



**HAL**  
open science

# Des faits de conscience au fait de la conscience : la controverse écossaise sur l'idéalisme chez Stewart, Hamilton et Ferrier

Laurent Jaffro

► **To cite this version:**

Laurent Jaffro. Des faits de conscience au fait de la conscience : la controverse écossaise sur l'idéalisme chez Stewart, Hamilton et Ferrier. K. S. Ong-Van-Cung. La voie des idées. Le statut de la représentation (XVIIe-XXe siècles), CNRS éditions, pp.217-228, 2006, CNRS Philosophie, 9782271063984. 10.4000/books.editions-cnrs.48280 . halshs-00174246

**HAL Id: halshs-00174246**

**<https://shs.hal.science/halshs-00174246>**

Submitted on 6 Jul 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.

Ce texte de LJ a été publié dans  
*La voie des idées ? Le statut de la représentation, 17<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles*, éd. Kim Sang Ong-Van-Cung, Paris, CNRS éditions, 2006, p. 217-228.

Des faits de conscience au fait de la conscience :  
la controverse écossaise sur l'idéalisme chez Stewart, Hamilton et Ferrier

Une critique de l'idéalisme est développée par une première génération de la philosophie universitaire écossaise, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle avec Thomas Reid (1710-1796), puis au début du XIX<sup>e</sup> siècle avec Dugald Stewart (1753-1828). Il s'agit de dénoncer les conséquences sceptiques du recours à la « voie des idées » qui caractérise la philosophie britannique depuis Locke. C'est en vérité la critique d'un idéalisme, celui qu'on peut dénommer « idéisme » et qui consiste à poser que les seuls objets immédiats de l'esprit sont des entités mentales, « idées » ou « perceptions ». Une deuxième génération de la philosophie écossaise, moins connue, reprend la question de l'idéalisme dans les années 1830-1840 et s'efforce de réhabiliter un autre idéalisme, non idéiste. La première génération est occupée par le débat entre « sens commun » et « idéalisme » (au sens de l'idéisme) ; la deuxième reformule ce débat dans le vocabulaire des « données de la conscience » et introduit une nouvelle acception de l'idéalisme. Ses deux principaux représentants sont William Hamilton (1788-1856), titulaire de la chaire de logique et de métaphysique à Edimbourg, auteur des *Leçons de métaphysique et de logique*, correspondant de Victor Cousin, et James Frederick Ferrier (1808-1864), professeur de philosophie morale à St Andrews, que les historiens des idées gratifient surtout de l'invention du mot « épistémologie ».

Avec Reid et Stewart, la philosophie écossaise, pour réfuter l'idéalisme, prétend recourir à un noyau de rationalité ordinaire qu'elle appelle « sens commun » ; avec Hamilton et surtout avec Ferrier, elle retourne contre les partisans du sens commun l'accusation que ceux-ci portaient contre l'idéalisme. Cette évolution donne lieu à une sorte de réhabilitation de l'immatérialisme de George Berkeley. Reid a fait de la philosophie de Berkeley une variante de l'idéisme ou « système idéal » qu'il dénonce. Son émule Stewart (qui emploie le terme « idéalisme » pour décrire la position de Berkeley, ce que Reid, sauf erreur, ne fait pas) défend la conception de Reid sur ce point. La position de Hamilton, ensuite, est hésitante. Ferrier, enfin, exclut Berkeley du système idéal et reconnaît pleinement que son idéalisme ne saurait être décrit comme un idéisme ; c'est d'ailleurs sur l'interprétation de Berkeley qu'il s'affronte à Alexander Campbell Fraser (1819-1914), son concurrent – Fraser obtient contre Ferrier en 1856 la chaire de Hamilton. Dès le début de cette histoire, l'idéalisme berkeleyen était au centre de la discussion. C'est bien lui, en effet, qui avait motivé la philosophie de Reid, comme celui-ci le rappelle dans l'autobiographie intellectuelle qu'il esquisse dans un passage de ses *Essays on the Intellectual Powers* (1785) :

Si je peux avoir la présomption d'exposer mes propres vues, j'ai cru jadis dans cette doctrine des idées si fermement que j'ai embrassé en conséquence la totalité du système de Berkeley, jusqu'à ce que, comme je découvrais des suites de cette doctrine qui me donnaient plus de gêne que l'absence d'un monde extérieur, il me vint (il y a plus de quarante ans) l'idée de poser la

question : quelle preuve ai-je de cette doctrine que tous les objets de ma connaissance sont des idées dans mon propre esprit ?<sup>1</sup>

