nous nous savons pouvoir éprouver des impressions en l'absence même de tout objets : dans le rêve, la psychose hallucinatoire, l'hallucination ou d'autres dysfonctionnements physiologique (comme l'expérience du membre fantôme ou hallucinose). Autrement dit, la réflexion sur l'expérience sensitive révèle que celle-ci ne dépend pas nécessairement, d'un point de vue causal, de l'existence d'un objet indépendant. Sur le plan logique donc, les concepts mêmes de l'expérience sensitive et de sens atomes constitutifs que sont les impressions sensibles sont indépendants des objets. Hume hérite donc bien, comme ses prédécesseurs, du principe cartésien de l'indiscernabilité phénoménale. Mais celui, encore une fois, est accepté en tant qu'il est fondé sur l'expérience même, et non sur le décret du caractère trompeur des sens.

Le recours cartésien à la véracité divine comme garantie métaphysique de la fiabilité des sens et de la véracité de la forte inclination qui est en nous à croire que les sensations sont produites par des substances matérielles est traité comme suit :

« Avoir recours à la véracité de l'Être Suprême afin de prouver la véracité de nos sens, c'est assurément faire un détour très inattendu. Si la véracité divine était intéressée dans cette affaire, nous sens seraient totalement infaillibles, puisqu'il ne serait pas possible que Dieu nous trompât. Sans compter que, une fois le monde extérieur révoqué en doute, nous serions bien en peine de trouver des arguments par lesquels prouver l'existence de cet Être ou de l'un de ces attributs ».

[EEH 12.12-13]

Autrement dit, la véracité de l'Auteur de notre nature, si elle est en jeu ici, aurait dû faire que l'expérience sensitive ne fût jamais trompeuse. Or, (1) nous savons qu'elle l'est par expérience : parce que nous savons qu'il y a existence des illusions des sens, mais aussi, et plus généralement, parce qu'à supposer qu'il y ait un monde extérieur qui soit, dans des conditions normales, la cause de nos impressions, nous pouvons, au moins en droit et *a posteriori*, distinguer ces conditions normales d'expérience des cas d'hallucinoïse, de rêve et d'hallucination.

Mais (2) l'existence de Dieu est problématique dès lors qu'on récuse l'existence du monde extérieur en général, pour deux raisons : (2') d'une manière générale d'abord, parce qu'on ne saurait, selon Hume et contrairement à ce que Descartes, notamment, croit pouvoir faire, établir l'existence de Dieu par un argument *a priori*. En effet, n'est démontrable *a priori* que ce dont le contraire implique contradiction, or tout ce que nous pouvons concevoir clairement n'implique pas de contradiction ; nous pouvons donc aussi bien concevoir les choses existantes comme non existantes et l'inexistence d'aucun être n'implique contradiction. L'existence d'aucun être ne saurait nous apparaître comme nécessaire<sup>326</sup>.

L'on pourrait toutefois répondre ici que l'existence de Dieu peut être établie par un argument *a posteriori* et de manière tout à fait indépendante de la prémisse de l'existence d'un monde extérieur. Le principe de la nécessité d'une cause, d'une part, et le constat de la

---

<sup>326</sup> DRN IX, Vrin, p. 167-168 ; cf. aussi TNH 1.3.7, §2, pp. 158-159.

sagesse de l'ordonnement régulier des impressions, d'autre part, pourraient y suffire. Mais ces ressources sont insuffisantes pour la résolution du problème en question. En effet, (2'') si ce qu'il s'agit d'établir est l'existence d'un monde extérieur à partir de l'évidence sensible qui ne l'implique pas nécessairement – en vertu de l'indépendance *a priori*, logique et causale, des impressions par rapport à un monde hypothétique – la bienveillance de Dieu n'est pas un bon argument. Car, de deux choses l'une : ou bien nous pouvons connaître l'existence d'un monde extérieur qui est la cause de nos impressions, et alors nous n'avons pas besoin d'en référer à la bienveillance de Dieu pour l'établir ; ou bien cette existence n'est pas donnée, mais la bienveillance de Dieu ne peut en aucun cas être établie à cet égard. Autrement dit, ce qui est en question dans l'argument cartésien (la bienveillance de Dieu) implique précisément de savoir qu'il y a un monde extérieur répondant à nos impressions – la bienveillance de Dieu à cet égard, pour être établie, présuppose précisément que nous sachions qu'un monde extérieur, non nécessaire *a priori* à la production de nos impressions (ni suffisant à les expliquer), existe. Le recours à Dieu et à sa bienveillance constitue donc bien un détour très inattendu et, plus exactement, tout à fait inopérant.

Du point de vue de Hume, cette tentative cartésienne de fondation métaphysique de l'évidence sensible à partir de la mise en question de la fiabilité de toute faculté constitue donc un échec et un non-sens total. Non seulement le doute proposé n'est pas possible, mais s'il l'était, rien ne permettrait de s'en extirper. Il n'y a pas de fondation métaphysique de l'évidence naturelle ; pas de certitude métaphysique et supra-morale de la fiabilité de l'évidence des sens. Mais pour autant, les sens sont bien sujets à des objections non moins radicales.

## **(b) L'irréductibilité théorique du Pyrrhonisme**

Comme on l'a vu, Hume, dans la dernière section de l'*Enquête*, condense les principales objections à l'évidence sensible : celle qui contraint de passer au réalisme direct spontané au réalisme indirect philosophique ; celle qui met en évidence l'impossibilité de fonder ce dernier, et celle qui souligne l'inintelligibilité de l'objet dont elle suppose

l'existence. Les objections faites à l'évidence sensible<sup>327</sup> relèvent donc d'un doute excessif ou pyrrhonien, postérieur à la recherche, c'est-à-dire, ici, à l'analyse des sens. Mais Hume minimise leur influence sur l'esprit en montrant qu'ils sont anéantis par les nécessités pratiques et les tendances naturelles de l'imagination qui reprennent leurs droits dès que nous nous détournons des raisonnements sceptiques ou nous empêchent même de les prolonger.

Ces raisonnements suscitent une confusion, une irrésolution et un étonnement passagers mais sans produire d'authentique conviction<sup>328</sup>. « La philosophie nous rendrait tout à fait pyrrhoniens, *si la nature n'était trop forte pour elle* »<sup>329</sup> et « La nature l'emportera toujours sur les principes »<sup>330</sup>. Voilà qui pourrait inciter à comprendre que Hume relativise la valeur épistémique des conclusions sceptiques et incite, en suivant le mouvement naturel de l'esprit, à les négliger et à cesser d'y porter notre attention<sup>331</sup>.

Mais l'auteur insiste au moins autant sur le caractère indépassable sur le plan théorique des arguments sceptiques et s'exprime souvent comme s'ils constituaient des *acquis théoriques définitifs*. Si le sceptique, au sortir de sa méditation dubitative se joint au rire dont il fait l'objet et avoue que ses objections sont de purs amusements, il n'en maintient pas moins qu'elles constituent un acquis positif et qu'elles réalisent effectivement leur objectif :

« [...] montrer la condition bizarre des hommes, qui doivent agir, raisonner et croire, quoique, *dans leurs recherches les plus assidues, ils ne puissent rien apprendre de satisfaisant sur les fondements de ces opérations ni réduire les objections que l'on peut soulever contre elles* ».

[EEH 12.23 ; nous soulignons]

Au sujet de la critique de l'évidence sensible, établissant que l'existence des corps extérieurs est imperceptible et inconnaissable, il conclut bien ceci :

---

<sup>327</sup> Tout comme celles faites à l'évidence morale ou inférence causale.

<sup>328</sup> EEH 12.15, note.

<sup>329</sup> *Abrégé*, p. 43 ; nous soulignons.

<sup>330</sup> EEH 12.23.

<sup>331</sup> TNH 14.2, §57, p. 304.

« C'est donc un sujet où *trionpheront toujours* les sceptiques les plus profonds et les plus philosophiques, chaque fois qu'ils entreprendront d'introduire un doute universel dans tous les objets qui s'offrent à la connaissance et à l'examen des hommes ».

[EEH 12.14 ; nous soulignons]

Et, comme on va voir, s'il est un avantage à tirer de ces doutes, ils procèdent précisément de la conscience de « [...] l'universelle perplexité et confusion qui est inhérente à la nature humaine »<sup>332</sup> et suppose de « [...] nous être convaincus une fois de la pleine force du doute pyrrhonien et de l'impossibilité de nous en libérer, sinon par la puissante influence de l'instinct naturel »<sup>333</sup>.

Il faut donc insister sur la dimension exclusivement psychologique des remarques concernant le triomphe de la croyance sur les doutes engendrés par la réflexion. Dire que seul l'instinct permet d'en libérer, c'est réaffirmer l'absence de raisons disponibles. Ils ne constituent donc clairement pas, dans la pensée de Hume, une *raison théorique* ou épistémique de les abandonner ou de considérer comme chimériques. Le retour de la croyance n'affecte ni le fondement, ni la pertinence ni la valeur des doutes ou objections formulées à l'égard de la croyance en l'existence des corps – et celles-ci produisent toujours le même effet sur l'esprit chaque fois qu'on les considère. Il n'en constitue donc pas une réfutation, d'ordre épistémique, mais seulement une atténuation ou une annihilation *psychologique*, causée par l'imagination. Comme y insiste Fate Norton, notamment pour insister sur ce qui sépare Hume de Reid (à rebours de Kemp Smith), « Aussi souvent que Hume puisse dire que nous avons certaines propensions à croire ceci ou cela, il ne va pas jusqu'à dire que ce que nous devons naturellement *croire* doive être *vrai*. Hume ne confond pas la certitude psychologique avec la connaissance certaine ou la *doxa* inévitable avec l'*épistémê*. Il ne suggère pas non plus que cette dernière suive nécessairement de la première »<sup>334</sup>.

Alors que le chapitre sur le « scepticisme à l'égard des sens » s'ouvrait sur l'impossibilité de rejeter la croyance à l'existence des corps extérieurs, bien qu'on ne puisse

---

<sup>332</sup> EEH 12.24.

<sup>333</sup> EEH 12.25.

<sup>334</sup> Fate Norton, D., *David Hume : Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton University Press, 1982 ; p. 202.



trouver de fondement à cette croyance, il se clôt sur le constat de l'égle impossibilité de remédier au doute suscité par la réflexion à son sujet :

« Ce doute sceptique, tant à l'égard de la raison que des sens, est *une maladie qui ne peut jamais se guérir radicalement*, mais qui retombe toujours forcément sur nous à un moment ou à un autre, *même si nous essayons de la chasser* et même s'il arrive que nous en soyons, en apparence, tout à fait exempts. Il est *impossible qu'un système puisse défendre notre entendement ou nos sens* et nous ne faisons que les exposer davantage quand nous tentons de les justifier ainsi. Comme *le doute sceptique résulte naturellement d'une réflexion profonde et intense sur ces sujets*, il augmente toujours à mesure que nous poursuivons nos réflexions, qu'elles s'opposent à lui ou lui soient conformes. *Seules la négligence et l'inattention peuvent nous apporter quelque remède* ».

[TNH 1.4.2, § 57, GF, pp. 303-304 ; nous soulignons]

Il n'y a pas de dépassement épistémique du scepticisme. C'est même tout le contraire : plus nous réfléchissons sur nos facultés – notamment les sens – et plus nous les exposons au scepticisme et sommes portés à en douter. Le doute est ce à quoi nous portent non seulement les objections sceptiques, mais aussi les tentatives de le réfuter – comme le système moderne, censé préserver l'évidence sensible des incohérences du système populaire, conduit à une forme plus radicale encore de scepticisme que celui-ci. Laurent Jaffro explique fort justement que le scepticisme mitigé n'est pas du tout à comprendre comme un scepticisme modéré, une atténuation du doute par le retour de la croyance instinctive, mais bien au contraire comme radical en ce qu'il procède de la conscience ou mémoire du caractère invincible des doutes pyrrhoniens<sup>335</sup>.

Il faut insister sur la dimension purement *épistémologique* des objections sceptiques. Elles ne constituent jamais des raisons de s'engager en faveur d'une ontologie plutôt que d'une autre. Reconnaître l'absence de fondement d'une ontologie réaliste ne revient pas à en établir la fausseté. Il peut être vrai qu'il existe des corps bien que nous n'ayons aucune raison suffisante de le soutenir. La question de l'existence des corps apparaît toujours comme indécidable :

« Pour ce qui est des impressions qui proviennent des sens, la cause ultime en est, à mon avis, parfaitement inexplicable par la raison humaine, et il sera *toujours impossible de décider avec certitude* si elles proviennent directement de l'objet, si elles sont produites par le pouvoir créateur de l'esprit, ou si elles procèdent de l'auteur de notre existence ».

---

<sup>335</sup> L. Jaffro, « Le scepticisme humien est-il modéré ? Le rôle du pyrrhonisme dans la genèse causale du scepticisme mitigé », *Revista Internacional de Filosofía*, no 52, 2011 ; p. 54.

Ce dont Hume se défend, c'est de prôner une suspension du jugement ou d'établir une ontologie non réaliste. Les textes où il défend de proposer une philosophie qui y mène mettent en avant le projet d'une identification de l'origine des croyances. L'objet de la critique de la croyance en l'existence des corps vise à montrer qu'elle n'est le fait ni des sens ni de la raison et que nous y adhérons en dépit de toutes les critiques dont elle peut faire l'objet :

« Quand nous croyons à l'existence *extérieure* d'une chose quelconque, ou quand nous supposons qu'un objet existe un moment après que nous avons cessé de le percevoir, notre croyance n'est rien d'autre qu'un sentiment de même sorte. Notre auteur insiste sur plusieurs autres thèmes sceptiques ; et conclut en somme que, si nous faisons confiance à nos facultés, et si nous usons de notre raison, ce n'est que parce que nous ne pouvons nous en empêcher. La philosophie nous rendrait tout à fait *pyrrhoniens*, si la nature n'était trop forte pour elle ».

[Abrégé, p. 43]

Le pyrrhonisme serait la suspension effective du jugement au sujet de l'existence extérieure ou l'affirmation certaine de l'irréalité d'une telle existence. Mais Hume se garde bien de soutenir cette thèse. La conclusion de la critique de l'existence des corps n'est pas qu'il ne peut rien y avoir de tel dans la nature, mais que nous n'avons ni n'aurons jamais de raison suffisante de l'affirmer, en dépit de notre tendance indéterminable à y croire. Ce que Hume qualifie de « scepticisme extravagant », qu'on ne saurait croire sincèrement<sup>336</sup>, n'est pas l'identification de l'absence de fondement à la croyance à l'existence extérieure, mais la position consistant à « [...] rejeter entièrement l'opinion qu'il existe dans la nature quelque chose comme une existence continue, qui se conserve quand elle n'apparaît plus aux sens »<sup>337</sup>.

Richard Glauser, décrit donc fort justement le scepticisme de Hume à l'égard des corps comme épistémique et conceptuel. Il note, en usant à propos des catégories de Fogelin, que ce scepticisme, nécessairement produit par une réflexion philosophique rigoureuse, ne saurait être adopté en pratique en raison de la rémanence de l'inclination instinctive au réalisme, de sorte qu'il relève d'un scepticisme théorique mais non prescriptif. C'est à l'égard de la croyance à l'existence des corps comme substrats ou sujet d'inhérence que

---

<sup>336</sup> TNH 1.4.2, §50, GF, p. 299.

<sup>337</sup> *Ibid.*

Hume soutient une telle forme de scepticisme<sup>338</sup>. Reste à voir quel statut ontologique il convient de concéder à ces corps que nous concevons effectivement comme des agrégats de qualités sensibles.

### (c) Les formes du scepticisme mitigé à l'égard de l'existence des corps

Deux types de scepticisme mitigé sont partiellement produits par le scepticisme excessif. L'une consiste en une vertu épistémique de modestie et de prévention du dogmatisme ; l'autre consiste en une orientation des recherches vers des objets adaptés à l'étroitesse de nos facultés.

#### - *Premier type de scepticisme mitigé*

La critique avait déjà contraint Hume à se défendre de prôner, par le développement d'arguments sceptiques, une suspension générale du jugement. En 1745, la Lettre à un Gentleman, était déjà claire sur le statut des conclusions des analyses sceptiques :

« En réalité, un philosophe qui affecte de douter des maximes de la *raison commune*, et même de ses *sens*, révèle assez par là qu'il ne parle pas tout de bon, et qu'il n'entend pas faire de l'opinion qu'il avance un critère pour le jugement et pour l'action. Toute son intention, avec ses scrupules, n'est que de rabaisser l'orgueil des *simples raisonneurs humains*, en leur montrant que même en suivant les principes qui semblent les plus clairs, et que les plus puissants instincts de la nature les forcent à embrasser, ils ne sont pas à même d'atteindre une parfaite cohérence, ni une absolue certitude. C'est donc la *modestie*, et l'*humilité*, en ce qui regarde du moins les opérations de nos facultés naturelles, qui forment le résultat du *scepticisme* ; et non un doute universel, dans lequel aucun homme ne saurait se maintenir, et que le premier et le plus trivial accident de la vie, inévitablement, perturbera et détruira sans délai ».

[Lettre d'un Gentleman à son ami d'Edinbourg, pp. 74-75]

L'humilité et la modestie, premiers résultats positifs de l'enquête sceptique, procèdent bien d'une prise de conscience également positive, et non illusoire ou excessive, de l'impossibilité d'atteindre une parfaite cohérence et une parfaite certitude. La croyance en l'existence des corps (sous quelque forme que ce soit), bien qu'inévitable psychologiquement et en pratique, n'en est pas moins totalement incertaine et incohérente du point de vue de la raison.

---

<sup>338</sup> R. Glauser, « Le problème de la substance corporelle dans le *Traité de la nature humaine* », *L'invention philosophique humienne*, op. cit. ; pp. 81-82.

En ce sens, l'Académisme de Hume consiste en la croyance (qu'on ne peut donc jamais suspendre) accompagnée de la certitude d'une ignorance incurable sur un thème donné : le sceptique mitigé sait qu'il ne sait pas ce qu'il ne peut pourtant s'empêcher de croire. Il est donc bien la combinaison du pyrrhonisme comme connaissance de l'absence totale de fondement d'une croyance donnée – et est donc en ce sens tout à fait radical<sup>339</sup> – avec le retour de la croyance commune. Il n'est pas simple retour à la croyance ordinaire, car il affecte le statut épistémologique que nous lui donnons : il nous révèle qu'une croyance donnée relève plus – pour le dire en termes kantien – d'une foi naturelle nécessaire (psychologiquement et en pratique), subjectivement suffisante en raison de la constitution de notre imagination – que d'un savoir, qui serait également objectivement suffisant.

Si l'on peut retenir, pour qualifier la thèse humienne, l'expression de réalisme sceptique, il faut donc bien y comprendre la combinaison de ces deux thèses : la nécessité psychologique d'être réaliste en général et la connaissance de l'impuissance de la raison à apporter de quelconque fondement à cette croyance (sous quelque forme que ce soit). S'il est donc naturel et commun de parler en termes réalistes, y compris dans l'enquête sur le fondement de cette croyance et dans le discours critique qui la concerne, il n'est jamais possible de le justifier ou de soutenir de manière satisfaisante qu'il s'agit d'une manière de parler adéquate au réel. Le scepticisme bien compris de Hume au sujet de l'existence des corps suppose bien l'admission de la *possibilité* du réalisme. Pour autant, il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'à lui imputer, et à chercher à mettre en évidence, une forme ou une autre de réalisme. Il suffit d'insister sur l'expression réaliste, justifiée par l'origine naturelle de la croyance, et sur l'écart de l'épistémologique et de l'ontologique. L'important est de retenir la thèse positive selon laquelle ce gouffre est infranchissable. Et ce caractère infranchissable implique bien la possibilité de la vérité du réalisme, comme de toute autre thèse concurrente. Cela ne change rien à l'essentiel : nous nourrissons une forme de croyance réaliste, dont le contenu et l'origine sont irrationnels, que rien ne justifie sur le plan épistémologique.

- *Deuxième type de scepticisme mitigé*

---

<sup>339</sup> Jaffro, L. « Le sceptique humien est-il modéré ? Le rôle du pyrrhonisme dans la genèse causale du scepticisme mitigé », *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, no 52, 2011, p. 54.

Une autre espèce de scepticisme mitigé, découlant de la conviction du caractère théoriquement indépassable du pyrrhonisme, est « [...] la limitation de nos recherches aux sujets qui sont les mieux proportionnés à l'étroite capacité de l'entendement humain »<sup>340</sup>. Telle est la vertu positive, voire positiviste, des arguments sceptiques qui viennent contrecarrer les mouvements excessifs de l'imagination toujours prompte à s'envoler vers le lointain et l'extraordinaire.

« Le jugement droit [...] évitant les recherches menant trop loin et trop haut, se limite à la vie commune et aux questions qui relèvent de la pratique et de l'expérience de tous les jours [...]. Rien ne peut contribuer davantage à nous inspirer une résolution aussi salutaire que de nous être convaincus une bonne fois de la force du doute pyrrhonien et de l'impossibilité de nous en libérer, sinon par la puissante influence de l'instinct naturel ».

[EEH 12.25]

Cette déclaration générale peut être plus concrètement saisie à la lecture de la suite de cette fin de section conclusive de l'*Enquête*.

Le but de l'*Enquête* est la distinction et l'étude des deux principales opérations de l'entendement que sont le raisonnement démonstratif et le raisonnement expérimental. Ceux-ci se distinguent par le type d'objets sur lesquels ils portent respectivement (les relations d'idées et les faits) et leurs types respectifs de certitude. La fin de l'ouvrage propose une classification des différentes branches de la connaissance qui s'appuie sur ces acquis. Or, l'on peut demander dans quelle mesure l'encouragement de la science des faits, généraux et particuliers, qui porte sur des objets, implique la reconduction tacite de la croyance à l'existence des corps. A quel titre et sous quelle forme ?

Il est vrai que l'hypothèse réaliste demeure, en général, *plus naturelle* que l'hypothèse idéaliste et que le réalisme indirect est plus acceptable, du point de vue de la raison, que le réalisme direct. L'approche scientifique moderne du monde physique en termes mathématiques semble impliquer la présupposition de la vérité de cette doctrine effectivement adoptée dans la philosophie naturelle.

---

<sup>340</sup> EEH 12.24.

Mais, s'il est clair que Hume encourage le développement de cette science, dont il voit bien qu'elle a pour caractéristique fondamentale la mathématisation et, donc, une approche matérialiste et géométrisante des corps<sup>341</sup>, celle-ci n'implique pas pour autant l'adoption d'une ontologie correspondante. Si la science moderne approche la matière et le mouvement exclusivement par biais des qualités premières et rend ainsi possible des inférences d'une plus grande précision, il y a là un excellent motif pour les décrire en ces termes ; pour autant, on ne saurait en inférer, pour les raisons déjà considérées, un engagement ontologique correspondant. Cette question métaphysique, indécidable, est rejetée par Hume comme étant étrangère et sans incidence sur la science expérimentale :

« Pour ce qui est des impressions qui proviennent des sens, la cause ultime en est, à mon avis, parfaitement inexplicable par la raison humaine, et il sera toujours impossible de décider avec certitude si elles proviennent directement de l'objet, si elles sont produites par le pouvoir créateur de l'esprit, ou si elles procèdent de l'auteur de notre existence. *Une telle question n'a, d'ailleurs, aucune espèce d'importance pour notre présent dessein. Nous pouvons tirer des inférences de la cohérence de nos perceptions, qu'elles soient vraies ou fausses, qu'elles représentent la nature avec exactitude ou qu'elles soient de pures illusions* ».

[TNH 1.3.5, §2, GF, pp. 146-147 ; nous soulignons]

Hume dit donc que la science expérimentale des causes et des effets, fût-elle science de pures apparences – chose qu'il n'exclut donc pas ici mais qu'il maintient explicitement comme une possibilité ontologique à jamais indécidable – n'en est pas moins science. En ce sens, donc, si la physique moderne consiste en une géométrisation de la nature qui ne retient que les qualités premières des objets pour en expliquer les causes, les effets et les modifications, il faut moins y voir la légitimation, par la science, d'une certaine ontologie, que l'efficacité ou la supériorité d'un mode de description et d'explication par rapport à un autre. L'objet de la science de la nature physique, qui en implique la mathématisation, n'est pas la détermination de sa nature intrinsèque mais l'identification des lois qui régissent l'ordre de ses manifestations régulières. La seconde forme du scepticisme mitigé de Hume à l'égard des corps peut donc en ce sens être comprise comme un positivisme instrumentaliste : l'acceptation d'un type de description efficace de la succession des apparences sensibles accompagnée d'un pur neutralisme ou agnosticisme ontologique quant à la question de la nature des corps et, plus généralement, des causes.

---

<sup>341</sup> TNH 1.4.4, §5, GF, pp. 314-315.

Le scepticisme mitigé, sous sa deuxième forme, postérieure au moment pyrrhonien ou à la prise de conscience de l'indécidabilité de la nature de la cause de nos perceptions, invite à nous détourner des sujets inadaptés à l'étroite limitation de nos facultés : ici à délaissier le terrain métaphysique de la nature intrinsèque des objets supposés ou de la cause réelle de nos impressions sensibles – objets inintelligibles, questions indécidables – pour étudier l'ordre de leur succession et tourner les lois de la nature à notre avantage terrestre.

Il ne s'agit pas de dire de la question métaphysique de l'existence des corps qu'elle est indifférente et indigne d'intérêt – d'abord, parce que la curiosité ne manquera jamais de nous conduire à nous la poser de nouveau et, ensuite et surtout, parce que, comme question métaphysique, elle n'est pas indifférente : ce n'est pas la même chose que nos impressions soient causées par des objets qui leurs ressemblent un peu, beaucoup, pas du tout, ou par notre propre esprit, par d'autres esprits ou quelque autre entité encore dont nous n'avons pas la moindre idée. Mais elle est indifférente d'un double point de vue pratique et scientifique.

...

## Conclusion :

Au sujet de l'existence de corps, le scepticisme revêt trois dimensions chez Hume : *perceptuelle*, *épistémologique* et *sémantique*. L'on y est conduit soit directement par l'adoption des principes humiens de la dualité des perceptions et de la ressemblance des idées aux impressions, soit *a posteriori* à partir de la critique philosophique du réalisme direct ordinaire puis de la critique sceptique du réalisme indirect de la philosophie moderne.

Le *naturalisme* ou l'insistance de Hume sur le retour nécessaire de la croyance en l'existence des corps est à comprendre en un sens exclusivement *psychologique*, et non épistémologique. Il n'y a pas, en ce sens, de dépassement naturaliste du scepticisme à l'égard des corps mais seulement la description du retour de la croyance après le doute temporaire immanquablement et *naturellement* engendré par la réflexion.

Le *scepticisme mitigé* à l'égard des corps est donc à comprendre, d'une manière générale, comme la *croyance naturellement nécessaire* en leur existence, accompagnée de la *connaissance acquise* par la réflexion de son absence de fondement et de l'inintelligibilité de son objet. Sous la première forme du scepticisme mitigé, comme modestie engendrée par la conscience de la limitation des facultés, le scepticisme à l'égard des corps consiste en la *reconnaissance du caractère purement hypothétique et indécidable de la croyance réaliste indirecte* ; sous sa seconde forme, comme limitation des recherches aux sujets mieux adaptés à l'étroite limitation des facultés, le scepticisme mitigé à l'égard des corps relève d'un *positivisme instrumentaliste*, c'est-à-dire de l'encouragement du développement d'une science expérimentale de l'ordre des apparences sensibles accompagnée d'un *agnosticisme métaphysique* au sujet de la nature et des pouvoirs intrinsèques supposés de corps compris à partir de leurs qualités premières hypothétiquement à l'origine de nos affections sensorielles.

D'un point de vue ontologique donc, Hume ne soutient pas plus une position antiréaliste qu'une position réaliste. Cette neutralité, au plan métaphysique, est constitutive du scepticisme mitigé de Hume sur cette question.

...







## **PARTIE III-**

### **LE RÉALISME DE SENS COMMUN – ANALYSE DE LA CROYANCE PERCEPTIVE ET CRITIQUE DE L'ILLUSION SCEPTIQUE CHEZ REID**

« Ce fut cette théorie de l'idée qui conduisit Descartes et ceux qui l'ont suivi à penser nécessaire de prouver, par des arguments philosophiques, l'existence des objets matériels »<sup>342</sup>.

« Tout raisonnement doit procéder de principes premiers. Quant à ces principes premiers, nulle raison ne peut en être donnée sinon que la constitution de notre nature nous met dans la nécessité de leur accorder notre assentiment »<sup>343</sup>.

*Résumé : Dans un premier temps, nous analysons la lecture reidienne des principes et du devenir sceptique de la philosophie moderne dont les deux éléments fondamentaux sont la « théorie de l'idée » et le « système idéal ». Dans un deuxième temps, nous exposons l'aspect empirique, d'inspiration newtonienne, de la critique conduisant Reid à proposer une définition du phénomène perceptif plus conforme à l'expérience et au rejet, en conséquence, de la théorie de l'idée. Dans un troisième et dernier temps, nous analysons la critique, davantage logique, de l'exigence d'un établissement de la fiabilité des sens (caractéristique du système idéal) et de la fiabilité des facultés en général (caractéristique du scepticisme*

---

<sup>342</sup> EIP 2.14, 306a / p. 186.

<sup>343</sup> REH 5.7, p. 96.

*complet). Ainsi sommes-nous conduits à comprendre la philosophie reidienne de la connaissance comme un naturalisme épistémique.*

## PLAN

### **Chapitre 7- La généalogie du scepticisme moderne**

7.A- Le constat du scepticisme moderne et la théorie de l'idée

- (a) Les deux étapes du scepticisme moderne
- (b) La « théorie de l'idée » et l' « Ancien système »

7.B- Le système idéal et les formes du scepticisme

- (a) Système idéal et scepticisme épistémique
- (b) Scepticismes conceptuel et ontologique

### **Chapitre 8- La critique de la théorie de l'idée et la définition scientifique de l'acte perceptif**

8.A- Critique de l'hypothèse des idées

- (a) Une hypothèse contraire à la croyance commune et qui ne fait pas consensus
- (b) Critique de l'argument de l'impossibilité de l'action à distance
- (c) Critique de l'argument humien de la table

8.B- Critique de la thèse de la ressemblance

- (a) L'expérience cruciale et la dissemblance des sensations et conceptions
- (b) La nullité du procès du monde extérieur sur cette base
- (c) La définition scientifique du phénomène perceptif

### **Chapitre 9- La critique naturaliste de l'exigence d'un établissement de la fiabilité des facultés**

9.A- L'exigence d'un établissement de la fiabilité des sens

- (a) Le fondationnalisme réductionniste
- (b) L'impossibilité du doute à l'égard des sens comme des autres facultés
- (c) L'incohérence de l'exigence demi-sceptique

9.B- L'exigence d'un établissement de la fiabilité des facultés en général

- (a) La circularité de toute justification de la fiabilité
- (b) L'inconcevabilité d'une évidence idéale supposée
- (c) Le naturalisme épistémique reidien

...

## Introduction :

Reid se présente lui-même comme celui qui, à rebours de l'interprétation qu'il propose de Hume, fait du sens commun le seul fondement possible d'une philosophie non sceptique. Pourtant, la dimension concessive de sa critique générale du scepticisme inhérent à la philosophie moderne a pu lui valoir d'être lui-même considéré comme sceptique<sup>344</sup>. Par ailleurs, de nombreux points de sa philosophie relèvent d'un pessimisme gnoséologique assumé<sup>345</sup> qu'il peut, de plus, sembler difficile de concilier avec le sens commun<sup>346</sup>. Se faisant, il convient d'interroger le rapport du sens commun reidien au scepticisme – rapport peut-être plus subtil que peuvent le laisser penser les interprétations qui, d'une manière ou d'une autre, cherchent à réduire ou minimiser systématiquement la reconnaissance, par l'auteur, de l'impossibilité d'établir d'une quelconque manière la fiabilité de nos facultés de connaître. L'insistance sur la dimension essentiellement concessive du traitement reidien du scepticisme, que nous semble commander le texte, conduit à concevoir l'élément distinctivement naturaliste de la théorie de la connaissance de l'écossais et permet d'en saisir toute l'originalité et la subtilité.

---

<sup>344</sup> Pour n'en retenir qu'une sur laquelle nous reviendrons : cf. T. Jouffroy qui, en 1835, dans l'introduction à sa traduction des *Œuvres complètes de Thomas Reid, chef de l'école écossaise*, dénonce « la confusion et l'impuissance de tout ce qu'ils [les écossais, Reid au premier chef] ont écrit sur le scepticisme » ; p. CXCIV.

<sup>345</sup> Marcil-Lacoste, "The Seriousness of Reid's Sceptical Admissions", *The Monist*, 61.2, 1978, particulièrement pp. 318-320.

<sup>346</sup> Point soulevé, au sujet de la perception, par Hume lui-même dans la lettre du 4/7/1762 (in P. B. Wood, "David Hume on Thomas Reid's *An Inquiry into the Human Mind, On the Principles of Common Sense: A New Letter to Hugh Blair from July 1762*", in *Mind, New Series*, Vol. 95, No. 380 (Oct., 1986), pp. 411-416) ; ou, sur la question plus difficile de la causalité naturelle par E. H. Madden, "Common Sense and Agency Theory", *The Review of Metaphysics*, vol. 36, no 2 (dec. 1982), pp. 330-331.

## Chapitre 7-

### LA GÉNÉALOGIE DU SCEPTICISME MODERNE

Selon Reid, la philosophie moderne est intrinsèquement et implicitement sceptique en raison de ses principes de base et depuis le début, même si elle ne le devient explicitement que de manière progressive. Il propose donc une *généalogie du scepticisme moderne*. Parce que celle-ci peut sembler schématique et procéder à plusieurs amalgames, il convient de l'explicitier et de l'interroger pour comprendre ce qui la motive comme, ensuite, la nature de la critique qui en est faite. Reid parle souvent de manière générale de « la théorie de l'idée » et du « système idéal » en tant qu'ils conduisent au « scepticisme ». Ce discours homogénéisant masque la pluralité de formes ou d'aspects du scepticisme auxquelles conduisent différentes doctrines, propres à différents auteurs. Il convient donc de les distinguer pour en comprendre les relations et conséquences spécifiques et, dans les chapitres suivants, mieux en saisir la critique. Il conviendra en particulier de demander, d'une part, pourquoi les premières implications sceptiques de la théorie de l'idée ne se font jour qu'avec Descartes alors qu'elle est universellement reçue en philosophie depuis Platon, et, d'autre part, en quel sens il vrai que Berkeley, « par un juste raisonnement fondé sur des principes cartésiens »<sup>347</sup> contraindrait au passage à l'idéalisme ontologique.

---

<sup>347</sup> REH 7, p. 245 / IHM, p. 210.



## 7.A- Le scepticisme moderne et la théorie de l'idée

### (a) Les deux stades du scepticisme moderne

Le constat de départ, qui motive le projet philosophique de Reid, est donc le caractère globalement sceptique de la modernité philosophique. Mais il distingue deux groupes d'auteurs au sein de la période. Sans spécifier d'appellation, il sépare le scepticisme affectant les systèmes de Descartes, Malebranche et Locke, d'un côté, de celui affectant ceux de Berkeley et Hume, de l'autre. Ces deux groupes correspondent respectivement à ce que Kant appellera<sup>348</sup> idéalisme problématique et idéalisme dogmatique. Du point de vue de Reid, qui n'utilise pas le terme d'« idéalisme » et qui revendique une forme de réalisme direct, il convient davantage de parler d'un scepticisme *épistémique* d'une part, consistant en une *incertitude* touchant l'existence du monde extérieur, et d'un scepticisme *ontologique*, d'autre part, qui *nie* son existence.

Descartes, Malebranche et Locke sont sceptiques malgré eux – leurs arguments étant, selon Reid, insuffisants à justifier l'existence du monde matériel qu'ils soutiennent : « Car ces trois grands hommes, avec la meilleure volonté du monde, se sont révélés incapables de tirer des trésors de la philosophie un seul argument propre à persuader un homme qui raisonne, de l'existence d'une chose en dehors de lui »<sup>349</sup>.

Si Berkeley ne se conçoit pas comme sceptique et construit précisément sa doctrine pour échapper aux limitations de la connaissance du monde sensible induites par la philosophie « matérialiste » (ou dualiste) commune aux trois auteurs précédents, « [...] le résultat de ses recherches fut la ferme conviction qu'il n'y a pas de chose telle que le monde matériel, qu'il n'y a rien dans la nature que des esprits et des idées [...] »<sup>350</sup>. Cette

---

<sup>348</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renault, Paris, GF, 2006, p. 282.

<sup>349</sup> REH 1.3, p. 34.

<sup>350</sup> REH 15, p. 36 ; cf. aussi REH 6.6, p. 121.

revendication assumée de l'idéalisme fait de Berkeley, aux yeux de Reid, un parfait sceptique, au sujet du monde matériel.

Enfin, la philosophie de Hume, elle, est caractérisée comme sceptique en différents sens. Elle est dite conduire à un scepticisme « absolu »<sup>351</sup>, à « un système entier de scepticisme qui ne laisse aucune raison de croire à une chose plutôt qu'à son contraire »<sup>352</sup>, ou qui laisse l'esprit « en parfaite suspension »<sup>353</sup>, après avoir montré que les principes communs de la philosophie se subvertissent eux-mêmes en anéantissant toute possibilité de connaître en général. Mais elle est plus souvent caractérisée comme « sceptique » au sens d'un antiréalisme touchant des questions particulières : en tant qu'elle nie, selon Reid, la réalité des corps, des esprits, des causes efficientes, de la liberté de la volonté ou des distinctions morales<sup>354</sup>. Relativement à l'existence du monde extérieur, Hume est crédité d'un idéalisme du même ordre que celui Berkeley, fondé sur les mêmes arguments, et dont il étendrait la portée, en particulier, à l'existence de la substance spirituelle<sup>355</sup>.

Dans l'ensemble, donc, le scepticisme à l'égard du monde extérieur, qu'il soit latent ou explicite, qu'il soit d'ordre épistémique ou ontologique, est, aux yeux de Reid, commun à l'ensemble des grandes figures de la philosophie moderne. L'un des objectifs fondamentaux de son premier ouvrage<sup>356</sup> – sinon de l'ensemble de son œuvre<sup>357</sup> – est d'identifier les causes de cet état déplorable et ridicule de la philosophie de l'époque qu'il présente comme le moteur de sa pensée. Mais les choses peuvent alors sembler se compliquer pour deux raisons : d'abord, parce que, si une première forme de scepticisme ne se fait jour qu'avec la philosophie de Descartes, le principe fondamental qui y conduit – la théorie ou doctrine de l'idée – est reçu, dit-il, depuis Platon ; ensuite, parce que si certains principes menant à telle ou telle variété de scepticisme sont identifiés comme appartenant au « système cartésien », ceux-ci ne sont pas du tout reçus par Descartes lui-même ni même par tous les auteurs qu'il considère comme « cartésiens ». Or, Reid affirme bien que la théorie

---

<sup>351</sup> EIP 2.12, 295a.

