

Laurent JAFFRO

Université Blaise Pascal, laboratoire « Philosophies et Rationalités », Clermont-Ferrand

La rétorsion du sens commun et la possibilité du scepticisme. Contre Reid

Cette étude entend évaluer l'argument du sens commun auquel Thomas Reid a eu recours, notamment contre David Hume. Je voudrais attirer l'attention sur deux difficultés dans l'argumentation de Reid, afin de défendre non pas une position sceptique, mais la thèse selon laquelle le scepticisme est possible ou, plus modestement et négativement, la thèse selon laquelle l'argument du sens commun ne prouve pas que le scepticisme soit impossible et a tort de se donner une telle ambition. La première difficulté tient à la coexistence ou à l'usage conjoint par Reid de deux conceptions bien différentes du sens commun : une conception intuitionniste qui assimile le sens commun à un ensemble d'intuitions primitives et de « premiers principes » évidents par eux-mêmes ; une conception pragmatique qui voit dans le sens commun une sensibilité aux normes, le plus souvent implicites, de la pratique et de la communication. Dans le cadre de la conception pragmatique, une seconde difficulté tient à l'identification tacite entre deux argumentations dialectiques qu'on peut appeler, en modifiant un vocabulaire issu de la « nouvelle rhétorique » et déjà employé par des commentateurs de Reid, « rétorsion directe » et « rétorsion indirecte ».

En dégagant la première difficulté, celle de la coexistence des conceptions intuitionniste et pragmatique du sens commun, mon but est simplement de montrer qu'il y a une tension forte à l'intérieur de la philosophie de Reid et que, si la position qu'il revendique peut assurément être caractérisée comme un intuitionnisme¹, sa réfutation du scepticisme l'a conduit à aller au-delà de cette conception et à recourir à une argumentation pragmatique dont l'esprit paraît bien différent. Quant à la seconde difficulté, celle de l'identification tacite entre deux arguments justificatifs, son examen permet de montrer que Reid a procédé à un coup de force dans sa réfutation du scepticisme. On a souvent reproché à Reid de caricaturer la position de Hume et d'oublier le caractère mitigé de son scepticisme ; il faut voir aussi comment cette caricature ou cet oubli se traduisent dans l'argumentation (si l'on peut dire) antisceptique par une identification abusive entre la dénonciation d'une contradiction

1. Voir Michel Malherbe, « Intuitionnisme », dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. M. Canto-Sperber, 3^e édition, Paris, PUF, 2001, p. 791 : une caractéristique de l'intuitionnisme est de « gommer » les structures argumentatives « dans l'évidence de la conscience morale qui est universellement partagée par tous les hommes et dont il suffit de relever la nature pour qu'elle se fasse de nouveau entendre, si d'aventure elle s'est trouvée obscurcie ».

prétendument absolue (rétorsion directe) et l'indication d'une incohérence apparente (rétorsion indirecte). Au passage, sur le plan historique, je montrerai que Reid adapte un argument antihobbiste qui provient de Shaftesbury et que celui-ci avait repris des stoïciens. Dans la dernière partie, je m'appuie sur des distinctions proposées par John Mackie pour évaluer la portée de la réfutation par rétorsion directe.

La coexistence de la conception intuitionniste et de la conception pragmatique du sens commun

La sorte de tension que je voudrais dégager ne doit pas être confondue avec la contrariété apparente, qu'on peut dépasser facilement, entre la thèse selon laquelle il existe des intuitions communes fondamentales et la nécessité dans laquelle on se trouve d'apporter des arguments afin de déterminer si telle ou telle croyance constitue une intuition de ce type. Reid lui-même devance ce genre d'objection en prenant soin de rappeler que si les premiers principes du sens commun n'admettent pas de preuve directe ni n'en ont besoin², puisqu'ils sont évidents par eux-mêmes, l'attribution à une croyance du statut de premier principe est cependant soumise à la controverse et peut être argumentée. Il existe de fausses évidences et des préjugés tenaces. Il est donc nécessaire de discuter les prétentions d'une évidence et d'un préjugé au rang de premier principe du sens commun. Les arguments qu'on peut employer pour identifier un premier principe évident par lui-même ne sont pas des critères de la vérité du principe, mais des marques de sa nature de premier principe. Il faut distinguer entre la question de la manière dont la vérité du principe se découvre à nous (l'évidence, la croyance irrésistible) et la question de la reconnaissance du statut de premier principe. Les arguments qui permettent cette reconnaissance constituent ce que Reid appelle un « point de vue approprié »³. Il est facile de montrer que ces deux questions, celle de l'évidence comme manière dont nous appréhendons la vérité du premier principe et celle de l'argument qui dégage ses marques de premier principe, sont bien différentes : d'une part, aucune argumentation ne peut prouver la vérité d'un tel principe, qui est appréhendée dans une intuition ; d'autre part, le fait qu'un principe soit évident par lui-même n'interdit pas que sa position de principe satisfasse un certain nombre de conditions et que son identification comme principe puisse être argumentée. De plus, comme le rappelle Daniel Schulthess, ce que Reid appelle « premier

2. Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers*, éd. D. R. Brookes, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2002, I, 2, p. 39.

3. *Ibid.*, p. 41.

principe » peut s'appliquer alors même qu'on n'en a pas conscience et demande à être explicité⁴.

Mon intention n'est donc pas de reprendre le débat sur la prétendue contrariété entre le fait que les principes du sens commun sont évidents par eux-mêmes et saisis intuitivement et le fait que Reid a recours à ce que D. Schulthess appelle à juste titre des arguments justificatifs qui permettent, dans le cadre d'une dialectique, de valider ou d'invalider la prétention d'une opinion au rang de principe du sens commun. Je voudrais plutôt montrer qu'il y a une véritable contrariété entre une conception intuitionniste du sens commun et une conception pragmatique. Cette contrariété n'est pas une tension entre l'intuitif et l'argumentatif, mais une dualité qu'on rencontrera aussi bien dans la présentation que Reid donne des intuitions que dans celle qu'il donne des arguments.

Un des intérêts du rapprochement qui avait été proposé par Daniel Schulthess entre l'argumentation justificative de Reid et la dialectique d'Aristote est de suggérer que la philosophie du sens commun n'est pas du tout une variante de ce que Popper appelle le subjectivisme⁵, mais une véritable discussion. Le fait que le sens commun soit un ensemble d'intuitions ne signifie pas que les principes du sens commun ne se discutent pas.

Mais il est nécessaire de commencer par distinguer deux sortes de discussion. Il y a d'abord la discussion qui est rendue possible par un accord sur les principes du sens commun. De ce point de vue, il n'est pas seulement très difficile, mais impossible de discuter avec le sceptique parce que nous n'avons pas de terrain d'entente avec lui : il rejette les évidences sur lesquelles nous fondons notre propos. Dans le premier exposé relatif au sens commun dans ses *Essays on the Intellectual Powers*, I, 2, Reid affirme une proposition et une autre proposition qui est sa contraposée :

1 / Si mon interlocuteur nie les principes du sens commun, alors je ne peux pas raisonner avec lui.

2 / Si mon interlocuteur raisonne avec moi, alors il souscrit aux principes (qu'il prétendait dénier)⁶.

Je reviendrai plus loin sur cette contraposée pour montrer qu'elle correspond à l'argument que j'appelle la rétorsion directe. Pour l'instant, je voudrais simplement souligner que nous avons

4. D. Schulthess, *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid*, Berne, Peter Lang, 1983, p. 86.

5. Voir K. Popper, *Realism and the Aim of Science* (1983) ; *Le réalisme et la science*, trad. A. Boyer et D. Andler, Paris, Hermann, 1990.

6. *Essays on the Intellectual Powers*, I, 2, p. 43 : « If any man should think fit to deny that these things are qualities, or that they require any subject, I leave him to enjoy his opinion as a man who denies first principles, and is not fit to be reasoned with. If he has common understanding, he will find that he cannot converse half an hour without saying things which imply the contrary of what he professes to believe. »

affaire ici à ce qu'on pourrait appeler la discussion ordinaire et constituée. Elle suppose une reconnaissance des premiers principes et un accord à leur propos. Elle occupe exactement la même position que ce que Reid appelle la connaissance ou la science, à savoir que cette discussion, comme la connaissance ou la science, est fondée sur des axiomes du sens commun.