Stewart cite ce même passage dans ses *Philosophical Essays* de 1810<sup>2</sup> et souscrit au raisonnement de Reid : l'immatérialisme berkeleyen est la conséquence de la voie des idées ; renoncer à celle-ci, c'est donc éviter celui-là. Stewart souligne ailleurs que Berkeley n'a pas eu de disciples en Angleterre, mais en Ecosse et en particulier dans le Rankenian Club<sup>3</sup>. C'est aussi Stewart qui remarque que le mot « idéaliste », sous l'effet des travaux de Reid, finit par désigner non seulement le philosophe qui rejette l'existence du « monde matériel »<sup>4</sup>, mais tous ceux qui adhèrent à ce que Reid appelle le système idéal sans nécessairement adopter les conséquences berkeleyennes<sup>5</sup>. Si l'on comprend bien, cela voudrait dire que « idéalisme » a fini par désigner ce qu'on appelle plus proprement l'idéisme. C'est *contre* cette dérive sémantique que le nouvel idéalisme écossais du XIXe siècle se constitue.

## I

Hamilton, dans sa note sur « La philosophie du sens commun » (1841) réinterprète le recours reidien au sens commun dans les termes suivants :

Pour formuler les choses de manière générale, argumenter à partir du sens commun, c'est simplement montrer que la négation de telle proposition impliquerait la négation d'une donnée originelle de la conscience (*some original datum of consciousness*) ; alors que, comme il faut supposer vraie toute donnée originelle de la conscience, la proposition en question, dans la mesure où elle dépend d'un tel principe, doit être admise.<sup>6</sup>

Il faut rappeler que ce que les Écossais de Reid à Hamilton, et manifestement à la suite de Locke, appellent *consciousness* correspond à ce que Leibniz appelle « expérience interne » ou encore « sens intime ». Stewart dans ses *Philosophical Essays*, cite son ami et traducteur Pierre Prévost, le philosophe de Genève, qui comme Pierre Coste un siècle plus tôt, s'étonne :

*Consciousness* est un mot anglais auquel j'avoue que je ne trouve point d'équivalent dans notre langue. C'est la faculté de connaître ce qui se passe

---

<sup>1</sup> *Essays on the Intellectual Powers* (1785), *Essay II*, chap. 10, dans *The Works of Thomas Reid*, éd. W. Hamilton, 6e édition, Edimbourg, 1863, vol. I, p. 283. Les traductions sont miennes.

<sup>2</sup> D. Stewart, *Philosophical Essays*, note F, dans *Collected Works of Dugald Stewart*, éd. W. Hamilton, 2<sup>e</sup> édition, Edimbourg, 1977, vol. V, p. 418.

<sup>3</sup> D. Stewart, *Dissertation : Exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical, and Political Philosophy, since the Revival of Letters in Europe*, 2<sup>e</sup> partie (1821), dans *Collected Works*, *op. cit.*, vol. I, p. 350-351. Sur la réception de Berkeley au XVIIIe siècle en Ecosse, voir M. A. Stewart, « Berkeley and the Rankenian club », *Hermathena*, 139 (1985), repris dans *George Berkeley. Essays and Replies*, éd. D. Berman, Dublin, Irish Academic Press, 1986, p. 25-45.

<sup>4</sup> Rappelons que cette formulation, à l'égard de la doctrine de Berkeley, constitue un contresens puisque celui-ci réfute non l'existence du monde matériel en tant que monde sensible ou « nature », mais le concept métaphysique de substance matérielle.

<sup>5</sup> D. Stewart, *Dissertation...*, 2<sup>e</sup> partie, dans *Collected Works*, *op. cit.*, p. 396, en note.

<sup>6</sup> W. Hamilton, « On the Philosophy of Common Sense », dans *The Works of Thomas Reid*, éd. W. Hamilton, *op. cit.*, vol. II, p. 743.

dans notre esprit. Je l'ai remplacé tantôt par le mot sentiment, tantôt par le mot conscience, ou conscience psychologique...<sup>7</sup>

Cette reformulation hamiltonienne du recours au sens commun n'est pas fidèle à la pensée de Reid. Pour deux raisons : 1 / Parce que le sens commun ne se réduit pas à la sphère de la conscience, mais concerne aussi les croyances irrésistibles – mais implicites et inconscientes – dans la pratique ; et il a également une dimension sociale et même universelle qui est irréductible à l'évidence subjective. 2 / Parce que l'évidence du sens commun, même si elle repose dans certains cas sur des intuitions, ne dispense pas d'un examen dialectique qui permet non pas de déduire les axiomes du sens commun, ce qui serait contradictoire, mais de distinguer, parmi les candidats au rang axiomatique, les mauvais préjugés des authentiques principes<sup>8</sup>.