<sup>352</sup> REH, Dédicace, p. 24.

<sup>353</sup> EIP 6.4 : 461-2.

<sup>354</sup> REH 6.6, p. 121.

<sup>355</sup> REH 2.6, p. 53, et 1.5, p. 36.

<sup>356</sup> REH, p. 24 / IHM, 4.

<sup>357</sup> Lettre à Gregory, XXI, 88b.

de l'idée est la condition nécessaire et suffisante du scepticisme et qu'il suffit de la critiquer pour le dépasser<sup>358</sup>. Si l'on veut donc bien saisir et prendre au sérieux la prétention de Reid à neutraliser ou dépasser le scepticisme en général à partir de la critique de « la théorie de l'idée », il faut à la fois, d'une part, clairement distinguer les différents principes qui conduisent aux différentes variétés du scepticisme à l'égard du monde extérieur en les rapportant à leurs auteurs, et, d'autre part, montrer comment, cependant, ces différents principes trouvent, aux yeux de Reid, leur motif ou leur raison déterminante dans cette théorie communément reçue de l'idée.

## **(b) La théorie de l'idée et l' « Ancien système »**

Dès l'ouverture des *Recherches*, Reid en présente la principale découverte – à savoir, que tout le scepticisme moderne repose, en dernière instance ou le plus fondamentalement, sur une hypothèse qu'il nomme « théorie de l'idée » :

« Cette hypothèse est que rien n'est perçu que ce qui est dans l'esprit qui le perçoit, et que nous ne percevons pas réellement les choses qui sont extérieures, mais seulement leurs images, leurs représentations imprimées dans l'esprit ; ce qu'on nomme les *impressions* et les *idées* ».

[REH, Dédicace, 24 / IHM 4]

L'objet immédiat de l'esprit, dans l'acte de perception par les sens externes, est une idée comprise comme entité psychique, dépendante de l'esprit, n'existant que dans et par cet acte, dans l'esprit. Cette doctrine implique d'emblée que, s'il est une perception et / ou une connaissance possibles de l'existence d'objets extérieurs, celles-ci ne peuvent être qu'indirecte. Plus généralement, la théorie de l'idée recèle un *idéisme* – thèse selon laquelle toutes les opérations de la pensée ont pour objet des idées ou selon laquelle tout objet

---

<sup>358</sup> Comme insistent notamment J. Greco : "Reid's Reply to the Skeptic", in *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, T. Cuneo, R. Van Woudenberg (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2004 ; pp. 134 et suivantes ; et J. Van Cleve, *Problems from Reid*, Oxford, Oxford University Press, 2015 ; pp. 328-329.

immédiat de l'esprit lorsqu'il pense (qu'il appréhende, imagine, juge, raisonne ou perçoive par les sens externes) est une idée<sup>359</sup>.

Or, ce ne sont pas seulement les philosophes modernes qui y souscrivent, mais tous les philosophes depuis Platon :

« Les philosophes, anciens et modernes, ont soutenu que les opérations de l'esprit, comme les outils d'un artisan, ne peuvent s'effectuer que sur des objets présents dans l'esprit ou dans le cerveau, où l'esprit est censé résider. Les objets distants dans le temps et dans l'espace doivent avoir un représentant dans l'esprit ou dans le cerveau – une image ou tableau d'eux que l'esprit contemple. Dans la philosophie ancienne, cette image représentative était appelée *espèce* ou *phantasme*. Depuis Descartes, elle a plus communément été appelée idée ; et toute pensée est conçue comme ayant pour objet une *idée* ».

[EIP 2.9, 277b / 132]<sup>360</sup>

Et, concernant la perception par les sens externes, « Tous les philosophes, de Platon à Hume, s'accordent sur ceci que nous ne percevons pas les objets extérieurs immédiatement, et que l'objet immédiat de la perception doit être une image présente à l'esprit »<sup>361</sup>. La théorie de l'idée n'est donc pas une invention moderne et ne s'accompagne pas de scepticisme avant cette période.

---

<sup>359</sup> L. Jaffro, «Des faits de conscience au fait de la conscience : la controverse écossaise sur l'idéalisme chez Stewart, Hamilton et Ferrier», in *La voie des idées ? Le statut de la représentation XVIIe-XXe siècles*, K. S. Ong-Van-Cung (éd.), Paris, CNRS éditions, 2006 ; p. 217.

<sup>360</sup> «Philosophers, ancient and modern, have maintained, that the operations of the mind, like the tools of an artificer, can only be employed upon objects that are present, in the mind, or in the brain, where the mind is supposed to reside. Therefore, objects that are distant, in time or place, must have a representative in the mind, or in the brain; some image or picture of them, which is the object that the mind contemplates. This representative image was, in the old philosophy, called a *species* or *phantasm*. Since the time of DES CARTES, it has more commonly been called an *idea*; and every thought is conceived to have an idea of its object».

Cf. aussi EIP 1.1, 226a-b et EIP 2.4, 255a-b.

<sup>361</sup> «But all philosophers, from Plato to Hume, agree in this, That we do not perceive external objects immediately, and the immediate object of perception must be some image present to the mind» (EIP 2.7, 263a). cf. aussi : REH 6.6, 118.

Pourtant, dès la première formulation<sup>362</sup> de l'hypothèse fondamentale constitutive de la théorie de l'idée, Reid fait intervenir le vocabulaire humien de la distinction des *impressions* et *idées* et, se faisant, lie d'emblée l'idéalisme perceptuel – thèse méthodologique innocemment introduite en philosophie, dès l'Antiquité, pour expliquer le processus naturel de la perception<sup>363</sup> – à un idéalisme subjectif propre à Berkeley et Hume – thèse ontologique outrageusement contraire au sens commun et, en ce sens, ridicule :

Soit ! Je suppose que certaines impressions et idées existent dans mon esprit ; mais de cette sorte d'existence *je ne puis inférer l'existence de quelque chose d'autre* ; mes impressions et mes idées sont les seules existences dont je puisse *avoir une connaissance\_ou que je puisse concevoir* ; et ce sont des êtres si fugaces et si passagers *qu'ils n'ont plus aucune existence dès que je n'en suis plus conscient*. De sorte que d'après cette hypothèse, tout l'univers qui m'environne, les corps et les esprits, le soleil, la lune, les étoiles et la terre, les amis et les parents, toutes ces choses sans exception que j'imaginai dotées d'une existence permanente, indépendante de ma pensée s'évanouissent aussitôt ».

[REH, Dédicace, pp. 24-25 ; nous soulignons.]

Pourquoi donc la supposition de l'existence d'idées dans l'esprit, comme intermédiaires représentatifs ou composants de l'acte perceptif (comme des autres opérations de la pensée), impliquerait-elle qu'il soit impossible (1) de *percevoir* indirectement les corps, (2) de *connaître par inférence* l'existence de quoi que ce soit d'autre, (3) de *concevoir* une quelconque chose autre que des idées, et même (4) l'impossibilité qu'*existent* des objets distincts, continus et indépendants des idées ? L'idéalisme perceptuel est présenté ici comme impliquant des formes perceptuelle, épistémique, conceptuelle et ontologique de scepticisme. Pourtant, d'une part, ni Aristote ni aucun philosophe avant Descartes, n'est sujet, selon Reid, à aucune de ces formes de scepticisme et, d'autre part, si Descartes, Malebranche et Locke sont sujets, malgré eux, à un scepticisme épistémique, ils ne sont pas crédités de ses formes conceptuelle et ontologique.

Mais, comme l'indique la mention, dès la « Dédicace », du vocabulaire des impressions et des idées, propre à Hume, il y a donc, d'après l'auteur, une liaison naturelle entre la théorie de l'idée comme intermédiaire mental et, *in fine*, la doctrine humienne des

---

<sup>362</sup> Première formulation officielle ou publiée. Pour la genèse de cette formulation, cf. notamment IHM, Manuscripts, en particulier 2.2 : « Reid's Examination of the Ideal System, 1758-1759 ».

<sup>363</sup> REH 2.6, p. 52.

impressions et des idées<sup>364</sup>. La concentration de la réflexion cartésienne sur les idées procède d'une théorie de l'idée déjà présente chez Aristote et Platon devait nécessairement mener au scepticisme humien. Ce télescopage de Platon et de Hume revient à plusieurs reprises sous sa plume. Il s'agit d'en comprendre les étapes intermédiaires et les raisons. Pourquoi la théorie de l'idée devrait-elle conduire à l'idéalisme subjectif berkeleyen et à sa radicalisation humienne ?

Si la théorie de l'idée condamne au scepticisme sous une forme ou sous une autre, selon Reid, elle ne l'engendre pas nécessairement et par elle-même, mais progressivement, du fait d'adjonctions théoriques successives qu'il faut soigneusement distinguer mais qui sont cependant liées comme à leur principe à la théorie ancienne et commune de l'idée. C'est seulement ainsi qu'on peut comprendre la logique interne de la conception reidienne du scepticisme moderne et de son histoire, ou comprendre comment, d'une part, bien que « le scepticisme moderne [soit] le fruit naturel du nouveau système, et que, bien qu'il n'ait accouché de ce monstre qu'en l'année 1739, *on peut bien dire qu'il le portait en son sein depuis le début* »<sup>365</sup> ; et comment, d'autre part, l'on peut dire que le nouveau système trouve son principal motif<sup>366</sup> et son principal article théorique commun dans l'ancienne hypothèse de l'idée<sup>367</sup>.

Par « Ancien système », Reid désigne les philosophies de Platon et d'Aristote qu'il conçoit, peut-être à la faveur d'un contresens, comme étant en accord sur la question de la perception<sup>368</sup>. Toutefois, les considérations relatives à cette dernière s'attachent exclusivement à la pensée du Stagirite – plus développée sur ce point et ayant dominé la philosophie européenne jusqu'à Descartes<sup>369</sup>.

La théorie de l'idée implique dès le départ et par elle-même que nous ne percevons pas directement les objets à l'existence desquels nous croyons mais seulement leurs

---

<sup>364</sup> L'*Abstract* de l'*Inquiry* témoigne aussi de cette projection rétrospective de la doctrine humienne des impressions et des idées dans toute la philosophie moderne ou cartésienne au sens large : IHM, Manuscripts, p. 257 notamment.

<sup>365</sup> REH 7, Vrin, p. 245 ; nous soulignons.

<sup>366</sup> EIP 2.8, 269a.

<sup>367</sup> EIP 2.8, 275a.

<sup>368</sup> EIP 2.7, 262a-b ; ainsi que la note d'Hamilton sur l'interprétation reidienne de la caverne de Platon.

<sup>369</sup> REH 7, p. 242 / IHM, p. 207.

représentations mentales dépendantes et n'en connaissons donc pas, à proprement parler, l'existence par les sens – du moins pas immédiatement. Elle peut donc être caractérisée comme un idéalisme perceptuel représentationnaliste. Toutefois, l'« Ancien système » échappe à toute forme de scepticisme à l'égard du monde extérieur dans la mesure où, d'une part, l'existence du monde matériel y est tenue pour accordée ou présupposée et où, d'autre part, les sensations sont pensées comme ressemblant aux objets qui les causent :

« Le Péripatéticien, tenant pour accordé que les corps et leurs qualités existent et sont ce que nous tenons communément qu'ils sont, en inférait la nature des sensations et raisonnait comme suit : nos sensations sont les impressions que les objets sensibles font sur l'esprit et peuvent se comparer à l'impression d'un sceau sur la cire ; l'impression est l'image ou la forme de quelque qualité sensible de l'objet ».

[REH 7, Vrin, p. 244]

Il s'agit, autrement dit, d'une explication physique de la perception. Cette manière de raisonner procède d'une méthode que Reid qualifie d'analogique en tant qu'elle pense l'esprit à partir des notions que nous avons de la matière, se faisant, pour ainsi dire, une notion matérielle de l'esprit. Ses affections sont expliquées par les objets externes et leurs qualités dont les sensations sont l'expression en l'âme. Si d'après l'écossais, comme nous y reviendrons, tous les philosophes ont confondu les sensations et les objets des sens que sont les qualités des corps, chez Aristote la confusion s'opère au bénéfice de l'existence des corps :

« De même que l'empreinte du cachet sur la cire a la forme du cachet, sans en avoir la matière, de même concevait-il que nos sensations sont des empruntes sur notre esprit qui conservent l'image, la forme, la ressemblance de la chose extérieure perçue, sans en avoir la matière. La couleur, le son, l'odeur, aussi bien que l'étendue, la figure, la dureté, sont, selon lui, des formes différentes de la matière ; nos sensations sont ces mêmes formes imprimées sur l'esprit et perçues par lui dans son propre intellect ».

[REH 5.8, p. 98]

Le principe commun aux anciens et aux modernes est que : « l'esprit, tel un miroir, reçoit de l'extérieur les images des choses, et cela par le moyen des choses, et cela par le moyen des sens, qui sont alors censés transmettre ces images dans l'esprit »<sup>370</sup>. Mais les

---

<sup>370</sup> REH 6.6, p. 118 / IHM, p. 91.

Péripatéticiens, inattentifs aux sensations mêmes et les confondant avec leurs objets, soutinrent la ressemblance des deux. Si ces deux présuppositions constituent des erreurs, selon Reid, la seconde corrige la première<sup>371</sup> et prémunit la théorie aristotélicienne de la perception de toute implication sceptique. Voilà comment l'idéalisme perceptuel de la théorie de l'idée, bien qu'ancien donc, n'a pas toujours conduit au scepticisme à l'égard du monde extérieur qui devient manifeste seulement à l'époque moderne en raison de l'introduction d'une *nouvelle manière de raisonner*.

## 7.B- Le système idéal et les formes du scepticisme

Pour Reid, les philosophes modernes ont en commun l'adoption de quelques principes instituant ce qu'il nomme indifféremment « système idéal », « nouveau système » ou « système cartésien »<sup>372</sup>. Le scepticisme en général, mais particulièrement celui touchant l'existence du monde matériel, en serait une conséquence inévitable. En dépit des différences qui distinguent les penseurs modernes principalement discutés par Reid, ceux-ci sont conçus comme « cartésiens » dans la mesure où ils héritent tous du paradigme inauguré par le français :

« Le système qui est aujourd'hui généralement reçu, touchant l'esprit et ses opérations, tient de Descartes non seulement son esprit mais aussi ses principes fondamentaux ; et, après tous les perfectionnements que lui ont apportés Malebranche, Locke, Berkeley et Hume, on peut encore parler de *système cartésien* ».

[IHM 7, Vrin, p. 242]

Cette affirmation générale est bien à prendre à la lettre pour comprendre la consubstantialité du scepticisme en général à la philosophie moderne, mais elle peut être source de confusion dans la mesure où il est différentes formes de scepticismes, qu'il faut distinguer, et qui sont engendrées par différents principes que tous les penseurs modernes ne partagent pas tous et qui, en particulier, sont tout à fait indépendants de la pensée de

---

<sup>371</sup> REH 6.7, p. 122.

<sup>372</sup> REH, 1.7, p. 40 ; IHM 7, p. 242.



Descartes. Reid voit dans cette succession de systèmes, qui évoluent vers un scepticisme toujours plus grand et toujours plus explicite, le perfectionnement d'un dispositif théorique général contenant, dès l'origine, les germes des conclusions sceptiques.

### (a) Système idéal et scepticisme épistémique

Descartes inaugure le « système idéal » qui peut être caractérisé comme la combinaison de deux principes : d'une part, la théorie de l'idée (idéisme et idéalisme perceptuel) et, d'autre part, le *fondationnalisme réductionniste* qui consiste à réduire les genres d'évidence fiable à un seul – à savoir, l'évidence de la conscience ou évidence de la perception des idées par l'esprit. En quoi consiste-t-il et quel en est le motif ?

Le geste cartésien s'incarne dans la mise en œuvre d'un doute méthodique radical qui élimine *a priori* la fiabilité de toute évidence naturelle jusqu'à ce que preuve en soit faite :

« Voulant établir un système sur un nouveau fondement, il prit d'abord la résolution de *ne rien admettre que ce qui était absolument certain et évident*. Il *supposa* que ses sens, sa mémoire, sa raison et toutes les autres facultés auxquelles nous nous fions dans le cours ordinaire de la vie, *pouvaient être trompeurs et il résolut de ne rien croire aussi longtemps qu'il ne serait pas contraint par une évidence irrésistible à donner son assentiment* ».

[REH 7, p. 243 ; nous soulignons.]

Cette démarche du doute méthodique consiste donc à émettre la suggestion sceptique générale selon laquelle nos facultés naturelles pourraient être trompeuses et assigne à la philosophie, en retour, la tâche d'établir de la preuve ou démonstration de cette fiabilité générale.

« En suivant cette manière de procéder, ce qui lui parut tout d'abord être certain, fut qu'il pensait, qu'il doutait, qu'il délibérait ; et, en un mot, *que les opérations de son propre esprit, dont il était conscient, devaient être réelles et non illusoires ; et que, bien que ses autres facultés pussent le décevoir, sa conscience ne le pouvait pas*. Il tint donc cela pour la première des vérités. Telle était la première terre ferme sur laquelle il posait le pied après avoir été ballotté sur l'océan du scepticisme. Et *il résolut de construire sur elle toute connaissance sans chercher d'autre premier principe* ».

Résolue par la découverte de l'évidence indubitable de l'existence de la pensée et de ses opérations dans laquelle sont découverts les critères de la vérité, Descartes entend établir et justifier toute connaissance à partir de cette seule évidence première. Ainsi, « toute autre vérité, en particulier l'existence des objets des sens, devait être déduite par le train d'une argumentation stricte de ce qu'il connaissait par sa conscience »<sup>373</sup>. Le doute méthodique conduit donc, via la découverte du *Cogito*, à un réductionnisme épistémologique ou *fondationnalisme moniste* selon lequel toute connaissance n'est établie que pour autant qu'elle est rattachée par une chaîne nécessaire de raisons à l'évidence indubitable première.

« Que nos pensées, nos sensations, et tout ce dont nous sommes conscients ait une existence réelle, voilà ce qui est admis dans le nouveau système comme un principe premier. Mais tout le reste doit être rendu évident à la lumière de la raison. La raison doit élever tout l'édifice de la connaissance sur ce seul principe de la conscience ».

[REH 7, p. 245]

Dans le paradigme de la théorie de l'idée, « nos pensées, nos sensations, et tout ce dont nous sommes conscients » sont autant d'idées perçues dans l'esprit et, relativement à l'objet de la perception sensorielle, établir l'existence du monde sur le principe de la conscience signifie prouver son existence sur la seule base des idées : « [...] depuis Descartes, les philosophes ont très généralement pensé que l'existence des objets extérieurs des sens requiert une preuve et ne peut être prouvée qu'à partir de l'existence de leurs idées »<sup>374</sup>.

C'est ce réductionnisme épistémologique qui constitue l'esprit de l'ensemble de la philosophie moderne. Il lui donne sa méthode, ses principes et son programme mais, ce faisant, la condamne au scepticisme en général, sous différentes formes, particulièrement et le plus immédiatement à l'égard du monde matériel extérieur.

---

<sup>373</sup> *Ibid.*

<sup>374</sup> EIP 2.7, 263b.

Or, ce réductionnisme essentiel à toute la philosophie de l'époque trouve précisément son *motif* dans l'admission de la *théorie de l'idée* qui vient nourrir un doute quant à la fiabilité des sens, d'une part, tout en renforçant l'indubitabilité de l'existence d'une conscience solipsiste dont l'activité est caractérisée comme perception immédiate d'idées, d'autre part. En effet, l'introduction de l'idée facilite d'abord ou rend plus aisée la suggestion du caractère globalement trompeur de l'expérience sensorielle :

« Les arguments des sceptiques anciens lui apparurent, selon lesquels nos sens nous trompent et ne doivent pas être crus sur la base de leur autorité propre : et selon lesquels, dans le sommeil, il nous semble souvent voir ou entendre dont nous convainquons qu'elles n'avaient alors aucune existence. Mais *ce qui a principalement conduit Descartes à penser qu'il devait récuser sa confiance en ses sens tant qu'il n'aurait pas de preuve de leur véracité, fut qu'il admettait, comme tous les philosophes avant lui, qu'il ne percevait pas les objets extérieurs eux-mêmes, mais certaines de leurs images dans son propre esprit, appelées idées*. Par la conscience, il était certain d'avoir les idées du soleil et de la lune, de la terre et de la mer ; mais comment pouvait-il être assuré qu'il existât réellement des objets extérieurs leur ressemblant ? ».

[EIP 2.8, 116 / 269a ; nous soulignons.]<sup>375</sup>

L'introduction d'un voile d'idées, entre l'esprit et le monde, rend suspecte la fiabilité des sens à représenter adéquatement les choses mais rend aussi plus généralement plausible *l'hypothèse phénoméniste* selon laquelle l'ensemble du monde perçu pourrait ne consister, comme le rêve, qu'en un ensemble de perceptions successives ne renvoyant à rien d'autre qu'à l'esprit. Elle donne une légitimité apparente à la récusation de l'expérience sensible en général comme illusoire et implique qu'on ne saurait acquérir, sans recourir à un critère autre que l'expérience sensitive, aucune certitude suffisante touchant l'existence d'un monde matériel. Elle fait de l'expérience sensible une modalité de « la pensée » en général comme perception immédiate d'idées dans l'esprit même.

D'autre part, elle semble conférer, par contraste, un surcroît d'évidence ou d'indubitabilité à l'existence de la pensée caractérisée, elle, comme perception immédiate d'idées en elle. La théorie de l'idée, donc, disqualifie l'évidence de l'expérience sensorielle

---

<sup>375</sup> “The arguments of the ancient sceptics here occurred to him, that our senses often deceive us, and therefore ought never to be trusted on their own authority : that, in sleep, we often seem to see and hear things which we are convinced to have had no existence. But that which chiefly led Descartes to think that he ought not to trust to his senses without proof of their veracity, was, that he took it for granted, as all Philosophers had done before him, that he did not perceive external objects themselves, but certain images of them in his own mind, called ideas. He was certain by consciousness, that he had the ideas of sun and moon, earth and sea; but how could he be assured that there really existed external objects like to these ideas?” (EIP 2.8, p. 116). Cf. aussi 274b.

par rapport à une expérience consciente solipsiste transparente, conçue comme perception d'idées immanentes à la conscience ou constitutives de la pensée au sens général. Ce faisant, elle soutient la volonté fondationnaliste d'ériger toute la connaissance sur la base de cet unique « principe de la conscience ». Ainsi, c'est bien la théorie de l'idée qui, à la fois, discrédite l'expérience sensitive comme délivrant la connaissance d'objets matériels extérieurs, et accrédite une définition générale de la pensée comme perception d'idées immanentes, et dont l'expérience sensitive est une modalité parmi d'autres. Et c'est ce qui explique, selon Reid, que « [...] depuis Descartes, les philosophes ont très généralement pensé que l'existence des objets extérieurs des sens requière une preuve et ne peut être prouvée qu'à partir de l'existence de leurs idées »<sup>376</sup>.

Mais, d'après l'analyse sommaire qu'en fait l'auteur, tous les efforts accomplis en ce sens ont été de fait infructueux et il ne pouvait en être autrement en droit. Descartes, d'abord, emploie deux arguments non probants :

« Il argue parfois de ce que nos sens nous ont été donnés par Dieu, qui n'est pas trompeur ; et que, par conséquent, nous devons nous fier à leur témoignage. Mais cet argument est faible car, selon ses principes, nos sens n'attestent de rien de plus que le fait que nous ayons certaines idées : et si de ce témoignage nous tirons des conclusions que les prémisses ne soutiennent pas, nous nous trompons. Pour donner plus de force à cet argument faible, il ajoute parfois que nous avons par nature une forte inclination à croire qu'il y a un monde extérieur correspondant à nos idées ».

[EIP, 2.10, 286a /148-149]<sup>377</sup>

D'une part la fiabilité des sens ne saurait permettre d'établir la réalité des objets extérieurs si leur seul objet immédiat est une idée. D'autre part, si l'on admet que l'opération des sens produit la conviction de la réalité extérieure des objets, le raisonnement par lequel la fiabilité générale de nos facultés est supposée établie demeure problématique : les facultés employées à cette fin sont, par hypothèse, supposées trompeuses<sup>378</sup>.

---

<sup>376</sup> EIP, 2.7, 263b.

<sup>377</sup> "Sometimes he argues, that our senses are given us by God, who is no deceiver; and therefore we ought to believe their testimony. But this argument is weak; because, according to his principles, our senses testify no more but that we have certain ideas: And if we draw conclusions from this testimony, which the premises will not support, we deceive ourselves. To give more force to this weak argument, he sometimes adds, that we have by nature a strong propensity to believe that there is an external world corresponding to our ideas".

<sup>378</sup> EIP 6.5, 447b ; "Aristotle's Logic", 713a.

Malebranche reconnaît explicitement qu'il n'est possible, ni par les sens ni par la raison, d'établir l'existence du monde matériel. Puisque les idées claires et distinctes des objets matériels, qui sont les objets immédiats de l'opération des sens, sont perçues dans l'entendement divin et qu'elles y étaient avant la création, leur perception immédiate ne saurait être une preuve de l'existence d'objets physiques qui leur corresponde.

« [...] et bien qu'il reconnaisse, avec Descartes, que nous que nous sentions une grande inclination à croire qu'il existe un monde matériel, il pense cependant que ce n'est pas suffisant et que nous en remettre à de telles inclinations sans preuve reviendrait à nous exposer à une illusion perpétuelle. Il pense donc que la seule preuve convaincante disponible de l'existence d'un monde matériel est que la Révélation nous assure que Dieu a créé les cieux et la Terre, et que le Verbe s'est fait chair ».

[EIP 2.7, 266a / 110]<sup>379</sup>

Enfin, sans considérer précisément les arguments offerts par Locke, Reid se contente d'en noter la faiblesse et de relever que l'ultime raison donnée réside dans l'argument pragmatique de la réalité du plaisir et de la douleur qui suivent toujours de nos idées<sup>380</sup> et le caractère imparfait mais suffisant de l'évidence sensible en tant qu'elle nous permet de poursuivre les biens et d'éviter les maux au-delà desquels nous n'avons aucun intérêt ni à être ni à connaître<sup>381</sup> – argument même, remarque-t-il<sup>382</sup>, dont use Berkeley pour souligner que la négation de l'existence de la matière n'affecte ni l'ordre régulier des perceptions sensibles ni les nécessités pratiques.

Ainsi donc, la *théorie de l'idée* induit un *fondationnalisme réductionniste* qui recèle une *forme épistémique de scepticisme* : si, lorsque nous usons de nos sens, rien n'est pleinement certain que l'existence d'idées dans l'esprit percevant, l'existence du monde matériel ne peut être établie par les sens, d'une part, et les raisonnements effectivement

---

<sup>379</sup> “[...] though he acknowledges with DES CARTES, that we feel a strong propensity to believe the existence of a material world, yet he thinks this is not sufficient, and that to yield to such propensities without evidence, is to expose ourselves to perpetual delusion. He thinks, therefore, that the only convincing evidence we have of the existence of a material world is, that we are assured by revelation that God created the heavens and the earth, and that the Word was made flesh”.

<sup>380</sup> EIP 2.9, 275b.

<sup>381</sup> EIP 2.10, 286a-b.

<sup>382</sup> EIP 2.10, 285a.

offerts à pour l'établir ne sont pas concluants, d'autre part. Mais il ne pouvait pas en droit en être autrement :

« Il est évident, je pense, que nous ne pouvons en raisonnant sur nos sensations établir l'existence des corps, et encore moins l'existence d'une de leurs qualités. Ce point a été prouvé, avec des arguments irréfutables, par l'évêque de Cloyne et par l'auteur du *Traité de la nature humaine* ».

[REH 5.3, p. 85 / IHM, p. 61]

Comment Reid conçoit-il le passage du scepticisme épistémique au scepticisme ontologique de Berkeley et Hume ?

## **(b) Principe de ressemblance et scepticisme ontologique**

Berkeley est présenté comme ayant démontré strictement, par une diversité d'arguments reposant sur des principes communément reçus dans la philosophie moderne, l'inexistence de la matière et la nature idéale de tout objet perçu. Il établirait « que tout ce qui existe dans l'univers peut être réduit à deux catégories – à savoir *les esprits*, et *les idées dans l'esprit* »<sup>383</sup>. Mais sur quels principes au juste et de quelle manière ?

La découverte cruciale attribuée à Berkeley est celle de la dissemblance des sensations ou idées aux qualités d'une substance matérielle. Si, comme Reid le remarque par ailleurs<sup>384</sup>, l'irlandais fonde son idéalisme sur une pluralité d'arguments, celui auquel l'écossais fait jouer le rôle primordial est celui tiré du principe dit de la ressemblance (ou *likeness principle*) selon lequel « [...] il ne peut rien y avoir qui ressemble à une idée sinon une idée »<sup>385</sup> ou qu'« [...] il est impossible de rien concevoir de semblable aux sensations de notre esprit, sinon les sensations d'autres esprits »<sup>386</sup>. L'on peut donc poser deux questions : d'abord, en quel sens l'impossibilité, pour *une sensation ou une idée*, de

---

<sup>383</sup> EIP 2.10, 281a.

<sup>384</sup> EIP 2.10, 281a.

<sup>385</sup> EIP 2.10, 283a / 142

<sup>386</sup> REH 5.8, Vrin, p. 99.

ressembler à autre chose *qu'une sensation ou une idée* devrait-elle conduire à nier l'existence du monde matériel extérieur ? Et, ensuite et de manière corollaire, n'y a-t-il pas une différence à user du principe de ressemblance à l'égard des sensations, d'une part, et des idées plus généralement, d'autre part ?

La « découverte » berkeleyenne est replacée dans le cadre de la distinction moderne des qualités premières et secondes. Descartes, Malebranche et Locke « firent des qualités secondes de simples sensations et des qualités premières la ressemblance de nos sensations »<sup>387</sup>. Ils réservaient les noms de qualités secondes (chaud, froid, doux, amer, coloré, etc.) à la désignation non des propriétés des objets matériels mais des sensations mêmes. Ils observaient à juste titre que la sensation de chaud ne pouvait ressembler à aucune propriété dans le feu. L'observation, selon Reid, était juste mais le vocabulaire impropre si, comme il le souligne, les noms de qualités secondes peuvent indifféremment désigner les sensations (de chaleur, par exemple) et la propriété matérielle inconnue qui les causent et s'ils sont plus ordinairement employés pour désigner les qualités mêmes, et non les sensations – auxquelles nous ne prêtons pas attention dans la vie courante. Ainsi, la supposée grande découverte de la philosophie moderne touchant les qualités sensibles secondes, selon laquelle elles sont des sensations dans l'esprit et non des propriétés des corps, ne signifie rien d'autre que le feu, par exemple, *ne ressent pas* la chaleur ou que l'herbe *n'éprouve pas* la sensation visuelle de la verdure. Les philosophes modernes ont donc fait des qualités secondes, par cette réforme du langage ordinaire, des qualités idéales dépourvues de toute ressemblance aux objets matériels.

A l'inverse, concernant les qualités premières, ils auraient soutenu que les *sensations* que nous en avons entretenues avec elles un rapport de ressemblance :

« Quant aux qualités premières, leur erreur fut plus grossière. Ils croyaient certes à l'existence de ces qualités ; mais les sensations qui les suggèrent ne purent retenir leur attention : n'ayant pas de nom, elles ne méritent pas plus de considération que si elles n'avaient pas d'existence. Ils virent bien que l'étendue, la figure et la dureté étaient perçues grâce à des sensations tactiles, d'où ils conclurent que *ces sensations devaient être des images à la ressemblance de la figure, de l'étendue et de la dureté*.

[REH 5.8, p. 98]

---

<sup>387</sup> REH 2.8, p. 98.

Ainsi, leur raisonnement serait le suivant : nous percevons les corps extérieurs et leurs qualités par l'intermédiaire des sens qui nous délivrent des sensations ; donc les sensations relatives aux qualités premières sont leurs images ressemblantes dans l'esprit. Autrement dit, partant du fait de notre conception des qualités premières des corps, d'une part, et considérant que ceux-ci sont connus par l'intermédiaire des sens, ils posèrent, pour expliquer le fait que nous possédons de telles conceptions, que les sensations *devaient* ressembler aux qualités que nous connaissons effectivement par leur intermédiaire.

C'est à sur la base d'un tel raisonnement supposé que Berkeley intervient pour étendre, selon Reid, la conclusion moderne du caractère idéal des qualités secondes aux qualités premières. En effet, si les ces qualités, supposées appartenir aux corps, sont perçues par l'intermédiaire de sensations (tactiles et visuelles), mais que rien ne peut ressembler à une sensation (toujours dans un esprit ou un être sentant) qu'une autre sensation, les seules qualités que nous pouvons concevoir appartenir aux corps sont des sensations, ce qui est impossible par hypothèse – la matière étant définie (par ceux qui en supposent l'existence) comme une substance insensible. Voilà quel serait, à son niveau le plus général, le raisonnement berkeleyien selon Reid.

Notons que le principe de la dissemblance est « évident par soi »<sup>388</sup> et sa conséquence immédiate une vérité *a priori*<sup>389</sup>. Il est le fait d'une analyse de la nature de la sensation et la conséquence suit de l'hétérogénéité de l'essence supposée de la matière avec celle de la sensation :

« De même qu'il ne peut y avoir de pensée que dans un être pensant, il ne peut y avoir de sensation que dans un être sentant. C'est un acte ou un ressenti d'un être sensible ; son essence même réside dans le fait d'être sentie. Rien ne peut ressembler à une sensation qu'une sensation similaire dans le même ou dans un autre esprit. Penser qu'une qualité quelconque dans une chose inanimée puisse ressembler à une sensation est une grande absurdité ».

[EIP 2.11, 289b / 156]<sup>390</sup>

---

<sup>388</sup> REH 5.8, p. 99.

<sup>389</sup> REH 5.7, p. 92.

<sup>390</sup> “As there can be no notion or thought but in a thinking being; so there can be no sensation but in a sentient being. It is the act, or feeling of a sentient being; its very essence consists in its being felt. Nothing can resemble a sensation, but a similar sensation in the same, or in some other mind. To think that any quality in a thing that is inanimate can resemble a sensation, is a great absurdity”.



Le raisonnement ainsi compris n'est contraignant que si l'on accorde, en effet, que les choses perçues ne peuvent être que « des sensations dans l'esprit ou des images de ces sensations dans la mémoire et l'imagination »<sup>391</sup> et que les sensations seraient les images ressemblantes des qualités des corps. L'on peut demander en quoi il y aurait là une conséquence de la théorie de l'idée.

*L'hypothèse admise des idées les conduisait naturellement à cette conclusion, et elle n'aurait pu en souffrir aucune autre : car selon cette hypothèse, les choses extérieures doivent être perçues grâce à leur image dans l'esprit ; et que peuvent être ces images des choses extérieures dans l'esprit sinon les sensations qui permettent de les percevoir ? ».*

[REH 5.8, p. 98]

La théorie de l'idée explique tout acte intentionnel de l'esprit en faisant intervenir une représentation de l'objet présente dans l'esprit. La perception d'un objet présent est comprise comme la transmission, par le canal des sens, d'une telle représentation ou idée. Or les sens délivrent exclusivement des sensations. Donc, comme nous percevons – d'après les philosophes réalistes – des corps extérieurs par les sens et que les sens nous délivrent des sensations, ces dernières *doivent* ressembler aux corps et à leurs qualités constitutives ou premières. Voilà quelle serait la logique associative liant la théorie de l'idée (qui implique un idéalisme perceptuel) à la thèse de la ressemblance des sensations aux qualités premières des corps.

Mais notons que cette thèse n'est pas commune aux philosophes modernes. Elle est propre à l'empirisme sémantique de Locke qui dérive les idées des corps des sensations – empirisme sémantique effectivement repris et radicalisé par Berkeley (puis Hume). Tantôt, en effet, Reid rapporte proprement à Locke la thèse de la ressemblance supposée *des sensations de qualités premières aux qualités des corps* et y rattache le raisonnement de Berkeley qu'il identifie comme en étant une juste conséquence :

---

<sup>391</sup> REH 5.7, p. 92.

« Ce que *Locke* avait prouvé relativement aux sensations que nous avons par l'odorat, le goût et l'ouïe, Berkeley le prouva d'une manière non moins indiscutable relativement à toutes nos autres *sensations* ; à savoir qu'il n'en est aucune qui puisse avoir la moindre ressemblance avec les qualités d'un être sans vie et insensible : la matière que nous concevons ainsi ».

[REH 6.6, p. 121 ; nous soulignons.]

« En tout ceci, je ne peux qu'être en parfait accord avec l'évêque Berkeley ; et je crois que ses notions de sensations sont plus distinctes et justes que celles de *Locke qui pensait que les qualités premières des corps sont à la ressemblance de nos sensations* ».

[EIP 2.11, 289b-290a]<sup>392</sup>

Reid souscrit donc au principe berkeleyien de la dissemblance<sup>393</sup>, et blâme Locke spécialement pour avoir conçu que les sensations tactiles et visuelles relatives aux qualités premières leur ressemblent. Il remarque plusieurs fois que le système Berkeley (comme de Hume) s'appuie spécialement sur la philosophie lockienne, et spécialement sur l'empirisme sémantique ou thèse de la double origine exclusive de nos idées. Mais, d'autre fois, Reid semble faire comme si tous les modernes y souscrivaient – comme dans l'extrait précité<sup>394</sup>. Nous allons y revenir pour demander dans quelle mesure cela affecte son diagnostic de scepticisme à l'endroit de l'ensemble de la philosophie moderne.

Demandons d'abord à quelle forme de scepticisme la maxime berkeleyenne de la dissemblance conduit-elle et selon quelle modalité. Berkeley est présenté comme niant l'existence du monde matériel sur la base de notre incapacité à le concevoir. Des différentes présentations données par Reid de l'argument de Berkeley en faveur de l'idéalisme ou du scepticisme à l'égard du monde matériel, la plus détaillée est la suivante :

« Berkeley jeta une nouvelle lumière sur le sujet [de la distinction des qualités premières et secondes] en montrant que les qualités d'une chose inanimée – ce qu'on conçoit être la matière – ne peuvent ressembler à aucune sensation et qu'il est *impossible de rien concevoir de semblable aux sensations de notre esprit, sinon les sensations d'autres esprits*. [...]

---

<sup>392</sup> “In all this, I cannot but agree perfectly with Bishop BERKELEY; and I think his notions of sensation much more distinct and accurate than LOCKE's, who thought that the primary qualities of body are resemblances of our sensations, but that the secondary are not”.

<sup>393</sup> Cf. IHM, *Abstract*, p. 259.

<sup>394</sup> REH 5.8, p. 98.