Mais l'accord n'est pas toujours explicite ni même facile. C'est pourquoi, d'après le deuxième exposé des *Essays on the Intellectual Powers*, VI, 4, il y a une deuxième sorte de discussion, celle qui recherche l'accord ou tente de surmonter le désaccord⁷. Cette discussion-ci est extraordinaire et constituante. Reid lui réserve le nom de controverse. Une controverse ne peut pas être réglée par un appel aux premiers principes, aux jugements intuitifs que sont les axiomes du sens commun, puisqu'elle porte précisément sur l'existence et sur l'identité des premiers principes. Elle peut cependant utiliser les arguments justificatifs qui constituent des marques de la principialité des principes, et non des critères de leur vérité. En ce sens, il est cette fois tout à fait possible de discuter avec le sceptique, même si c'est très difficile.

Les intuitions du sens commun se situent donc entre deux discussions. En aval de ces intuitions, nous avons la discussion ordinaire et constituée qui est fondée sur ces intuitions et qui suppose un accord à leur sujet. En amont des intuitions, nous avons la discussion extraordinaire et constituante qui les examine, les sélectionne et règle l'accord ou le désaccord à leur sujet.

Un premier intérêt de cette distinction entre les deux discussions est de découvrir que la question « peut-on discuter avec le sceptique ? » ne peut pas être posée de manière générale et doit être spécifiée selon le type de discussion. Mais je signale immédiatement que cette question est encore plus compliquée et qu'il ne suffit pas de distinguer la discussion constituante (la controverse) et la discussion constituée pour la régler. Ou, en tout cas, il ne faudrait pas conclure de cette distinction entre les deux discussions que, dans les faits, la controverse est facile avec le sceptique tandis que la discussion ordinaire n'a jamais lieu.

Deux remarques sur ce point : 1 / Du point de vue de la discussion ordinaire, fondée sur l'accord relatif aux premiers principes, il devrait être impossible de discuter avec le sceptique. Mais Reid estime précisément que la discussion ordinaire avec le sceptique, dans la vie courante, n'est pas si difficile et qu'elle est généralement très agréable. Le sceptique s'y prête volontiers et il suffit alors d'appliquer la contraposée mentionnée précédemment. 2 / Du point

7. *Essays on the Intellectual Powers*, VI, 4, p. 454 : « It is likewise a question of some moment, whether the differences among men about first principles can be brought to any issue ? When in disputes one man maintains that to be a first principle which another denies, commonly both parties appeal to common sense, and so the matter rests. Now, is there no way of discussing this appeal ? (...) »

de vue de la discussion extraordinaire (ou controversée), l'interlocuteur du philosophe du sens commun est assurément le sceptique avec qui il est, sur ce plan, possible de discuter. Mais cette discussion n'est pas du tout favorable au sceptique. S'il refuse les principes que lui propose le philosophe du sens commun (et il peut les refuser de deux façons au moins, soit qu'il estime que les intuitions ne sont pas justifiables, soit qu'il estime que nous n'avons pas de telles intuitions), le sceptique devra cependant se ranger aux règles de la discussion extraordinaire et, *in fine*, succomber sous la force des arguments justificatifs.

J'en viens au second intérêt de la distinction entre les deux discussions, qui va retenir plus longtemps mon attention. Cette distinction nous permet d'apercevoir une dualité dans la conception reidienne du sens commun, une sorte de fissure que Reid essaie constamment de masquer. J'ai rappelé que Reid souligne que la seconde discussion, la controversée, ne peut pas être réglée par un appel aux principes du sens commun, puisque la controversée suppose qu'il n'y a pas d'accord à leur sujet. Dans la suite du second exposé des *Essays on the Intellectual Powers*, Reid montre que la controversée peut cependant être réglée par des arguments justificatifs ou dialectiques. Mais qui argumente ? Ou plutôt, quelle est la source de ces arguments ? Le sens commun lui-même. En d'autres termes, la démarche de Reid suppose une distinction entre les premiers principes du sens commun et le sens commun lui-même ou, si l'on préfère, une partie ou un niveau informel du sens commun qui n'est pas un ensemble de premiers principes. Parce que toute discussion fait appel d'une manière ou d'une autre au sens commun, la distinction des deux discussions conduit implicitement à une distinction entre deux conceptions du sens commun. Celui-ci est souvent présenté comme un ensemble de premiers principes ou d'intuitions communes fondamentales, mais il ne s'y réduit pas puisqu'il est encore à l'œuvre quand il n'y a pas d'accord sur les intuitions communes. Le sens commun n'est pas seulement un ensemble d'intuitions communes, mais ce qui permet de déterminer quelles sont les intuitions communes, de les reconnaître lorsqu'elles sont controversées.