Reste à savoir ce qu'on entend par « conscience ». Hamilton accuse en effet Reid d'avoir réduit le sens et la portée de la conscience, d'avoir « limité arbitrairement la sphère de la conscience » en particulier en réduisant ses objets aux opérations intellectuelles coupées de leurs propres objets. Cette limitation est la conséquence de l'assimilation, par Reid, de la conscience à un pouvoir intellectuel particulier. Une définition large de la conscience est donnée par Hamilton dans son article « Philosophy of Perception », publié en 1830 et rédigé à l'occasion de la publication de la traduction des *Œuvres* de Reid par Théodore Jouffroy. La conscience n'est pas une faculté particulière de l'esprit, contrairement à ce que croit Reid, mais une condition qui accompagne toute faculté cognitive. Les propositions « nous connaissons » et « nous connaissons que nous connaissons » sont « logiquement distinctes, mais réellement identiques » parce qu'elles s'impliquent réciproquement. La conscience est donc la « forme fondamentale » ou « la condition générique » de toutes les activités cognitives. « Tout acte intelligent est une conscience modifiée ; et conscience est un terme compréhensif pour désigner le complément de toutes nos énergies cognitives ».<sup>9</sup>

Bref, Hamilton a reformulé la doctrine du sens commun dans le vocabulaire d'une philosophie de la conscience. Dans son article sur « La philosophie du sens commun », Hamilton se sert de cette reformulation (inexacte, il me semble, par rapport à l'intention de Reid) pour introduire une distinction entre deux formes de recours de la philosophie aux données de conscience (et cette distinction-ci est juste) :

– Recours, de type 1, aux données de la conscience considérées simplement, en elles-mêmes, comme des faits ou des manifestations actuelles, c'est-à-dire comme des phénomènes.

– Recours, de type 2, aux données de la conscience considérées comme des témoignages de la vérité de faits qui sont au-delà de leur réalité phénoménale, c'est-à-dire comme un contenu intentionnel.

C'est la distinction entre « les faits de conscience comme simples phénomènes » et les « témoignages (*testimonies*) de la conscience » qui portent sur ce qui transcende la simple phénoménalité de la conscience. Hamilton rappelle que les données de la

---

<sup>7</sup> P. Prévost, préface aux *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, Genève, 1808, p. XIX, cité par D. Stewart, *Philosophical Essays*, dans *Collected Works of Dugald Stewart*, *op. cit.*, vol. V, p. 56.

<sup>8</sup> Pour une présentation générale du recours philosophique au sens commun dans la philosophie britannique au XVIII<sup>e</sup> siècle, je me permets de renvoyer à mon étude, « Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques », dans *Le Sens commun*, éd. P. Guenancia et J.-P. Sylvestre, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2004, p. 19-45.

<sup>9</sup> *Works of William Hamilton*, éd. Savina Tropea, Bristol, Thoemmes Press. 2001, vol. I, p. 47-48.

première sorte sont incontestables, indéniables, comme le montrent Augustin, Descartes, mais aussi Hume, Schulze, *et alii*.<sup>10</sup>

Cette distinction permet de proposer une définition de l'idéalisme : *Est idéaliste une philosophie qui accepte dans sa méthode le recours de type 1, mais refuse d'une manière ou d'une autre le recours de type 2*. Pour l'idéaliste, ce qui est donné immédiatement à l'esprit ne renvoie pas à une réalité extérieure à ce donné.

Hamilton fait observer que la négation de la validité du recours de type 2, à la différence de la négation de la validité du recours de type 1, n'est pas « auto-contradictoire ». L'idéalisme est donc une conception *possible*, à la différence d'un scepticisme tellement radical qu'il prétendrait congédier même le recours de type 1. Si quelque chose est donné à mon esprit en tant que conception, je peux douter de la vérité de cette conception et de la réalité de son contenu intentionnel, mais non de sa présence dans mon esprit.

Or il se trouve que les philosophes qui ont voulu réfuter l'idéalisme lui ont trop souvent appliqué une objection qui repose sur la confusion entre les deux types de recours aux données de la conscience. C'est par exemple le cas de Stewart, qui affirme que « la croyance qui accompagne la conscience, quant à l'existence présente de ses phénomènes propres, ne repose pas sur un fondement plus solide que notre croyance en l'existence des objets extérieurs ». Plus généralement, c'est toute la philosophie écossaise du sens commun (et au premier chef Reid) qui confond réfutation de l'idéalisme (réfutation de la négation de la validité du recours de type 2) et réfutation du scepticisme le plus absurde (réfutation de la négation de la validité du recours de type 1) : la philosophie du sens commun tend à présenter l'évidence des phénomènes de la conscience et l'évidence réaliste quotidienne comme étant de même niveau. Nier l'existence du monde extérieur serait *aussi absurde* que soutenir la fausseté du *cogito* cartésien.