Ce qu'il conclut, c'est que nous ne pouvons avoir de *conception* d'une substance inanimée, telle que la matière est conçue l'être, ni d'aucune de ses qualités, et *qu'on a les plus fortes raisons de croire qu'il n'y a pas d'autres existences dans la nature que les esprits, les sensations et les idées* ; ou s'il y en a quelque autre sorte, il faut qu'elle soit de celle *dont nous n'avons ni ne pouvons avoir de conception*.

[REH 5.8, p. 99-100 / IHM, p. 74]

Le raisonnement peut donc être décomposé en deux parties – une première établissant un scepticisme conceptuel ou sémantique touchant la matière ou un univers matériel, comme suit<sup>395</sup> :

- (a) Nous ne pouvons rien concevoir que ce qui ressemble des sensations ou idées dans nos esprits (empirisme sémantique) ;
- (b) mais rien ne ressemble à de telles sensations ou idées que d'autres sensations ou idées (principe de la ressemblance) ;
- (c) dès lors n'avons pas de conception ou – dans le vocabulaire de la théorie de l'idée – d'idée de la matière (scepticisme conceptuel).

La seconde partie de raisonnement consiste à disqualifier la possibilité de l'existence d'un univers matériel sur la base du scepticisme conceptuel :

- (a) Nous ne pouvons pas concevoir de monde matériel (scepticisme conceptuel) ;
- (b) mais si, pour pouvoir affirmer la connaissance de l'existence d'une chose, il faut disposer d'une conception ou idée de cette chose ;
- (c) alors nous n'avons aucune raison de supposer l'existence d'un univers matériel.

Ainsi, selon cette présentation reidienne de l'argument, l'idéalisme ou scepticisme ontologique touchant le monde matériel est établi sur la base d'un scepticisme *conceptuel* et de manière *hypothétique*. Le défaut de conception d'un monde matériel constitue la meilleure raison de supposer que rien de tel ne peut exister. Comme on a vu, Reid conçoit l'impossibilité de la ressemblance de la sensation à la qualité d'un être inanimé comme une vérité *a priori* et entend donc bien par conséquent, comme Berkeley, que le concept d'une matière inanimée ressemblant à des sensations est contradictoire. Mais, tel que l'argument est présenté ici, cela ne semble pas suffire aux yeux de l'écossais pour exclure la possibilité

---

<sup>395</sup> Cette formalisation est une reprise modifiée de Greco (2004), p. 136.

de l'existence d'une substance certes inconnue en son essence mais qui serait la cause de nos sensations.

Selon cette présentation de l'argument, il semble donc tenir toute sa force, selon Reid, de l'adoption de la prémisse empiriste sémantique lockienne selon laquelle toute idée provient au moins de l'une des deux sources de l'expérience (la sensation et la réflexion). Elle est bien identifiée au plus court chemin vers le scepticisme ontologique généralisé de Hume :

« Il n'est aucune doctrine dans le nouveau système qui ne conduise plus directement au scepticisme. Et l'auteur du *Traité de la nature humaine* savait mieux qu'un autre en user à cette fin ; car si vous soutenez que le corps et l'esprit, le temps et le lieu, la cause et l'effet existent bien, il vous enferme dans le dilemme suivant : nos notions de ces existences sont des idées de sensation ou des idées de réflexion ; si elles sont des idées de sensation, de quelles sensations sont-elles copiées ? Si elles sont de réflexion, de quelle opération de l'esprit sont-elles copiées ? »

[REH 7, p. 250]

« [...] si elles sont des idées de sensation ou de réflexion, elles ne peuvent avoir d'existence que quand nous en sommes conscients ; si elles ne sont pas des idées de sensation ou de réflexion, elles ne sont que des mots dépourvus de sens ».

[REH 7, p. 247]

« M. Hume adopte la conception lockienne de l'origine des idées et infère de ce principe que *nous n'avons pas d'idée* de substance, corporelle ou spirituelle, pas d'idée de pouvoir, pas d'autre idée de cause que celle d'une chose antécédente et constamment jointe à celle qu'on appelle son effet, et, en un mot, que nous ne pouvons avoir d'idée de rien d'autre que nos sensations et les opérations de l'esprit dont nous sommes conscients »

[EIP 2.12, 294b / 164 ; nous soulignons.]<sup>396</sup>

Le raisonnement humien, comme celui de Berkeley au sujet de la matière suivant de la prémisse lockienne, conduit à l'alternative consistant ou bien à reconnaître le caractère nécessairement idéal du monde perçu ou bien à reconnaître notre absence d'idée de la matière.

---

<sup>396</sup> ‘‘Mr HUME adopts LOCKE's account of the origin of our ideas, and from that principle infers, that we have no idea of substance corporeal or spiritual, no idea of power, no other idea of a cause, but that it is something antecedent, and constantly conjoined to that which we call its effect; and, in a word, that we can have no idea of any thing but our sensations, and the operations of mind we are conscious of’’.

Mais donc, si ce scepticisme ontologique est une conséquence de l'empirisme sémantique, n'est-il pas abusif d'en faire la conséquence de la théorie de l'idée en général ? Dans les résumés qu'il propose de la généalogie du scepticisme, Reid (volontairement ou non) a tendance à affirmer que la théorie de l'idée conduisait forcément au scepticisme conceptuel (et, par ce biais, au scepticisme ontologique ou idéalisme dogmatique). Ce faisant, il escamote la théorie cartésienne de l'idée innée ou notion primitive de l'étendue. Un glissement plus ou moins sensible s'opère donc, dans le texte reidien, d'une thèse à une autre : celle de la ressemblance supposée *des idées aux qualités* des corps d'une part – qui est adoptée par Locke comme Descartes et Malebranche – et celle de la ressemblance *des idées* des qualités premières des corps supposés *aux sensations* qui en sont l'origine – thèse propre à Locke, reprise et radicalisée par Berkeley et Hume. Plus généralement même, il y a un glissement de l'affirmation de l'universalité de *l'idéisme* (tout objet immédiat de la pensée est une idée) et de *l'idéalisme perceptuel* qu'il implique (l'objet immédiat de l'esprit, dans l'acte perceptif, est une idée) à celle de la *ressemblance des sensations aux qualités qu'elles nous font connaître et concevoir* – thèse d'abord formulée par Locke dans la thèse de la double origine empirique exclusive de nos idées, reprise par Berkeley et exprimée par Hume dans la distinction des impressions et des idées. C'est une chose de dire que « Tous les philosophes, de Platon à Hume, s'accordent sur ceci que nous ne percevons pas les objets extérieurs immédiatement, et que l'objet immédiat de la perception doit être une image présente à l'esprit »<sup>397</sup> ; c'en est une autre d'affirmer que « nous ne pouvons rien connaître des corps et de leurs qualités que dans la mesure où nous avons *des sensations qui ressemblent à ces qualités* »<sup>398</sup> – thèse empiriste qui exclut qu'on puisse disposer d'idées innées ou abstraites et purement intellectuelles de qualités que nous concevons clairement et distinctement comme constituant l'essence des corps extérieurs.

A cet égard, il est peut-être révélateur que, lorsqu'il résume la généalogie du scepticisme à partir de la théorie de l'idée, Reid passe directement d'Aristote à Locke (et Hume), sans passer par l'épisode Descartes-Malebranche insistant sur le caractère inné et purement intellectuel (et non sensible) de l'idée de l'étendue :

---

<sup>397</sup> “But all philosophers, from Plato to Hume, agree in this, That we do not perceive external objects immediately, and the immediate object of perception must be some image present to the mind.” (EIP, 2.7, 263a). cf. aussi REH 6.6, Vrin, p. 118.

<sup>398</sup> REH 7, Vrin, p. 244 ; nous soulignons.

« Que nous donnions à ces images des choses extérieures dans l'esprit le nom de *formes sensibles* ou d'*espèces sensibles* avec les Péripatéticiens, ou qu'elles reçoivent le nom d'*idées de sensation* avec Locke, ou qu'avec les philosophes récents on distingue les sensations qui sont immédiatement transmises par les sens, des idées de sensation qui sont de *faibles copies des sensations* retenues par la mémoire et l'imagination, la différence ne porte que sur les mots. L'hypothèse que j'ai mentionnée est commune à tous ces différents systèmes

La conséquence nécessaire et avouée de cette hypothèse est qu'aucune chose matérielle, aucune qualité des choses matérielles ne peut être *conçue* de nous ou devenir un *objet de pensée*, à moins que son image ne soit transmise à l'esprit par le moyen des sens. [...] Relevons pour l'instant la conséquence qui s'ensuit naturellement : pour toute qualité ou attribut des corps que nous pouvons connaître, il doit y avoir une sensation correspondante qui est à l'image et ressemblance de cette qualité.

[REH 5.6, p. 118]

Où l'on voit donc bien, encore une fois, que l'impossibilité de concevoir des corps matériels est conçue comme la conséquence de la nécessité, pour toute représentation ou appréhension mentale de corps extérieurs, de ressembler à des sensations.

Il en va de même dans l'*Abstract* :

« Cette dissimilitude *entre les sensations et les qualités sensibles* que nous connaissons par leur moyen est le fondement de mon système, comme la similitude est le fondement de tous les systèmes qui précèdent. Aristote considère les sensations comme les formes ou images des qualités sensibles qui leur correspondent. Locke considère que les sensations que nous avons des qualités premières leur ressemblent, mais pas les sensations que nous avons des secondes. Berkeley et Hume *n'admettent même pas l'existence des choses sensibles extérieures*, mais ils affirment que toutes les notions que nous avons de ce qu'on appelle *les qualités sensibles ne sont rien d'autre que les copies et images de nos sensations* »<sup>399</sup>.

[IHM, Abstract, pp. 259-60]

Là encore, l'on voit comment, d'une part, sont liés scepticismes ontologique, conceptuel et empirisme sémantique chez Berkeley et Hume, et comment cette liaison trouve

---

<sup>399</sup> “This dissimilitude betwixt our Sensations and the sensible qualities known to us by their means, is the Foundation of my System, as their Similitude is the Foundation of all the Systems that went before. Aristotle makes all our Sensations to be Forms or Images of the sensible qualities that correspond to them. Locke makes the Sensations we have by primary Qualities to be resemblances, but not the sensations of the secondary. Berkley and Hume do not indeed admit the existence of external sensible things, but they affirm that all the Notions we have of what we call sensible qualities are nothing else but copies & images of our Sensations”.

sa racine dans la théorie lockienne des idées de sensation qui, elle-même, est rattachée à la perception aristotélicienne des formes.

Il semble donc y avoir glissement insensible, dans l'esprit de Reid, de la thèse de la *ressemblance des idées ou représentations mentales aux choses extérieures et à leurs qualités* (qui, en tant qu'extérieures, sont perçues par les sens) à la thèse de l'empirisme sémantique, selon laquelle *toute idée ou représentation mentale dérive d'une sensation qui la précède et lui ressemble*. C'est cette thèse, propre aux philosophes britanniques, qui opère le passage d'un scepticisme seulement épistémologique à un scepticisme conceptuel conduisant aussitôt à un scepticisme ontologique. Que nos sens ne nous donnent accès, en tant que tels, qu'à la connaissance de sensations est une chose, mais que nous ne puissions rien concevoir comme objet indirect des sens que ce qui ressemble aux sensations en est une autre. La seconde thèse n'est en aucun cas cartésienne mais endossée par Berkeley par la médiation lockienne de la catégorie d'idée de sensation :

« Disons-nous donc que, par nos sens, nous n'avons *connaissance* que de nos sensations, et qu'ils ne nous donnent de *notions* que de nos sensations ? Telle a *peut-être* été la doctrine des philosophes, et pas seulement celle de Berkeley, sans quoi il l'aurait soutenue par des arguments. Mr Locke nomme toutes les notions que nous avons par les sens idées de sensations ; et il a été très généralement suivi en cela. Que des idées de sensations soient des sensations devient alors une inférence très naturelle ».

[EIP 2.11, 290a-b, 157 ; nous soulignons.]<sup>400</sup>

La projection rétrospective apparente de l'empirisme sémantique sur l'ensemble des philosophes modernes est donc abusive et l'on devrait alors questionner la généalogie reidienne : si la théorie de l'idée engendre bien par elle-même un scepticisme perceptuel puis, combinée au réductionnisme épistémologique moderne, un scepticisme épistémique touchant le monde extérieur, elle n'engendrerait de scepticisme ontologique que via la souscription à un empirisme sémantique propre à la philosophie britannique.

Mais Reid pourrait également penser à une autre application possible, plus générale, du principe de ressemblance. En effet, à la suite de l'extrait des *Recherches* établissant le

---

<sup>400</sup> "Shall we say then, that, by our senses, we have the knowledge of our sensations only; and that they give us no notion of any thing but of our sensations? Perhaps this has been the doctrine of Philosophers, and not of Bishop BERKELEY alone, otherwise he would have supported it by arguments. Mr LOCKE calls all the notions we have by our senses ideas of sensation; and in this has been very generally followed. Hence it seems a very natural inference, that ideas of sensation are sensations".

passage du scepticisme conceptuel au scepticisme ontologique sur le fondement, de manière apparemment claire, de l'empirisme sémantique, Reid revient sur l'explication pour dire ceci :

« Mais comment en vient-on là ? De la manière suivante : nous n'avons de conception d'aucune chose sinon de ce qui ressemble à une sensation *ou à une idée* dans notre esprit ; mais les sensations et les idées dans notre esprit ne peuvent ressembler à rien sinon à des sensations et à des idées dans d'autres esprits ; et ainsi, la conclusion est évidente ».

[REH 5.8, p. 100 / IHM, p. 74]

Autrement dit, ici, le principe de ressemblance n'est plus seulement appliqué aux sensations mais aux sensations *et* aux idées. Or, il peut s'agir, dans la citation, d'un « ou » d'équivalence, indiquant que « idée » et « sensation » ont la même signification et, donc, que le seul raisonnement attribué à Berkeley est celui qu'on a identifié – faisant intervenir l'empirisme sémantique. Ou bien, il peut s'agir d'une extension possible de l'usage du principe de ressemblance dont la portée pourrait être plus générale.

En faveur de la première possibilité, il y a l'identification claire, par Reid, du vocable berkeleyen d'« idée » aux sensations ou à leurs copies dans l'imagination. L'écossais cite plusieurs extraits de l'évêque qui établissent qu'il n'y a, selon ce dernier, que deux sortes d'idées : celles des sens et celles de l'imagination – celles relatives aux opérations de notre esprit étant plus proprement dénommées « notions ». Or, dit Reid, « [...] il apparaît certain que par les idées des sens l'auteur désigne les sensations que nous avons par le moyen de nos sens »<sup>401</sup>, d'une part, et que, d'autre part, les idées de l'imagination sont « [...] comme je le comprends, des images de nos sensations »<sup>402</sup>. Sur cette base, donc, l'on peut comprendre que, les idées de l'imagination étant « copiées » des sensations, ce qui vaut pour les sensations vaut pour les idées : puisqu'une sensation (ou idée des sens) éprouvée par un être sentant ne peut pas ressembler à une qualité ou propriété d'un être insensible, une idée (appréhendue dans l'imagination), qui est une copie de sensation (ou d'idée des sens) ressemblant à cette sensation, ne saurait elle non plus ressembler à une qualité d'un être insensible.

« Que nous éprouvions beaucoup de sensations par le biais des sens externes ne fait aucun doute ; et, s'il lui plaît de les nommer « idées », il n'y a pas de discussion à avoir

---

<sup>401</sup> EIP 2.11, 289b.

<sup>402</sup> EIP 2.11 290b.



sur la signification du mot. Mais, dit l'évêque Berkeley, par nos sens, nous avons *seulement* la connaissance de nos sensations ou idées, appelez-les comme vous voulez. [...]

Or, s'il est vrai que, par nos sens, nous n'avons de connaissance que de nos sensations, alors son système doit être admis et l'existence d'un monde matériel rejetée telle un rêve. Aucune démonstration ne peut être plus invincible que celle-ci : *Si nous avons une quelconque connaissance d'un monde matériel ce doit être par les sens ; mais les sens ne nous font connaître que nos sensations ; et nos sensations ne peuvent ressembler à rien de ce qui peut être dans un monde matériel* ».

[EIP 2.11, 290a / 156-157 ; nous soulignons.]<sup>403</sup>

Ainsi donc :

- (1) La connaissance d'un monde matériel extérieur ne peut venir que des sens (origine empirique de la connaissance de l'existence du monde matériel) ;
- (2) mais les sens ne donnent à connaître que des sensations (restriction du contenu de l'expérience sensible) ;
- (3) une sensation ne peut ressembler à aucune qualité insensible (principe de la ressemblance) ;
- (4) nos sens ne nous font rien connaître d'un monde matériel (1<sup>ère</sup> conclusion) ;
- (5) n'ayant aucune raison empirique de supposer son existence, elle peut être « rejetée comme un rêve » (2<sup>ème</sup> conclusion).

Ici donc, la thèse de la restriction aux sensations de notre expérience sensorielle, avec la thèse de la ressemblance, d'une part, et avec l'empirisme sémantique, d'autre part, engendre l'inconcevabilité de quoi que ce soit d'autre qu'une sensation ou une idée, ressemblant à une sensation – donc d'un monde matériel insensible.

Mais ailleurs, le raisonnement berkeleyien est restitué comme appliquant le principe de ressemblance plus généralement aux idées et indépendamment de leur origine sensible. Il est présenté comme une conséquence de la seule théorie de l'idée. Alors, la conclusion n'est

---

<sup>403</sup> “That we have many sensations by means of our external senses, there can be no doubt; and if he is pleased to call those, ideas, there ought to be no dispute about the meaning of a word. But, says Bishop BERKELEY, by our senses, we have the knowledge *only* of our sensations or ideas, call them which you will. I allow him to call them which he will; but I would have the word *only* in this sentence to be well weighed, because a great deal depends upon it.

For if it be true, that, by our senses, we have the knowledge of our sensations only, then his system must be admitted, and the existence of a material world must be given up as a dream. No demonstration can be more invincible than this. If we have any knowledge of a material world, it must be by the senses: But, by the senses, we have no knowledge but of our sensations only; and our sensations have no resemblance of any thing that can be in a material world”.

pas que nous ne saurions concevoir une chose qui ne ressemble pas à une sensation mais que nous ne saurions rien concevoir d'autre que (ou penser à) des idées dans un esprit. En effet :

« En supposant ce principe vrai [que les seuls objets que nous connaissons sont des idées dans nos esprit], le système de Berkeley est imprenable. Aucune démonstration n'est plus évidente que ce raisonnement qu'il fait : *Tout ce qui est perçu est une idée, et une idée ne peut exister que dans un esprit. Elle n'a pas d'existence lorsqu'elle n'est pas perçue ; et il ne peut rien y avoir qui ressemble à une idée sinon une idée* ».

[EIP 2.10, 283a / 142 ; nous soulignons.]<sup>404</sup>

Ainsi donc :

- (a) Tout ce qui est perçu immédiatement est une idée (théorie de l'idée) ;
- (b) une idée existe dans un esprit (principe d'inhérence) ;
- (c) elle n'a pas d'existence lorsqu'elle n'est pas perçue (dépendance de l'existence des idées) ;
- (d) rien ne peut ressembler à une idée dans un esprit qu'une autre idée dans le même ou un autre esprit (principe de ressemblance).
- (e) nous ne percevons ou concevons que des idées dans un esprit qui ne peuvent ressembler à rien d'autre qu'à des idées dans l'esprit.

Ici, donc, est en question la capacité à concevoir ou à penser à tout autre type d'existence perçue que des idées dans un esprit – indépendamment de l'affirmation d'une ressemblance des idées aux sensations. Autrement dit, donc, de la théorie de l'idée découle, en vertu du principe de ressemblance, l'idéalité du perçu en général et de tout ce que nous pouvons concevoir. Étant donnée l'idéalité de l'objet de la perception ou, plus généralement, de la pensée (qui consiste à percevoir des idées), nous ne pouvons ni percevoir ni penser à rien d'autre qu'à un monde idéal.

Et Reid identifie effectivement cette conclusion comme une implication nécessaire de la théorie de l'idée : parce qu'on a toujours pensée, en philosophie, que « [...] toute

---

<sup>404</sup> “But supposing this principle to be true, BERKELEY'S system is impregnable. No demonstration can be more evident than his reasoning from it. Whatever is perceived is an idea, and an idea can only exist in a mind. It has no existence when it is not perceived; nor can there be any thing like an idea, but an idea”.

pensée est conçue comme ayant une idée pour objet »<sup>405</sup>, on a été porté à confondre l'opération de la pensée ou l'acte de l'esprit lorsqu'il pense (ou perçoit) avec l'objet de cette pensée. Et ainsi se pose la question de savoir s'il est possible de penser à autre chose qu'à une idée : « Il est ici très naturel de demander si Locke croit que les idées sont les seuls objets de l'esprit ? Ou s'il n'est pas possible aux hommes de penser à des choses qui ne sont pas des idées dans l'esprit ? »<sup>406</sup>. On ne voit pas pourquoi la réponse lockienne rapportée ne vaudrait pas également pour Descartes et Malebranche ou toute position réaliste indirecte ou représentationnaliste : nous pouvons penser à d'autres choses qu'à des idées dans l'esprit dans la mesure où les idées, qui sont l'objet immédiat de la pensée, sont des *représentations* de ces objets. Mais cette conception pose deux problèmes : elle implique d'abord que toute perception a en réalité deux objets – l'un immédiat, l'autre médiat – alors qu'il ne semble à personne percevoir ou penser à deux choses à la fois au même moment lorsqu'il perçoit ou pense à un objet. Ensuite, il est difficile de comprendre ce qu'est un objet médiat de la pensée – penser à un objet implique d'y penser en tant que tel et immédiatement.

« Je pense donc que si les philosophes maintiennent que les idées dans l'esprit sont les objets immédiats de la pensée ils devront accorder qu'ils en sont les seuls, et qu'il est impossible aux hommes de penser à quoi que ce soit d'autre. Cependant, M. Locke croyait certainement que nous pouvons penser à bien des choses qui ne sont pas des idées dans l'esprit ; mais il semble ne pas avoir perçu que le fait de soutenir que les idées dans l'esprit sont les seuls objets immédiats de la pensée emporte cette conclusion avec lui.

Toutefois, la conséquence fut identifiée par Berkeley et Hume qui ont préféré l'admettre plutôt que d'abandonner le principe dont elle suivait ».

[EIP 2.9, 134-135 / 279a]<sup>407</sup>

La sujétion de Locke à cette implication vaut pour toute philosophie en tant qu'elle adopte la simple théorie de l'idée. Il semble donc qu'ici Reid conçoive que le principe de ressemblance s'applique généralement aux idées en tant que, la représentation impliquant

---

<sup>405</sup> EIP 2.9, 277b / 132.

<sup>406</sup> EIP 2.9, 277b-278a / 133.

<sup>407</sup> 'I apprehend, therefore, that if Philosophers will maintain that ideas in the mind are the only immediate objects of thought, they will be forced to grant that they are the objects of thought, and that it is impossible for men to think of any thing else. Yet, surely, Mr LOCKE believed that we can think of many things that are not ideas in the mind ; but he seems not to have perceived, that the maintaining that ideas in the mind are the only immediate objects of thought, must necessarily draw this consequence along with it.

The consequence, however, was seen by Bishop BERKELEY and Mr HUME, who rather chose to admit the consequence than to give up the principle from which it follows''.

une ressemblance et une idée ne pouvant ressembler à rien d'autre qu'à une idée, on ne saurait jamais rien concevoir d'autre que des idées dans un esprit, c'est-à-dire un univers sensible idéal. Et c'est ce même raisonnement, plus direct et de portée plus générale, qui est sous-jacent dans la dédicace des *Recherches* dont nous étions partis :

Soit ! Je suppose que certaines impressions et idées existent dans mon esprit ; mais de cette sorte d'existence *je ne puis inférer l'existence de quelque chose d'autre* ; mes impressions et mes idées sont les seules existences dont je puisse avoir une *connaissance\_ou que je puisse concevoir* ; et ce sont des êtres si fugaces et si passagers *qu'ils n'ont plus aucune existence dès que je n'en suis plus conscient*. De sorte que d'après cette hypothèse, tout l'univers qui m'environne, les corps et les esprits, le soleil, la lune, les étoiles et la terre, les amis et les parents, toutes ces choses sans exception que j'imaginai dotées d'une existence permanente, indépendante de ma pensée s'évanouissent aussitôt ».

[REH, Dédicace, pp. 24-25 ; nous soulignons.]

De la sorte donc, cette seconde compréhension de l'usage du principe de ressemblance lie directement le scepticisme conceptuel à la théorie de l'idée. Nous ne pouvons concevoir d'autre objet que des idées dans un esprit si une idée ne peut ressembler à rien d'autre qu'une idée :

- (a) L'objet immédiat de la pensée est toujours une idée dans l'esprit (idéisme) ;
- (b) Une idée ne peut représenter un objet que par ressemblance (ressemblance du représentant)
- (c) Une idée ne peut ressembler à rien d'autre qu'une idée (principe de la ressemblance)
- (d) Nous ne pouvons concevoir que des idées dans un esprit (idéisme conceptuel).

Ici, donc, la conclusion est à un idéalisme conceptuel – selon lequel on ne peut jamais rien concevoir d'autre que des entités idéales : des idées dans un esprit – qui implique donc, *a fortiori* un scepticisme conceptuel à l'égard du monde matériel, mais auquel on parvient, via le principe de ressemblance, indépendamment de l'empirisme sémantique. Ainsi, Reid ne semble pas distinguer entre ces deux voies d'accès distinctes, via l'argument berkeleyien de la ressemblance, au scepticisme conceptuel puis (sur cette base) ontologique.

Il semble donc qu'on puisse trouver, dans le texte reidien, deux usages du principe berkeleyien de ressemblance :

- un usage empiriste, établissant l'impossibilité de former l'idée d'un monde matériel en raison de la ressemblance des idées aux sensations, d'une part, et à l'impossibilité

pour une sensation de ressembler à autre chose qu'une sensation, d'autre part. Cet usage porte contre l'empirisme sémantique.

- un usage général établissant l'impossibilité de former une quelconque idée du monde matériel en raison de l'impossibilité pour une idée dans un esprit de représenter, c'est-à-dire de ressembler, à quoi que ce soit d'autre qu'une idée dans un esprit. Cet usage porte donc contre toute forme de représentationnalisme, empiriste aussi bien qu'innéiste.

Si certaines formulations peuvent laisser penser qu'il attribue abusivement l'empirisme sémantique à Descartes et Malebranche, la conclusion qui en est ensuite tirée suit également de la seule théorie de l'idée, de sorte qu'il est pas injustifié à dire que « [...] le système de Berkeley est fondé sur des principes cartésiens »<sup>408</sup> qui engendrent effectivement l'idéalisme dans la mesure où : « [...] les idées étant les seuls objets de la pensée et n'ayant d'existence que lorsque nous en sommes conscients, il suit nécessairement que nul objet de notre pensée ne peut avoir une existence permanente et continue »<sup>409</sup>.

Voilà donc ce que l'on peut distinguer dans l'affirmation générale selon laquelle la philosophie moderne « portait en son sein le scepticisme depuis le début »<sup>410</sup> et si l'on veut comprendre l'idée que Reid se fait du devenir sceptique d'ensemble de la philosophie moderne, de ses différents principes et des différents types de scepticisme auxquels ils conduisent respectivement et par leur combinaison. Il s'agit alors, pour saisir la nature de la critique reidienne du scepticisme en général, d'identifier le traitement qu'il opère de chacun de ces principes. Or, cette critique comporte essentiellement deux aspects, l'un empirique, l'autre davantage logique, visant respectivement la théorie de l'idée et le principe de ressemblance, d'une part, et la conception de la justification immanente au système idéal, d'autre part. Les deux chapitres suivants en proposent une analyse.

---

<sup>408</sup> REH 7, p. 248 / IHM, p. 213.

<sup>409</sup> REH 7, p. 247 / IHM, p. 212.

<sup>410</sup> REH 7, p. 245 ; IHM, p. 210.

## Chapitre 8-

### LA CRITIQUE DE LA THÉORIE DE L'IDÉE ET LA DÉFINITION SCIENTIFIQUE DE L'ACTE PERCEPTIF

*(Quels principes philosophiques communément admis sont en contradiction avec les opérations observables de l'esprit ? Et en quel sens ce fait doit-il suffire à écarter les formes de scepticisme auxquelles ces principes conduisent ?)*

Le premier élément de la critique reidienne du scepticisme consiste à souligner la fausseté empirique, ou la contrariété par rapport à un ensemble de phénomènes observables, de deux des principes fondamentaux du système idéal : (1) la théorie de l'idée ou hypothèse de l'existence d'idées dans l'esprit et (2) la thèse de la ressemblance des sensations, ou idées de sensations, aux qualités des corps. Il convient donc, pour comprendre et évaluer ce premier élément critique, de le ressaisir dans le cadre du projet philosophique d'ensemble de Reid consistant à réaliser une science naturelle de l'esprit par l'énumération et la définition de ses opérations fondamentales.

Reid définit en effet son entreprise comme une philosophie de l'esprit ou une « pneumatologie » entendue comme une psychologie<sup>411</sup> descriptive ou une « anatomie de l'esprit »<sup>412</sup> qui en découvre et en distingue les différents pouvoirs constitutifs. Partant de « l'observation et [de] l'expérience »<sup>413</sup> elle procède à une « analyse de l'esprit », consistant à « [...] distinguer les principes simples et primitifs de sa constitution – des principes qui n'ont d'autre explication que la volonté de notre Auteur »<sup>414</sup>, et s'accomplit dans « un

---

<sup>411</sup> EIP, Préface, 217a / p. 12.

<sup>412</sup> REH 1.1, p. 29 / IHM, p. 12.

<sup>413</sup> REH 1.1, p. 28 / IHM, p. 11.

<sup>414</sup> REH 1.2, p. 31 / IHM, p. 15.

« système de l'esprit » ou « l'exacte énumération des pouvoirs originels et des lois primitives de notre constitution, suivie de l'explication des divers phénomènes de la nature humaine »<sup>415</sup>. L'objet, donc, de la philosophie reidienne est la *description de la constitution, des facultés ou lois régissant les phénomènes de l'esprit conçu comme entité naturelle*.

En ceci, il se conçoit comme se bornant à appliquer à cette autre réalité naturelle qu'est l'esprit la méthode que Newton a appliquée avec le plus grand succès à la matière.

« La constitution de l'esprit humain, et tout ce qui est produit par celle-ci, bien qu'elle n'appartienne pas à ce qu'on appelle aujourd'hui philosophie naturelle, peut à juste titre être considérée comme un le volume important de la nature. Etant donc l'œuvre de la nature, ses pouvoirs et facultés, leur étendue et leurs limites, leur développement et leur déclin, comme leur liaison avec les états du corps, peuvent, non sans propriété, être appelés des phénomènes de la nature. Et pour autant qu'ils peuvent, par une juste induction, être réduits à des lois générales, de telles lois peuvent être proprement appelées lois de la nature.

Que Sir Isaac Newton ait eu ou non en vue les phénomènes naturels de l'esprit, en énonçant ses règles de la philosophie, n'apparaît pas. Mais il est évident que leurs raisons s'étendent à ces derniers aussi bien qu'aux phénomènes matériels ; par conséquent, on peut les appliquer aux deux avec autant de propriété et y adhérer aussi strictement dans les deux cas ».

[*Animate Creation* 3.9, p. 185]<sup>416</sup>

Si le projet de développer une science « newtonienne » de l'esprit n'est guère original pour l'époque<sup>417</sup>, il a le mérite d'être explicité avec clarté et mis en œuvre de manière assez systématique par Reid – particulièrement, comme on verra, dans l'étude du phénomène perceptif<sup>418</sup>. Il s'agit d'employer, dans l'étude des phénomènes mentaux, les quatre règles de la philosophie ou *Regulæ philosophandi* énoncées par Newton au début du livre 3 des

---

<sup>415</sup> REH 1.2, pp. 31-32 / IHM, p. 15.

<sup>416</sup> “The constitution of the human mind, and all that necessarily flows from its constitution, though it does not belong to what is now called Natural Philosophy, may justly be considered as part of the great volume of Nature. Being, therefore, the work of Nature, its powers and faculties, their extent and limits, their growth and decline, and their connection with the state of the body, may, not improperly, be called phaenomena of Nature. And as far as these phaenomena can, by just induction, be reduced to general laws, such laws may properly be called laws of Nature.

Whether Sir Isaac Newton, in his rules of Philosophizing, had in his view the natural phaenomena of the mind, or not, does not appear; but, it is evident, that the reason of them extends to these, as well as to the phaenomena of the material system; and therefore they may be applied to both with equal propriety, and ought to be adhered to with equal strictness”.

<sup>417</sup> Que l'on songe, notamment, au sous-titre et à l'introduction du *Traité de la nature humaine* ou à l'épître dédicatoire des *Principles of Moral Philosophy* de Turnbull, parus la même année.

<sup>418</sup> Callergard (2006), p. 60.

*Principia*. C'est en fait essentiellement – sinon exclusivement – de la première dont Reid fait usage, particulièrement dans sa critique du système idéal :

« La première règle de la philosophie énoncée par le grand Newton est celle-ci [...] : Pas plus de causes, ni d'autres causes, des effets naturels ne doivent être admises que celles qui sont à la fois réelles et suffisantes à l'explication de leurs apparences. Telle est la règle d'or ; elle est le test véritable et approprié par lequel on peut distinguer, en philosophie, ce qui est sensé et solide de ce qui est creux et vain ».

[EIP 1.3, 236a / p. 51]<sup>419</sup>

Si l'on peut soutenir, comme Hamilton dans la note relative cet extrait, que cette règle n'a rien de spécifiquement newtonien mais exprime la loi générale de la parcimonie, et si Reid lui-même, par ailleurs, la considère comme une maxime ou un dictat du sens commun<sup>420</sup>, il faut malgré tout relever la corrélation faite par l'auteur avec la méthodologie du physicien pour mieux saisir ce qu'il entend accomplir en l'appliquant à l'étude de l'esprit. Elle permettra, d'une part, le rejet des « hypothèses » ou « fictions » explicatives proposées par les philosophes, et, d'autre part, de légitimer l'analyse alternative du phénomène perceptif proposée par l'écossais.

De la méthode ainsi comprise découle une limitation *a priori* de la science à l'expérience selon laquelle « [...] le plus loin que nous puissions aller dans l'explication des phénomènes est de découvrir les lois de la nature, selon lesquelles ils sont produits »<sup>421</sup>. De l'observation, de la collecte et de la généralisation inductive des faits particuliers, nous tâchons de remonter à aux lois générales qu'ils exemplifient.

« Les phénomènes les plus généraux auxquels nous puissions parvenir sont ce que nous appelons les *lois de la nature*. De sorte que les lois de la nature ne sont rien d'autre que *les faits les plus généraux relatifs aux opérations de la nature*, faits généraux qui regroupent un grand nombre de faits particuliers ».

[REH 6.13, pp. 161-162 / IHM p. 132-133 ; nous soulignons.]

---

<sup>419</sup> “The first rule of philosophising laid down by the great NEWTON, is this; [...] No more causes, nor any other causes of natural effects ought to be admitted, but such as are both true, and are sufficient for explaining their appearances. This is a golden rule; it is the true and proper test, by which what is sound and solid in philosophy may be distinguished from what is hollow and vain.

<sup>420</sup> REH 1.1, p. 28 / IHM, p. 12 ; EIP 2.6, 261a / p. 102.

<sup>421</sup> “He [Newton] saw, that all the length men can go in accounting for phænomena is to discover the laws of Nature, according to which they are produced [...]”. EIP 2.8, 271b-272a / 121.



Ainsi, proposer une explication d'un phénomène mental comme la perception reviendra à en proposer une description générale empiriquement adéquate et à le rapporter *in fine* à une propriété de notre nature. Prenant les deux exemples canoniques de la loi de l'inertie et de la constante gravitationnelle, Reid souligne, dans un esprit newtonien revendiqué, que « [...] leur cause est inconnue, et [que] nous les appelons des lois de la nature parce que nous n'en connaissons pas d'autre cause que la volonté de l'Être Suprême »<sup>422</sup>.

C'est dans le cadre de ce projet, et notamment, par l'application de cette méthode, que Reid entreprend donc, d'une part, de disqualifier les principales doctrines menant aux différentes variétés de scepticisme que nous avons distinguées et, d'autre part, d'imposer sa propre analyse du phénomène perceptif comme seule analyse alternative scientifiquement acceptable. Ainsi, la compréhension du projet de la méthode importent pour apprécier, *in fine*, la nature du produit de l'analyse reidienne des facultés et la définition de principes du sens commun comme lois de notre constitution et la critique du scepticisme qui en est le revers ou le pendant.

Il va donc s'agir, dans le présent chapitre, de souligner en quoi la critique reidienne des principes menant au scepticisme sous ses différentes formes procède de l'application de sa méthode dans le cadre de la tentative d'établir une science de l'esprit. Car il apparaît que les principes du « système idéal » visés par l'auteur se trouvent être considérés en tant que principes ou articles fondamentaux d'une philosophie de l'esprit ou d'un *discours explicatif* de ses opérations dont l'analyse reidienne mettra en évidence l'inadéquation aux faits pour y substituer une description plus fidèle à l'expérience. Il faut y insister car c'est la raison pour laquelle il peut sembler y avoir un malentendu permanent dans le propos reidien sur les sens et la perception : l'éco-sais entend chercher une *explication des modalités et conditions empiriques de la production de notre conception et de notre croyance* à l'existence du monde matériel alors que les philosophes modernes auxquels il se confronte partent tous d'une *exigence de leur justification* (soit pour y répondre, soit pour en établir l'impossibilité). Du moins, chez Reid, une difficulté ou une ambiguïté peut se faire jour qui tient précisément à l'entremêlement constant des registres psychologiques et descriptifs, d'une part, et épistémologiques et normatifs, d'autre part. Il s'agit donc de demander en quel sens la

---

<sup>422</sup> EIP 2.6, 261b. / p. 103.

critique du système idéal, compris comme *théorie de l'esprit* en général et, plus particulièrement ici comme *théorie de la perception*, peut bien servir la justification de la croyance en l'existence du monde matériel mise en question par le sceptique : que peuvent bien nous apprendre les constats factuels de notre conception des qualités des corps comme telles, et de l'immédiateté de la croyance en leur existence externe, au sujet de l'existence du monde extérieur lui-même ? En quel sens et pourquoi souligner l'existence de certains faits psychiques permettrait-il d'écarter une forme ou une autre de scepticisme à l'égard du monde extérieur ? Ou, autrement dit encore, en quoi l'analyse de ce qui advient dans notre esprit peut-elle nous renseigner d'une quelconque manière sur ce qui existe en dehors ou au-delà de lui ?

La réponse explicitée dans ce chapitre sera celle-ci : parce que les faits de l'esprit démentent deux des hypothèses fondatrices du scepticisme que sont (2.1) la théorie de l'idée et (2.2) la thèse de la ressemblance des sensations aux qualités des corps, les formes de scepticisme respectivement fondées sur elles peuvent être écartées – à savoir, le scepticisme perceptuel, d'une part, et, le scepticisme conceptuel et ontologique, d'autre part. L'observation stricte du phénomène perceptif doit suffire à ruiner deux des principaux motifs théoriques ou fondements du scepticisme à l'égard des corps.