Il me semble que Hamilton a raison de souligner la possibilité de l'idéalisme et la possibilité d'un scepticisme à propos du recours de type 2, et de montrer à quel point ils diffèrent d'un scepticisme à propos du recours de type 1. A l'inverse, on peut définir la philosophie anti-idéaliste du sens commun de la manière suivante : c'est la philosophie qui accepte le recours de type 2 *autant que* le recours de type 1, c'est-à-dire qui estime que leurs certitudes respectives sont de même niveau. Dans ce cas, une critique de la philosophie du sens commun devrait avoir pour programme, non seulement de marquer la distinction des deux types et d'interdire toute confusion, mais de montrer aussi que le recours du 2<sup>e</sup> type, s'il n'est pas impossible, reste problématique.

Dans l'article sur « La philosophie du sens commun »<sup>11</sup>, Hamilton propose une typologie des philosophies en fonction du fait qu'elles admettent ou non le recours de type 2, à savoir la vérité du témoignage de la conscience au-delà d'elle-même – ce témoignage étant distingué des faits de la conscience entendus comme les données phénoménales de la conscience. Cette typologie est appliquée au problème de la perception des objets extérieurs.

Il est entendu qu'aucune philosophie ne saurait se passer du recours de type 1, c'est-à-dire des données de conscience dans leur phénoménalité. Si on définit avec Hamilton le scepticisme le plus radical comme la négation du « phénomène du monde

---

<sup>10</sup> W. Hamilton, « On the Philosophy of Common Sense », dans *The Works of Thomas Reid*, *op. cit.*, p. 744

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 748-749.

interne lui-même », on ne trouve pas d'exemple d'une telle négation dans l'histoire de la philosophie puisque les sceptiques ou idéalistes les plus farouches admettent que les phénomènes de la conscience en tant que tels ne peuvent être mis en doute.<sup>12</sup> Si l'on comprend bien, le type de scepticisme auquel le *cogito* de Descartes met un terme est chimérique.

Il faut donc commencer la typologie par les philosophies qui admettent le recours de type 2 : « réalisme naturel » ou « dualisme naturel ». Cette rubrique correspond en gros à ce que la philosophie contemporaine appelle le réalisme direct, selon lequel parmi les objets immédiats de la perception on trouve des propriétés dont l'existence est indépendante de cette perception. Il y a plusieurs façons de ne pas souscrire au réalisme direct, plusieurs formes d'idéalisme et plusieurs formes de réalisme *indirect* – notamment le représentationalisme selon lequel l'appréhension des propriétés est médiée par des entités mentales qui les représentent ; on en trouve un exemple avec l'idéisme lockien.

C'est pourquoi il y a diverses sortes de philosophies qui n'admettent pas le recours de type 2. On doit distinguer entre un rejet complet et un rejet partiel. Le rejet complet du « témoignage » de la conscience consiste à réduire la véracité de la conscience à la seule réalité phénoménale du fait de conscience. La philosophie de Hume illustre ce rejet complet dans la mesure où elle fait de l'impression l'être même qui ne représente par lui-même aucun objet transcendant. Ce rejet complet est appelé « nihilisme » par Hamilton et ne doit pas être confondu avec le rejet (impossible) du recours de type 1.

Au titre du rejet partiel, quatre sortes de philosophies au moins doivent être distinguées :

1 / Le système de l'identité absolue et sa variante panthéiste qui soutiennent que les données de la conscience témoignent *également* en faveur de la réalité du sujet et en faveur de celle de l'objet et excluent qu'ils soient antithétiques.

2 / et 3 / Les systèmes idéaliste « unitarien » (absolu) et matérialiste « unitarien » qui dérivent l'objet du sujet ou l'inverse. L'immatérialisme de Berkeley est donné comme un exemple d'idéalisme absolu.

4 / Le système majoritaire dans l'histoire de la philosophie. Il combine l'idéalisme – en disant que le témoignage de la conscience ne donne pas une *connaissance* du monde extérieur – et le réalisme – en maintenant que ce témoignage montre cependant la *réalité* de ce monde extérieur. Il y a plusieurs formules, dont celle du réalisme hypothétique à la Locke.

La doctrine propre de Hamilton n'est pas facilement déterminable. Elle se présente comme une sorte de tentative de conciliation entre le « réalisme naturel », en faveur duquel notre expérience quotidienne semble plaider, et la thèse de la relativité de toute connaissance, qu'Hamilton ne cesse d'exposer ; comme s'il était aisé de concilier recours réidien au sens commun et refus d'une connaissance métaphysique absolue. Mon objet n'est cependant pas d'exposer la philosophie de Hamilton, mais sa seule contribution à une histoire et à une définition de l'idéalisme.