Dans ce qui suit, tout en faisant également référence aux *Essais*, nous privilégions l'ordre ou la « méthode analytique »<sup>423</sup> employée par l'auteur dans les *Recherches* en tant qu'elle met plus clairement en évidence comment Reid est conduit – ou entend contraindre – à substituer un théorie de l'esprit à une autre à partir d'un examen critique et d'une référence constante à l'observation.

## **8.A- Critique de l'hypothèse de l'existence des idées**

Ce qui rend problématique la réalité des objets des sens ou la possibilité d'en connaître l'existence est le caractère médiat de la perception, ou le fait que son objet

---

<sup>423</sup> IHM, Abstract, p. 262 : ‘‘That is, not to lay down my conclusions first and then to seek for facts to confirm them; But to take the facts in the Order that the Senses present them & consider what may be inferred from them’’.

immédiat soit une idée n'existant que dans et par l'esprit, et seulement aussi longtemps que nous y pensons. Reid entreprend une réflexion critique sur cette théorie de l'idée en général qui constitue, selon lui, la condition nécessaire et suffisante du scepticisme.

### **(a) L'opposition de la conviction ordinaire et de l'hypothèse de l'idée**

La théorie de l'idée est en elle-même contraire à la croyance ordinaire. Il ne nous semble pas percevoir des idées dans notre esprit mais des objets extérieurs immédiatement :

« Lorsque nous voyons le soleil et la lune, nous ne doutons pas que les objets mêmes que nous voyons immédiatement sont très éloignés de nous et l'un de l'autre. Nous n'avons pas le moindre doute qu'il s'agit là du soleil et de la lune que Dieu a créés il y a plusieurs milliers d'années et qui, depuis, continuent d'effectuer leurs révolutions dans les cieux ».

[EIP 2.14, 298b / p. 172]<sup>424</sup>

Notre nature nous persuade que l'objet immédiat des sens est un objet extérieur, existant de manière indépendante et continue – et non de manière intérieure, dépendante et discontinue. L'existence des idées comme objets immédiats de l'esprit et le caractère indirect de la perception des objets apparaît donc d'abord comme hypothèse ou « opinion philosophique » qui, pour le moins, étonne celui qui n'a jamais étudié. Par ailleurs, les conséquences naturelles de l'admission de cette théorie de l'idée sont également suspectes du point de vue de la croyance ordinaire.

« Ce fut cette théorie de l'idée qui conduisit Descartes et ceux qui l'ont suivi à penser nécessaire de prouver, par des arguments philosophiques, l'existence des objets matériels. Et qui ne voit que la philosophie prend une allure ridicule aux yeux des hommes de sens lorsqu'elle s'emploie à rassembler des arguments métaphysiques pour prouver qu'il y a un soleil et une lune, une terre et une mer ? Et pourtant, nous voyons Descartes, Malebranche, Arnault et Locke, ces très grands hommes, s'employer à de tels arguments.

Leurs principes les conduisaient certainement à penser que c'est sur la base de fondements insuffisants que tous les hommes, depuis le commencement du monde, croyaient à l'existence de ces choses et qu'eux-mêmes seraient capables d'établir cette croyance universelle du genre humain sur un fondement plus rationnel ».

---

<sup>424</sup> “When we see the sun or moon, we have no doubt that the very objects which we immediately see, are very far distant from us, and from one another. We have not the least doubt that this is the sun and moon which God created some thousands of years ago, and which have continued to perform their revolutions in the heavens ever since”.

Avant même de conduire au scepticisme ontologique, la théorie de l'idée est suspecte en tant qu'elle intime de produire une démonstration de l'existence continue et indépendante de l'objet médiat des sens sans laquelle elle serait suspecte. La philosophie qui l'adopte prend un tour ridicule, cherchant des raisons de nous convaincre de ce qui jouit à première vue d'une évidence indubitable et universelle, car : « Qui peut douter, par exemple, que tous les hommes ont toujours cru à l'existence du monde matériel, et que ces choses qu'ils voient et touchent sont réelles et non de pures illusions et apparitions ? »<sup>426</sup>. C'est ce que reconnaissent d'ailleurs volontiers ces philosophes mêmes qui exigent une démonstration ou nient la vérité de cette croyance.

L'insistance sur l'opposition de la théorie de l'idée à la croyance ordinaire n'a pas pour fonction d'identifier la fausseté de la première à partir de la présupposition de la vérité de la seconde. Il s'agit plutôt d'établir que la théorie de l'idée (en elle-même et compte tenu de ses conséquences) ne peut revendiquer le statut de constat immédiat d'expérience et qu'elle est moins bonne candidate au titre d'évidence première que ne l'est la conviction réaliste directe à laquelle elle s'oppose frontalement. Cette première remarque est destinée à mettre en évidence la nécessité, pour cette hypothèse, d'être établie sur des raisons d'autant plus solides. Or, aucune preuve n'a jamais été donnée de la réalité des idées supposées par la théorie et leur admission n'explique en rien le phénomène perceptif. Reid considère que les philosophes ont, la plupart du temps, supposé donnée l'existence de l'idée sans prendre la peine de l'établir. Deux raisons ont toutefois été offertes, l'une commune à plusieurs penseurs, l'autre propre à Hume.

---

<sup>425</sup> “It was this theory of ideas that led DES CARTES, and those that followed him, to think it necessary to prove, by philosophical arguments, the existence of material objects. And who does not see that philosophy must make a very ridiculous figure in the eyes of sensible men, while it is employed in mustering up metaphysical arguments, to prove that there is a sun and a moon, an earth and a sea: Yet we find these truly great men, DES CARTES, MALEBRANCHE, ARNAULD, and LOCKE, seriously employing themselves in this argument.

Surely their principles led them to think, that all men, from the beginning of the world, believed the existence of these things upon insufficient grounds, and to think that they would be able to place upon a more rational foundation this universal belief of mankind”.

<sup>426</sup> EIP 1.2, 233b / p. 45.

## (b) Critique de l'argument de l'impossibilité de l'action à distance

La première raison générale apparemment offerte en faveur de l'existence de l'idée repose sur l'admission du principe de l'impossibilité de l'action à distance. Reid la présente comme commune à plusieurs auteurs dont Malebranche, Clarke, Newton et Porterfield et retient les deux formulations suivantes pour leur plus grande clarté : celle de Clarke, d'abord, qui tire du principe selon lequel « [...] rien ne peut davantage agir ou être l'objet d'une action là où il ne se trouve pas qu'il ne peut être là où il n'est pas »<sup>427</sup>, la conclusion selon laquelle :

« [...] l'âme, sans être présente aux images des objets perçus, ne pourrait percevoir ces derniers. Une substance vivante ne peut percevoir que là où elle est présente, c'est-à-dire ou bien aux choses mêmes (comme le Dieu omnipotent l'est à l'ensemble de l'univers) ou bien aux images des choses, comme l'âme l'est à son propre *sensorium* ». [EIP 2.14, 300b-301a / p. 175]<sup>428</sup>

L'autre formulation, de Porterfield, est que :

« [...] rien ne peut agir ni être l'objet d'une action où il n'est pas : par conséquent, notre esprit ne peut jamais rien percevoir d'autre que ses propres modifications et les différents états du *sensorium* auquel il est présent : ce faisant, ce ne sont ni le soleil ni la lune extérieurs, se trouvant dans le ciel, que notre esprit perçoit, mais seulement leur image ou représentation imprimée dans le *sensorium*. Je ne sais pas comment l'esprit d'un homme qui jouit du sens de la vue voit ces images, ni comment il reçoit ces idées de telles agitations dans le *sensorium*, mais je suis sûr qu'il ne peut jamais percevoir les corps extérieurs eux-mêmes, auxquels il n'est pas présent ». [EIP 2.14, 301a / p. 176]<sup>429</sup>

---

<sup>427</sup> “ [...] nothing can any more act, or be acted upon, when it is not present, than it can be where it is not”. Alexander, *Leibniz-Clarke Correspondence*, 2nd Reply, §4, pp. 21-22.

<sup>428</sup> “The soul, without being present to the images of the things perceived, could not possibly perceive them. A living substance can only there perceive, where it is present, either to the things themselves, (as the omnipresent God is to the whole universe), or to the images of things, as the soul is in its proper sensorium”. Alexander, *Leibniz-Clarke Correspondence*, 2nd Reply, §4, p. 21.

<sup>429</sup> “ [...] that nothing can act, or be acted upon, where it is not; and therefore our mind can never perceive anything but its own proper modifications, and the various states of the sensorium, to which it is present: So that it is not the external sun and moon which are in the heavens, which our mind perceives, but only their image or representation impressed upon the sensorium. How the soul of a seeing man sees these images, or how it receives those ideas, from such agitations in the sensorium, I know not; but I am sure it can never perceive the external bodies themselves, to which it is not present”. Dr William Porterfield, 'An Essay concerning the Motions of our Eyes', in *Medical Essays and Observations*, 'Published by a Society in Edinburgh', 5 vols, 4th ed. (Edinburgh, 1752), Vol. III, p. 176.

Ce raisonnement type, supposé établir l'existence d'idées représentatives existant dans l'esprit comme intermédiaires nécessaires à l'accomplissement du processus perceptif, semble être compris comme suit par Reid :

- (a) Rien ne peut agir, ni être agi à distance,
- (b) or l'objet est extérieur à l'esprit percevant,
- (c) donc l'esprit ne saurait percevoir directement l'objet extérieur.
- (d) Mais l'esprit perçoit effectivement,
- (e) il doit donc y avoir dans l'esprit percevant des images des objets (transmises par les sens en contact avec les objets),
- (f) L'esprit perçoit les objets indirectement, via leurs idées représentatives.

La première partie du raisonnement [a – c] s'appuie donc sur le principe de l'impossibilité de l'action à distance et sur un dualisme substantiel (ou sur l'hétérogénéité de la matière et de l'esprit) pour écarter la possibilité d'une perception directe ; la seconde [d – f] y ajoute le fait de l'expérience perceptive pour inférer la nécessité de l'existence d'idées représentatives comme relais causaux, internes à l'esprit. Tel est, selon Reid, le raisonnement commun destiné à établir l'idéalisme perceptuel du réalisme indirecte propre à la première étape du scepticisme moderne. Ce raisonnement, dans son ensemble, consiste donc à établir la nécessité de l'existence de l'idée représentative sur une inférence causale.

Reid, qui souscrit au principe de l'impossibilité de l'action à distance comme au dualisme substantiel, remarque cependant qu'il est ici présupposé que le rapport de l'objet perçu et du sujet percevant, dans le processus perceptif, implique nécessairement un rapport causal. Or, la chose n'est en rien évidente par soi et peut être contestée. Il s'agit surtout d'exclure la possibilité que l'objet soit la cause de la perception plutôt que l'inverse – les modernes ayant généralement considéré que l'esprit est passif dans la sensation<sup>430</sup>, d'une part, et puisqu'il semble évident, d'autre part, qu'agir sur un objet et le percevoir sont deux choses tout à fait distinctes<sup>431</sup>.

L'auteur fait d'abord intervenir une définition agentiviste de la causalité qu'il ne prend pas ici la peine de justifier mais qui est développée ailleurs<sup>432</sup> : il y a rapport causal lorsque « [...] un pouvoir ou une force est exercé par un agent qui produit ou a une tendance

---

<sup>430</sup> REH 2.10, p. 63 / IHM, p. 44.

<sup>431</sup> EIP 2.14, 301b-302a : p. 177.

<sup>432</sup> EAP 1, cf. Lettre à Gregory du 14 juin 1785 (Hamilton, 65b) ; et "Of Power".

à produire un changement dans la chose agie »<sup>433</sup>. Or, la seule conception dont nous disposons du pouvoir actif, qui est le propre d'une cause efficiente au sens strict, est une propriété d'un être pourvu d'un entendement et d'une volonté<sup>434</sup>, de sorte qu'aucune substance matérielle ne saurait jamais être par elle-même une cause en général ni, ici, la cause de la perception que nous en avons : « Un objet, lorsqu'il est perçu, n'agit pas du tout. Je perçois les murs de la chambre dans laquelle je me trouve ; mais ils sont parfaitement inactifs et n'agissent donc pas sur l'esprit »<sup>435</sup>. Reid n'entend pas affirmer qu'il n'y a pas de contact entre l'objet perçu et l'organe percevant via un milieu – conditions dont l'expérience établit qu'elles sont nécessaires à l'accomplissement du processus perceptif<sup>436</sup> : la perception, par l'esprit, d'objets externes requiert qu'une impression soit faite sur un organe sensoriel par l'objet directement ou via un milieu ; la perception des murs requiert que des rayons de lumière soient réfléchis par la surface des murs. Il s'agit pour Reid de contester non la nécessité des impressions produites sur les organes mais l'inférence faite de la nécessité d'analogues spirituels des impressions que seraient les idées ou images mentales des choses : « Une impression suppose la contiguïté. Et nous sommes alors conduits à concevoir par analogie quelque chose de similaire dans l'opération de l'esprit »<sup>437</sup>. Que l'expérience atteste constamment de la nécessité d'une impression faite sur les organes externes pour qu'il y ait perception est une chose ; qu'il soit nécessaire qu'une idée, conçue comme entité mentale ressemblant à l'impression et constituant un relais spirituel d'une causalité matérielle de l'objet sur le corps en est une autre qui procède d'une manière analogique de raisonner. Plutôt que d'inventer des entités destinées à rendre intelligible le phénomène perceptif selon une perspective analogique qui suppose une ressemblance de l'esprit et de la matière, il est plus conforme à une méthode scientifique de s'en tenir aux faits et de reconnaître que « [...] bien que nous soyons conscients de percevoir les objets, nous ignorons tout à fait la manière dont la chose est produite et la manière dont nous percevons les objets nous est aussi inconnue que la manière dont nous avons été

---

<sup>433</sup> EIP 2.14, 301a / p. 176.

<sup>434</sup> EAP 1.5, p. 29.

<sup>435</sup> EIP 2.14, 301a-b / p. 177.

<sup>436</sup> EIP 2.2, 247a / p. 74 : “ A Second law of our nature regarding perception is, that we perceive no object, unless some impression is made upon the organ of sense, either by the immediate application of the object, or by some medium which passes between the object and the organ”.

<sup>437</sup> EIP 2.14, 302a / 177-178.

constitués »<sup>438</sup>. La première règle méthodologique newtonienne impose donc de préférer l'admission d'un fait accompagnée d'agnosticisme concernant ses causes à la production d'hypothèses dont l'efficacité explicative pourra, par ailleurs, être questionnée<sup>439</sup>.

Telle est l'insuffisance du raisonnement causal commun supposé établir la nécessité de l'existence d'idées représentatives dans l'esprit comme objet immédiats de la perception. Le seul autre argument offert à cette fin se trouve chez Hume.

### (c) Critique de l'argument humien de la table

L'argument humien de la table, visant à établir l'idéalité du monde perçu, est celui qui suscite le plus long développement de la part de Reid – qui y trouve la tentative de justification la plus aboutie<sup>440</sup>. Il consiste, comme on a vu plus haut, à tirer argument de la relativité perceptive – plus particulièrement visuelle. Selon l'Aberdonien, le raisonnement de Hume est un sophisme, dont la juste conclusion est le contraire de ce qu'il entend établir, et repose sur une confusion de deux concepts distincts de l'étendue.

Comme le restitue fidèlement Reid, le raisonnement de la section 12.1 de l'*Enquête* procède des deux prémisses suivantes :

- (a) la table que nous voyons diminue à mesure que nous nous en éloignons ;
  - (b) mais la table réelle, existant indépendamment de nous, conserve les mêmes propriétés.
- De la conjonction de ces deux propositions, dont la première est un constat d'expérience et la seconde le fait d'une conviction naturelle ou instinctive, Hume conclut que l'objet de la perception n'est pas l'objet réel supposé mais sa représentation ou image dans l'esprit : si ce qui est perçu immédiatement – comme l'est la table-vue – varie en permanence en fonction de nos mouvements, elle ne saurait être la même chose que la table-en-soi que nous supposons demeurer la même indépendamment de la perception que nous pouvons en avoir.

---

<sup>438</sup> EIP 2.14, 302a / 178 : “ [...] we must acknowledge, that, though we are conscious of perceiving objects, we are altogether ignorant how it is brought about; and know as little how we perceive objects as how we were made”.

<sup>439</sup> A. Thébert, « La critique reidienne de l'explication physiologique de la perception », in *Physique de l'esprit. Empirisme, médecine et cerveau (XVII-XIXe siècle)*, dir. C. Chérici, J.-C. Dupont, C. T. Wolfe, Paris, Hermann Editeurs, 2018 ; pp. 92-94.

<sup>440</sup> EIP 2.14, 302b / p. 178.



Contrairement, donc, à ce que notre nature nous détermine à croire spontanément, l'objet perçu immédiatement, qui varie, ne saurait qu'être une image, une représentation ou une copie engendrée dans l'esprit par la médiation des sens. L'argument humien semble donc opérer une généralisation implicite d'une observation relative à la vue à l'ensemble des sens – notamment au toucher – pour établir l'idéalité de tout objet immédiat de l'expérience sensorielle.

Or, il y a là une erreur dénoncée par Reid qui distingue les objets respectifs des perceptions visuelle, d'une part, et tactile, de l'autre. Reid fait ici usage de la distinction berkeleyenne entre étendue visible et étendue tangible – mais dans un cadre et à des fins réalistes. L'objet réel est défini par ses propriétés immuables que sont ses proportions mesurables en longueur, largeur et profondeur. Cet objet est, à proprement parler, exclusivement celui du toucher : l'étendue de l'objet, au toucher, ne varie pas tant que l'objet lui-même n'est pas modifié. L'étendue visuelle, elle, varie effectivement mais est autre chose que l'étendue réelle : elle en est la projection, en deux dimensions, sur la rétine et se mesure par le degré de l'angle formé sur cette dernière par les lignes tirées depuis les extrémités des objets du toucher jusqu'à son centre.

Contrairement à Berkeley qui soulignait l'hétérogénéité des « idées des sens » en vue d'établir l'idéalité de tous leurs objets, Reid veut établir ici la relativité et la dépendance de l'apparence visuelle des objets à l'objet réel qui est proprement et exclusivement l'objet du sens tactile. La conclusion idéaliste, précisément tirée par Hume dans l'argument de la table, procède d'une confusion des deux étendues, dont l'une est réelle et l'autre un phénomène visuel qui procède de la réfraction des rayons de lumière par la surface de l'objet vers la rétine. Il est de fait que l'objet réel ne varie pas en fonction de notre position par rapport à lui, comme il est de fait que son apparence visuelle, elle, ne cesse de varier. Mais, une fois faites, d'une part, la distinction entre étendue visuelle et étendue tactile et, d'autre part l'identification de l'étendue tactile avec l'étendue réelle, la conclusion à tirer n'est pas la variabilité de tout objet immédiat des sens – dont on devrait alors inférer, comme Hume ici, l'idéalité du perçu en général – mais plutôt la relativité des apparences visuelles successives et variables de l'objet à ses propriétés objectivement mesurables. Car l'apparence visuelle de l'objet varie effectivement en fonction de la position de l'œil par rapport à l'objet, et ce d'une manière strictement prévisible selon les règles de la perspective, de sorte que la réalité indépendante de l'objet et la subsistance de ses propriétés objectives est bien plutôt ce qui explique la pluralité et la variabilité de l'ensemble de ses apparences visibles possibles. On ne saurait tirer de la variabilité de l'apparence visuelle de l'objet la conclusion selon laquelle

nous ne percevons pas, par la vue, l'objet réel qui lui, selon la croyance réaliste naturelle, ne varie pas. C'est bien au contraire parce que nous percevons l'objet réel même, comme nous le croyons en effet naturellement, que son apparence visuelle est variable telle qu'elle l'est selon des modalités parfaitement calculables. L'argument humien est donc qualifié de sophisme : il confond, dans ses deux prémisses, deux genres hétérogènes d'étendues dont l'une (la visuelle) est relative à l'autre (la tactile et réelle).

La thèse berkeleyenne de l'hétérogénéité des idées des sens est donc ici mise au service de la cause réaliste en permettant d'expliquer en quoi les sens peuvent avoir des objets propres distincts tout en étant *in fine* relatifs à un même objet aux propriétés objectives, réelles, immuables et indépendantes de leur apparence sensible effectivement variable mais selon des modalités qu'expliquent ces propriétés objectives.

Si la critique des arguments destinés à établir l'idéalisme perceptuel tend à rendre sa légitimité au réalisme direct spontané, l'on peut toutefois demander si Reid ne reconduit pas, ici, le caractère indirect de la perception de l'objet : si l'étendue visible n'est pas l'étendue tangible ou réelle, et si nous jugeons de l'étendue réelle par l'intermédiaire de son apparence visible, peut-on encore dire que nous voyons les objets réels directement ou que l'objet immédiat de la vue est l'étendue réelle ? Ne doit-on pas reconnaître que nous n'en voyons précisément que l'apparence ou l'image et que nous l'appréhendons ainsi de manière médiate ? Et alors, ne reconduit-on pas le caractère médiat de la perception qui caractérise précisément la théorie de l'idée et dont Reid dit qu'elle rend, par sa médiateté, toute perception de l'objet impossible ?

Mais Reid insiste sur la nécessité de distinguer *perception* et *attention*. L'objet propre de l'expérience visuelle est effectivement une représentation ou projection en deux dimensions d'une réalité indépendante qui en comporte trois, et est effectivement le *signe* de l'objet réel. La perception visuelle de l'objet réel est une *perception acquise* : nous avons appris à juger de l'étendue réelle ou tangible par ses apparences visuelles au fil de l'expérience et compte tenu de leur corrélation systématique. C'est en raison d'un tel conditionnement de notre esprit par l'expérience que nous avons acquis cette capacité à juger des proportions des objets réels à partir de l'expérience de leur image rétinienne. Et l'habitude d'opérer ainsi est telle que nous ne prêtons aucune attention à ces images rétiniennes pour elles-mêmes mais à leur signifiant réel ; de sorte que nous pouvons bien dire que l'objet de la vision est, par acquisition, l'objet réel ou les dimensions de son étendue

réelle – parce qu’ils sont (l’objet réel et ses dimensions) ce dont nous jugeons effectivement et ce sur quoi notre attention est entièrement dirigée. Quant à savoir si elle est médiatement ou immédiatement présentée à l’esprit, il s’agit-là pour Reid d’une question de mots : l’image visuelle n’est pas plus immédiatement présente à l’esprit dans l’acte perceptif que ne l’est l’étendue réelle de l’objet – tout objet de l’esprit lui étant toujours immédiatement présent :

« Il y a bien un sens dans lequel on peut dire qu’un objet est perçu par le biais d’un intermédiaire : ainsi, tout genre de signe peut être considéré comme le médium par lequel je perçois ou comprends la chose signifiée. Le signe, par habitude, par convention ou peut-être par nature, introduit la chose signifiée à la pensée. Mais ici, la chose signifiée alors introduite à la pensée est un objet de pensée non moins immédiat que le signe ne l’était précédemment : et il y a alors deux objets de pensée, l’un succédant l’autre – ce qui est différent, comme on l’a montré, dans le cas de l’idée et de l’objet qu’elle représente ».

[EIP 2.9, 278b / 134]<sup>441</sup>

L’immédiateté du signe visuel de l’étendue réelle est donc d’abord relative au sens où l’étendue réelle est également devenue un objet immédiat de l’esprit par expérience ; ensuite et par conséquent cette immédiateté du signe visuel n’est pas du même ordre que l’immédiateté de l’idée sensible supposée dans l’esprit dans la mesure où elle n’est pas l’intermédiaire exclusif et nécessaire d’une saisie de l’étendue réelle : celle-ci est perceptible tactilement, d’une part, et elle est tout aussi immédiatement l’objet de l’attention de l’esprit lorsqu’il l’appréhende visuellement<sup>442</sup>.

Les deux seuls arguments clairs destinés à prouver l’existence des idées comme objets immédiats de la perception ne sont donc pas probants. De surcroît, si les philosophes sont unanimes dans l’admission de leur existence, ils diffèrent considérablement quant à leur nature, leur localisation exacte et leur origine – ce qui est étrange compte tenu du fait que l’idée devrait, si elle existait, être l’objet le plus évidemment connu de tous, étant le médium de la connaissance de tous les autres.

---

<sup>441</sup> “There is a sense in which a thing may be said to be perceived by a medium. Thus any kind of sign may be said to be the medium by which I perceive or understand the thing signified. The sign, by custom, or compact, or perhaps by nature, introduces the thought of the thing signified. But here the thing signified, when it is introduced to the thought, is an object of thought no less immediate than the sign was before: And there are here two objects of thought, one succeeding another, which we have shown is not the case with respect to an idea, and the object it represents”. [EIP 2.9, 278b / p. 134]

<sup>442</sup> Comme y insiste notamment Van Cleve, *Problems from Reid, op. cit.*, p. 97.

Reste que, même en leur faisant concession de l'existence des idées, celle-ci ne rendrait en rien plus intelligible le phénomène perceptif, sinon à la faveur de préjugés analogiques déjà dénoncés. Pis encore, elles rendent inexplicables ou impliquent l'impossibilité de plusieurs faits dont l'expérience atteste pourtant clairement. C'est particulièrement le cas, comme on va voir maintenant, de notre *conception* et de notre *croyance* à l'existence du monde matériel.

## 8.B- La critique de la ressemblance et la définition de la perception

Alors que le système idéal conduit finalement à conclure à l'absence de conception d'un monde matériel et fonde sur celle-ci la nécessité du rejet de toute croyance à son existence, Reid intime, à l'inverse, de prendre acte du fait de cette conception et de cette croyance pour renverser les hypothèses constituant le système idéal et définir les modalités de formation de la croyance perceptive en conformité avec l'expérience.

### (a) Une hypothèse contraire aux faits

Nous avons vu<sup>443</sup> que, selon Reid, le scepticisme ontologique défendu par Berkeley et Hume procède d'un scepticisme conceptuel fondé sur un empirisme sémantique d'origine lockienne que l'écossais peut parfois sembler attribuer rétrospectivement à Descartes et Malebranche. En effet :

« Dans tout ce débat sur l'existence d'un monde matériel, on a pris pour accordé des deux côtés que ce monde matériel, s'il existe, doit être l'image expresse de nos sensations et que *nous ne pouvons avoir de conception d'une chose matérielle qui ne soit semblable à quelque sensation dans notre esprit* ; et que, en particulier, les sensations du toucher sont des images de l'étendue, de la dureté, de la figure et du mouvement. Tous les arguments avancés contre l'existence d'un monde matériel, qu'ils le soient par l'évêque de Cloyne ou par l'auteur du *Traité de la nature humaine*, supposent cela. Si la chose est vraie, les arguments sont concluants et on ne saurait y répondre [...] ».

[REH 5.7, p. 93 / IHM, p. 69 ; nous soulignons.]

---

<sup>443</sup> Partie III, chapitre 7.2, (b).

Berkeley aurait eu le mérite d'être le premier à tirer la conséquence nécessitée par ce principe, négligée par Locke en particulier. C'est bien de la nécessité, pour la *conception* d'un objet extérieur, de *ressembler à une sensation* qu'est tirée la haute improbabilité de l'existence d'une substance matérielle radicalement inconcevable – l'irlandais concluant en effet :

« [...] que nous ne pouvons avoir de conception d'une substance inanimée, telle que la matière est conçue l'être, ni d'aucune de ses qualités, et qu'on a les plus fortes raisons de croire qu'il n'y a pas d'autres existences dans la nature que les esprits, les sensations et les idées ; ou [que] s'il y en a quelque autre sorte, il faut qu'elles soient de celles dont nous n'avons ni ne pouvons avoir de conception ».

[REH 5.8, p. 100 / IHM, p. 74]

Si, de l'aveu de Reid, le raisonnement berkeleyien est valide, il repose sur des prémisses dont l'écosais entreprend de montrer qu'elles sont empiriquement fausses. C'est ce qu'une stricte analyse de l'expérience perceptive est censée révéler et que l'auteur présente comme une expérience cruciale destinée à mettre en évidence la fausseté du système idéal. Or, l'on peut demander ce que cette expérience établit au juste et en quel sens elle peut suffire à mettre en question « tout le système idéal »<sup>444</sup>.

L'observation en question a pour objet les qualités premières dans leur ensemble ou n'importe laquelle d'entre elles et concerne leur rapport aux sensations :

« De deux choses l'une, ou ces qualités sont des idées de sensation ou elles ne le sont pas. Si l'on me montre que l'une d'entre elles est une idée de sensation ou a la moindre ressemblance avec une sensation, je m'impose le silence et j'abandonne toute prétention à réconcilier la raison avec le sens commun en cette affaire : je souffrirai que le système idéal triomphe. Mais si elles ne sont pas des idées de sensation ni ne ressemblent à une sensation, alors le système idéal est bâti sur du sable et tous les arguments soigneusement élaborés par la philosophie sceptique contre un monde matériel et contre l'existence de toute chose, excepté les impressions et les idées, procède *d'une fausse hypothèse* ».

[REH 5.7, p. 95 / IHM, p. 70 ; nous soulignons.]

L'expérience doit donc décider de la question de savoir si les qualités premières sont des « idées de sensation » et si, de ce fait, il est justifié de soutenir l'idéalisme ontologique selon lequel rien n'existe que « des impressions et des idées » ou, autrement dit, des

---

<sup>444</sup> REH 5.7, p. 94 / p. 69.

sensations et de leur copie affaiblie dans l'imagination ou la mémoire – l'ensemble de ces thèses étant comprises sous le chef général de « système idéal ».

L'emploi de ces expressions peut suggérer que Reid a spécifiquement en ligne de mire l'empirisme sémantique lockien, d'une part, et l'idéalisme berkeleyo-humien qui en découle nécessairement selon lui. Sa visée est cependant plus large : n'est pas seulement en question l'empirisme sémantique, dont Reid souligne ailleurs qu'il est effectivement propre à Locke<sup>445</sup>, selon lequel nos conceptions ou idées des qualités ont pour *origine* exclusive la sensation, mais sans doute la thèse plus générale de la ressemblance de nos idées ou conceptions de qualités aux qualités premières elles-mêmes quelle qu'en soit l'origine – thèse qui lui semble commune à l'ensemble des philosophes modernes et suggérée par la théorie de l'idée :

« Ils [Descartes, Malebranche et Locke] virent bien que la figure, l'étendue et la dureté étaient perçues grâce à des sensations tactiles, d'où ils conclurent que ces sensations devaient être à la ressemblance de la figure, de l'étendue et de la dureté.

L'hypothèse admise des idées les conduisait naturellement à cette conclusion, et elle n'aurait pu en souffrir aucune autre : car selon cette hypothèse, les choses extérieures doivent être perçues grâce à leur image dans l'esprit ; et *que peuvent être ces images des choses extérieures dans l'esprit sinon les sensations qui permettent de les percevoir ?* ».

[REH 5.8, p. 98 / IHM, p. 74 ; nous soulignons.]

« Que nous ne puissions avoir de conception d'une chose à moins qu'il y ait dans l'esprit une impression, une sensation ou une idée qui lui ressemble, est à la vérité une opinion qui a été très généralement reçue chez les philosophes, mais elle n'a rien d'évident par elle-même, ni n'a été clairement prouvée ».

[REH 5.8, p. 100 / IHM, p. 75]

Et, comme on a pu voir dans le chapitre précédent, ce n'est pas seulement la supposition de l'origine sensorielle des idées qui conduit au scepticisme conceptuel via le principe de ressemblance (ou *likeness principle*) énoncé par Berkeley, mais celle de la ressemblance supposée des idées aux sensations, laquelle confine à leur confusion<sup>446</sup>. Il suffit d'affirmer la ressemblance des qualités premières aux sensations pour que le principe de la ressemblance, selon lequel une sensation ou idée dans l'esprit ne peut ressembler à rien

---

<sup>445</sup> EIP 2.9, 276a / pp. 128-129.

<sup>446</sup> EIP 2.16, 313a / p. 200 : « Les philosophes ont appelé sensation l'ensemble de l'opération des sens ; et toutes les notions que nous avons des choses matérielles furent appelées des idées de sensation ».

d'autre qu'une sensation ou idée dans un esprit, contraigne à conclure l'inconcevabilité du monde matériel. Ce que vise donc l'expérience cruciale, plus que l'origine sensible de nos conceptions, est plus généralement la ressemblance des idées ou des qualités premières conçues aux sensations – l'empirisme sémantique n'étant qu'une application ou une extension de la thèse de la ressemblance à la question de la genèse des idées. Autrement dit encore, l'*experimentum crucis* vise avant tout la thèse générale de la ressemblance des qualités ou idées de qualités aux sensations et, *a fortiori*, l'empirisme sémantique.

L'on peut donc revenir sur différentes descriptions d'expériences perceptives dans lesquelles Reid insiste sur la nécessité du constat d'une dissemblance totale des sensations et des conceptions qui les composent :

« Quand je prends une boule dans ma main, je la perçois d'emblée comme étant dure, figurée et étendue. Le toucher que j'en ai est fort simple et n'a pas la moindre ressemblance avec une seule des qualités du corps. Et pourtant il nous suggère trois qualités premières aussi parfaitement distinctes l'une de l'autre que la sensation qui les indique ».

[REH 5.5, p. 87 / IHM, p. 63]

Du point de vue la seule sensation, l'expérience tactile d'un petit objet sphérique peut être décrite comme *simple* dans la mesure où elle se réduit à l'expérience sensitive de la pression ou de résistance de l'objet dans le creux de la main à l'application de la force des doigts. Mais cette sensation simple donne immédiatement l'occasion à l'esprit de se figurer une « boule », c'est-à-dire un objet étendu d'une dimension particulière, de forme sphérique et dure ou solide. Ces trois qualités constitutives de l'objet sont aussi distinctes qu'il est possible les unes des autres et dépourvues de toute ressemblance avec la sensation tactile de résistance : le concept de la dureté ne présente pas l'ombre d'une ressemblance avec la sensation tactile de la résistance.

De plus la sensation et les qualités qu'elles suggèrent sont conçues d'emblée comme des entités de natures entièrement distinctes. Exerçant une pression avec la main sur une table, on éprouve une sensation particulière de résistance qui fait immédiatement juger que la table est dure. Or, cette sensation, d'une part, et cette qualité, de l'autre, sont deux choses que nous concevons comme appartenant à deux sujets différents et pourvues de propriétés différentes :

« La première est une sensation de l'esprit qui ne peut avoir d'existence que dans un sujet sentant et qui ne peut exister que dans le temps où elle est sentie ; la seconde est dans la table et nous concluons sans difficulté qu'elle était dans la table avant que d'être sentie et qu'elle continue d'exister quand notre impression cesse. La première n'implique ni étendue d'aucune sorte, ni parties, ni cohésion ; toutes choses qu'implique la seconde. Les deux admettent des degrés, et l'impression, au-delà d'un certain degré ressemble à une douleur d'une certaine espèce ; au lieu que la dureté du diamant n'implique pas la moindre souffrance ».

[REH, 5.5, p. 88 / IHM, p. 64]

Les sensations ressemblent aussi peu aux qualités que nous concevons comme leur occasion qu'elles ressemblent à la justice ou au courage<sup>447</sup>, que la douleur de la rage ressemble à un triangle<sup>448</sup> ou que la douleur ressemble à la pointe d'une épée<sup>449</sup>.

S'agissant, donc, des qualités premières, l'on peut dire que : « Toutes ces qualités, par le moyen de certaines sensations correspondantes, se présentent à l'esprit *comme des qualités extérieures des corps* [...] »<sup>450</sup>, et ce de manière immédiate. De sorte que la fidélité à l'expérience nous intime d'admettre le fait de notre conception claire des qualités des corps et des corps extérieurs mêmes. Et, comparativement, l'évidence de ce fait est plus grande que celle selon laquelle nous percevrions des idées ressemblant à des qualités corporelles.

« Que nous ayons une conception claire et distincte de l'étendue, de la figure, du mouvement et des autres attributs des corps, qui ne sont ni des sensations ni comme des sensations, c'est un fait dont nous pouvons être aussi certains que nous le sommes d'avoir des sensations ».

[REH 5.8, p. 101 / IHM, p. 76]

Les philosophes ont finalement confondu les sensations et les qualités des corps au motif que ces dernières sont connues par le biais des sens qui, comme tels, ne délivrent que des sensations, mais n'ont pas prêté à attention à leur différence de nature faute de prêter une attention suffisante aux opérations de l'esprit immédiatement suscitées par les sensations. L'habitude explique cette négligence : tout comme nous ne prêtons pas attentions aux sons d'une langue que nous maîtrisons pendant la conversation pour nous concentrer sur le sens des propos de l'interlocuteur, nous négligeons les sensations tactiles au profit des qualités

---

<sup>447</sup> REH 5.5, p. 87 / IHM, p. 63.

<sup>448</sup> IHM, "Abstract", p. 260.

<sup>449</sup> REH 5.7, p. 94 / IHM, p. 69.

<sup>450</sup> REH 5.5, p. 86 / IHM, p. 62.



dont elles sont les signes<sup>451</sup>. Ainsi, le philosophe de l'esprit doit-il « [...] surmonter cette habitude d'inattention qui n'a cessé de se renforcer depuis que nous avons commencé à penser »<sup>452</sup> s'il veut raisonner juste sur ses opérations.

Si la mise en question de l'existence du monde matériel s'est principalement sur l'admission du principe selon lequel « les sensations du toucher sont les images de l'étendue, de la dureté, de la figure et du mouvement »<sup>453</sup>, le fait de leur dissemblance contredit un principe commun du système idéal et doit conduire à reconsidérer le procès attenté en son nom à l'existence du monde extérieur.

## **(b) La nullité de la disqualification de l'existence extérieure**

Le procès de l'existence du monde extérieur est nul à un double titre : en droit et en fait. *En droit*, d'abord, parce que notre incapacité connaître cette existence a été instruite sur la base de l'hypothèse selon laquelle les qualités sensibles des corps ou les conceptions que nous nous en faisons devraient ressembler à nos sensations. Mais, l'expérience en révélant la fausseté, cette mise en question et cette négation de l'existence du monde matériel sont nulles et non avenues – Reid distinguant dans ce procès une *error personæ* et une *error juris*. L'instruction de ce procès est également nulle *en fait* dans la mesure où la démonstration *a priori* de notre incapacité nécessaire à jamais pouvoir rien connaître de tel qu'un monde extérieur est sans effet sur notre croyance – telle une sentence non suivie d'effet ou une peine prononcée mais dépourvue des moyens de nécessiter son exécution.

Le raisonnement berkeleyen est formellement correct mais, étant fondé sur une hypothèse fautive, ne saurait établir l'inexistence du monde matériel. La thèse de la ressemblance étant fautive, le raisonnement berkeleyen s'évanouit comme ne touchant la cible qu'il croit toucher :

« De sorte que dans la sentence rendue contre le monde matériel par les philosophes, il y a une *error personæ*. Les preuves ne touchent pas la matière, mais elles frappent

---

<sup>451</sup> Nous revenons bientôt sur ce rapport de signification.

<sup>452</sup> REH 5.2, p. 81 / IHM, p. 57.

<sup>453</sup> REH 5.7, p. 93 / 69.

directement une idole née de leur propre imagination, *un monde matériel fait d'idées et de sensations* qui n'a jamais existé ni ne peut exister ».

[5.7, Vrin, p. 94 / IHM, p. 69 ; nous soulignons.]

La conclusion selon laquelle un monde matériel ressemblant à nos sensations ne peut pas exister, en vertu de l'impossibilité de la ressemblance d'une qualité quelconque d'un être insensible à une sensation, ne touche pas le monde matériel même (que nous concevons donc de fait clairement et distinctement) mais un monde matériel dont il est exigé *a priori* (et à tort) qu'il doive ressembler aux sensations visuelles et tactiles ou être lui-même constitué de telles sensations. On peut donc reconstituer comme suit le raisonnement que Reid attribue à Berkeley :

- (a) Si nous connaissons un monde matériel existant c'est par les sens (caractère sensible de l'évidence de l'existence extérieure) ;
- (b) Les sens ne nous font connaître que des sensations (restriction du contenu de l'expérience sensitive) ;
- (c) Nous ne pouvons *concevoir* comme objet existant hors de nous que ce qui ressemble à une sensation (hypothèse de la ressemblance des idées ou sensations et des qualités sensibles des corps) ;
- (d) Mais une sensation ne peut ressembler à rien d'autre qu'à une sensation (principe de la ressemblance) ;
- (e) Donc, une sensation ne ressemble jamais à une qualité d'un être insensible (théorème de la dissemblance) ;
- (f) Donc, un monde matériel insensible pourvu de qualités ressemblant à nos sensations ne peut pas exister ;
- (g) Le monde que nous percevons effectivement n'est pas un monde matériel mais un monde idéal ;

La conclusion tirée de la dissemblance ou de l'impossibilité de la ressemblance des qualités premières des corps insensibles mêmes et des sensations touche non un monde matériel en tant que tel, mais un monde supposé être pourvu de qualités ressemblant à des sensations – chose effectivement impossible *a priori* compte tenu des définitions générales respectives de la sensation et de la matière. Ce raisonnement consiste en une *error personae* : il ne touche pas ce monde matériel pourvu de qualités premières dont nous avons une conception claire et qui ne ressemble en rien à nos sensations.

A cette première erreur s'en ajoute une autre, dont la portée est plus générale :

« Ma seconde observation est que l'existence même de nos conceptions d'étendue, de figure et mouvement, puisqu'elles ne sont ni des idées de sensation ni des idées de réflexion, renverse tout le système idéal au nom duquel le monde matériel a été mis en jugement et condamné ; de sorte qu'il y a aussi dans cette sentence rendue une *error juris* ».

[REH 5.7, p. 94 / IHM, pp. 69-70]

En niant l'existence du monde matériel sur la base de l'inintelligibilité ou absence d'idée possible d'un monde insensible pourvu de sensations, nous avons jugé au nom de la règle qui exige que toute conception dérive d'une sensation ou lui ressemble – principe faux, car contraire à l'expérience. Comme on a pu voir, ce qui est visé ici sous le nom de « système idéal » n'est pas seulement la doctrine lockienne de la double origine exclusive des idées, ou empirisme sémantique et sa réception humienne, mais plus généralement la thèse de la ressemblance des idées de sensations ou sensations aux qualités ou aux conceptions que nous en avons. En mettant en évidence le fait que nous disposions effectivement de conceptions des qualités premières des corps comme tels qui ne ressemblent en rien aux sensations qui les suggèrent ruine cette hypothèse générale de la ressemblance des sensations et des qualités et la nécessité, qui en est inférée, de disposer de sensations ressemblant aux qualités des corps pour pouvoir prétendre à la connaissance de leur existence. L'observation révèle donc le caractère indu de cette prescription.

Mais en plus d'être en fait dirigé contre un objet autre que celui effectivement en question et d'être fondé sur un principe que l'expérience exige de rejeter, ce procès est également nul *en fait* dans la mesure où il n'affecte en rien la croyance dont il prescrit le rejet. Quoique le sceptique professe, sa conduite, comme celle de tout homme dans la conduite ordinaire, témoigne de sa plus ferme croyance à l'existence d'un monde matériel, de sorte que, dans sa profession sceptique, le philosophe ou bien n'est pas sincère, ou bien s'abuse lui-même. L'observation contraint donc d'admettre également que :

« [...] la philosophie n'est jamais parvenue à conquérir cette croyance naturelle que tous les hommes ont en leurs sens, et tous leurs raisonnements subtils à l'encontre de cette croyance n'ont jamais pu les persuader ».

[EIP 2.5, 259b / p. 99]<sup>454</sup>

« [Certains philosophes] s’imaginent avoir découvert des raisons invincibles à l’encontre de cette croyance ; mais elles n’ont jamais pu la faire vaciller en eux, ni convaincre les autres ».

[EIP 2.20, 329a / 230]<sup>455</sup>

Le fait que la conclusion strictement déduite des principes communs du système idéal soit impuissante à produire le rejet de la croyance qu’elle identifie comme fausse invite à mettre en question ces principes, d’une part, et à constater, d’autre part, que la croyance à l’existence du monde extérieur « n’est pas une déduction de la raison »<sup>456</sup>, et qu’elle appartient à un type de croyance qui ne relève pas de sa juridiction<sup>457</sup>.

Le double constat expérimental du fait que nous disposons d’une *conception* claire et d’une *croyance* ferme à l’existence du monde matériel est la preuve de la fausseté des principes qui conduisent à le nier :

« Que nous ayons une *conception* claire et distincte de l’étendue, de la figure, du mouvement et des autres attributs des corps, qui ne sont ni des sensations ni comme des sensations, c’est un fait dont nous pouvons être aussi certains que nous le sommes d’avoir des sensations. Et que tous les hommes *croient fermement* à un monde matériel et extérieur, une croyance qui n’est acquise ni par le raisonnement ni par l’éducation, *une croyance dont nous ne pouvons nous défaire, même quand nous semblons avoir de forts arguments contre elle et pas le moindre argument en sa faveur*, cela est aussi un fait qui a toute l’évidence que la nature de la chose admet. *Ces faits sont des phénomènes de la nature humaine à partir desquels nous pouvons légitimement argumenter contre toute hypothèse*, si généralement reçue qu’elle soit. Mais qu’on argumente à partir d’une hypothèse à l’encontre des faits, c’est une chose qui est entièrement contraire aux règles de la *vraie philosophie* ».

[REH 5.8, p. 101 / IHM, p. 76 ; nous soulignons.]

Ce constat impose donc le rejet du système idéal comme théorie de l’esprit et un renversement de perspective dans l’étude des opérations de l’esprit. C’est d’abord du point de vue explicatif, en tant que théorie de l’esprit, que le système idéal est récusé comme non seulement impropre à rendre compte des opérations de l’esprit telles qu’elles sont en fait,

---

<sup>454</sup> “philosophy was never able to conquer that natural belief which men have in their senses; and that all their subtle reasonings against this belief were never able to persuade themselves”.

<sup>455</sup> “Other Philosophers [...] have, as they imagine, discovered invincible reasons against this belief; but they have never been able either to shake it in themselves, or to convince others”.

<sup>456</sup> REH 5.7, p. 97 / IHM, p. 72.

<sup>457</sup> REH 1.4, p. 35 / IHM, p. 19 – où commence à poindre le motif naturaliste que nous explicitons plus loin.

mais, même, comme les rendant inintelligible au point d'intimer le rejet de croyances dont la suspension s'avère en fait impossible. Le système idéal est une pure hypothèse ou fiction théorique originellement destinée à expliquer la perception mais dont l'expérience ou l'observation attentive des opérations de l'esprit mettent en évidence la vanité et le caractère contreproductif. C'est donc bien en vertu de la première règle newtonienne et dans le cadre de la promotion d'une description empirique de l'esprit que le système idéal est d'abord récusé au profit d'une description plus fidèle à l'expérience des opérations de l'esprit.

« Il eût donc été plus raisonnable de mettre en question cette doctrine des philosophes, plutôt que de rejeter le monde matériel et d'exposer ainsi la philosophie à la moquerie de tous les hommes qui ne sont pas prêts de sacrifier le sens commun sur l'autel de la métaphysique ».

[REH 5.8, p. 100 / IHM, p. 75]

Si l'objet premier de la philosophie de l'esprit comme science naturelle est la description de ses phénomènes ou opérations fondamentales, commence ici à poindre la nécessité méthodologique d'un renversement de perspective : si les faits sont rendus inintelligibles par des fictions théoriques, il convient de partir d'une sobre description de ces faits pour récuser ces hypothèses. Mais la question n'en reste donc pas moins posée : « Que dire alors de cette conception et de cette croyance qui *échappent à toute tentative d'explication et de traitement* ? »<sup>458</sup>.

### **(c) La définition du pouvoir de percevoir comme loi de notre nature**

La description de la formation de la croyance perceptive par les philosophes est donc un échec total puisqu'elle la rend incompréhensible au point d'en exiger la suspension ou le rejet en fait impossibles. La perception reste donc un phénomène dont il s'agit de rendre compte.

« Ici donc la nature humaine présente un phénomène qu'on se doit de résoudre. La dureté des corps est une chose que nous concevons aussi distinctement et à laquelle nous croyons aussi fermement qu'à aucune autre chose dans la nature. Nous n'avons d'autre moyen de venir à cette conception et à cette croyance que par le moyen d'une certaine sensation du toucher avec laquelle la dureté n'a *pas la moindre ressemblance* ; et *aucune*

---

<sup>458</sup> REH 5.2, p. 82 / IHM, p. 58 ; nous soulignons.

*règle de raisonnement ne nous permet d'inférer l'une de l'autre. La question est : comment en venons-nous à cette conception et à cette croyance ? ».*

[REH 5.2, p. 81 / IHM, pp. 57-58 ; nous soulignons.]

C'est à ce point de l'analyse qu'à l'application négative ou critique de la méthode de la science naturelle à l'endroit du système idéal vient faire pendant la proposition reidienne d'une description positive du phénomène perceptif. La nécessité d'admettre la croyance à l'existence des corps comme un principe premier de notre nature est directement rattachée à la méthodologie newtonienne.

« Cette Question ne peut être résolue d'aucune autre manière que par la découverte des lois de notre Constitution par lesquelles nos Sensations sont liées avec la conception et la croyance aux objets extérieurs. Or, je considère comme une Règle de la Philosophie Que chaque fois que deux choses sont constamment et invariablement liées dans le cours de la Nature, et lorsque cette liaison ne peut être expliquée par aucune Loi de la Nature déjà connue : nous devons la considérer comme étant elle-même une Loi première de la Nature, ou bien une conséquence d'une loi encore inconnue ». [...]

[IHM, Abstract, p. 260]

« Que dire alors de cette conception et de cette croyance qui *échappent à toute tentative d'explication et de traitement* ? Je ne vois qu'une issue, c'est de conclure que, par un principe primitif de notre constitution, une certaine sensation du toucher *suggère* à l'esprit la conception de la dureté et nous détermine à croire ; ou, en d'autres mots, que cette sensation est un *signe naturel* de la dureté ».

[REH 5.2, p. 82 ; IHM, p. 58 ; nous soulignons.]

Aucune théorie n'est parvenue à rendre compte du phénomène perceptif. Les principes qui leur sont commun conduisent à rendre cette opération impossible : en supposant que ne nous soient données que des sensations, dans l'expérience sensorielle, ni le raisonnement, ni l'habitude, ni l'éducation ne sauraient nous convaincre de l'existence de corps extérieurs. Mais il est de fait que nous disposons de cette conception et de cette croyance par la seule opération des sens. On ne peut donc faire autrement que l'admettre comme un fait premier de notre nature. Cette analyse est l'occasion de découvrir un type particulier d'association que Reid formule dans le cadre d'une théorie des signes naturels ou des rapports du signifiant et du signifié. Il est, d'une part, des choses associées par la nature, en vertu de ses lois, qui sont découvertes par l'expérience, comme le sont, par exemple, le feu et la fumée : la répétition de l'observation du cours des phénomènes m'instruit que la fumée est constamment associée au feu. Il est, d'autre part, des choses associées par la nature de sorte que la perception de l'une engendre immédiatement l'idée de l'autre, qu'on possède par ailleurs : on saisit la tristesse de l'autre, comme état d'âme, en percevant ses pleurs ;

autrement dit, nous sommes ainsi faits que le sentiment de tristesse, que nous pouvons connaître en première personne est immédiatement rattaché par nous à certaines expressions du visage de l'autre, quand bien même nous n'aurions jamais pu contempler l'expression de la tristesse sur notre propre visage. Il est, enfin, « [...] une troisième classe [qui] comprend tous les signes naturels qui, bien que nous n'ayons jamais eu de notion ou de conception antérieure des choses signifiées, *suggèrent* cette notion, la suscitent par une sorte de *magie naturelle*, nous la font concevoir immédiatement et nous poussent à y croire »<sup>459</sup>. Ainsi, les sensations nous suggèrent-elles immédiatement l'existence extérieure d'objets pourvus de qualités clairement conçues et dépourvues de toute ressemblance avec elles. Cette association, dont nous ne pouvons donner la moindre raison, ne peut donc qu'être expliquée par une institution de la nature :

« [...] si nous n'avons jamais éprouvé une telle sensation, nous n'aurions jamais eu aucune notion de dureté. Il est évident, je pense, que nous ne pouvons en raisonnant sur nos sensations établir l'existence des corps, et encore moins de leurs qualités. Ce point a été prouvé par des arguments irréfutables par l'évêque de Cloyne et par l'auteur du *Traité de la nature humaine*. Il apparaît évident que cette liaison entre d'une part nos sensations et d'autre part la conception et la croyance à des existences extérieures ne peut être produite par l'habitude, l'expérience, l'éducation, ni par aucun des principes de la nature humaine qui aient été admis des philosophes. En même temps, c'est un fait que de telles sensations sont invariablement liées à la conception et à la croyance à des existences extérieures. De là, nous pouvons conclure, par toutes les règles du juste raisonnement, que cette liaison est un effet de notre constitution et doit être considérée comme un principe primitif de la nature humaine dans l'attente d'un principe plus général auquel le réduire ».

[REH 5.3, p. 85 / IHM, p. 61]

Nous ne pouvons en effet inférer l'existence des corps à partir de celle des sensations ni à partir d'un *raisonnement*, comme y ont insisté Berkeley et Hume, ni par *habitude* – car on ne saurait apprendre à associer deux choses si une seule nous est donnée –, ni par *instruction*, car on ne peut jamais comprendre un langage dont les termes ne signifient pas des choses que nous saisissons déjà ou ne sommes déjà à même de saisir et ainsi ne pourrions jamais la signification de « étendu » ou « dur » si ne nous étaient données que des sensations. On est donc contraint d'admettre cette association comme un fait de la nature, une propriété de notre constitution sans pouvoir en donner d'autre explication. Mais, si ces termes de « suggestion » ou de « magie naturelle » ne constituent pas des explications des causes de ce phénomène d'association, ils ont le mérite de décrire les faits qu'on peut les observer,

---

<sup>459</sup> REH 5.3, p. 84 / IHM, p. 60 ; nous soulignons.

contrairement au système idéal qui procède à partir d'hypothèses fausses et sans fondement qui finissent par les rendre inintelligibles et prescrit le rejet des croyances que la nature nous détermine irrésistiblement à forger.

Que peut-on dire de ce type particulier d'association ?

« Cette liaison que la Nature a établi entre nos Sensations et la conception et la croyance aux objets extérieurs, je l'exprime de deux manières : Soit en disant que les Sensations suggèrent les objets par un principe naturel de l'Esprit ; soit en disant que les Sensations sont des Signes naturels des Objets. Ces expressions signifient une seule et même chose, et je ne prétends pas ainsi expliquer cette Liaison mais seulement affirmer comme un fait qu'il y a une telle liaison en vertu de la constitution de notre nature ».

[IHM, Abstract, p. 261 ; nous soulignons]<sup>460</sup>

*Ce n'est pas que je prétende savoir comment une sensation nous fait instantanément concevoir et croire à l'existence d'une chose qui ne lui est en rien semblable ; et quand je dis que l'une suggère l'autre, je ne cherche pas à expliquer la manière dont elles sont reliées, mais à exprimer un fait dont chacun peut être conscient, à savoir qu'en vertu d'une certaine loi de notre nature une telle conception et une telle croyance suivent constamment et immédiatement la sensation.*

[IHM 5.8, p. 99 / IHM, p. 74]

La méthodologie de la science naturelle impose de s'en tenir aux faits sans forger d'hypothèses. Si l'association des sensations avec la conception et la croyance ou, autrement dit, la formation d'un jugement naturel à partir de la donation de simples sensations peut paraître « magique » ou extraordinaire, il n'en demeure pas moins le fait de l'expérience sensible la plus triviale, attentivement analysée.

Le résultat de cette analyse est donc double : l'on peut d'abord proposer une définition positive et conforme aux faits de la perception, d'une part, et l'on peut définir une catégorie de signes ou de principes d'associations, auxquelles la perception appartient, qui forme une part essentielle de notre constitution. D'abord, donc, la perception peut donc être positivement définie comme suit :

---

<sup>460</sup>“This Connexion which Nature hath established betwixt our Sensations and the conception and belief of external Objects, I express two ways: Either by saying that the Sensations suggest the objects by a natural principle of the Mind; or by saying that the Sensations are natural Signs of the Objects. These Expressions signify one and the same thing, and I do not pretend by them to account for this Connexion, but onely to affirm it as a fact that by the constitution of our nature there is such a Connexion”.



« Si donc nous prêtons attention à cet acte de l'esprit que nous appelons perception d'un objet des sens, nous y trouverons trois éléments : *premièrement*, une conception ou notion de l'objet perçu ; *deuxièmement*, une forte et irrésistible conviction et croyance à son existence présente ; et, *troisièmement*, que cette conviction et cette croyance sont immédiates, et non l'effet d'un raisonnement ».

[EIP 2.5, 258a / p. 96]<sup>461</sup>

L'application de la méthodologie newtonienne conduit, après la récusation de la théorie de l'idée et de l'hypothèse de la ressemblance, à une définition de la perception qui présuppose l'existence de l'objet extérieur, en vertu d'un principe constitutif de notre esprit, sans qu'on puisse l'expliquer davantage. Par ailleurs, est découvert ce type d'association resté ignoré de la philosophie jusqu'ici : la suggestion naturelle ou engendrement par la seule sensation de conceptions et de jugements que rien d'autre que notre constitution particulière pourrait engendrer sur la seule base des sensations. Ce mode d'association est ce qui va définir un ensemble de jugements naturels, qu'on ne saurait donc jamais parvenir à forger autrement, à moins d'être constitués tels que nous le sommes en fait. Or, c'est à l'ensemble de ces principes que Reid réserve le titre de « principes du sens commun » – ceux-ci ne désignant donc pas d'abord des croyances ordinairement partagées par le plus grand nombre mais plutôt les faits généraux ou lois constitutives de l'esprit par lesquelles, certaines circonstances étant données, nous forgeons immédiatement et nécessairement certains jugements impossibles à justifier par ailleurs – ce qui explique qu'ils puissent être, en conséquence, des convictions partagées par ailleurs. Ainsi, la conviction de l'existence d'un monde matériel relève-t-elle du sens commun.

L'examen empirique du système idéal compris comme théorie de l'esprit en montre la fausseté : (1) l'hypothèse de l'idée, contraire à l'expérience ordinaire, n'est pas fondée sur des arguments concluants et (2) la thèse de la ressemblance des qualités aux sensations est contraire à l'expérience et rend inintelligible le fait de la perception. Il est plus conforme à l'observation et à la méthode de la science naturelle d'admettre à titre de fait primitif ou de loi de notre nature l'association immédiate des *sensations*, d'une part, avec la *conception*

---

<sup>461</sup> “If, therefore, we attend to that act of our mind which we call the perception of an external object of sense, we shall find in it these three things. *First*, Some conception or notion of the object perceived. *Secondly*, A strong and irresistible conviction and belief of its present existence. And, *thirdly*, That this conviction and belief are immediate, and not the effect of reasoning”.

des qualités (non ressemblantes aux sensations) des corps extérieurs et avec la  *croyance* en leur existence d'autre part. La perception, comme opération de l'esprit, peut donc être définie comme constituée par cette association naturelle, immédiate et irrésistible, de la sensation, de la conception et de la croyance. Le phénomène perceptif ainsi défini présuppose donc l'existence d'un objet externe.

Reid entend avoir établi la fausseté du système idéal comme théorie de l'esprit qui constitue le principal motif du scepticisme<sup>462</sup>. Ce faisant, il peut légitimement prétendre avoir exclu tout motif de soupçon à l'endroit de la croyance réaliste directe qui se trouve être le produit naturel de l'opération des sens. L'idéalisme perceptuel est contraire à la croyance ordinaire et n'est soutenu par aucun argument. Le scepticisme ontologique censé en découler, en plus d'être privé de sa première prémisse qu'est la théorie de l'idée, se trouve également privé de la seconde – l'expérience établissant que nous disposons en fait de conceptions claires des qualités premières des corps.

Toutefois, en quoi le fait de la croyance perceptive est-il suffisant à établir l'existence de son objet ? La mise en question de cette existence ne peut-elle pas être fondée sur des principes autres et plus généraux que ceux examinés jusqu'ici (la théorie de l'idée et l'hypothèse de la ressemblance) ?

« Je n'ignore pas que cette croyance que j'ai dans la perception prête le flanc aux plus vives attaques du scepticisme. [...] Le sceptique me demande : pourquoi croyez-vous à l'existence des objets extérieurs que vous percevez ? ».

[REH 6.20, pp. 200-201 / pp. 168-169]

L'établissement de la naturalité et de l'irrésistibilité de la conviction réaliste directe ne saurait suffire à convaincre de sa vérité à moins de présupposer la fiabilité générale de nos facultés naturelles ou de l'ensemble de notre constitution – ce à quoi on a pu penser que toute philosophie du sens commun se réduisait. Or, si la théorie de l'idée, particulièrement, et l'hypothèse de ressemblance constituent chez les philosophes, selon la lecture reidienne, les motifs essentiels de la défiance à l'égard des sens, *l'hypothèse plus générale du caractère potentiellement trompeur de nos sens ou de l'ensemble de notre constitution* n'en est pas moins indépendante et qui conduit à l'exigence épistémique de l'établissement de la fiabilité des sens pour justifier la croyance à l'existence des corps – exigence fondationnaliste qui

---

<sup>462</sup> EIP 2.14, 306a / p. 186.

constitue l'esprit de toute la philosophie moderne<sup>463</sup>. C'est la prise en charge de ce motif plus général et plus radical de scepticisme qui conduit Reid à proposer une critique du fondationnalisme cartésien (ou réductionniste) commun, selon lui, à l'ensemble des penseurs modernes. Dans un dernier chapitre nous abordons donc la critique reidienne de la théorie de la justification promue par le système idéal. Celle-ci le conduit à expliciter une épistémologie de sens commun, qu'on peut caractériser comme un naturalisme épistémique<sup>464</sup>, et selon laquelle les principes du sens commun sont à comprendre, indissociablement, comme lois de la formation de la croyance *et* comme principes de leur justification.

---

<sup>463</sup> EIP 6.7, 464a / p. 516.

<sup>464</sup> Rysiew, "Reid and Epistemic Naturalism", *The Philosophical Quarterly*, vol 52, no 209, 2002, 437-456.

## Chapitre 9-

### LA CRITIQUE NATURALISTE DE L'EXIGENCE D'UN ÉTABLISSEMENT DE LA FIABILITÉ DES FACULTÉS

Comme on l'a vu, la théorie de l'idée est, selon Reid, l'erreur théorique originelle qui a fini par conduire naturellement, à l'époque moderne, au scepticisme à l'égard des corps. Mais un motif plus général de scepticisme réside dans la mise en question de la fiabilité des sens et, *a fortiori*, de l'ensemble de nos facultés. Reid semble l'associer, généalogiquement, à la théorie de l'idée pour la raison que, introduisant une médiation entre l'esprit et le monde extérieur, c'est elle qui motive la demande d'une justification de ce que Descartes formule dans les termes d'une inclination naturelle à supposer l'existence de corps indépendants comme étant les causes de nos sensations. Toutefois, ce soupçon touchant la fiabilité des facultés n'en demeure pas moins indépendant et, contrairement à ce que Reid semble affirmer parfois, il ne suffit pas de critiquer la théorie de l'idée pour évacuer ce motif-ci de scepticisme<sup>465</sup>. Ce qui est en question est la fiabilité de l'évidence sensible de l'existence des corps, du caractère suffisant de celle-ci pour garantir leur existence et, plus généralement, de la fiabilité de l'ensemble de nos facultés intellectuelles, ou leur capacité à délivrer une quelconque connaissance. Il s'agira donc d'examiner, avec Reid, comment et pour quelles raisons l'on peut être amené à questionner cette fiabilité pour voir s'il n'y aurait pas, au contraire et par contraste, toute raison de supposer que nos facultés sont fiables, comme elles semblent l'être de prime abord, ou comme nous supposons naturellement qu'elles le sont.

Or, cette question peut être litigieuse pour deux raisons associées : d'une part, la dimension naturaliste de sa réponse – c'est-à-dire l'insistance sur le fait qu'il n'y ait rien d'autre qu'on puisse répondre au sceptique, en dernière instance, que nous ne pouvons pas

---

<sup>465</sup> Comme le relèvent notamment J. Van Cleve, *Problems from Reid*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 329 ; ou J. Greco, "Reid's Reply to the Sceptic", *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 142-143.

véritablement maintenir le doute qu'il propose – peut être aisément lue comme une concession fatale ou abdication sceptique plutôt que comme une réponse suffisante à ce dernier. D'autre part, le fait que Reid assortisse parfois cette réponse problématique d'autres éléments – des considérations d'ordre pragmatique, cohérentiste et, surtout, la référence à la bienveillance du Créateur de notre constitution – interroge sur l'essence de sa réponse de fond et invite à faire jouer à ces dernières un rôle de premier plan. Mais le caractère primordial de la dimension naturaliste du traitement reidien du scepticisme est trop clairement et trop explicitement affirmée pour autoriser une telle lecture. La fiabilité des sens, comme celle de toutes les autres facultés, font partie des principes « [...] auxquels notre nature, par sa constitution, nous pousse à croire et que nous sommes dans la nécessité de tenir pour accordés dans les affaires ordinaires de la vie *sans être capables d'en donner une raison* »<sup>466</sup>. Notons bien que cette dernière incapacité n'est pas le fait du contexte ordinaire ou pratique et non philosophique, mais bien celui de notre nature qui produit une croyance qui ne saurait jamais en droit trouver d'autre justification :

[...] nous n'avons *pas de meilleure raison* de nous fier à elle [la conscience] sinon que tout homme qui a l'esprit sain est déterminé, par la constitution de sa propre nature, à le croire implicitement et à tourner en ridicule ou à prendre en pitié celui qui doute de son témoignage ».

[REH 1.3, p. 33 / IHM, p. 17 ; nous soulignons]

« Tout raisonnement doit procéder de premiers principes [dont l'existence indépendante des corps perçus et la fiabilité de l'ensemble de nos facultés intellectuelles]. Quant à ces premiers principes, *nulle raison ne peut en être donnée, sinon que la constitution de notre nature nous met dans la nécessité de leur accorder notre assentiment* ».

[REH 5.7, p. 96 / IHM, p. 71 ; nous soulignons]

« Comment savez-vous que votre conscience ne peut pas vous tromper ? [...] A cette objection *je ne connais d'autre réponse possible* qu'il est impossible de douter des choses dont nous sommes conscients. La constitution de notre nature nous force irrésistiblement à l'adoption de cette croyance ».

[EIP 6.7, 463a / p. 515 ; nous soulignons]<sup>467</sup>

« Les facultés que la nature nous a données sont les seuls instruments que nous puissions employer pour découvrir la vérité. *Nous ne pouvons certes pas prouver que ces facultés ne sont pas trompeuses*, à moins que Dieu ne nous donne de nouvelles facultés qui nous permettraient de juger des premières. *Nous sommes néanmoins dans la nécessité de leur faire confiance* ».

[EPA 3.3.6, Vrin, p. 199 / EAP, pp. 179-180 ; nous soulignons]

---

<sup>466</sup> REH 2.6, p. 52 / IHM, p. 33 ; nous soulignons.

<sup>467</sup> “[...] how do you know that your consciousness cannot deceive you?”

To this objection, I know no other answer that can be made, but that we find it impossible to doubt of things of which we are conscious. The constitution of our nature forces this belief upon us irresistibly”.

Une question serait donc de savoir si l'on peut évaluer plus favorablement cet élément naturaliste de premier plan manifeste du traitement reidien du scepticisme et comment, en retour, peuvent ou doivent être comprises les raisons apparemment plus positives mais cependant incompatibles avec les précédentes affirmations. Si Reid n'ignore pas le sens de la question du sceptique et s'il admet avec lui notre incapacité incurable à y répondre, comment peut-il alors soutenir que la seule ou dernière chose à lui répondre est le *fait* de la croyance sans sombrer lui-même dans un agnosticisme à l'égard de la vérité des principes du sens commun ?

## **9.A- L'exigence d'un établissement de la fiabilité des sens**

Selon Reid, le paradigme épistémologique commun de l'ensemble des penseurs modernes, qu'il nomme « système idéal » et que l'on peut caractériser comme un fondationnalisme réductionniste, constitue la source de la mise en question de l'évidence sensible. La défense reidienne de cette dernière prend la forme d'une critique des incohérences de ce paradigme et peut être identifiée à un diagnostic théorique de la mise en question de la fiabilité des sens conduisant au scepticisme épistémique à l'égard des corps. Cette réponse sera déclinée, comme nous verrons ensuite, à l'encontre de la mise en question de la fiabilité de nos facultés naturelles en général.

### **(a) Le fondationnalisme réductionniste**

Ce paradigme épistémologique trouve sa racine dans le projet cartésien de l'établissement d'une *Scientia* ou système de connaissance infaillible, dont les fondements sont au-delà de tout doute concevable<sup>468</sup>. L'exigence d'infaillibilité que Descartes lit en la raison le conduit à radicaliser la défiance envers toute croyance et à en élargir le spectre : « [...] la raison me persuade déjà que je ne dois pas moins m'empêcher de donner ma créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous

---

<sup>468</sup> P. Vernier, "Thomas Reid on the Foundations of Knowledge and His Answer to Skepticism", in S. Barker and T. L. Beauchamp (eds) *Thomas Reid: Critical Interpretations*, Temple UP, 1976, p. 14.

paraissent manifestement être fausses, le moindre sujet de douter que j’y trouverai suffira à me les faire toutes rejeter »<sup>469</sup>. En conséquence, il assigne à la philosophie d’élever la simple certitude morale dont jouit l’existence des corps à une certitude dite métaphysique :

« Car, encore qu’on ait une *assurance morale* de ces choses, qui est telle, qu’il semble qu’à moins que d’être extravagant, on n’en peut douter, toutefois aussi, à moins que d’être déraisonnable, lorsqu’il est question d’une *certitude métaphysique*, on ne peut nier que ce soit assez de sujet, pour n’en être pas entièrement assuré, que d’avoir pris garde qu’on peut, en même façon, s’imaginer, étant endormi, qu’on a un autre corps, et qu’on voit d’autres astres, et une autre terre, sans qu’il en soit rien. Car, d’où sait-on que les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres, vu que souvent elles ne sont pas moins vives et expresses ? »<sup>470</sup>.

Le rêve témoigne d’une expérience vive qui convainc de l’existence présente d’objets seulement imaginés. Il constitue donc un fait qui disqualifie la vivacité de l’expérience comme critère de la distinction du réel et de l’imaginaire. Si ce critère est ordinairement ou moralement suffisant, la recherche d’une certitude métaphysique requiert l’identification d’un critère infaillible, tel qu’on ne pourrait pas imaginer qu’il nous trompât. Or, c’est à la raison, définie comme puissance de distinguer le vrai du faux, qu’est dévolue la tâche d’identifier un tel critère supérieur de la réalité de l’existence des corps, par opposition aux sens dont l’évidence propre est disqualifiée par l’argument du rêve : « Car enfin, soit que nous veillions, soit que nous dormions, *nous ne nous devons jamais laisser persuader qu’à l’évidence de notre raison*. Et il est à remarquer que je dis, *de notre raison, et non point, de notre imagination et de nos sens* »<sup>471</sup>.

En ceci donc, Reid est bien fidèle à la lettre du texte lorsqu’il crédite Descartes de l’acceptation exclusive du « principe de la conscience » et de la raison. Et, comme « [...] depuis Descartes, les philosophes ont très généralement pensé que l’existence des objets extérieurs des sens requiert une preuve et ne peut être prouvée qu’à partir de l’existence de leurs idées »<sup>472</sup>, il peut aussi qualifier légitimement de « cartésien » l’esprit d’ensemble de la

---

<sup>469</sup> *Méditations métaphysiques*, GF, p. 80.

<sup>470</sup> Descartes, *Méditations métaphysiques*, GF, p. 73 ; nous soulignons.

<sup>471</sup> Descartes, R., *Méditations métaphysiques*, GF, p. 74 ; nous soulignons.

<sup>472</sup> EIP 2.7, 263b / p. 106 : “Since the time of DES CARTES, Philosophers have very generally thought that the existence of external objects of sense requires proof, and can only be proved from the existence of their ideas”. Cf. également : EIP, 464a / p. 516 et REH 7, p. 245 : « Que nos pensées, nos sensations, et tout ce dont nous sommes conscients ait une existence réelle, voilà ce qui est admis dans le nouveau système comme un principe premier. Mais tout le reste doit être rendu évident à la lumière de la raison. La raison doit élever tout l’édifice de la connaissance sur ce seul principe de la conscience ».

philosophie moderne qui peut être caractérisé comme un fondationnalisme réductionniste – une épistémologie qui admet exclusivement comme évidentes par soi les données de la conscience et exige que toute autre connaissance se fonde en dernière instance sur celles-ci – particulièrement la connaissance de l’existence d’un mon extérieur. Car c’est ce réductionnisme évidentialiste qui conduit à poser la question suivante : si nous savons – intuitivement et de manière indubitable – que la conscience et la raison ne nous trompent pas, comment savons-nous que nos sens, eux, ou notre faculté de percevoir des corps supposés extérieurs, sont fiables ? Quelles ressources indubitables pouvons-nous trouver (s’il y en a) en la conscience et la raison, qui puissent assurer que nos sens sont bien fiables lorsqu’ils nous persuadent, comme ils le font naturellement, de l’existence d’objets extérieurs ?

C’est au bien-fondé de cette question que Reid s’en prend en opérant, et en tâchant de justifier, un renversement de la charge de la preuve : plutôt que de demander une raison de nous fier à nos sens et, plus généralement, à l’une quelconque ou à l’ensemble de nos facultés naturelles, pour quelles raisons devrions-nous nous en défier ? Qu’est-ce qui pourrait bien justifier cette défiance ou la rendre raisonnable ? Pour le dire autrement, à la question de savoir quelle raison pourrait légitimer l’admission de l’évidence des sens comme fiable, Reid substitue la question de savoir pour quelle raison nous admettons comme suffisante l’évidence par soi de la conscience au nom de laquelle, et par contraste avec laquelle, celle des sens est questionnée par la philosophie moderne dans son ensemble. L’objet de la critique est donc la mise en question de la distinction cartésienne clé des évidences morale et métaphysique au nom de laquelle l’évidence sensible est disqualifiée et appelée à trouver un fondement ou une justification d’ordre rationnel. Comme on va voir, l’écossais dénonce la confusion des ordres qui préside à la mise en œuvre d’un tel programme : là où, du point de vue cartésien, l’évidence des sens (seulement morale) est en défaut par rapport à l’évidence métaphysique caractéristique des connaissances d’ordre purement intellectuelles ou rationnelles, l’analyse reidienne identifie dans les évidences sensible, d’une part, et rationnelle, de l’autre, deux genres naturels et irréductibles d’évidences dont il est insensé de vouloir fonder l’une sur l’autre et que nous n’avons ni plus ni moins de raison de reconnaître respectivement comme fiables. En quel sens, donc, peut-on dire que toutes nos facultés naturelles jouissent d’un égal degré d’évidence ? Plus particulièrement, pourquoi la conscience et la raison ne jouissent-elles pas d’un statut



épistémique supérieur à celui des sens ? Et en quoi cela peut-il être suffisant à disqualifier l'exigence fondationnaliste d'une preuve de la fiabilité des sens ?

## **(b) L'impossibilité du doute à l'égard des sens comme de toute autre faculté**

Le premier et principal élément de la réponse reidienne à la mise en question de la fiabilité des sens est notre incapacité native ou constitutive à entretenir un tel doute. Il s'agit alors d'identifier en quoi l'impossibilité de fait, psychologique, du doute pourrait avoir pour conséquence une impossibilité de droit, épistémologique, de justifier un rejet de l'exigence sceptique de justification. À ceux qui exigent qu'une preuve ou une démonstration soit donnée de la fiabilité des sens pour donner leur assentiment à la croyance à l'existence des corps, Reid répond ceci :

« D'abord, cette croyance n'est pas en mon pouvoir. [...] La perception emporte ma croyance aussi irrésistiblement que la terre emporte mon corps. Et le plus grand sceptique se trouvera dans la même condition. Il peut lutter de toutes ses forces pour ne point croire aux informations que lui délivrent ses sens, tel un homme nageant à contre-courant ; mais c'est en vain. C'est en vain qu'il bande ses nerfs et lutte avec la nature ou chaque objet qui frappe ses sens. Car, au bout du compte, après qu'il aura dépensé toutes ses forces dans cette tentative sans espoir, il sera emporté par le courant et se retrouvera avec la troupe commune de ceux qui croient ».

[REH 6.20, p. 201 / IHM, p. 169]

La croyance à l'existence des corps est psychologiquement indubitable, de sorte qu'aucun argument ne parvient en fait à la faire vaciller, d'une part, et qu'aucun argument ne saurait la rendre plus évidente que ce qu'elle est déjà, d'autre part. S' « [...] il est des philosophes qui ont soutenu que le témoignage des sens est trompeur et que l'on ne doit donc jamais s'y fier »<sup>473</sup>, ils n'ont jamais pu mettre ce scepticisme en pratique et se sont toujours fiés à leurs sens dans l'action et la vie courante : « Ceci nous donne une raison suffisante de penser que la philosophie n'a jamais pu conquérir cette croyance naturelle que les hommes ont en leurs sens ; et que tous leurs raisonnements subtiles à son encontre n'ont jamais pu les convaincre eux-mêmes »<sup>474</sup>. Il est donc de fait que cette croyance est irrésistible et naturellement immunisée contre les attaques sceptiques, et le doute revendiqué par certains

---

<sup>473</sup> EIP 2.5, 259b.