On voit qu'en distinguant deux sortes d'idéalisme, celui qui nie complètement l'existence absolue de l'extériorité (idéalisme unitarien, 2<sup>e</sup> sorte de rejet partiel) et celui qui se confond avec une sorte de mélange de réalisme indirect et de scepticisme épistémologique (idéalisme cosmothétique, dans la 4<sup>e</sup> sorte), Hamilton attire notre attention sur le fait historiquement exact qu'il y a au moins deux sortes d'idéalisme : le

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 744. Je remercie Claire Fourny-Etchegaray de ses éclaircissements sur ce point.

véritable idéalisme qui est le contraire du matérialisme et qui est une sorte de spiritualisme accompagné d'un réalisme direct dans la théorie de la perception (l'immatérialisme de Berkeley en est la meilleure illustration) ; un idéalisme qui est un réalisme *indirect* dans la théorie de la perception. Seule cette dernière sorte d'idéalisme provient du développement de ce que Reid a appelé le « système idéal » et qu'on doit appeler l'idéisme. Le véritable idéalisme, celui qui affirme que la réalité ultime est celle de la vie de l'esprit, s'est développé dans un autre cadre.

Cette importante distinction n'est qu'esquissée dans l'œuvre de Hamilton. Dans son article de 1839 « Idealism. With Reference to the Scheme of Arthur Collier », Hamilton tend en effet à suivre les analyses de Reid et à présenter ces deux idéalismes comme étant deux conséquences du système idéal :

Les philosophes ont maintenu avec une unanimité frappante que ce dont nous avons une connaissance immédiate dans l'acte de perception est seulement un objet idéal dans l'esprit lui-même. Dans la mesure où ils s'accordent à soutenir cette opinion, les philosophes peuvent être dits idéalistes par opposition à l'humanité en général et à quelques rares spéculateurs marginaux qui peuvent être dits réalistes, ou réalistes naturels.

C'est à partir de cette racine commune (l'idéisme comme doctrine qui identifie l'objet immédiat de l'esprit à une entité intermédiaire qui est dans l'esprit) que les deux idéalismes diffèrent : l'idéalisme absolu, minoritaire, « maintient que l'objet idéal n'a pas de prototype extérieur » ; l'idéalisme cosmothétique ou réalisme hypothétique ou présomptif (la doctrine que Locke défend à propos de certaines sortes d'idées) assimile l'objet idéal à une représentation qui renvoie à un objet réel extérieur.<sup>13</sup>

Hamilton ne parvient donc pas à donner une explication correcte du développement du vrai idéalisme, tant sa philosophie de la conscience ne peut aller au-delà d'une philosophie des *faits* de conscience. Il reste fidèle à l'école du sens commun lorsqu'il maintient que c'est la psychologie qui est la base de la métaphysique – c'est une vue qu'il partage avec Victor Cousin et Théodore Jouffroy ; vue extrêmement féconde, certes, puisqu'elle est largement à l'origine des développements ultérieurs de la philosophie, tant dans la tradition phénoménologique que dans la tradition analytique, mais qui fait obstacle à l'autre compréhension de l'idéalisme.

Il revient à Ferrier d'avoir apporté une contribution importante à l'histoire de l'idéalisme quand il a contesté qu'une philosophie des faits de conscience puisse rendre compte de ce qu'est l'idéalisme sous sa forme la plus radicale. Ce n'est pas à l'œuvre majeure de Ferrier, les *Institutes of Metaphysic* de 1854, que je vais recourir ici. C'est dans son *Introduction to the Philosophy of Consciousness*, en 1838-1839, qu'il oppose sa philosophie de la conscience à la philosophie de l'esprit humain (*philosophy of the human mind*). Il emprunte cette terminologie aux auteurs qu'il critique et qui l'avaient adoptée pour désigner leurs propres conceptions : Reid et Stewart. En réalité cette « philosophie de l'esprit humain » est ce que nous appellerions une psychologie des faits de conscience ; tandis que la « philosophie de la conscience » que Ferrier revendique, c'est plutôt une métaphysique spiritualiste.

Mon étude de Ferrier se borne à la présentation de cette opposition générale, complétée par l'exposition sommaire de ce qu'il propose : un dépassement idéaliste de la psychologie reidienne. Cet auteur qui propose de dépasser la psychologie de celui qui

---

<sup>13</sup> *Works of William Hamilton, op. cit.*, I, p. 193-194.

a critiqué l'idéisme (le système idéal) ne saurait se contenter de ressusciter cet idéisme. La force de sa position consiste plutôt dans la redécouverte d'une sorte d'idéalisme qui est absolument irréductible à l'idéisme et qui ne se situe pas sur le terrain de la psychologie : l'immatérialisme de Berkeley.

## II

Ferrier estime que la philosophie écossaise, avant lui, a exploré les *faits de conscience* (ce qu'il appelle les « states or phenomena of mind »), sans s'intéresser au *fait (au singulier) de la conscience* (« the fact of consciousness »). C'est la différence entre une simple science des états mentaux et une véritable métaphysique.

Il n'était pas possible que ces problèmes [dont s'occupe la philosophie de la conscience] puissent jamais être posés distinctement, et encore moins résolus, par la « philosophie de l'esprit humain ». Cette fausse science considère comme étant les faits dont elle s'occupe les états ou les phénomènes de l'esprit ou, en d'autres termes, les objets de l'acte de la conscience, ce qui dégrade cet acte lui-même en un simple médium ou instrument au travers duquel ces objets sont connus. C'est pourquoi les recherches sur la nature et l'origine des objets de la conscience (de la sensation, par exemple), et non sur la genèse de l'acte même de conscience, constituaient les problèmes de la science de l'esprit. C'est notre familiarité même avec ce fait qui a émoussé notre perception de son importance et qui nous a détourné de son observation.<sup>14</sup> Les métaphysiciens ont eu tellement l'habitude de considérer tous les phénomènes mentaux comme si évidemment et si indissolublement accompagnés par la conscience que, le fait qu'ils sont ainsi accompagnés étant considéré comme acquis, comme une chose qui va de soi [*a matter of course*], comme une nécessité de nature, on a permis qu'il n'y soit prêté aucune attention comme s'il ne méritait aucune considération supplémentaire. Or on a vu que ces phénomènes peuvent fort bien avoir existé et qu'il existent réellement, dans le cas des animaux et des enfants d'un certain âge, sans la conscience – ou, en d'autres termes, sans être accompagnés par le fait de la personnalité, la notion et la réalité qui sont exprimées par le mot 'je'.<sup>15</sup>

En somme, pour Ferrier, toute psychologie est animale. Ce n'est pas seulement Reid et Stewart, auteurs de la « philosophie de l'esprit humain », qui sont visés, mais aussi, je crois, son maître et ami Hamilton. Si Hamilton a su rappeler, contre Reid et Stewart, que la conscience n'est pas une faculté particulière, mais ce qui accompagne toutes les opérations cognitives, il n'a pas su rapporter ce redoublement de la connaissance à sa véritable source, qui est le *je* vivant, agissant, voulant, que Ferrier appelle la personnalité. Hamilton rappelait bien que la conscience accompagne l'exercice de toute faculté cognitive, mais, loin de tourner l'observation de la conscience vers le fait de la conscience lui-même (ce fait est un acte), à savoir le *je*, il concentrait son attention sur

---

<sup>14</sup> Les *Institutes of Metaphysic* thématisent cette « law of familiarity » qui rappelle la conscience non théorique de soi que Sartre emprunte à la phénoménologie

<sup>15</sup> J. F. Ferrier, *Philosophical Works*, Edimbourg, 1875-1888, vol. III, p. 101-102.



les faits de la conscience sous leur aspect phénoménal (opérations) et dans leur contenu intentionnel (objets extérieurs).

C'est, bien sûr, à Descartes que Ferrier pense, au *cogito ergo sum* qu'il traduit en un *I am conscious, therefore I am* et dont il ose écrire : « Ici le *ergo* ne désigne pas une simple inférence logique à partir du fait de la conscience, mais il indique (*it points to*) un pouvoir génétique ou créatif dans cet acte. »<sup>16</sup> Descartes n'a jamais eu « l'intention misérable » de prouver sa propre existence, mais de « signaler ce qui est à la fois la singularité et l'anomalie du phénomène dont nous parlons, à savoir l'identité en l'homme de la pensée et de la réalité ». C'est donc à Descartes que Ferrier pense, à un Descartes en quelque sorte fichtéisé; mais c'est aussi Berkeley qu'il a en vue, un auteur qu'il connaît en profondeur et dont il sait restituer avec précision la pensée – il lui consacra en 1842 un article remarquable, « Berkeley and Idealism », qu'il faudrait présenter dans son détail.

Pour Ferrier, c'est en se pensant comme je que l'homme accède à la personnalité. La pensée du je est littéralement création d'un fait qui rend possible la psychologie des faits de conscience, mais dont la psychologie même ne saurait rendre compte – thèse qu'on trouve également dans Ravaisson<sup>17</sup>. Cette pensée créatrice du je est un acte *pratique* de la volonté par lequel le je advient en niant ce qui n'est pas soi, à savoir en particulier les sensations (ce que Ferrier appelle l'acte d'antagonisme qui est supposé par l'acte de la conscience et qui suppose lui-même l'acte libre de la volonté). La philosophie de la conscience fait passer la philosophie de la théorie à la pratique<sup>18</sup> car le fait de la conscience qu'elle dégage n'est rien d'autre que le premier exercice, négatif et créatif, d'une volonté qui est la « fondation ultime de l'humanité »<sup>19</sup>.