<sup>474</sup> EIP 2.5, 259b ; cf. également EIP 1.2,

philosophes a donc toute raison d'être considéré comme feint. Prise comme telle et sans autre précision, la remarque apparaît sans force : peut-être pourrions-nous identifier des raisons de mettre en question la vérité de ce dont nous ne pouvons pas douter. Reid n'ignore pas, comme a vu, que le sceptique peut bien admettre le caractère irréprouvable de la croyance tout en maintenant par ailleurs des raisons de s'en défier – et l'on se souvient du maintien humien et de la croyance et du doute sur sa justification<sup>475</sup>. Mais l'élément clé, chez Reid, de l'évincement de ces éventuelles raisons de douter repose précisément sur la naturalité de la croyance – plus précisément sur les implications du caractère *immédiat* de la formation de la croyance perceptive :

« [...] cette conviction n'est pas seulement irrésistible mais aussi immédiate, au sens où ce n'est pas par une suite de raisonnement et d'argumentation que nous en venons à être convaincus de l'existence de ce que nous percevons ; nous ne demandons aucun argument en faveur de l'existence de l'objet, sinon que nous le percevions ; la perception commande notre croyance de sa propre autorité et dédaigne de devoir la fonder sur un quelconque raisonnement ».

[EIP 2.5, 259b / p. 99]<sup>476</sup>

Pour quel motif, en effet, demander une raison d'une croyance qui, pour s'imposer, n'en requiert ou n'en exige en fait aucune ? À cet égard, la croyance perceptive peut être comparée à un axiome mathématique – dont nous ne ressentons pas le besoin de demander une quelconque justification tant il emporte immédiatement et par lui-même la conviction. En dépit de la différence des ordres de vérités en question, l'immédiateté de la conviction de l'existence des corps suscitée par l'acte perceptif est comparable à celle de l'assentiment suscité par la conception d'un axiome mathématique. Le degré de conviction est, dans les deux cas, comparable en tant qu'il est, à chaque fois, maximum :

« Sans doute, avoir une conviction immédiate d'un axiome évident par soi est une chose, et avoir la conviction de l'existence de ce que nous voyons en est une autre ; mais, dans les deux cas, la conviction est *également immédiate et irrésistible*. Personne ne pense à rechercher une raison le justifiant à croire ce qu'il voit ; et avant d'être capables de raisonner, nous n'avons pas moins confiance dans nos sens qu'après. Le sauvage le plus fruste est aussi pleinement convaincu de ce qu'il voit, entend et sent que le logicien le

---

<sup>475</sup> Dans le cadre de la réflexion sur le raisonnement expérimental : « Ma pratique, dites-vous, réfute mes doutes. Mais vous vous méprenez sur le sens de ma question. Comme agent, je n'ai rien à redire sur ce point ; mais comme philosophe, un philosophe qui n'est pas dépourvu de curiosité, je ne dis pas de scepticisme, je veux être instruit du fondement de cette inférence » [EEH 4.21, Vrin, pp. 123-125].

<sup>476</sup> « [...] this conviction is not only irresistible, but it is immediate; that is, it is not by a train of reasoning and argumentation that we come to be convinced of the existence of what we perceive; we ask no argument for the existence of the object, but that we perceive it; perception commands our belief upon its own authority, and disdains to rest its authority upon any reasoning whatsoever' ».

plus expert. La constitution de notre entendement nous détermine à soutenir la vérité d'un axiome mathématique comme premier principe, dont les autres vérités doivent être déduites mais qui n'est déduite d'aucune ; et la constitution de notre pouvoir de percevoir nous détermine à soutenir l'existence de ce que nous percevons distinctement comme un premier principe, duquel d'autres vérités peuvent être déduites, mais qui n'est elle-même déduite d'aucune ».

[EIP 2.5, 260a / pp. 99-100 ; nous soulignons.]<sup>477</sup>

Reid articule donc l'immédiateté ou caractère non inférentiel de la formation de la croyance avec la nécessité constitutive d'y croire et l'impossibilité de trouver une quelconque justification. Si une croyance est formée immédiatement, quel qu'en soit l'ordre, c'est qu'elle est l'effet de notre constitution plutôt que d'un raisonnement ou d'une association acquise par expérience. Et si elle est l'effet de notre constitution, il nous est tout aussi impossible d'en douter vraiment que d'en trouver une quelconque justification au-delà du fait de notre constitution. En ce sens ou de ce point de vue, axiomes mathématiques et croyances perceptives sont donc tout à fait comparables :

« [...] si l'on prend le mot axiome comme signifiant toute vérité connue immédiatement, sans être déduite d'aucune vérité antécédente, alors l'existence des objets des sens peut être appelée axiome ; car mes sens me donnent une conviction *aussi immédiate* de ce dont ils attestent que mon entendement me convainc de ce qu'on appelle communément axiome ».

[EIP 2.20, 329a / p. 231 ; nous soulignons]<sup>478</sup>

Il s'agit certes d'un ordre de choses différentes, dans la mesure où mes axiomes mathématiques relèvent de vérités nécessaires et les croyances perceptives de vérités contingentes, mais c'est précisément pour cette raison qu'il semble par ailleurs incongru de demander qu'un genre d'évidence – celui des sens – soit fondé sur ou réduit à un autre genre

---

<sup>477</sup> “It is, no doubt, one thing to have an immediate conviction of a self-evident axiom; it is another thing to have an immediate conviction of the existence of what we see; but the conviction is equally immediate and equally irresistible in both cases. No man thinks of seeking a reason to believe what he sees; and before we are capable of reasoning, we put no less confidence in our senses than after. The rudest savage is as fully convinced of what he sees, and hears, and feels, as the most expert Logician. The constitution of our understanding determines us to hold the truth of a mathematical axiom as a first principle, from which other truths may be deduced, but it is deduced from none; and the constitution of our power of perception determines us to hold the existence of what we distinctly perceive as a first principle, from which other truths may be deduced, but it is deduced from none”.

<sup>478</sup> “If the word axiom be put to signify every truth which is known immediately, without being deduced from any antecedent truth, then the existence of the objects of sense may be called an axiom. For my senses give me as immediate conviction of what they testify, as my understanding gives of what is commonly called an axiom”.

d'évidence – intellectuel ou rationnel – ou ramené à un genre abstrait ou commun de l'évidence en général. Le caractère axiomatique de la croyance perceptive autorise à la considérer comme un principe premier, au même titre que peuvent l'être, dans l'ordre des vérités nécessaires, les axiomes mathématiques. Il est donc une pluralité de genres d'évidences qui entrent dans la constitution intellectuelle, que la philosophie, dans sa partie logique, ne peut avoir pour tâche que de décrire :

« Je conclus enfin qu'il entre autant dans la constitution humaine de croire à la présente existence de nos sensations et à l'existence passée de ce dont nous nous souvenons, que de croire que deux et deux font quatre. L'évidence des sens, l'évidence de la mémoire et l'évidence des relations nécessaires des choses sont des genres d'évidence parfaitement distincts et primitifs, qui sont également fondés sur notre constitution ; aucun ne dépend de l'autre ; aucun ne peut être réduit à l'autre. Il est absurde de raisonner contre l'un de ces genres d'évidence ; il est tout aussi absurde de raisonner en sa faveur ».

[REH 2.5, pp. 50-51 / IHM, p. 32]

Ainsi, l'impossibilité du doute relatif à la croyance perceptive permet de mettre en évidence son caractère axiomatique qui la rend comparable à d'autres premiers principes. Cette indubitabilité ne sert pas seulement à questionner la sincérité de celui qui fait profession de scepticisme à l'égard des sens, mais elle met en évidence l'identité de statut, dans l'économie générale de la formation des croyances et de la justification, entre l'évidence perceptive et les autres, dont celles de la conscience et de la raison – que le système idéal a exclusivement privilégiées. C'est une même nécessité constitutive qui nous contraint à admettre l'existence des corps et les axiomes mathématiques. Le renversement de la perspective cartésienne est donc complet : là où Descartes assigne à la philosophie d'élever au rang de certitude métaphysique l'existence des corps en établissant la nécessité de la fiabilité de notre constitution à partir d'évidences purement rationnelles, Reid fait de la fiabilité de la raison une vérité aussi contingente que l'existence des corps et la fiabilité de notre perception. Il conçoit, en conséquence, la philosophie comme ayant avant tout à décrire et recenser la pluralité des genres naturels d'évidence que cette constitution nous rend capables de discerner<sup>479</sup> et souligne, par contraste, l'absurdité qu'il y aurait à vouloir en fonder certaines sur d'autres. Il est donc clairement admis par Reid qu'il ne saurait y avoir de raison de croire les premiers principes, ni de justification de notre croyance à leur égard, et que la réponse unique et ultime à faire à celui qui entend en douter est qu'il ne le peut pas

---

<sup>479</sup> REH, introduction, pp. 31-32.

en vertu d'une nécessité naturelle. Le fait qu'il ne soit pas vraiment possible de se défier de ses sens comme témoignant de l'existence d'objets réels extérieurs et indépendants n'est pas du tout présenté, comme tel, comme une *raison* de se fier à nos sens ou une justification de leur fiabilité. Il sert plutôt, dans le cadre d'un dialogue avec le sceptique (ici, à l'égard des sens) à amener à comparer l'évidence de l'existence des corps avec d'autres – notamment mathématiques ou logiques – qui, bien que relatives à un ordre distinct d'objets, ne jouissent cependant pas d'un degré supérieur d'évidence. L'impossibilité de douter des sens, semblable à l'impossibilité de douter de tout autre type d'axiome de la pensée rationnelle, permet alors de mettre en question la cohérence interne de l'exigence fondationaliste d'une preuve, démonstration ou raison de se fier à nos sens.

### **(c) L'incohérence de l'exigence « demi-sceptique »**

Si toutes nos facultés nous viennent d'une même source, l'on peut interroger la cohérence qu'il y a à mettre en question les unes à l'exception des autres comme le fait le fondationalisme moderne en privilégiant l'évidence de la conscience et de la raison au détriment de l'évidence des sens. Car si toutes nos facultés participent d'une même constitution naturelle, elles jouissent toutes, *a priori*, d'un même statut épistémique.

« Le sceptique me demande : pourquoi croyez-vous à l'existence des objets extérieurs que nous percevez ? Cette croyance, cher Monsieur, n'est pas de ma façon ; elle me vient de la nature, c'est une monnaie frappée à son coin et portant son image et son inscription ; et si elle est fautive, je n'y puis rien. Je la prends même de confiance et sans former aucun soupçon. La raison, dit le sceptique, est seule juge de la vérité, et vous devez rejeter toute opinion et toute croyance qui n'est pas fondée sur la raison. *Pourquoi, mon bon Monsieur, devrais-je croire la faculté de la raison plutôt que celle de la perception ?* Elles viennent toutes deux du même atelier et elles furent fabriquées par le même artisan ; et si d'un côté ce dernier me remet un article défectueux qu'est-ce qui l'empêche de faire de même de l'autre ? »

[IHM 6.20, 183b / p. 200-201 ; nous soulignons.]

Cet extrait peut paraître s'achever sur la concession sceptique selon laquelle le caractère trompeur de nos facultés, ou de l'une d'entre elles, est inéliminable et qu'à défaut de pouvoir savoir que nous ne sommes pas trompés, nous ne pourrions faire que de nécessité vertu<sup>480</sup>. Mais il s'agit pour Reid d'insister sur le fait que tout ce qui vaut en faveur comme

---

<sup>480</sup> REH 5.7, p. 93 / IHM, p. 68.

en défaveur d'une faculté ou d'un genre d'évidence vaut *a priori* également pour tous les autres. Ainsi, rien ne saurait justifier une inégalité de leurs traitements respectifs et l'on ne saurait rien exiger des unes qu'on excepte des autres, ni rien admettre pour les unes qu'on n'admette également pour les autres. Cette identité d'origine des facultés exige donc ou bien que la même preuve ou démonstration soit produite de la fiabilité de la conscience et de la raison que celle qui est demandée pour les sens, ou bien qu'on en excepte les sens comme on en excepte la conscience et la raison. Or, pour quelle raison le fondationnalisme réductionniste cartésien se fie-t-il en dernière instance à sa conscience ? Quel est le motif de l'exception de la conscience et, par extension, de la raison, de la nécessité d'établir leur fiabilité par argument ? D'après l'analyse reidienne, Descartes admet l'existence du sujet sur la base du simple témoignage de la conscience – « il était conscient qu'il pensait et n'avait besoin d'aucun autre argument » – et considère ainsi être suffisamment fondé à affirmer qu'il existe. Mais alors,

« On aurait pu objecter ceci à ce premier principe de Descartes : Comment savez-vous que votre conscience ne peut pas vous tromper ? Vous avez supposé que tout ce que vous voyez, entendez, touchez, peut être une illusion. Pourquoi le pouvoir de la conscience jouirait-il alors de la *prérogative* d'être cru implicitement, pendant que tous nos autres pouvoirs sont supposés trompeurs ?

A cette objection *je ne connais d'autre réponse possible* qu'il est impossible de douter des choses dont nous sommes conscients. La constitution de notre nature nous force irrésistiblement à l'adoption de cette croyance ».

[EIP 6.7, 463a / p. 515 ; nous soulignons]<sup>481</sup>

« Mais pourquoi ne s'essaya-t-il pas à prouver l'existence de la pensée ? La conscience, dira-t-on, l'atteste. Mais par quoi la conscience est-elle attestée ? Qui peut prouver que sa conscience ne le trompe pas ? Nul ne le peut et *nous n'avons pas de meilleure raison de nous fier* à elle sinon que tout homme qui a l'esprit sain est *déterminé, par la constitution de sa propre nature*, à le croire implicitement [...] »

[REH 1.3, p. 33 / p. 17]

---

<sup>481</sup> “It might have been objected to this first principle of Descartes, How do you know that your conscience cannot deceive you? You have supposed that all you see, and hear, and handle may be an illusion. Why, therefore, should the power of consciousness have this prerogative, to be believed implicitly, when all our other powers are supposed fallacious?”

To this objection I know no other answer that can be made but that we find it impossible to doubt of things of which we are conscious. The constitution of our nature forces this belief upon us irresistibly”.

L'admission exclusive du témoignage de la conscience, caractéristique du cartésianisme et de l'ensemble de la philosophie moderne, implique de l'excepter d'une demande de justification adressée aux sens par ailleurs. Mais rien ne justifie cette exception, selon Reid, que l'impossibilité de douter du témoignage de la conscience. Il y a donc dans la démarche fondationnaliste réductionniste même une partialité injustifiée et injustifiable en faveur de la conscience et de la raison – partialité que Van Cleve<sup>482</sup> et Wolterstorff<sup>483</sup> qualifient de « discrimination arbitraire ». Il s'agit donc d'un argument *ad hominem* qui critique la demande de justification portant sur les sens en soulignant l'incohérence de la position depuis laquelle elle est formulée : « Les plus grands sceptiques admettent le témoignage de la conscience et reconnaissent que ce dont elle témoigne doit être tenu pour un principe premier. Dès lors, s'ils rejettent le témoignage immédiat des sens ou de la mémoire, ils se rendent coupable d'incohérence »<sup>484</sup>. Ainsi, si les « demi-sceptiques » cartésiens reconnaissent que la vraie raison de leur adhésion au principe de la conscience est qu'ils ne peuvent la suspendre en vertu d'une nécessité naturelle, « [...] la même raison les conduira à croire bien d'autres choses »<sup>485</sup>.

Car, à l'inverse, parce que l'évidence des sens, de la conscience et de la raison, notamment, sont des genres d'évidence distincts, tous sur un même plan et irréductibles les uns aux autres, « l'on ne peut donner aucune raison qui justifie qu'on admette le témoignage de l'une d'entre elles qui n'ait pas une force égale en faveur du témoignage des autres »<sup>486</sup>, de sorte que nous n'avons d'autre choix que de nous fier à ou de nous défier de tous également. Et ainsi, pris sous son aspect positif, le raisonnement peut être reconstruit comme suit : si tous les genres d'évidence sont également naturels, alors ce que nous considérons comme une raison suffisante justifiant l'un vaut également pour tous les autres. Si nous n'avons d'autre raison d'admettre le témoignage de la conscience comme fiable que notre incapacité à en douter, alors l'incapacité à mettre en doute un genre d'évidence suffit à en établir la fiabilité. Or, il n'y a effectivement et ne peut y avoir, en dernière instance, aucune

---

<sup>482</sup> DeRose, Keith, "Reid's Anti-Sensationalism and his Realism", *The Philosophical Review*, Vol. 98, no. 3 (Jul., 1989) ; en particulier pp. 327-332.

<sup>483</sup> Wolterstorff, Nicholas, *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge University Press, 2001 ; pp.197-206.

<sup>484</sup> EIP 6.4, 439b / 463 : "The greatest Sceptics admit the testimony of consciousness, and allow, that what it testifies is to be held as a first principle. If therefore they reject the immediate testimony of sense, or of memory, they are guilty of an inconsistency".

<sup>485</sup> REH 5.7, p. 96 / IHM, p. 71.

<sup>486</sup> EIP 6.4, 439b / 463 : "No good reason can be assigned for receiving the testimony of one of them, which is not of equal force with regard to the others".

autre raison d'admettre la fiabilité de la conscience ou de la raison que notre incapacité à en douter, donc les sens peuvent également être reconnus comme fiables. À défaut d'établir positivement la fiabilité des sens, l'irrésistibilité de la croyance perceptive, parce qu'elle jouit d'une force et d'une immédiateté maximale et comparable, en son genre, à celle des axiomes mathématiques qui est également produite par la nature, interdit qu'on puisse la mettre en question au nom de la supériorité supposée de cette dernière. Nous ne pouvons pas démontrer que nos sens sont fiables ; mais comme nous ne pouvons pas non plus démontrer que notre conscience et notre raison le sont, il n'y a aucune raison d'en faire un motif de nous défier des sens sans nous défier également de la conscience et de la raison. Le demi-scepticisme qu'implique le fondationnalisme réductionniste moderne ne se justifie pas. L'absence de preuve ou démonstration de la fiabilité de sens n'est pas une bonne raison de douter de l'existence des corps.

Reste, comme en convient Reid, qu'un « scepticisme complet », rejetant ou se défiant de la fiabilité des facultés naturelles dans leur ensemble, serait quant à lui parfaitement cohérent. Que signifie cette apparente concession et quelles ressources l'auteur mobilise-t-il à l'encontre de cette possibilité logique ?

## **9.B- L'exigence de l'établissement la fiabilité des facultés en général**

Si la défiance à l'égard de l'ensemble des facultés n'est pas incohérente, elle est impossible en fait et démentie à chaque instant par la pratique et l'usage même de nos facultés. Mais la question sceptique est de savoir de quel droit nous nous fions à des facultés dont on peut bien reconnaître qu'on ne peut pas s'en défier en fait. À un niveau logique, et non seulement pratique ou pragmatique, Reid répond à cette interrogation par une analyse qui met en évidence l'absurdité de ce qu'elle présuppose. Il y en a essentiellement deux : d'une part, tout raisonnement en faveur de nos facultés est nécessairement une pétition de principe – ce que l'on peut désigner comme le problème de la *circularité* de toute justification de la fiabilité ; d'autre part, se défier de l'évidence naturelle du témoignage de nos facultés n'a de sens qu'en référence à un genre supérieur ou idéal d'évidence qui se trouve être, par nature, inaccessible et inconcevable – ce que l'on peut désigner comme le problème de la *concevabilité*.



### (a) La circularité de toute justification de la fiabilité

À la fin de la discussion critique de la section du *Traité* de Hume consacrée au scepticisme à l'égard de la raison, Reid dit ceci, qui vaut pour la défiance envers toute faculté de juger en général et qui comprend une référence aux deux problèmes (de circularité et de concevabilité) que pose implicitement le scepticisme complet :

« Si le sceptique peut sérieusement douter de la véracité et fidélité de ses facultés de juger lorsqu'elles sont proprement employées et suspend son jugement sur ce point jusqu'à ce qu'il trouve une preuve, son scepticisme ne peut être guéri par le raisonnement, et il doit y demeurer jusqu'à ce qu'une nouvelle faculté lui soit donnée qui aurait l'autorité de juger des anciennes. [...] Le sceptique est ici en possession d'une position imprenable par le raisonnement, et nous devons lui en laisser la possession jusqu'à ce que la Nature la lui fasse rendre par d'autres moyens ».

[EIP 7.4, 488b / 571]<sup>487</sup>

D'une part, Reid concède donc qu'il n'aurait rien à répondre à un tel sceptique complet<sup>488</sup> si ce dernier était possible – et c'est ce pis allé psychologique et pragmatique qui est souvent lu comme une réponse insuffisante ou un aveu sceptique. D'autre part, seule la Nature, dit-il, pourrait en dernière instance libérer de ce scepticisme, en produisant une nouvelle évidence irrésistible ou conviction naturelle – et cette affirmation renvoie encore une fois à une nécessité naturelle première de croire, dépourvue de toute justification possible de la vérité de ce dont elle nous convainc. Il y a pourtant un pendant logique à l'insistance reidienne, naturaliste, sur la nécessité psychologique (qui fait que le scepticisme complet n'est pas possible et / ou ne pourrait trouver de terme que dans une nouvelle conviction naturelle) de la croyance qui est que l'usage même de nos facultés, y compris leur usage sceptique, implique de se fier à leur témoignage.

S'il était possible de mettre effectivement en doute la fiabilité de nos facultés dans leur ensemble, elle serait impossible à établir par le raisonnement. Se défier de ses facultés jusqu'à ce qu'une justification soit apportée de leur fiabilité condamnerait à un scepticisme

---

<sup>487</sup> “If the Sceptic can seriously doubt of the truth and fidelity of his faculty of judging when properly used, and suspend his judgment upon that point till he finds proof, his scepticism admits of no cure by reasoning, and he must even continue in it until he have new faculties given him, which shall have authority to sit in judgment upon the old. [...] The Sceptic has here got possession of a strong hold which is impregnable to reasoning, and we must leave him in possession of it, till Nature, by other means, makes him give it up”.

<sup>488</sup> Cf. également REH 5.7, p. 96 / IHM, p. 71.

dont il serait à jamais impossible de s'extraire autrement que par une pétition de principe. La demande de justification démonstrative à l'endroit de l'ensemble de nos facultés est vouée à l'échec dans la mesure où elle est nécessairement circulaire – comme l'est notoirement la tentative cartésienne de s'extirper du scepticisme par le raisonnement :

« Il est plus étrange encore qu'un raisonneur si perspicace n'ait pas perçu que l'ensemble de son raisonnement, pour prouver que ses facultés n'étaient pas trompeuses, était purement sophistique ; car, si ses facultés étaient trompeuses, elles l'abuseraient dans ce raisonnement même ; et alors, la conclusion selon laquelle elles ne sont pas trompeuses ne serait que le témoignage de celles-ci en leur propre faveur, et ne serait qu'une erreur »  
[*Aristotle's Logic*, 713b]<sup>489</sup>

« Il est étrange qu'un raisonneur aussi perspicace n'ait pas perçu qu'il y a de toute évidence un cercle dans son raisonnement.

Car, si nos facultés sont trompeuses, pourquoi ne nous tromperaient-elles pas aussi bien dans ce raisonnement que dans les autres ?

[EIP 6.5, 447b]<sup>490</sup>

L'essentiel ici n'est pas tant la critique adressée au philosophe français que l'insistance positive sur la nécessité logique de présupposer la fiabilité de nos facultés dans leur usage même : « Tout type de raisonnement en faveur de la véracité de nos facultés ne revient à rien de plus qu'à considérer leur témoignage comme vrai ; et c'est ce que nous devons faire implicitement jusqu'à ce que Dieu nous donne de nouvelles facultés pour juger des anciennes [...] »<sup>491</sup>. Ainsi, la fiabilité de notre constitution en général est une présupposition de tout usage de nos facultés, de tout comportement intellectuel, de sorte que la demande même d'une justification argumentée de la fiabilité de nos facultés présuppose ce qu'elle entend mettre en question :

« Un autre premier principe est – Que les facultés naturelles, par lesquelles nous distinguons la vérité de l'erreur, ne sont pas trompeuses. Si un homme demandait une preuve de cela, il serait impossible de le satisfaire. Car, en supposant même que cela

---

<sup>489</sup> “It is more strange that so acute a reasoner should not perceive that his whole train of reasoning, to prove that his faculties were not fallacious, was mere sophistry ; for, if his faculties were fallacious, they might deceive him in this train of reasoning ; and so the conclusion, That they were not fallacious, was only the testimony of his faculties in their own favour, and might be a fallacy”.

<sup>490</sup> “It is strange that so acute a reasoner did not perceive that in this reasoning there is evidently a begging of the question.

For, if our faculties be fallacious, why may they not deceive us in this reasoning as well as in others?”

<sup>491</sup> EIP 6.5, 447b / p. 481 : “Every king of reasoning for the veracity of our faculties, amounts to no more than taking their own testimony for their veracity; and this we must do implicitly, until God give us new faculties to sit judgement upon the old [...]”.

serait mathématiquement démontré, la chose n'aurait aucun sens dans le présent cas puisque pour juger d'une démonstration, un homme doit se fier à ses facultés, et considérer comme admise la chose en question ».

[EIP 6.5, 447a-b / p. 480]<sup>492</sup>

C'est la raison pour laquelle la supposition de la fiabilité d'ensemble de nos facultés peut être considérée comme le premier des premiers principes : elle est présupposée par ou implicitement admise par tous les autres et en constitue l'aspect spécifiquement épistémique<sup>493</sup>. Et à la question de savoir « comment nous en venons à être assurés de cette vérité fondamentale sur laquelle toutes les autres reposent ? »<sup>494</sup>, la seule chose certaine qu'on puisse répondre est que « la constitution de l'esprit humain est telle que l'évidence que nous discernons force un degré correspondant d'assentiment » ou que « nous sommes nés nécessités à nous fier à nos pouvoirs de raisonner et de juger »<sup>495</sup>. Que nous ne puissions jamais établir la fiabilité de nos facultés par argument n'est pas tant, pour Reid, une remarque ou une concession sceptique qu'« une vérité manifeste »<sup>496</sup>, ou, pour reprendre les mots d'Alston à ce sujet, un fait « de notre condition épistémique humaine » qui rend vaine ou absurde l'exigence de ne se fier à nos facultés qu'à la condition d'y être rationnellement justifié<sup>497</sup>.

Mais il faut insister sur le fait que, contrairement à ce que soutient Alston, cette circularité nécessaire ne doit pas être interprétée comme signifiant que nos facultés s'auto-confirment. Comme le souligne Claire Étchégaray, « si nous ne pouvons pas savoir si nos facultés ne sont pas trompeuses, nous ne pouvons donc pas savoir si une circularité épistémique est le signe de facultés se confirmant elles-mêmes ou se trompant elles-mêmes.

---

<sup>492</sup> “Another first principle is, That the natural faculties, by which we distinguish truth from error, are not fallacious. If any man should demand a proof of this, it is impossible to satisfy him. For suppose it should be mathematically demonstrated, this would signify nothing in this case; because, to judge of a demonstration, a man must trust his faculties, and take for granted the very thing in question”.

<sup>493</sup> P. Rysiew, “Reid’s First Principle #7”, *Canadian Journal of Philosophy*, 41, sup 1, London, New York, Routledge, 2011, p. 177.

<sup>494</sup> EIP 6.5, 447b-448a / p. 481.

<sup>495</sup> EIP 6.5, 448 a : “This, however, is certain, that such is the constitution of the human mind, that evidence discerned by us, forces a corresponding degree of assent [...] We are born under a necessity our reasoning and judging powers”.

<sup>496</sup> EIP 7.4, 489b / p. 572.

<sup>497</sup> W. Alston., “Thomas Reid on Epistemic Principles”, in *History of Philosophy Quarterly*, vol. 2, No 4, 1985 ; p p. 447.

Car, encore une fois, comment pouvons-nous le savoir ? »<sup>498</sup>. L'usage d'arguments-traces, ou *track-record arguments*, qui consistent à employer les données d'une faculté pour juger d'elles-mêmes et des autres ou, autrement dit, à employer notre constitution intellectuelle pour juger de sa propre fiabilité, n'est précisément d'aucun secours à l'encontre du scepticisme<sup>499</sup>. Leur seule fonction possible, compte tenu de notre constitution, ne peut être que de mieux souligner et nous amener à concéder que *nous ne pouvons pas faire autrement que nous fier* à notre constitution et que tout usage de nos facultés en présuppose la fiabilité. La circularité nécessaire de toute tentative d'établissement de la fiabilité des facultés, le fait qu'elle consiste, dans son intention même, en une pétition de principe, n'est donc pas un argument anti-sceptique mettant en évidence que nos facultés ne peuvent que se confirmer ; elle fonctionne davantage, comme le souligne encore Claire Étchégaray, comme une exhortation ou admonition à reconnaître une évidence dont on ne peut jamais se défier, y compris dans la tentative de faire un usage sceptique de nos facultés : « ce n'est pas proprement une réfutation du sceptique, mais seulement une forte provocation de son sens de l'évidence »<sup>500</sup>. Tel est l'élément naturaliste de premier plan de la réponse critique de Reid au scepticisme qu'escamotent ou dont refusent de se contenter ceux qui cherchent, en dépit de ses affirmations répétées, une théorie positive de la justification de l'évidence naturelle<sup>501</sup>.

Ainsi donc, après avoir contraint à l'alternative de tout admettre ou d'exiger la démonstration de la fiabilité de toutes les facultés également, Reid souligne l'impossibilité qu'il y a à sortir d'une telle suspension générale par un quelconque raisonnement, sinon par une pétition de principe qui met en évidence, en retour, l'impossibilité de ne pas présupposer ce qui est en question et, donc, l'absurdité de la position sceptique complète consistant à se défier également de toute faculté au motif ou aussi longtemps qu'aucune démonstration n'en est produite. Si tout raisonnement de la fiabilité des facultés est nécessairement circulaire, et donc nul, se défier des facultés naturelles au motif que leur fiabilité n'est pas établie par

---

<sup>498</sup> C. Étchégaray, "Can We Know Whether Scepticism is Right or Wrong ? Reid's Criticism and Hume's Answer", in Charles, S., Smith, P. J., *Scepticism in the Eighteenth Century, Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, Dordrecht, Heidelberg, New York, London, Springer, 2013 ; p. 143.

<sup>499</sup> N. Wolterstorff, *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 ; pp. 208-211.

<sup>500</sup> C. Étchégaray, "Can We Know Whether Scepticism is Right or Wrong ?", *op. cit.*, p. 144.

<sup>501</sup> Notamment, comme nous allons y revenir, K. Lehrer, *Thomas Reid*, London, Routledge, 1989 ; N. Lemos, *Common Sense; A Contemporary Defense*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 ; pp. 77-78 ; ou G. S. Poore, "Theism, Coherence and Justification in Thomas Reid's Epistemology", in R. Copenhaver, T. Buras (ed.), *Thomas Reid on Mind, Knowledge and Value* New York, Oxford University Press, 2015 ; pp. 213-231.

raisonnement est un motif insuffisant. Insistons-y : Reid reconnaît à chaque fois la cohérence du scepticisme complet en tant que tel qui, s'il suspend effectivement tout jugement également, ne peut être contraint à rien reconnaître par raisonnement. Mais il dénonce l'absurdité qu'il y a à exiger qu'une preuve ou démonstration soit produite pour légitimer de se fier à une quelconque faculté, de sorte que le fait qu'il n'y ait pas ou qu'il ne puisse jamais y avoir de telle démonstration n'est pas un motif raisonnable ou, au moins, suffisant, pour s'en défier.

### **(b) L'inconcevabilité d'une évidence idéale supposée**

Mais Reid va même jusqu'à concéder la possibilité logique que nos facultés soient trompeuses par nature et la possibilité analogique de penser qu'une garantie de leur fiabilité pourrait leur être apportée qui nous fait effectivement défaut. Cependant, ici encore, la concession conduit à mieux mettre en évidence l'absence d'alternative logique, et non seulement psychologique, à notre confiance spontanée en nos facultés. Le manuscrit "On Constitution", non daté, avance peut-être une formulation plus claire relativement à l'exigence d'un établissement positif de la fiabilité des facultés ou véracité des principes du sens commun en général. C'est dans ce texte que Reid souligne et articule le plus clairement, d'une part, le fait qu'il n'y ait pas de contradiction intrinsèque dans la supposition que notre constitution soit trompeuse, donc pas de possibilité d'en démontrer la fiabilité, avec, d'autre part, l'absence totale de raison de faire cette supposition. C'est dans cette formulation que nous semble le plus clairement neutralisée – d'une manière naturaliste – toute conséquence sceptique possible des différentes concessions de Reid sur la possibilité d'une constitution trompeuse<sup>502</sup> :

« Je ne vois aucune raison de penser que nos facultés originales nous trompent lorsque nous en faisons un usage approprié. Mais je ne peux pas prouver que cela implique contradiction de supposer un être doué de facultés trompeuses qui doivent nécessairement et naturellement le conduire à l'erreur, et qui lui fasse percevoir comme vrai ce qui est en réalité faux. Lorsque je prends des cas particuliers et suppose un être pourvu d'une constitution telle qu'il croit que deux fois trois font sept, ou que la partie

---

<sup>502</sup> REH 5.7, p. 97 /IHM, p. 72 : « Si nous sommes dans l'illusion, cette illusion nous vient de Celui qui nous a faits, et il n'y a point de remède » ; qu'on ne peut que faire « de nécessité vertu » (*ibid.*, p. 93 / p. 68 ; EAP 3.3.6, p. 199) : ou que « nous ne pouvons certes pas prouver que ces facultés ne sont pas trompeuses [mais] sommes néanmoins dans la nécessité de leur faire confiance » ; et autres.

est égale au tout, cela me semble impossible, mais je ne suis pas sûr de pouvoir montrer que cela implique contradiction »<sup>503</sup>.

Il n'y a donc pas d'impossibilité logique au fait d'être pourvu d'une constitution trompeuse, pas d'inintelligibilité propre à cette hypothèse, pas de nécessité à penser le contraire. Mais pour quelle raison forger une telle hypothèse ? Et, mieux, pour quelle raison demander une démonstration de ce que nous ne sommes pas dans l'illusion en vertu d'une constitution trompeuse ? L'analyse du présupposé de la demande en révèle « l'absurdité » :

« Pour quelle raison croyez-vous les premiers principes ? Montrez-moi une quelconque raison ou un quelconque argument pour me convaincre que je doive donner mon assentiment à de tels principes. En ce sens, je dis que la question est ridicule et absurde. Un premier principe est une chose évidente par soi, et, ma foi, vous voudriez disposer d'une raison de croire ce qui est évident par soi. Si un homme quelconque le désire sérieusement, je prie Dieu de lui donner une petite portion de sens commun et il se satisfera alors de ce que l'évidence est le seul et ultime fondement de la croyance et que l'évidence par soi est le plus solide des fondements possibles de la croyance et que celui qui désire une raison pour croire ce qui est évident par soi *ne comprend pas ce qu'il dit*. Supposons un homme qui demanderait une raison pour croire une démonstration. Nous devons répondre à un fou selon sa folie au point de lui dire : je vous en prie, cher Monsieur, de quel genre de preuve pourriez-vous disposer et qui vous satisfasse pour savoir qu'une démonstration doit être crue ? Souhaiteriez-vous disposer d'une preuve probable, démonstrative, ou encore d'une évidence par soi ? Une preuve probable ne pourrait certainement pas donner satisfaction à un homme que la démonstration ne satisfait pas. La démonstration peut tout aussi peu satisfaire un homme qui ne croit pas la démonstration pour elle-même mais demande une raison de la croire. Mais qu'en est-il s'il est évident par soi qu'une démonstration doit être crue ? Et s'il est une chose évidente par soi, c'est bien celle-ci : Qu'une démonstration doit être crue et qu'une chose évidente par soi doit être crue. Celui qui ne se satisfait pas de l'évidence des premiers principes *désire une espèce d'évidence plus haute que la plus haute que l'homme puisse donner ou concevoir*. Elle peut être la plus haute qui puisse être donnée, le sceptique dira peut-être qu'elle ne suffit pas à écarter ses doutes.

Alors adieu, cher Monsieur. Vos doutes ne peuvent être écartés par un argument, et si vous voulez qu'ils soient écartés par d'autres moyens, vous devez vous adresser à quelqu'un d'autre.

Je conclus donc qu'il est *absurde et ridicule* de demander une raison de croire ce qui est évident par soi »<sup>504</sup>.

---

<sup>503</sup> MS 3061/8, "On Constitution", p. 4 : "I see no reason to think that any of our original faculties deceive us when we make the proper use of them. But I cannot prove that it involves a contradiction to suppose a being made with delusive faculties which must naturally and necessarily lead him into error, and make him perceive that as true which really is false. When I put particular cases and suppose a being of such a constitution as to believe that twice three make seven, or that a part is equal to the whole, this seems to me impossible; but I am not sure if I can show it involves a contradiction".

<sup>504</sup> MS3061/8, p. 7: "for what reason do you believe first principles. Show me any reason or argument to convince me that I ought to assent to such principles. In this sense I say the question is ridiculous and absurd. A first principle is that which is self-evident, & you forsooth would have a reason for believing what is self-evident. If any man seriously desires this, I pray God to give him some small portion of common sense and then he will be satisfied that evidence is the sole & ultimate ground of belief & that self-evidence is the strongest possible ground of belief and that he who desires a reason for believing what is self-evident knows not what he means. Suppose a man who should ask a reason for believing a demonstration. We must answer a fool

Exiger une preuve de la fiabilité de l'évidence par soi, caractéristique de tout principe et, au premier chef, de la fiabilité présupposée par tout usage des facultés, revient à demander une chose dont notre nature n'est pas capable, « car l'évidence des premiers principes est la plus haute dont nous puissions disposer et la plus haute que nous puissions concevoir »<sup>505</sup>. La fiabilité de nos facultés n'est pas au-delà de toute doute logiquement possible ou concevable – car une constitution trompeuse n'implique pas contradiction – mais l'exigence qu'on établisse cette fiabilité est absurde : elle suppose de considérer comme insuffisante la plus haute évidence dont on puisse disposer au motif qu'on ne dispose pas d'un type en fait *inaccessible* et *inconcevable* d'évidence supérieure ou ultime. Il apparaît donc gratuit, infondé ou déraisonnable d'assujettir la légitimation épistémique de ce que nous ne pouvons pas nous empêcher de croire par nature à l'acquisition impossible d'une preuve dont la nature est inconcevable. Si le doute sur la fiabilité en général est concevable, au sens où la suggestion n'implique pas de contradiction interne, l'exigence d'une garantie supérieure de l'évidence par soi est ou bien insensée, dans la mesure où elle est impossible (nous reconduisant à une situation comparable à celle dans laquelle nous nous trouvons de fait – nous fier à une évidence donnée comme telle), ou bien inconcevable. Autrement dit encore, soit on exige une évidence telle qu'il est dans sa nature d'apporter la garantie de l'ensemble des types d'évidence intrinsèque dont nous disposons déjà (sens, mémoire, conscience, raison, etc.) mais elle est inconcevable et nous ne savons pas de quoi nous parlons au juste lorsqu'on l'évoque ; soit nous la pensons par analogie avec celles dont nous disposons déjà et nous pourrions alors demander à son sujet, comme nous le faisons présentement des autres, ce qui peut la garantir au-delà du fait qu'elle est donnée comme une évidence. En ce

---

according to his folly so far as to say Pray Good Sir what kind of proof would you have to satisfy you that demonstration is to be believed. Would you have probable proof or demonstrative or would you have it made self-evident. Probable proof surely would not give satisfaction to a man who is not satisfied with demonstration. As little can demonstration satisfy a man who will not believe demonstration for its own sake but wants a reason for believing it. But what if it be self-evident that demonstration is to be believed? & surely if anything is self-evident this is: That demonstration is to be believed & that which is self-evident is to be believed. He that is not satisfied with evidence of first principles wants a higher species of evidence than the highest that man can give or that man can conceive. It may be the highest that can be given, perhaps the sceptick will say but it is not sufficient to remove my doubts.