*Gnôthi seauton* était l'oracle le plus sublime, le plus compréhensif et le plus pratique de la sagesse antique. Connais-toi toi-même et en te connaissant toi-même tu verras que ce soi n'est pas ton vrai soi, mais, dans l'acte même de connaître ceci tu procéderas à la fois au déplacement de ton faux soi et à l'établissement de ton vrai soi à sa place.<sup>20</sup>

Si tel est le vrai sens de l'idéalisme, si être idéaliste, dans cette métaphysique d'inspiration fichtéenne, c'est définir l'acte qui rend possible la conscience comme un déplacement des sensations parce qu'elles ne sont pas de soi et l'installation en leur lieu et place d'un *je* qui est essentiellement un vouloir, alors Berkeley peut être dit idéaliste en ce sens-ci et Ferrier peut se dire berkeleyen, tant il est vrai que le cœur de l'immatérialisme berkeleyen consiste dans ce que Hamilton n'a pas vraiment compris, à savoir le dualisme radical des esprits et des idées – qui, faut-il le rappeler, sont deux sortes d'être qui n'ont en commun que le nom d'être (et par exemple n'ont pas en commun la qualité d'être mental ou d'être indistinctement « de la pensée »). Avec

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>17</sup> Dans *La Philosophie en France au XIXe siècle* (1867), 2<sup>e</sup> édition, Paris, 1885, p. 28, Ravaisson (qui connaît le travail de Ferrier puisqu'il le cite p. 202-203) définit ainsi la « vraie méthode psychologique » : « Celle qui, du fait de telle ou telle sensation ou perception, distingue, par une opération toute particulière, ce qui l'achève en le faisant nôtre, et qui n'est autre que nous. Cette opération, c'est la réflexion. » C'est la psychologie métaphysique par opposition à la psychologie inductive.

<sup>18</sup> J. F. Ferrier, *Philosophical Works, op. cit.*, vol. III, p. 204.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 205.

Ferrier, l'interprétation de la philosophie de Berkeley trouve une vigueur spiritualiste qu'elle n'avait encore jamais eue. Le projet de Ferrier, projet de restitution d'une compréhension véritable de l'idéalisme, supposait d'abord que fût invalidée, détruite même, l'interprétation reidienne qui avait assimilé l'idéalisme berkeleyen à un idéisme. C'était aussi l'agnosticisme lockien, quant à la fondation de la conscience sur une substance immatérielle, qui volait en éclats.

Il faut dire aussi quelques mots d'un article que Ferrier consacre en 1846 à « Reid et la philosophie du sens commun » à l'occasion de la parution de l'édition Hamilton des œuvres de Reid. Le plus important pour notre question est une simple note :

Berkeley a devancé Reid en dénonçant sans la moindre équivoque toute la théorie du représentationalisme. La raison pour laquelle Berkeley n'en est pas crédité est que lui agit au lieu de claironner qu'il va agir. Il n'a pas fait un discours sur la réfutation de cette théorie, il l'a simplement réfutée. Reid a dit ce qu'il fallait faire, mais c'est Berkeley qui l'a fait. Les deux bourdes les plus grosses et les moins excusables de l'histoire de la philosophie sont probablement les deux allégations de Reid : que Berkeley fût un représentationaliste et qu'il fût un idéaliste, en entendant par idéaliste quelqu'un qui nie l'existence d'un univers extérieur réel.<sup>21</sup>

Pour montrer l'exactitude de ce double jugement de Ferrier, il conviendrait d'exposer les théories de la perception de Berkeley et de Reid. On montrerait que le premier est à la fois un réaliste direct et un idéaliste au sens de l'affirmation de la réalité et de la priorité de la vie spirituelle comme volonté. On rappellerait aussi que Reid a dit ce qu'il fallait faire, mais ne l'a pas fait, c'est-à-dire qu'il n'est pas un véritable réaliste direct parce qu'il assimile la perception à un acte et la distingue donc de la matière perçue :

Quand un philosophe divise ou imagine diviser la perception de la matière en deux choses, la perception et la matière, en considérant que la première est un état de son propre esprit, tandis que la seconde n'en est pas un ; eh bien, dans cette analyse, et sans avoir à dire un mot de plus, il avoue qu'il souscrit à un représentationalisme complet.<sup>22</sup>

Le représentationalisme n'est pas selon Ferrier une thèse particulière de la philosophie de la perception, mais une méthode. Toute philosophie qui suit cette méthode est représentationaliste même si elle prétend nier la thèse en question dans la philosophie de la perception. La méthode est celle de la science de l'esprit humain, à savoir la psychologie, qui procède à l'analyse, à la décomposition de la perception-de-la-matière en, d'une part, la perception et, d'autre part, la matière : la psychologie prétend que le fait dont elle s'occupe est dérivé à partir d'un élément subjectif et d'un élément objectif. On peut aussi en conclure que Hamilton est resté un psychologue – sa philosophie affirme la relativité réciproque du sujet de l'objet, tandis que Ferrier affirme leur unité qui est « l'absolu » ou encore « le simple ». L'autre méthode, opposée à la