Then Adieu Good Sir. Your doubts are not to be removed by argument, and if you would have them removed by other means you must apply to another hand.

I conclude therefore that it is absurd and ridiculous to ask a reason for believing that which is self-evident". Nous soulignons.

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 10 : "For the evidence of first principles is the highest we can possibly have, and the highest we can conceive"

sens, James Somerville a raison de souligner que cette référence récurrente à la « nouvelle faculté »<sup>506</sup> et l'insistante positive sur l'impossibilité logique d'une quelconque preuve de la fiabilité n'est pas tant une concession qu'une objection à la régression infinie impliquée par cette demande<sup>507</sup>. Et la référence à l'évidence idéale délivrée par cette faculté, et par essence indisponible pour nous, souligne l'absence de « signification théorique » et « l'inintelligibilité virtuelle »<sup>508</sup> de la suggestion d'une illusion invincible, indétectable et parce que constitutive.

L'on peut noter, au passage, quelque chose comme une homologie de structure entre cette analyse critique de l'implication de la position sceptique et le trilemme d'Agrippa<sup>509</sup>. Le sceptique pyrrhonien (ou sextien) déclare la connaissance impossible au motif qu'établir quoi que ce soit par argument engage nécessairement ou bien à commettre un arrêt dogmatique en acceptant un principe sans raison, ou bien à établir un principe sur la base d'un autre qui présuppose à son tour le premier (diallèle), ou bien à devoir régresser infiniment de principe en principe. La présente analyse reidienne souligne, elle, que ce n'est pas la prétention à la connaissance mais la défiance à l'égard des facultés naturelles qui tombe sous le coup de cette triple critique : en effet, exiger une démonstration de la fiabilité des facultés (i) ou bien présuppose sans raison que la raison est fiable (arrêt dogmatique) en tant qu'elle pourrait juger d'une démonstration établissant la fiabilité générale des facultés ; (ii) ou bien fonde la défiance à l'égard des facultés sur la supposition de la fiabilité de l'une d'entre elles (ici la contradiction du sceptique met en évidence son assujettissement à la nécessaire présupposition de fiabilité qui affecte tout usage des facultés, y compris sceptique) ; (iii) ou bien, en invoquant une évidence idéale, expose à une régression infinie au sens où, pour autant que nous puissions effectivement la penser, si une nouvelle faculté nous était donnée pour évaluer les anciennes, nous nous trouverions à son égard dans la même position que celle dans laquelle nous nous trouvons actuellement par rapport à nos facultés et pourrions, à nouveau, poser à son sujet la question de sa garantie, et ainsi de suite à l'infini. On pourrait alors dire que cette analyse critique du scepticisme complet, en plus

---

<sup>506</sup> Notamment EPA, p. 199, EIP 447b, 464a, 489a ; “Aristotle’s Logic”, 713b, “On Constitution”.

<sup>507</sup> J. Somerville, *The Enigmatic Parting Shot – What Was Hume’s ‘Compleat Answer to Dr Reid and that Bigotted Silly Fellow, Beattie?’*, Aldershot, Avebury, 1995 ; p. 358.

<sup>508</sup> *Idid.*, p. 357.

<sup>509</sup> Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.



d'être, sur le fond, une « réponse sceptique » au scepticisme<sup>510</sup>, en tant qu'elle concède l'impossibilité essentielle d'un établissement positif de la fiabilité des facultés, est également une réponse sceptique dans sa forme.

### (c) Le naturalisme épistémique reidien

La critique du demi-scepticisme comme du scepticisme complet est donc menée au nom de notre incapacité à nous défier de nos facultés, de notre incapacité à faire autrement que de nous fier à elles en dépit de notre incapacité essentielle à en établir positivement cette fiabilité. Comme on vient de voir, c'est sur ce fait de la nécessité naturelle de se fier à nos facultés que repose ultimement la critique des formes du scepticisme épistémique. En ce sens, il est donc essentiel à l'analyse critique reidienne du scepticisme en général de saisir notre incapacité à nous porter au-delà, comme à demeurer en deçà, des différents genres d'évidence dont nous jouissons en vertu de notre nature. Le sceptique et l'épistémologue dogmatique ont en commun d'exiger une justification méta-naturelle ou surnaturelle de nos facultés et, parce qu'il est effectivement impossible d'en trouver, le premier s' imagine pouvoir douter de ce que la nature le contraint à croire, pendant que le second croit pouvoir trouver une telle justification sans voir qu'elle dépend de la présupposition injustifiable de la fiabilité de la raison. Ce qui pourrait apparaître comme une concession sceptique, et que Reid préfère qualifier de « vérité manifeste » – l'impossibilité d'une justification de la fiabilité des facultés – est essentielle à la critique même du scepticisme comme invitation à s'en défier. C'est parce que nous ne pouvons ni en fait ni en droit établir que nos facultés sont fiables qu'il n'y a aucune raison d'exiger que nous le fassions et, *a fortiori*, de fonder sur l'impossibilité de satisfaire cette exigence un motif psychologiquement et épistémologiquement suffisant de doute.

En ce sens, il semble juste de dire, comme Paul Vernier, que le cœur de la critique du scepticisme, à l'égard des sens comme en général, est la critique de la définition cartésienne de la *Scientia* comme connaissance dont les fondements sont au-delà de tout

---

<sup>510</sup> « Une solution sceptique à un problème philosophique sceptique commence par concéder qu'on ne peut répondre aux assertions négatives du sceptique. Si notre pratique ou croyance ordinaire reste néanmoins justifiée, c'est parce que – en dépit des apparences contraires – elle ne requiert pas la justification intenable dénoncée par le sceptique. Et une bonne partie de la valeur de l'argument sceptique tient précisément au fait qu'il montre qu'une pratique ordinaire, à supposer qu'on veuille la défendre, ne peut être défendue d'une certaine manière ». p. 81. Saul Kripke [1982] *Règles et langage privé*, trad. T. Marchaisse, Paris, Seuil, 1996, p. 81.

doute possible<sup>511</sup>. Le critère de l'indubitabilité cartésienne ne peut jamais être satisfait parce que toute proposition contingente est logiquement falsifiable et parce que tout usage de la raison présuppose la vérité contingente de sa fiabilité<sup>512</sup>. Les principes du sens commun sont contingents – du moins, entre autres, ceux de l'existence des corps perçus et de la fiabilité de nos facultés en général – et l'on ne peut en donner aucune preuve. « Ainsi ne pouvons-nous être sûrs de leur vérité au-delà de tout doute concevable. Contre le sceptique, nous les justifions en arguant qu'ils sont au-delà de tout doute raisonnable, et que les arguments philosophiques destinés à les mettre en doute échouent »<sup>513</sup> et en montrant ce qu'a de problématique l'exigence sceptique de l'établissement de la fiabilité des facultés.

Là où Descartes argue d'une auto-vérification du Cogito (je ne peux pas douter que je pense au moment et du fait même que je doute), Reid argue d'une auto-vérification de notre croyance à la fiabilité des facultés en général dans leur simple usage, y compris celui qu'on fait à leur encontre. Le fait d'essayer de justifier un doute sur nos facultés auto-vérifie (si l'on peut dire), non pas leur fiabilité comme on y a insisté, mais notre incapacité à en douter ou à nous défier d'elles, sur le plan psychologique, et consiste en une contradiction performative qui frappe d'inconsistance logique la tentative de motiver rationnellement le doute, ou de rendre le doute à l'égard de la fiabilité des facultés raisonnable. Cela n'établit pas que le sceptique a tort – car, comme en convient Reid, on ne peut pas plus argumenter en faveur de nos facultés qu'à leur encontre – mais souligne notre incapacité à nous départir de l'évidence naturelle. Nous ne pouvons pas savoir si le sceptique a raison ou tort, comme y insiste Claire Étchégaray<sup>514</sup>, et, ajouterions-nous – si c'est bien un ajout – le naturalisme épistémique reidien consiste à soutenir que c'est précisément pour cela qu'il n'y a aucune raison possible d'être sceptique ou de motiver le doute sceptique.

Ainsi donc, bien qu'elle soit concevable à la limite, la suggestion que notre constitution soit trompeuse ne saurait jamais être raisonnable. Comme y insiste Patrick Rysiew, premier et meilleur défenseur de cette lecture naturaliste, il est certes (logiquement possible que toutes nos croyances de bases soient fausses – c'est un point trivial qui vaut pour toute proposition contingente ; mais il est également et tout aussi trivialement,

---

<sup>511</sup> S. Barker, T. L. Beauchamp (ed.) *Thomas Reid: Critical Interpretations*, Temple University Press, 1976, p. 14.

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>513</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>514</sup> *Op. cit.*, p. 144.

logiquement possible que nos croyances basiques de sens commun soient vraies. Il y a une équiprobabilité *a priori* qui ne constitue pas une raison suffisante pour se défier de nos facultés. Il s'agit alors de savoir s'il peut y avoir des raisons positives de s'en défier, c'est-à-dire s'il est une quelconque évidence qui puisse être mobilisée à l'encontre du témoignage de nos facultés. Or, ce n'est que si l'on considère que l'infailibilité est une condition nécessaire de la certitude qu'on peut être conduit à penser que le témoignage de sens, de la raison, de toutes nos facultés, ou la vérité de l'ensemble des principes du sens commun, manquent de justification. Mais, celle-ci étant nécessairement inaccessible compte tenu du caractère contingent des vérités en question,

« [...] le mieux que l'on puisse espérer est une 'certitude épistémique', ou l'absence totale de doute raisonnable concernant leur vérité. Or, c'est précisément ce dont nous disposons selon Reid : en l'absence de tout doute raisonnable (c'est-à-dire fondé sur une évidence) concernant leur vérité, nous *n'avons pas d'alternative raisonnable* aux dictats du sens commun. Et comme toute évidence de la non fiabilité de l'une ou de toutes nos facultés présumerait la véracité d'au moins une d'entre elles, étant donné qu'« elles viennent toutes de la même échoppe », cette évidence saperait l'argument en question. En ce sens donc, il *ne peut donc pas y avoir* de doute raisonnable (fondé sur une évidence) sur la vérité des premiers principes. Or, comme il est parfaitement rationnel de croire et d'agir sur la base de ce à quoi il n'y a pas d'alternative raisonnable (sans compter qu'il *ne puisse y en avoir*) il est parfaitement raisonnable pour nous de maintenir la vérité des premiers principes du sens commun. Et en effet, lorsqu'on ajoute au fait que nous n'avons (ni ne pouvons avoir) d'alternative raisonnable à nos croyances de bases à l'observation selon laquelle elles sont irrésistibles, il devient clair que nous n'avons aucune espèce d'alternative quelle qu'elle soit »<sup>515</sup>.

C'est donc en ce sens et pour cette raison que l'absence d'alternative à la créance ou confiance naturelle en nos facultés, dont les sens, peut et doit être considérée comme épistémiquement suffisante. Et c'est donc bien parce qu'aucune garantie infailible de la fiabilité des sens comme de l'ensemble des facultés ne peut jamais être apportée, compte tenu de la nature de la chose en question, qu'il est raisonnable et épistémiquement suffisamment justifié de s'y fier et de considérer alors, notamment, que « les choses que nous percevons distinctement par nos sens existent réellement et sont telles que nous les percevons »<sup>516</sup>.

Ainsi, en raison de l'insistance de Reid sur la nécessité de nous fier à notre constitution dont aucune garantie ne peut être apportée, et en raison du caractère suffisant et

---

<sup>515</sup> *Idid.*, pp. 446-447.

<sup>516</sup> EIP, 5.6, 445b / p. 476 : "Those things do really exist which we distinctly perceive by our senses, and are what we perceive them to be".

original – comme on a tâché de le défendre – de cet aspect naturaliste de sa critique du scepticisme épistémique, les lectures pro-Reid qui ne s’en satisfont pas et cherchent chez lui d’autres formes de justification positive de la fiabilité des facultés semblent erronées. Tel est le cas des interprétations consistant à dire que les facultés se garantissent elles-mêmes directement ou indirectement, ou qu’elles sont garanties *in fine* par la bienveillance du Créateur. Ainsi, Keith Lehrer soutient-il que les premiers principes sont « justifiés sans raisonnement » et que le septième principe des vérités contingentes « garantit la vérité de tous les autres, est une prémisse nous informant qu’ils ne sont pas trompeurs [...] et garantit lui-même sa propre vérité de la même manière qu’il garantit celle des autres principes »<sup>517</sup>. Mais pourquoi l’écossais insisterait-il autant, avec de formulations négatives, sur l’impossibilité d’une quelconque garantie de la constitution et l’impuissance à se départir de l’évidence naturelle s’il pensait que celle-ci est une garantie positive prouvant immédiatement que le sceptique a tort ? Il est au contraire essentiel à la défense naturaliste, que met en avant par Reid aussi souvent qu’il le peut, qu’on ne puisse pas satisfaire la demande sceptique. Reid, dans l’explicitation du principe 7, fait prévaloir la nécessité naturelle de fier sur l’idée que l’évidence se garantisse elle-même. Il reconnaît, comme on a vu, que le sceptique interroge précisément la valeur de cette évidence psychologique et qu’il a raison de souligner qu’il ne saurait jamais y avoir de réponse à cette question, en vertu de sa nature et de la nôtre. Tout ce que l’on peut répondre, dit-il, est que l’évidence se garantit « peut-être » elle-même, mais qu’« il est cependant certain que telle est la constitution de l’esprit humain que l’évidence que nous discernons force un degré correspondant d’assentiment »<sup>518</sup>, et d’insister encore sur le fait que « nous sommes nécessités, par notre naissance » ou notre nature à nous fier à nos pouvoirs de juger et de raisonner.

Il en va de même pour la proposition déjà évoquée selon laquelle les facultés confirmeraient leur fiabilité dans leur usage, par le biais d’arguments-traces<sup>519</sup>. Reconnaître que tout raisonnement en faveur de la fiabilité de nos facultés est circulaire et impropre à satisfaire la demande sceptique interdit de voir dans de tels arguments une critique directe du scepticisme. Ils relèvent au contraire des manières indirectes d’insister (*Ways of reasoning*) sur le fait, non que ce principe est vrai, mais sur le fait qu’on a effectivement affaire à un principe premier qui, comme tel, ne saurait jamais recevoir aucune justification

---

<sup>517</sup> K. Lehrer, “Reid, the Moral Faculty and the First Principles”, in Roeser, S. (ed.), *Reid on Ethics*, Palgrave Macmillan, 2010 ; p. 26.

<sup>518</sup> EIP, 6.5, 448a / p. 481

<sup>519</sup> Alston, *op. cit.* ; N. Lemos, pp. 77-78.

positive et que nous n'avons d'autre choix que d'admettre. La lecture de Lemos a l'avantage de souligner sa divergence en qualifiant cet élément naturaliste, avec son apparente concession sceptique, d'« erreur reidienne ». Si c'en est une du point de vue de l'épistémologie défendue par Lemos, elle semble essentielle à l'épistémologie de Reid et la minimiser serait déformer sa pensée.

Enfin, retrouver chez Reid une défense théologique directe<sup>520</sup> ou indirecte<sup>521</sup> de la fiabilité des facultés par la référence à la bienveillance divine se heurte à plusieurs difficultés souvent relevées<sup>522</sup>. Reid souligne qu'il est d'abord nécessaire de se fier à ses sens pour pouvoir ensuite et éventuellement en venir à forger la croyance que nous sommes les créatures d'un Dieu bienveillant<sup>523</sup> ; il critique la circularité du raisonnement cartésien consistant à prétendre identifier la nécessaire bienveillance du Créateur en dépit de la supposition d'une constitution intrinsèquement trompeuse ; il souligne que s'il ne sied pas à l'idée que nous nous faisons d'un Dieu bienveillant de produire des êtres voués à l'illusion et à l'erreur, il n'y a pas de contradiction intrinsèque<sup>524</sup> – contrairement à ce que soutient Descartes – dans cette supposition, la toute-puissance divine nous étant incompréhensible. Il ne saurait donc lui-même commettre l'erreur qu'il dénonce aussi souvent et transgresser l'ensemble de ces engagements théoriques clairs. Il semble en effet plus cohérent de lire cette référence à Dieu comme fournissant non une *justification* positive ou un surcroît indispensable de justification – trop de déclarations de Reid l'interdisent – mais une *explication*, sans doute la meilleure, de l'harmonie que nous découvrons dans le monde et dans nos facultés<sup>525</sup>. Mais, encore une fois, la découverte de cette harmonie même est le fait de facultés dont nous n'avons d'abord, en premier lieu et en dernière instance, d'autre choix que d'accepter le témoignage sans pouvoir en donner l'ombre d'une raison. La référence à Dieu, qui suppose qu'on se fie d'abord à nos facultés du seul fait de notre constitution, ne saurait fournir de justification ultime à la fiabilité de cette dernière, ni constituer un

---

<sup>520</sup> N. Daniels, *Thomas Reid's 'Inquiry' ; The Geometry of Visibles and the Case for Realism*, p. 117.

<sup>521</sup> G. Poore, "Theism, Coherence and Justification", in Copenhaver, R., Buras, T. (ed), *Thomas Reid, on Mind, Knowledge and Values*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

<sup>522</sup> P. De Bary, *Reid and Skepticism; His Reliabilist Response*, New York, Routledge, 2002, chapitre 10 ; L. Marcil-Lacoste, *Claude Buffier and Thomas Reid ; Two Common Sense Philosophers*, Kingston, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1982 ; pp. 145-151 ; également « Dieu garant de la vérité, ou Reid critique de Descartes », in *Dialogue*, vol. 14, no 4, pp. 584-605.

<sup>523</sup> EIP 2.20, 329b / p. 231-232.

<sup>524</sup> "On Constitution".

<sup>525</sup> P. De Bary, *op. cit.*, p. 147.

supplément à la justification fournie par la cohérence des croyances produites par nos facultés et mises en évidence par des arguments-trace par ailleurs<sup>526</sup>.

---

<sup>526</sup> G. Poore, *op. cit.*, pp.225-230.

## Conclusion :

Ainsi avons-nous analysé les principes en lesquels Reid identifie la cause du scepticisme moderne en général – la théorie de l'idée et le réductionnisme épistémologique immanent au système idéal. La première fait l'objet d'une critique d'ordre empirique, fondée sur une méthodologie de la science naturelle que Reid pense comme newtonienne<sup>527</sup>. Le second fait l'objet de la critique davantage logique que nous venons de restituer. Dans l'ensemble, il nous semble convenable de dire que, pour Reid, le scepticisme relève d'une *illusion* au sens où, le sceptique ne peut que *s'imaginer douter* de ce dont on a vu qu'il ne peut jamais véritablement douter, ni en fait ni en droit. Et c'est cette illusion sceptique – cette croyance en l'effectivité d'un doute impossible – dont Reid s'attache à souligner sur quels faux principes elle repose. La théorie de l'idée – qui constitue la première erreur – en donnant à penser qu'il y aurait un voile d'idées entre le monde et l'esprit percevant, donne sa légitimation à l'indiscernabilité de l'expérience onirique et de l'expérience perceptive à l'état de veille et conduit ensuite à l'idée qu'il faille démontrer l'existence des corps par un raisonnement. Telle est la première erreur. À son tour, cette entreprise suppose de survaloriser la valeur épistémique de la conscience et de la raison – telle est la seconde erreur, motivée par la première – sans saisir l'incohérence impliquée. C'est, fondamentalement, sur l'un, l'autre ou la combinaison de ces deux principes que reposent les différentes formes de scepticismes (perceptuel, conceptuel, épistémique et ontologique). Toutes consistent, sur la base de ces erreurs théoriques dont on a restitué les critiques reidiennes, à s'imaginer en conséquence qu'on peut ou qu'on doit douter de l'existence des corps. À rebours, donc, de l'idée selon laquelle le monde matériel pourrait être une illusion, l'analyse et la critique de ces deux erreurs théoriques fondamentales conduit à renverser la perspective en affirmant que c'est bien plutôt le scepticisme à l'égard des corps (entre autres) qui en est une – une croyance de second ordre consistant à croire, lors d'une réflexion *générale* touchant la perception et la connaissance fondée sur de faux principes, qu'on peut douter de ce dont on

---

<sup>527</sup> D'une manière très contestable : cf. A. Thébert, « La critique reidienne de l'explication physiologique de la perception », *op. cit.*, pp. 97-99 ; S. Ducheyne, "Reid's Adaptation and Radicalization of Newton's Natural Philosophy", in *History of European Ideas*, vol. 32, 2006 ; pp. 173-189 ; L. Laudan, *Science and Hypothesis*, Springer, 1981 ; pp. 86-110 ; R. Nichols, "Natural Philosophy and its Limits in the Scottish Enlightenment", *The Monist*, Vol. 90, Issue 2, pp. 233-250.

ne peut en fait jamais douter dans les cas particuliers<sup>528</sup>, et de dont il n'y a et ne peut y avoir aucune raison de douter en droit.

Au début de ce dernier chapitre, nous demandions comment Reid peut soutenir que la seule ou dernière chose dont on puisse arguer en face du sceptique est le *fait* de la croyance naturelle sans sombrer lui-même dans un agnosticisme à l'égard de la vérité des principes du sens commun. C'est précisément ce que mettait en question Jouffroy, dans son introduction à sa traduction aux œuvres complètes de Reid, en notant que « *le point extrême de la pensée écossaise sur le problème logique* »<sup>529</sup>, ou question touchant la justification de la vérité des principes ou de la fiabilité des facultés, consiste dans « *la proscription entière de ce problème*, considéré par toute la philosophie moderne comme le premier problème, comme le problème capital de la science »<sup>530</sup>. Mais, à ses yeux, cette proscription s'opère sur la base d'une pétition de principe – parce que touchant la question de la vérité des principes, les Écossais « [...] soutiennent que l'esprit humain n'a pas à s'en occuper, car ces vérités sont indémonstrables, car étant l'expression même de ce qui est vrai et raisonnable et de ce qui doit être cru, il est également absurde et de vouloir les prouver et d'essayer de les contester »<sup>531</sup>. Ainsi, d'une part, selon Jouffroy, l'absurdité de la demande sceptique de justification des principes consisterait, pour Reid au premier chef, à en rester au seul niveau psychologique et à affirmer la tautologie selon laquelle on ne peut pas douter de ce que la nature nous nécessite à croire. Mais, d'autre part, comme Reid reconnaît par ailleurs explicitement l'impossibilité de produire une quelconque justification positive de la vérité de ces croyances, il se rendrait alors également coupable de contradiction : « Mais si les Écossais avaient défléchi davantage, ils auraient vu que c'est cette impossibilité même que ce doute exprime, et ils ne seraient pas tombés dans la contradiction de nier la légitimité du doute en avouant la réalité de l'impossibilité. Cette contradiction est le *vice fondamental de la doctrine écossaise* sur la question. [...] C'est comme s'ils disaient que, bien que la raison ne puisse savoir si les principes d'après lesquels elle croit sont légitimes, il est absurde qu'elle en doute »<sup>532</sup>. Selon l'analyse de Jouffroy, cette contradiction qu'il y a à reconnaître explicitement l'impossibilité d'établir la vérité des principes ou la fiabilité des facultés,

---

<sup>528</sup> EIP 2.20, 448a-b.

<sup>529</sup> Œuvres complètes de Thomas Reid, Chef de l'école écossaise [1828], Paris, Masson, 1835 ; « Préface du traducteur », p. clxxxvi ; nous soulignons.

<sup>530</sup> *Ibid.*, clxxxv ; nous soulignons.

<sup>531</sup> *Ibid.*, clxxxv.

<sup>532</sup> *Ibid.*, Cxcii-cxciii ; nous soulignons.



d'une part, et à nier qu'il soit possible de les questionner, d'autre part, est ce qui « résume et explique toute *la confusion et l'impuissance* de tout ce qu'ils ont écrit pour écarter ce scepticisme fondamental qui plane sur la connaissance humaine »<sup>533</sup>. Reid et Stewart se borneraient donc à ignorer le scepticisme pourtant immanent à leur philosophie et devraient être considérés comme agnostiques malgré eux sur la question de la vérité des principes.

A rebours de cette lecture critique – qui a bien raison d'insister sur le caractère ultime de la référence à la croyance naturelle et sur la reconnaissance de l'impossibilité d'en établir positivement la vérité – nous avons donc souligné, d'une part, le fait que cette insistance, loin de permettre faussement d'exclure la position du problème logique par une pétition de principe, vaut en tant que Reid bâtit sur elle une critique des raisons susceptibles de justifier la mise en doute de la fiabilité des facultés : ce n'est pas seulement qu'on ne peut pas douter de ce que notre nature nous nécessite à croire mais aussi que, ceci étant, il n'est pas même possible d'être justifié à nourrir de suspicion à l'égard de ces croyances, du moins pas sans contradiction. C'est ainsi, d'autre part, que Reid peut reconnaître qu'on peut ne pas douter de la vérité des principes tout en reconnaissant notre impuissance incurable à établir leur vérité ; car c'est, bien au contraire, parce que c'est en dernière instance la nature et la nature seule qui nous détermine à croire certaines choses qu'il n'y a pas d'autre justification possible ou disponible de ces croyances. Autrement dit, c'est précisément parce que la nature nous contraint à croire sans qu'on puisse jamais en donner l'ombre d'une justification épistémique qu'il n'y a aucune raison de supposer que nos facultés puissent être trompeuses. Ainsi est-ce *sur la concession sceptique même* de l'impossibilité d'établir d'une quelconque manière la fiabilité des facultés qu'est instruite la *critique de l'exigence épistémique de raisons* pour s'y fier. La réponse reidienne au scepticisme épistémique à l'égard des sens et de toute faculté relève donc dans l'ensemble, en ce sens, d'un diagnostic théorique concessif.

---

<sup>533</sup> *Ibid.*, Cxciv.





## CONCLUSION GÉNÉRALE

Strawson définit et défend une réponse au scepticisme qu'il qualifie de naturaliste et dont il soutient qu'elle se trouve déjà chez Hume et chez Reid. Il la présente explicitement comme une réponse de type « *dismissive* », c'est-à-dire qui rejette, congédie ou prend congé de la demande sceptique d'une justification de la croyance à l'existence des corps et du monde extérieur dont elle concède qu'elle est impossible à satisfaire et, même, au motif qu'elle ne saurait effectivement jamais l'être, compte tenu de la nature de ce qu'elle met en question.

Une première question était donc de savoir en quel sens cette « réponse », qui « ne consiste pas tant à relever le défi sceptique qu'à passer outre »<sup>534</sup>, peut être satisfaisante et parvenir à se distinguer du scepticisme qu'elle entend congédier. En quel sens, donc, la réponse naturaliste – qui tout en reconnaissant une intelligibilité au doute sceptique rejette la question épistémologique qu'il semble constituer, au double motif qu'elle est impuissante contre la croyance naturelle et qu'elle est par nature insoluble – suffit-elle à neutraliser le scepticisme sur un plan épistémologique et non seulement psychologique et pratique ? À quel ordre de réponse au scepticisme doit-on l'assimiler pour la sauver de la réduction qu'on en fait habituellement à un accommodement psychologique, pratique et purement factuel, d'une situation épistémologiquement désespérée et reconnue comme telle ?

Nous avons répondu à ces questions, dans une première partie, en soutenant que la position de Strawson consiste à élaborer, sur la base de la concession au sceptique de l'impossibilité de satisfaire sa demande, le motif du rejet de celle-ci, par une analyse de ce qui la rend précisément impossible à satisfaire. En tant que telle, elle nous semble pouvoir constituer un genre de réponse intermédiaire entre un diagnostic thérapeutique (qui

---

<sup>534</sup> SN, 1.1, p. 3 : “ [...] a response which does not so much attempt to meet the challenge as to pass it by”.

disqualifie l'intelligibilité même du doute sceptique)<sup>535</sup> et un diagnostic théorique critique (qui fait dépendre son intelligibilité d'une charge théorique que rien n'oblige à accepter)<sup>536</sup>. Comprise elle-même comme un diagnostic *théorique* (plutôt que thérapeutique, en tant qu'elle ne nie pas l'intelligibilité du doute) mais *concessif* (plutôt que critique, en tant qu'elle considère ce doute comme tenant à la nature de l'expérience plutôt qu'à des présupposés théoriques artificiels), la réponse naturaliste présente l'intérêt de permettre une compréhension de *l'attrait théorique naturel* du raisonnement sceptique tout en délimitant strictement la portée de ce dernier par l'explicitation de l'erreur qu'il y a à en inférer une demande de justification de la croyance générale en l'existence des corps – demande dont l'impossibilité à être satisfaite ne constitue dès lors plus une menace épistémologique. Ainsi la suggestion théoriquement inéliminable du caractère globalement trompeur de l'expérience peut être à la fois *reconnue en son intelligibilité* mais *neutralisée dans son apparente portée épistémologique* – et ceci, encore une fois, non à partir de la mise en évidence d'une charge théorique que le sceptique prête à tort ou de manière contestable au sens commun, mais en dénonçant l'inattention du sceptique à *la nature de la croyance* qu'il met en question – plus particulièrement à son statut et à son rôle dans l'économie de notre représentation naturelle du monde (laquelle est réaliste) et à la nature de son rapport avec toute expérience sensible (l'expérience sensible n'étant intelligible comme telle que si elle est ou implique la possibilité d'une expérience immédiate d'objets subsistants dans l'espace).

L'intérêt de cette « réponse », qui neutralise totalement la portée épistémologique d'un doute dont l'intelligibilité intuitive n'est pas niée, nous apparaît résider dans le fait que, comme telle, elle est à la fois minimale (dans son contenu) et maximale (dans ses effets), aussi modeste (quant aux ressources théoriques mobilisées) que radicale (quant à sa portée épistémologique anti-sceptique) et aussi charitable (dans sa compréhension du scepticisme) que définitive (dans son rejet) : l'argument du rêve (ou du caractère globalement illusoire de l'expérience perceptive consciente) y est compris comme intuitivement et naturellement intelligible, et l'impossibilité d'exclure cette suggestion sceptique radicale est reconnue comme un fait indépassable qui tient à la nature même de l'expérience (puisque nous pensons l'accès aux corps matériels extérieurs comme un accès expérientiel subjectif). Mais, cette concession majeure à la *suggestion* sceptique, précisément par l'analyse de sa

---

<sup>535</sup> Comme le proposent, par exemple, Austin (dans *Le langage de la perception*, trad. P. Gochet, revue par B. Ambroise, Paris, Vrin, 2007, chapitres 5 et 10) d'une part, et Carnap (dans « Empirisme, sémantique et ontologie, *op. cit.*) ou Schlick (dans "Positivismus und Realismus" in *Erkenntnis*, vol. 3, 1932) d'autre part, selon des méthodes différentes.

<sup>536</sup> Comme M. Williams (dans *Unnatural Doubts, op. cit.*) ou Wittgenstein (dans *De la certitude, op. cit.*).

naturalité, est retournée en critique radicale de *l'exigence de justification* qu'elle semble faussement impliquer : c'est précisément parce qu'il ne peut pas y avoir de réponse à la suggestion sceptique touchant l'existence des corps (en raison de sa nature, en raison de notre concept naturel de l'expérience) qu'il n'y a pas de sens à en exiger une. C'est bien parce qu'« il n'y a rien de tel que des raisons pour lesquels nous adoptons ces croyances »<sup>537</sup>, celle à l'existence au tout premier chef, qu'ériger en condition de possibilité de la connaissance de l'existence des corps la nécessité d'en produire une est *tout à fait insensé*.

Telle nous semble être l'essence de la réponse naturaliste proposée par Strawson qui consiste, au fond, à promouvoir l'attitude naturelle et ordinaire de tout un chacun en face d'un problème sceptique effectivement intelligible – à savoir, l'indifférence et la négligence – en seule et unique « réponse » philosophiquement appropriée au problème sceptique de l'existence des corps. Car, en effet, « les doutes sceptiques doivent être négligés parce qu'ils sont *oiseux* ; impuissants à l'encontre de la force de la nature, de la disposition à croire naturellement implantée en nous »<sup>538</sup> ; autrement dit, ils peuvent et doivent être négligés ou *sont négligeables en droit parce qu'ils sont négligés en fait* – et ceci parce que « lorsque la nature nous détermine ainsi, nous avons affaire à un engagement non rationnel qui définit les bornes à l'intérieur desquelles, ou la scène sur le dessus de laquelle la raison peut effectivement opérer, et sur le dessus de laquelle la question de la rationalité ou de l'irrationalité, de la justification ou du manque de justification de tel ou tel jugement particulier ou croyance particulière peut se présenter »<sup>539</sup>. L'analyse philosophique ne fait que mettre à nu le statut de la croyance réaliste ordinaire – à savoir, le fait que la croyance à l'existence de corps, qui ne saurait effectivement pas plus recevoir de justification qu'elle ne peut être ébranlée par la suggestion sceptique, ne peut ni l'un ni l'autre parce qu'elle est une condition nécessaire de la possibilité de la question même de la justification ou rationalité de toute croyance portant sur des faits ou existences. L'analyse de la représentation réaliste naturelle et ordinaire du monde suffit à renverser l'adresse de la question de la justification : ce n'est pas la croyance à l'existence des corps qui n'est pas

---

<sup>537</sup> SN 1.4, p. 21 : “there is no such thing as *the reasons for which we hold* these beliefs”.

<sup>538</sup> SN 1.3, p. 14 : “They are to be neglected because they are *idle*; powerless against the force of nature, of our naturally implanted disposition to belief”

<sup>539</sup> SN 2.2, pp. 40-41 : “Where Nature thus determines us, we have an original non-rational commitment which sets the bounds within which, or the stage upon which, reason can effectively operate, and within which the question of the rationality or irrationality, justification or lack of justification, of this or that particular judgment or belief can come up”.

justifiée tant qu'on n'a pas démontré la fausseté ou l'inintelligibilité de la suggestion sceptique, c'est au contraire parce que la justification de n'importe quelle croyance relative à un fait ou existence quelconque présuppose l'existence des corps et n'est pas même intelligible indépendamment d'elle, que la demande de justification de cette présupposition est déplacée (elle n'a littéralement pas de « lieu ») et insensée, n'ayant ni objet concevable, ni fondement. C'est la raison pour laquelle ce traitement naturaliste du scepticisme, qui soutient que la simple négligence ou indifférence à l'égard de la suggestion sceptique est la seule attitude appropriée à son encontre, congédie identiquement et d'un même mouvement scepticisme et tentatives de réfutation du scepticisme comme « également oiseuses – comme impliquant une incompréhension du rôle que jouent dans nos vies, et de la place qu'occupent dans notre économie intellectuelle, ces propositions ou cryptopropositions que le sceptique cherche à mettre en doute que celui qui s'y oppose cherche à établir par argument »<sup>540</sup>. Les réponses philosophiques à la suggestion sceptique de la possibilité logique de l'inexistence du monde matériel sont aussi indifférentes et négligeables que cette dernière et pour la même raison. Cette négligence et cette indifférence ordinaires, dont la philosophie ne fait exhumer la raison par l'analyse du schème conceptuel ou de la structure de notre représentation du monde, n'est pas une attitude par défaut en face du doute, faute de raisons de croire, mais la seule attitude appropriée en face de la mise en question de ce qui ne saurait jamais recevoir de justification.

Si le traitement naturaliste du scepticisme est bien à comprendre ainsi, qu'en est-il alors de la filiation revendiquée par Strawson ? Trouve-t-on en effet, chez Hume et chez Reid, semblable réponse au scepticisme ?

Dans une deuxième partie, nous avons vu à quelles formes de scepticismes mène la théorie humienne de la perception, de la représentation et de la genèse de la croyance en un monde extérieur. Il est apparu nécessaire d'insister sur le fait que le scepticisme mitigé à l'égard des corps, chez Hume, n'en est pas la modération par la croyance réaliste naturelle, mais est davantage la modération épistémologique de l'engagement ontologie réaliste ordinaire par la conscience ou mémoire des doutes naturellement engendrés par la réflexion.

---

<sup>540</sup> SN 1.5, pp. 22-23 : “ [...] this naturalist rejection both of skepticism and of skepticism-rebutting arguments as equally idle—as both involving a misunderstanding of the role in our lives, the place in our intellectual economy, of those propositions or crypto-propositions which the skeptic seeks to place in doubt and his opponent in argument seeks to establish”.

Il est donc effectivement un accommodement pratique de la nécessité psychologique de croire à la reconnaissance du caractère radicalement injustifiable de cette croyance face à une exigence épistémologique légitime. Selon Hume, ce à quoi nous sommes nécessités à croire sans jamais pouvoir en donner une raison, comme l'existence des corps, est également ce qui continue de requérir idéalement, en droit, une justification définitivement inaccessible. Ainsi est-il abusif de prêter à Hume une thèse naturaliste, comprise comme thèse de la subordination de la raison à la croyance naturelle ou comme traitement théorique et épistémologique du scepticisme consistant à étouffer ou dissoudre les motifs du doute et l'exigence de justification par la nécessité psychologique et pratique de croire.

Nous avons vu que si Strawson fait une lecture logique de l'insistance humienne sur la nécessité d'admettre l'existence des corps dans tout raisonnement au sujet des faits, et que s'il l'exploite lui-même pour disqualifier le bien-fondé de l'injonction sceptique d'une démonstration de l'existence du monde extérieur, il ne prête cependant pas cette thèse à Hume – se distanciant ainsi de l'attribution à l'écossais de la thèse unilatérale de la subordination formulée par Kemp-Smith. Strawson caractérise comme une tension interne la coexistence du naturalisme et du scepticisme chez Hume et revendique de jouer, quant à lui, l'élément naturaliste contre l'élément sceptique en usant du premier pour disqualifier définitivement les raisons empiristes-subjectivistes au principe du premier. Hume n'en reste pas moins pour lui, apparemment, le pionnier d'une solution naturaliste dont toutes les implications anti-sceptiques pouvaient alors être déduites.

C'est Thomas Reid qui nous est bien davantage apparu comme proposant un traitement naturaliste du scepticisme semblable à celui revendiqué par Strawson. Reid renverse la charge de la preuve de l'existence des corps à partir d'une insistance sur la nécessité de l'admettre à titre de principe du sens commun, avec la nécessité de nous fier à nos facultés intellectuelles dans leur ensemble. Associée à la critique de la théorie de l'idée (qui est, selon l'écossais, le motif de fond de la défiance, partielle ou globale, à l'égard de nos pouvoirs intellectuels), la nécessité constitutive dans laquelle nous nous trouvons de nous fier à nos sens comme à toute faculté (y compris dans l'usage sceptique que nous pouvons chercher à en faire) suffit à souligner qu'elles ne peuvent pas perdre la valeur épistémique qu'une exigence de leur établissement positif – effectivement impossible à satisfaire – pourrait *paraître* entamer. Ce que le scepticisme à l'égard des corps entend mettre en question ne peut ni ne doit être prouvé ou démontré, mais être saisi sous le bon angle ou



d'un point de vue qui convient à sa nature<sup>541</sup> – à savoir, celle de principe ou loi de notre constitution intellectuelle. C'est la raison pour laquelle, pour Reid aussi bien que pour Strawson, il est au moins aussi absurde de raisonner en faveur qu'en défaveur de la fiabilité de nos facultés et de la vérité de ce qu'elles nous conduisent nécessairement à juger<sup>542</sup>. Pour l'un comme pour l'autre, l'exigence de leur justification peut être rejetée comme insensée à partir de l'analyse de la nature axiomatique des croyances mises en question. Elles sont telles que, sans elles, plus aucune question de justification ne peut être posée.

Dès lors, si l'on excepte ce que l'on a appelé la partie *psychologique empirique* de la critique reidienne du scepticisme<sup>543</sup> (qui contrecarre la théorie de l'idée à partir d'une observation présentée comme « scientifique » de l'acte perceptif, et à laquelle Strawson substitue la thèse selon laquelle le fait que la perception soit perception directe d'objet dans l'espace est une vérité davantage d'ordre *conceptuel*<sup>544</sup>), ce que l'on a décrit comme la partie *logique* de la critique reidienne<sup>545</sup> apparaît comme le plein développement épistémologique anti-sceptique de la nécessité d'admettre la croyance réaliste que Strawson reprend à son compte.

Ainsi, si Reid voit en Hume le premier penseur ayant su tirer toutes les conclusions sceptiques impliquées par les principes communs de la philosophie moderne, Strawson, lui, y voit plutôt le premier penseur ayant formulé le principe d'une solution naturaliste dont Reid, à son tour, nous est apparu comme le premier à avoir su formuler et exploiter tout le potentiel anti-sceptique. Le mérite revient peut-être à Strawson d'avoir, le premier<sup>546</sup>, établi et exploité philosophiquement les affinités théoriques qui lient une épistémologie des certitudes charnières (ou « hinge-epistemology » – dont le *De la certitude* de Wittgenstein est tenu pour l'acte de naissance<sup>547</sup>) à un fond « naturaliste écossais »<sup>548</sup> commun à Hume et Reid mais, à l'évidence, incomparablement plus clairement et complètement formulé et

---

<sup>541</sup> EIP, 1.2, 231a-b : “do not admit of proof” ; “require not proof, but to be placed in a proper point of view”.

<sup>542</sup> REH 2.5, Vrin, p. 51 / p. 32.

<sup>543</sup> Chapitre 8.

<sup>544</sup> Chapitre 3.A.

<sup>545</sup> Chapitre 9.

<sup>546</sup> Et notamment avant Wolterstorff, dans *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, *op. cit.*, chapitre 9, spécialement pp. 231-241 ; et “Reid on Common Sense, with Wittgenstein's Assistance”, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXXIV, no. 3, 2000 ; pp. 491-517.

<sup>547</sup> D. Pritchard, “Recent Work on Radical Skepticism”, *op. cit.*, p. 216 et p. 232.

<sup>548</sup> Pour reprendre l'expression consacrée par H. O. Mounce, *Hume's Naturalism*, London, New York, Routledge, 1999, pp. 5-8.

développé par ce dernier dans une direction anti-sceptique. Celle-ci, en son fond et selon l'analyse que nous en avons proposée, consiste à dire (1) *que nous ne pouvons jamais avoir de bonne raison, c'est-à-dire de raison épistémiquement suffisante, pour mettre en question ce que notre nature nous nécessite à admettre* (cette nécessité devant être comprise indissociablement à des niveaux psychologique, conceptuel ou logique et épistémologique) et (2) *que nous ne saurions non plus jamais trouver d'autre raison de l'admettre que cette nécessité même*. Si nous ne pouvons pas davantage douter que justifier ce que notre nature nous nécessite à admettre, ni davantage penser en deçà qu'au-delà des termes de base dans lesquels elle nous nécessite à penser l'existant, cette nécessité satisfait à toute raison exigible à son endroit. La question de savoir quels sont ces termes de base à l'usage desquels notre pensée du réel est naturellement assujettie reste sans doute très largement ouverte. Le présent travail a plaidé en faveur de la primauté de l'admission de l'existence de corps.



## TABLEAUX

### Situations possibles de l'esprit à l'égard des impressions des sens (TNH 1.4.2)

Donné expérimental : Perception d'ensembles d'impressions constants et cohérents, c'est-à-dire présentant de grandes ressemblances et sujets à des modifications régulières		
Détermination de l'esprit par l' IMAGINATION	Détermination mixte	Détermination de l'esprit par la RAISON ou réflexion sur l'expérience
↓	↙	↓
Fiction d'une identité numérique pour certains ensembles d'impressions sensibles	Constat de la relativité ou variabilité constante des perceptions	Constat de la relativité ou variabilité constante des perceptions
↓	↙	↓
Fiction d'une existence continue de ces ensembles	Celle-ci implique leur dépendance	Celle-ci implique leur dépendance
↓	↙	↓
Celle-ci implique leur existence indépendante	Fiction d'un objet- impression identique, pourvu d'existence continue et indépendante	Celle-ci implique leur discontinuité ou différence numérique
↓	↙ ↘	↓
Les perceptions existent de façon continue et indépendante	Nous percevons des <b>impressions</b> dépendantes et discontinues qui indiquent l'existence continue et indépendante d' <b>objets</b> qui leur ressemblent	Toute perception est dépendante et discontinue ou numériquement différente
« Système populaire » Réalisme direct des impressions ou	« Système philosophique » Réalisme matérialiste indirect	« Scepticisme extravagant » Atomisme phénoméniste

## Différences des réalismes direct et indirect

	Psychologiquement	Epistémologiquement	Conceptuellement
Réalisme direct	Instinctif mais déstabilisé par réflexion facile	Contraire à la raison Contraire à l'expérience la plus manifeste <sup>549</sup>	Inintelligibilité forte : Notion contradictoire
Réalisme indirect avec ressemblance	Emprunte vivacité à la raison et à l'imagination	Sans fondement possible <sup>550</sup>	Inintelligibilité plus faible : capacité limitée de l'esprit
Réalisme indirect neutre, sans ressemblance	Idem.	Idem.	Notion vide

## Différences de portées des arguments contre les différents systèmes

	Argument de la relativité	Argument de l'inséparabilité
Ce qui en question :	La réalité continue et indépendante des qualités ou objets perçues	La concevabilité de qualités premières sans les secondes
Origine du raisonnement :	<i>Slightest philosophy</i> <sup>551</sup> <i>Most vulgar philosophy</i> <sup>552</sup>	<i>Most profound philosophy</i> <sup>553</sup> .
Effet produit :	« conclusion [...] convaincante » <sup>554</sup> . « Enseignement évident de la raison » <sup>555</sup> . On n'en peut douter quand on réfléchit <sup>556</sup> .	« Pas de conviction », « étonnement passager, irrésolution, confusion » <sup>557</sup> . Most extravagant scepticism <sup>558</sup>

<sup>549</sup> TNH 1.4.2, §44, GF, p. 295.

<sup>550</sup> EEH 12.15, « carries no rational evidence with it to convince an impartial enquirer ».

<sup>551</sup> EEH 12. 9.

<sup>552</sup> TNH 1.4.5, §15.

<sup>553</sup> EEH 12.14

<sup>554</sup> TNH 1.4.4, §4, GF, p. 314.

<sup>555</sup> EEH 12.9, « obvious dictates of reason ».

<sup>556</sup> EEH 12.9, « No man, who reflects, ever doubted [...] »

<sup>557</sup> EEH 12.15, « all his arguments [...] produce no conviction. There only effect is to cause that momentary amazement and irresolution and confusion ».

<sup>558</sup> TNH 1.4.4, §6.

		Propre à quelques sceptiques extravagants incapables d'y croire effectivement <sup>559</sup>
--	--	--

### Formes de scepticisme distinguées dans l'Enquête

	Scepticisme antécédent	Scepticisme conséquent
Forme excessive	<b>Doute cartésien</b> : prescription d'un doute universel appliqué à toute opinion et faculté Incurable et inefficace	<b>Pyrrhonisme</b> ou scepticisme outré : suspension de tout assentiment suite à la découverte de l'impuissance des facultés
Forme mitigée	Méfiance à l'égard des préjugés ; prudence dans les raisonnements et la recherche.	Scepticisme <b>Académique</b> - modestie et réserve, prévention du dogmatisme ; - limitation de recherches aux objets les mieux adaptés à nos facultés.

### Types de scepticisme et leurs principes, selon Reid

	Doctrines philosophiques		
	Théorie de l'idée	Système idéal	Empirisme sémantique
Conséquences sceptiques	↓ Scepticisme (ou idéalisme) <b>perceptuel</b>	↓ Scepticisme <b>épistémique</b>	↘ ↓ Scepticisme <b>conceptuel</b>
			↓ Scepticisme (ou idéalisme) <b>ontologique</b>

<sup>559</sup> TNH 1.4.2.50, GF, p ; 299.



## BIBLIOGRAPHIE

AGASSI, J., “A Note on Smith’s Term ‘Naturalism’”, in S. Tweyman (ed.), *David Hume, Critical Assesments*, London, New York, Routledge, 1995 ; pp. 240-243.

ALSTON, W., “Thomas Reid on Epistemic Principles”, in *History of Philosophy Quarterly*, vol. 2, No 4, 1985 ; pp. 435-453.

ARMENGAUD, F. (ed), *Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris, Klincksieck, 1985.

AUSTIN, J. L., *Le langage de la perception*, trad. P. Gochet, revue par B. Ambroise, Paris, Vrin, 2007.

BARKER, S., BEAUCHAMP, T. L. (ed), *Thomas Reid: Critical Interpretations*, Temple University Press, 1976.

BENNETT, J., Bennett, *Locke, Berkeley, Hume, Central Themes*, Oxford, Oxford University Press, 1971.

BENOIST, J., LAUGIER, S. (ed.), *Langage ordinaire et métaphysique : P. F. Strawson*, Paris, Vrin, 2005.

BERKELEY, G., *Œuvres*, éd. Geneviève Brykman, Paris, PUF, 1985-1996, volume 1.

BIERI, P., HORSTAMNN, R. P., KRÜGER, L. (ed.), *Transcendental Arguments and Science*, Dordrecht, Reidel, 1979.



BOW, C. B. (ed.), *Common Sense and the Scottish Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2018

BRUN, C., « Les naturalismes de Hume » in *L'invention philosophique humienne*, P. Saltel (éd.), Grenoble, Recherches sur la philosophie du langage, no. 26, 2009 ; pp. 35-63

BURNYEAT, M., “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed”, in *The Philosophical Review*, Vol. 91, No. 1 (Jan., 1982), pp. 3-40

BUTLER, A., “Natural Instinct, Perceptual Relativity, and Belief in the External World in Hume’s *Enquiry*”, *Hume Studies*, vol. 34, No 1, April 2008, pp. 115-158.

CALLERGARD, R., *An Essay on Thomas Reid’s Philosophy of Science*, Stockholm Studies in Philosophy, no 28, 2006.

CARNAP, R., « Empirisme, sémantique et ontologie » [1950], in *Signification et nécessité*, appendice A, trad. F. Rivenc et P. Rouilhand, Paris, Gallimard, 1997.

CAVELL, S., *The Claims of Reason : Wittgenstein, Scepticism, Morality and Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

CHÉRICI, C., DUPONT, J.-C., WOLFE, C. T. (ÉD.), *Physique de l’esprit. Empirisme, médecine et cerveau (XVIIe-XIXe siècles)*, Paris, Hermann éditeurs, 2018.

COHEN-HALIMI, M. et L’HEUILLET, H (éd.), *Comment peut-on être sceptique ?*, Honoré Champion, 2010.

COPENHAVER, R, BURAS, T. (ed.), *Thomas Reid on Mind, Knowledge and Value* New York, Oxford University Press, 2015.

CUNEO, T., VAN WOUNDENBERG, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004

DALGARNO, M., MATTHEWS, E. (ed), *The Philosophy of Thomas Reid*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1989.

DANIELS, N., *Thomas Reid's 'Inquiry' ; The Geometry of Visibles and the Case for Realism*, Stanford University Press, 1974.

DAVAL, R., « La critique de la théorie moderne des idées chez Thomas Reid », in Ong-Van-Cung, K.-S. (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation XVIIe-XXe siècles*, Paris, CNRS éditions, 2006 ; pp. 209-215

DE BARY, P., *Thomas Reid and Scepticism: His Reliabilist Response*, London, New York, Routledge, 2002.

DEROSE, K.,

- "Reid's Anti-Sensationalism and his Realism", in *The Philosophical Review*, vol. 98, no. 3 (Jul. 1989) ; pp. 313-348.
- "Solving the Skeptical Problem", *Philosophical Review*, vol. 104, 1995, pp. 1-52.

DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques* [1641], Paris, GF, 2009.

DOMENACH, E.

- *La vérité du scepticisme : Stanley Cavell et le renouveau du scepticisme dans la philosophie américaine depuis 1945*, Thèse de doctorat sous la direction de Sandra Laugier, soutenue à l'université d'Amiens, 2006.
- « Description ou analyse ; les paradoxes de la métaphysique descriptive de Strawson et leurs conséquences pour un traitement transcendantal de la question sceptique » in BENOIST, J., LAUGIER, S. (éd.), *Langage ordinaire et métaphysique : P. F. Strawson*, Paris, Vrin, 2005 ; pp. 65-84.

DUCHEYNE, S., "Reid's Adaptation and Radicalization of Newton's Natural Philosophy", in *History of European Ideas*, vol. 32, 2006 ; pp. 173-189

DUTANT, J., ENGEL, P. (éd.), *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2005.

ETCHEGARAY, C.,

- « Assentiment et éthique de la croyance chez Thomas Reid », in Jaffro, L. (éd.), (éd.) *Croire comme on veut ? Histoire d'une controverse*, Paris, Vrin, 2013 ; pp. 205-221.
- “Can We Know the Skeptic is Right or Wrong ? Reid’s Criticism and Hume’s Answer”, in Charles, S., Smith, P. J., *Scepticism in the Eighteenth Century, Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, Dordrecht, Heidelberg, New York, London, Springer, 2013 ; pp. 139-154.
- Avec DENAT, C., « Comment peut-on être sceptique ? David Hume ou la cohérence du scepticisme moderne », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2010, no 1, Le scepticisme, aux limites de la question, pp. 93-108.
- « Le concept de croyance naturelle », in SALTEL, P. (éd.), *L'invention philosophique humienne*, Recherches sur la philosophie du langage, 2009 ; pp. 83-116.
- “Reid on Our Mental Constitution”, in *Common Sense and the Scottish Enlightenment*, Bow, C. B. Oxford, Oxford University Press, 2018 ; pp. 57-75.

FATE NORTON, D., *David Hume : Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

FERREIRA, J., *Scepticism and Reasonable Doubt; The British Naturalist Tradition in Wilkins, Hume, Reid and Newman*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

FOGELIN, R., J., *Hume’s Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London, Routledge and Kegan Paul, 1985.

GARRETT, D.,

- *Hume*, London, New York, Routledge, 2015.
- “A Small Tincture of Pyrrhonism; Skepticism and Naturalism in Hume’s Science of Man”, in *Pyrrhonian Skepticism*, Sinnott-Armstrong, W. (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2004 ; pp. 68-92.

GAUTIER, C.

- *Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin / EHESS, 2005.
- “Attitudes of Knowledge and Common Sense ; Remarks on Reid and Dewey”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IX-2, 2017.

GLAUSER, R.

- *Berkeley et les philosophes du XVIIe siècle ; Perception et scepticisme*, Sprimont, Mardaga, 1999.
- “Le problème de la substance corporelle dans le Traité de la nature humaine”, in SALTEL, P. (éd.), *L’invention philosophique humienne*, Recherches sur la philosophie du langage, 2009, pp. 65-82.

GITEL, B., « La métaphysique descriptive et les deux images du monde », Benoist, J., Laugier, S. (éd.), *Langage ordinaire et métaphysique : P. F. Strawson*, Paris, Vrin, 2005, pp. 13-41.

GLOCK, Hans-Johan (ed.), *Strawson and Kant*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

GRAYLING, A. C., in *The Refutation of Scepticism*, Open Court, Lasalle, Illinois, 1985.

GRECO, J.

- “How to Reid Moore”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 52, No. 209 (Oct., 2002), pp. 544-563
- “Reid’s Reply to the Skeptic”, in *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cuneo, T., Woudenberg, R., Cambridge, Cambridge University Press, 2004 ; pp. 134-155.
- (ed.) *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

GROULEZ, M., *Le scepticisme de Hume ; les Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Puf, 2005.

GUENANCIA, P., SYLVESTRE, J.-P. (éd.), *Le sens commun*, Dijon, 2004.

HAHN, E. (ed.), *The Philosophy of P. F. Strawson*, Chicago and Lasalle, Illinois, 1998.

HEINRICH, D., “Challenger or Competitor? Rorty’s Account of Transcendental Strategies”, in P. Bieri, R. P. Horstmann, L. Krüger (ed.), *Transcendental Arguments and Science*, Dordrecht, Reidel, 1979.

HUME, D.

- *Abrégé du Traité de la nature humaine*, trad. G. Coqui, Paris, Allia, 2016.
- *An Enquiry into Human Understanding* [1748], ed. T. L. Beauchamp, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- *A Treatise of Human Nature* [1739-1740], ed. L. A. Selby-Bigge [1888], revised by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- *Enquête sur l'entendement humain* [1748], trad. Michel Malherbe, édition bilingue, Paris, Vrin, 2008.
- *Systèmes sceptiques et autres systèmes*, trad. Michel Malherbe, Point-Seuil, 2002.
- *Traité de la nature humaine*, livre 1 [1739], trad. Philippe Baranger & Philippe Saltel, Paris, GF, 1995.

JACOB, P., *L'empirisme logique. Ses antécédents, ses critiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

JAFFRO, L.

- (éd.) *Croit-on comme on veut ? Histoire d'une controverse*, Paris, Vrin, 2013.
- « Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques », *Le sens commun*, P. Guénancia, J. P. Sylvestre (éd.), Dijon, 2004 ; pp. 19-45.
- « Le sceptique humien est-il modéré ? Le rôle du pyrrhonisme dans la genèse causale du scepticisme mitigé », *Daïmon, Revista Internacional de Filosofía*, no 52, 2011 ; pp. 53-69.
- « La rétorsion du sens commun et la possibilité du scepticisme. Contre Reid », in Cohen-Halimi, M. et L'Heuillet, H (éd.), *Comment peut-on être sceptique ?*, Honoré Champion, 2010 ; pp. 93-116 - <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00264778v2>

JOUFFROY, T., « Préface », in *Œuvres complètes de Thomas Reid, Chef de l'école écossaise* [1828], Paris, Masson, 1835.

KANT, Immanuel, *Critique de la raison pure* [1781], trad. Alain Renault, Paris, GF, 2006.

KEMP-SMITH, N.

- "The Naturalism of David Hume", *Mind, New Series*, Vol. 14, No. 54 (Apr., 1905) ; pp. 149-173.
- "The Naturalism of David Hume II", *Mind, New Series*, Vol. 14, No. 55 (Jul., 1905) ; pp. 335-347

- *The Philosophy of David Hume ; A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, London, Macmillan, 1941.

KRIPKE, S., [1982] *Règles et langage privé*, trad. T. Marchaisse, Paris, Seuil, 1996,

LAUDAN, L., *Science and Hypothesis*, Springer, 1981.

LAUGIER, S.

- « Deux ou trois naturalismes », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2003/2, no 38.
- « Arguments transcendants et limites du sens », in BENOIST, J., LAUGIER, S. (ed.), *Langage ordinaire et métaphysique : P. F. Strawson*, Paris, Vrin, 2005.

LE JALLÉ, E., *L'autorégulation chez Hume*, Paris, Presses universitaires de France, 2005.

LEHRER, K.

- *Thomas Reid*, London and New York, Routledge, 1989.
- “Reid, the moral faculty, and first principles”, in Roeser, S. (ed), *Reid on Ethics*, Palegrave Macmillan, 2010 ; pp. 25-45.

LOCKE, J., *Essai sur l'entendement humain* [1690], trad. J. M. Vienne, Paris, Vrin, 2001.

MACKIE, *Problems from Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

MALHERBE, M., *David Hume, Systèmes sceptiques et autres systèmes*, Paris, Seuil, 2002.

MARCIL-LACOSTE, L.,

- *Claude Buffier and Thomas Reid ; Two Common Sense Philosophers*, McGill-Queen's Press, 1982.
- “Dieu garant de véracité ou Reid critique de Descartes, in *Dialogue, Revue canadienne de philosophie*, vol. 14, Issue 4, Dec. 1975 ; pp. 584-605.

MICHAUX, Y., “Reid's Attack on the Theory of Ideas”, in *The Philosophy of Thomas Reid*, Dalgarno, M., Matthews, E. (ed), Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1989.

MOORE, G. E.

- “A reply to My Critics”, in *The Philosophy of G. E. Moore*, P. A. Schlipp (ed.), [1942], Lasalle, Illinois, Open Court, 1968.
- “On Certainty”, *Philosophical Papers*, London, Allen & Unwin, 1959, pp. 227-251.
- « Preuve qu’il y a un monde extérieur », in ARMENGAUD, F. (ed), *Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris, Klincksieck, 1985.

MOUNCE, H. O., *Hume’s Naturalism*, London, New York, Routledge, 1999.

NAGEL, T., *Le point de vue de nulle part* [1986], trad. S. Kronlund, Combas, Éditions de l’éclat, 1993.

NICHOLS, ‘, “Natural Philosophy and its Limits in the Scottish Enlightenment”, *The Monist*, Vol. 90, Issue 2 ; pp. 233-250.

ONG-VAN-CUNG, K.-S. (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation XVIIe-XXe siècles*, Paris, CNRS éditions, 2006.

PIERIS, G., “Causation as a Philosophical Relation in Hume”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 43 (3), 2002, pp. 499-545.

PRITCHARD, D., “Recent Work on Radical Skepticism”, in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 39, No. 3, July 2002, pp. 215-257

PUTNAM, H., “Strawson and Skepticism”, *The Philosophy of P. F. Strawson*, Lewis Hahn, Open Court, Illinois, 1998 ; pp. 273-287.

QUINE, W. V. O.

- « L’épistémologie devenue naturelle », in *Relativité de l’ontologie et autres essais*, trad. Jean Largeault, Paris, Aubier, 1977 ; pp. 83-105.
- *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts, 1960.

RATIÉ, I.

- “The Dreamer and the Yogin – on the Relationship between Buddhist and Śaiva Idealisms”, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73 (3), 2010, pp. 437-478.
- “Can One Prove that Something Exists Beyond Consciousness? A Śaiva Criticism of the Sautrāntika Inference of External Objects”, *Journal of Indian Philosophy* 39 (4-5), 2011, pp. 479-501 ;
- “On the distinction between epistemic and metaphysical Buddhist idealisms: a Śaiva perspective”, *Journal of Indian Philosophy* 42, 2014, p. 353-375.

READ, R., RICHMAN, K. A. (ed), *The New Hume Debate*, Revised Edition, London and New York, Routledge, 2007.

REID, T.

- *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense* [1764], ed. D. Brookes, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000.
- *Essays on the Active Powers of Man* [1785], ed. K. Haakonsen & J. Harris, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- *Essays on the Intellectual Powers of Man* [1781], ed. D. Brookes & K. Haakonsen, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2002.
- *The Works of Thomas Reid*, ed. W. Hamilton, Edinburgh, James Thin [1846], fac-simile, Hildesheim, G. Olms, 1983.
- *Essais sur les pouvoirs actifs de l’homme* [1785], trad. Gaël Kervoas & Éléonore Le Jallé, Paris, Vrin, 2009.
- *Recherches sur l’entendement humain d’après les principes du sens commun* [1764], trad. Michel Malherbe, Paris, Vrin, 2012.

RICKLESS, S., Rickless, *Berkeley’s Argument for Idealism*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

ROESER, S. (ed), *Reid on Ethics*, Palegrave Macmillan, 2010.

RORTY, R., *Philosophy and the Mirror of Nature* [1978], Princeton, Princeton University Press, 2009.

RYSIEW, P.



- “Reid and Epistemic Naturalism”, *The Philosophical Quarterly*, Vol 52, No. 209, Oct. 2002 ; pp. 437-456.
- “Reid’s First Principle #7”, *Canadian Journal of Philosophy*, 41, sup 1, London, New York, Routledge, 2011 ; pp. 167-182.
- “Reidian Evidence”, *The Journal of Scottish Philosophy*, 3 (2), 2005 ; pp. 107-121.

SALTEL, P. (éd.), *L’invention philosophique humienne*, Recherches sur la philosophie du langage, 2009.

SCHLICK, M., “Positivismus und Realismus” in *Erkenntnis*, vol. 3, 1932 ; pp. 1-31.

SCHULTHESS, D., *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid*, Berne, Peter Lang, 1983.

SEN, P. K., VERMA, R. R. (ed.), *The Philosophy of P. F. Strawson*, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 1995.

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. Pellegrin, P., Paris, Seuil, 1997.

SINNOTT-ARMSTRONG, W. (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

SOMERVILLE, J., *The Enigmatic Parting Shot – What Was Hume’s ‘Compleat Answer to Dr Reid and that Bigotted Silly Fellow, Beattie?’*, Aldershot, Avebury, 1995.

SOSA, E.,

- “How to Defeat Opposition to Moore.” *Philosophical Perspectives*, vol. 13, 1999 ; pp. 141–154.
- “Strawson’s Epistemological Naturalism”, in E. Hahn (ed.), *The Philosophy of P. F. Strawson*, Chicago and Lasalle, Illinois, 1998 ; pp. 361-369.

STERN, R.

- “On Strawson Naturalistic Turn”, *Strawson and Kant*, H.-J. Glock, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 219-233.

- “Transcendental Arguments”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.) ; section 1 ; URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/transcendental-arguments/>>.

STRAWSON, G. “Objects and Powers”, in *The New Hume Debate*, Revised Edition, REead, R., Richman, K. A. (ed), London and New York, Routledge, 2007

STRAWSON, P.

- *Bounds of Sense ; An Essay on Kant’s Critic of Pure Reason* [1966], London, Routledge, 2006.
- *Freedom and Resentment and Other Essays* [1974], London & New York, Routledge, 2008.
- *Individuals ; An Essay in Descriptive Metaphysics* [1959], London, Routledge, 2005.
- *Philosophical Writings* [2011], Oxford University Press, 2011.
- *Skepticism and Naturalism ; Some Varieties* [1985], Methuen, 1985.
- *Analyse et métaphysique* [1985], texte original en français, Paris, Vrin, 1985.
- *Les individus*, trad. A. Shalom et P. Drong, Paris, Seuil, 1973.

STROUD, B.

- « Arguments transcendants », trad. S. Chauvier, in *Kant analysé, Cahiers de philosophie de l’université de Caen*, No.33, Presses universitaires de Caen, 1999.
- “Scepticism and the Senses”, in STROUD, B., *Seeing, Knowing, Understanding : Philosophical Essays*, Oxford University Press, 2018.
- “The Significance of Philosophical Scepticism”, in BIERI, P., HORSTMANN, R. P., L. KRÜGER L. (ed.), *Transcendental Arguments and Science*, Dordrecht, Reidel, 1979, pp. 278-297.

THÉBERT, A.

- “Common Sense and First Principles : Dispelling and Ambiguity”, in *Philosophical Enquiries : revue de philosophies anglophones* – décembre 2016, no 7 ; pp. 43-64. <http://www.philosophicalenquiries.com/numero7article3Thebert.html>
- « La critique reidienne de l’explication physiologique de la perception », in *Physique de l’esprit. Empirisme, médecine et cerveau (XVIIe-XIXe siècles)*, dir. Chérici, C., Dupont, J.-C., Wolfe, C. T., Paris, Hermann éditeurs, 2018 ; pp. 83-99.

- “The Defense of the First Principles of Common Sense in Reid’s Epistemology : a New Use of Track-Record Arguments”, in *Thomas Reid on Mind, Knowledge and Value*, Copenhagen, R. Buras, T. (ed.), New York, Oxford University Press, 2015 ; pp. 193-212.

THOMAS-FOGIEL, I., “Fichte et l’actuelle querelle des arguments transcendants”, in *Revue de métaphysique et de morale*, 2003/4, no 40, pp. 489-511.

TWEYMAN, S. (ed.), *David Hume, Critical Assessments*, London, New York, Routledge, 1995

VAN CLEVE, J.

- *Problems from Reid*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- “Reid’s Response to the Skeptic”, in *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford, Greco, J. (ed.), Oxford University Press, 2008 ; pp. 286-305.

VERNIER, P., “Thomas Reid on the Foundations of Knowledge and His Answer to Skepticism”, in S. Barker and T. L. Beauchamp (eds) *Thomas Reid: Critical Interpretations*, Temple UP, 1976, pp. 14-24.

VOGEL, J., “The New Relevant Alternatives Theory.” *Philosophical Perspectives*, vol. 13, pp. 155–180.

WILKERSON, T. E., in *Kant’s Critic of Pure Reason*, London, Routledge, 1978.

WILLIAMS, M.

- “Epistemological Realism and the Basis of Skepticism” in *Mind*, New Series, Vol. 97, No. 387 (Jul., 1988), p. 415-439.
- *Unnatural Doubts*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

WINKLER, K., “The New Hume”, in *The New Hume Debate*, Revised Edition, R. Read, K. A. Richman (ed.), London, New York, Routledge, 2007 ; pp. 52-87.

WITTGENSTEIN, L., *De la certitude*, trad. Danièle Moyal-Sharrock, Paris, Gallimard, 2006.

WOLTERSTORFF, N.,

- *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- “Reid on Common Sense, with Wittgenstein’s Assistance”, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXXIV, no. 3, 2000 ; pp. 491-517.

WRIGHT, J. P., *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester, Manchester University Press, 1983.

**Ressources vidéo :**

Vidéo de 1972 : *The Logic Lane*, episode 5 :

<https://www.youtube.com/watch?v=etORsr-yo5I>

Vidéo de 1992 :

<https://www.youtube.com/watch?v=V8luaKfUZIA&t=2672s>



## Table des matières

<b>RÉSUMÉ</b> .....	3
<b>ABSTRACT</b> .....	3
<b>SOMMAIRE</b> .....	6
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	7
<b>RÉFÉRENCES ET ABRÉVIATIONS</b> .....	8
<b>INTRODUCTION</b> .....	15
<b>PARTIE I-</b> .....	27
<b>LE RÉALISME NATUREL –</b> .....	27
<b>MÉTAPHYSIQUE DESCRIPTIVE ET NATURALISME ÉPISTÉMIQUE CHEZ P. F. STRAWSON</b> .....	27
<b>Introduction :</b> .....	29
<b>Chapitre 1-</b> .....	32
<b>MÉTAPHYSIQUE DESCRIPTIVE ET SCEPTICISME</b> .....	32
<b>1.A- Philosophie analytique et métaphysique descriptive</b> .....	33
<b>(a) Objet et méthode de la philosophie</b> .....	33
<b>(b) Les corps comme particuliers de base</b> .....	37
<b>1.B- La critique transcendantale des objections sceptiques</b> .....	42
<b>(a) L’argument de la réidentification</b> .....	45
<b>(b) L’argument de l’objectivité</b> .....	49
<b>Chapitre 2-</b> .....	54
<b>INTELLIGIBILITÉ ET INVULNÉRABILITÉ DE LA QUESTION SCEPTIQUE</b> .....	54
<b>2.A- L’intelligibilité du scepticisme et l’échec des réponses diagnostiques</b> .....	56
<b>(a) La signification intuitive de la question sceptique</b> .....	56
<b>(b) L’échec du vérificationnisme sémantique</b> .....	60
<b>(c) L’échec des arguments transcendantsaux</b> .....	64
<b>2.B- L’invulnérabilité du scepticisme face aux réponses constructives</b> .....	68
<b>(a) Le dogmatisme de l’appel au sens commun</b> .....	69
<b>(b) L’ambiguïté de l’épistémologie naturalisée et la circularité de l’abduction</b> .....	75
<b>Chapitre 3-</b> .....	81
<b>LA SOLUTION NATURALISTE ET LA CRITIQUE DES FORMES DE RÉDUCTIONNISME</b> .....	81
<b>3.A- La solution naturaliste</b> .....	81
<b>(a) La position naturaliste</b> .....	82
<b>(b) Les deux sources du naturalisme</b> .....	86
<b>(c) La nature du naturalisme</b> .....	94

<b>3.B- La critique des formes de réductionnisme</b> .....	107
(a) L'empiriste subjectiviste .....	108
(b) Le réductionnisme scientifique .....	113
(c) L'idéalisme transcendantal .....	120
Conclusion : .....	124
<b>PARTIE II-</b> .....	127
<b>LE SCEPTICISME MITIGÉ –</b> .....	127
<b>INCERTITUDE ET NÉCESSITÉ DE LA CROYANCE À L'EXISTENCE DES CORPS CHEZ HUME</b> .....	127
Introduction .....	131
<b>Chapitre 4-</b> .....	134
<b>LES CONSÉQUENCES SCEPTIQUES DE L'ANALYSE DE LA PERCEPTION ET DE LA REPRÉSENTATION</b> .....	134
<b>4.A- Philosophie moderne et scepticisme</b> .....	134
(a) Relativité des perceptions et scepticismes perceptuel et épistémologique .....	134
(b) Inséparabilité des qualités et scepticisme conceptuel .....	138
<b>4.B- Les conséquences de l'origine impressionnelle des idées</b> .....	143
(a) Les impressions et les idées .....	143
(b) L'inintelligibilité de l'idée d'existence extérieure .....	144
(c) L'idée d'existence continue et indépendante ne vient pas des sens (ni de la raison) .....	146
<b>Chapitre 5-</b> .....	150
<b>LA GENÈSE DES FICTIONS POPULAIRES ET PHILOSOPHIQUES DE L'EXISTENCE DES CORPS</b> .....	150
<b>5.A- Le système populaire ou réalisme direct ordinaire</b> .....	151
(a) Cohérence des associations d'impressions et existence continue .....	154
(b) Constance des impressions et existence continue .....	158
<b>5.B- Le système philosophique de la double existence ou réalisme indirect</b> .....	165
(a) L'irrationalité de l'existence indépendante des perceptions et la double existence .....	166
(b) Le fondement « populaire » du système philosophique .....	168
(c) L'irrationalité du réalisme indirect .....	170
<b>Chapitre 6-</b> .....	174
<b>LES FORMES DU RÉALISME ET DU SCEPTICISME À L'ÉGARD DES CORPS</b> .....	174
<b>6.A- Hume et les expressions du réalisme</b> .....	176
(a) Le réalisme direct des impressions .....	177
(b) Le réalisme indirect des objets .....	180
(c) Une hiérarchie implicite des systèmes ? .....	186
(d) La supposition réaliste neutre et l'idée relative d'un objet extérieur .....	189

6.B- Pyrrhonisme et Académisme à l'égard des corps matériels .....	193
(a) Critique du traitement cartésien de l'évidence sensible .....	194
(b) L'irréductibilité théorique du Pyrrhonisme .....	197
(c) Les formes du scepticisme mitigé à l'égard de l'existence des corps .....	202
Conclusion : .....	207
<b>PARTIE III-</b> .....	210
<b>LE RÉALISME DE SENS COMMUN –</b> .....	210
<b>ANALYSE DE LA CROYANCE PERCEPTIVE ET CRITIQUE DE L'ILLUSION</b> <b>SCEPTIQUE CHEZ REID</b> .....	210
Introduction : .....	214
Chapitre 7- .....	215
<b>LA GÉNÉALOGIE DU SCEPTICISME MODERNE</b> .....	215
7.A- Le scepticisme moderne et la théorie de l'idée .....	216
(a) Les deux stades du scepticisme moderne .....	216
(b) La théorie de l'idée et l' « Ancien système » .....	218
7.B- Le système idéal et les formes du scepticisme.....	223
(a) Système idéal et scepticisme épistémique .....	224
(b) Principe de ressemblance et scepticisme ontologique .....	229
Chapitre 8- .....	245
<b>LA CRITIQUE DE LA THÉORIE DE L'IDÉE ET LA DÉFINITION SCIENTIFIQUE DE</b> <b>L'ACTE PERCEPTIF</b> .....	245
8.A- Critique de l'hypothèse de l'existence des idées .....	249
(a) L'opposition de la conviction ordinaire et de l'hypothèse de l'idée .....	250
(b) Critique de l'argument de l'impossibilité de l'action à distance .....	252
(c) Critique de l'argument humien de la table .....	255
8.B- La critique de la ressemblance et la définition de la perception .....	259
(a) Une hypothèse contraire aux faits .....	259
(b) La nullité de la disqualification de l'existence extérieure .....	264
(c) La définition du pouvoir de percevoir comme loi de notre nature .....	268
Chapitre 9- .....	275
<b>LA CRITIQUE NATURALISTE DE L'EXIGENCE D'UN ÉTABLISSEMENT DE LA</b> <b>FIABILITÉ DES FACULTÉS</b> .....	275
9.A- L'exigence d'un établissement de la fiabilité des sens .....	277
(a) Le fondationnalisme réductionniste .....	277
(b) L'impossibilité du doute à l'égard des sens comme de toute autre faculté.....	280
(c) L'incohérence de l'exigence « demi-sceptique » .....	284
9.B- L'exigence de l'établissement la fiabilité des facultés en général.....	287



(a) La circularité de toute justification de la fiabilité .....	288
(b) L'inconcevabilité d'une évidence idéale supposée.....	292
(c) Le naturalisme épistémique reidien.....	296
Conclusion : .....	302
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	307
TABLEAUX .....	315
Situations possibles de l'esprit à l'égard des impressions des sens .....	315
Différences des réalismes direct et indirect .....	316
Différences de portées des arguments contre les différents systèmes .....	316
Formes de scepticisme distinguées dans l' <i>Enquête</i> .....	317
Types de scepticisme et leurs principes, selon Reid .....	317
BIBLIOGRAPHIE.....	319