---

<sup>21</sup> J. F. Ferrier, « Reid and the Philosophy of Common Sense », dans *Philosophical Works, op. cit.*, vol. III, p. 417-418

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 415. A la décharge de Reid, l'accuser de représentationalisme sous prétexte qu'il distingue la perception comme acte et la matière comme objet suppose une définition du représentationalisme assez vague qui mentionne seulement la thèse d'une perception par un intermédiaire ; alors qu'une définition précise comprend la thèse que cet intermédiaire est une *représentation* de ce qui est perçu – ce que Reid ne dit pas.

psychologie, est la métaphysique, pour laquelle « la perception de la matière est l'absolument élémentaire dans la cognition, le *nec plus ultra* de la pensée ». Le fait dont elle s'occupe n'est ni une relation, ni un état mental, ni un effet, mais une « unité indissoluble ».

La critique de Ferrier est que même si Reid prétend combattre le voile des idées et défendre un réalisme direct, pour autant qu'il rapporte la perception à une activité subjective en relation avec un perçu matériel, il procède à une analyse et est donc un psychologue, c'est-à-dire un représentationnaliste. Par opposition à ce représentationnalisme, la philosophie qui adopte la méthode métaphysique est intuitionniste. Elle effectue un retour à un Berkeley dégagé de l'accusation de représentationnalisme qui doit retomber sur l'accusateur (Reid). Voici ce qu'écrit Ferrier à propos de Berkeley et qui constitue une autre définition de l'idéalisme :

Berkeley considérait la perception de la matière non seulement comme totalement objective, mais [à la différence de Malebranche] comme absolument indivisible ; et nous sommes par conséquent enclins à le considérer comme le plus grand métaphysicien au moins de son propre pays (nous ne voulons pas dire l'Irlande, mais l'Angleterre, l'Ecosse et l'Irlande).<sup>23</sup>

On peut résumer les principales étapes de cette transformation écossaise de l'idéalisme en l'envisageant comme une rupture dans la manière de lire Berkeley.

1 / La philosophie du sens commun, avec Reid et Stewart, se trompe à voir dans Berkeley un idéaliste au sens réduit (une négation de l'existence du monde extérieur) comme à voir en lui un idéiste ou un sectateur du « système idéal ».

2 / Hamilton se trompe encore à le classer hors du réalisme direct et à le situer dans un idéalisme « unitarien » qui est une sorte de monisme spiritualiste.

3 / Ferrier seul comprend vraiment que Berkeley est à la fois un dualiste radical – l'essence de l'esprit est de vouloir et vouloir est quelque chose de génériquement différent d'être une idée ou même d'avoir des idées – et un réaliste direct – l'esprit fini est capable de percevoir les corps tels qu'ils sont, c'est-à-dire d'avoir les idées qu'il a et qui existent indépendamment de lui.

On peut affirmer, sous réserve d'inventaire, que Berkeley n'est pas idéiste et n'est idéaliste qu'au sens de Ferrier. On a surtout montré que les définitions écossaises de l'idéalisme sont inséparables de l'historiographie de la philosophie de Berkeley. L'historiographie reidienne situait Berkeley comme un intermédiaire exact entre Locke et Hume : selon cette conception, Berkeley tire les conséquences de l'idéisme de Locke et s'en sert pour détruire la substance matérielle, mais il ne va pas jusqu'à appliquer à l'esprit l'argument contre la matière, dernier pas qu'accomplit Hume. Ferrier propose une interprétation toute différente, il me semble plus juste, et qui sort Berkeley de son rôle d'intermédiaire pour le rattacher, plutôt qu'à Locke, au malebranchisme et à une tradition platonicienne qui est très présente en Grande-Bretagne au XVIIe et au XVIIIe siècles et qui n'est pas moins importante que le courant empiriste.

Les deux définitions différentes de l'idéalisme que proposent Hamilton et Ferrier reposent sur une reformulation de la philosophie du sens commun en une philosophie de la conscience ; toutes deux se développent comme une critique de la réduction

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p 458. On sent que l'Écossais souffre de prononcer les mots « Royaume-Uni ».

psychologique de la conscience. Selon Ferrier, Hamilton n'échappe pas à l'idéisme ou au représentationalisme parce que son propre idéalisme reste une pensée de la relativité de toute connaissance. C'est à Ferrier qu'il revient d'avoir pleinement rompu avec la philosophie des faits de conscience en présentant l'idéisme (l'idéalisme de la représentation) comme une conséquence du psychologisme et en montrant que le véritable idéalisme (l'idéalisme de l'esprit) qui est celui de Berkeley – et le sien – n'est pas idéiste. Telle est la contribution de Ferrier à l'histoire de l'idéalisme.

Laurent JAFFRO

Université Blaise Pascal (Clermont 2) et Institut universitaire de France