Il y a donc deux niveaux dans le sens commun : 1 / celui des jugements intuitifs, 2 / celui des moyens de reconnaître des jugements lorsqu'ils sont controversés. Ceci n'est qu'une manière de répéter la distinction entre les principes qui n'ont pas à être prouvés et ne peuvent pas être prouvés, et les marques qui permettent d'identifier les principes. J'ajoute simplement que c'est le sens commun lui-même qui contient l'équipement général et les arguments particuliers qui permettent de reconnaître les principes.

Il est maintenant possible de dégager une tension entre la conception intuitionniste et la conception pragmatique du sens commun. Je commencerai par montrer qu'elle est manifeste

dans le sens commun entendu comme ce qui permet de reconnaître les premiers principes lorsqu'ils sont controversés. Je suggérerai dans la suite que la même tension est présente et n'est pas moindre à l'intérieur du sens commun comme ensemble de premiers principes ou jugements intuitifs ; Reid appelle jugements intuitifs aussi bien des propositions qui sont évidentes par elles-mêmes parce qu'elles ont le statut d'axiome que des présuppositions pragmatiques.

Daniel Schulthess a reconstitué une topique de la « justification dialectique des premiers principes », sans suivre l'ordre et la disposition des arguments qu'a adoptés Reid dans le second exposé des *Essays on the Intellectual Powers*, VI, 4. Cette topique comporte deux listes d'arguments : arguments qui dépendent de l'évidence des premiers principes ; arguments qui n'en dépendent pas. Dans la première liste, D. Schulthess met la compréhensibilité universelle, la preuve par l'absurde, l'argument du ridicule, le consentement universel, l'argument par le langage commun. Dans la seconde liste : la rétorsion, l'antériorité, l'argument pragmatique⁸. Je vais rappeler sommairement la liste originelle qu'a dressée Reid. Ensuite je reprendrai la distinction proposée par D. Schulthess entre les arguments qui dépendent de l'évidence et ceux qui n'en dépendent pas et je l'appliquerai d'une manière un peu différente à la liste originelle de Reid.

La liste de Reid n'est pas une liste d'arguments, mais une liste de moyens ou d'instruments⁹. Ces moyens sont de deux sortes : un équipement général (points 1 et 2) et les arguments ou raisonnements proprement dits (point 3, lui-même subdivisé). Il est important de ne pas réduire la liste de Reid à une énumération d'arguments parce qu'on risquerait de manquer l'idée que la ressource dont dispose la controverse sur les principes est d'abord le sens commun lui-même, et seulement dans un deuxième temps un ensemble de raisonnements justificatifs.

1 / Premier équipement : l'égalité compétence des interlocuteurs (ce que D. Schulthess appelle la « compréhensibilité universelle »). Dans les matières qui concernent le sens commun, chacun est également juge, qu'il soit savant ou non : *In such controversies, every man is a competent judge, and therefore it is difficult to impose upon mankind*. Il n'y a pas de maître du sens commun ni d'autorité légitime en cette matière.

2 / Second équipement : le sens du ridicule comme marque de l'absurde. Les opinions qui contredisent le sens commun ne sont pas seulement fausses, mais absurdes. *And, to discountenance absurdity, nature has given us a particular emotion, to wit, that of ridicule*.

8. *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid, op. cit.*, p. 79.

9. *Essays on the Intellectual Powers*, VI, 4, pp. 461-467.

3 / Les arguments ou raisonnements proprement dits :

3 a / L'argument *ad hominem* : *If it can be shown that a first principle which a man rejects, stands upon the same footing with other which he admits : for, when this is the case, he must be guilty of an inconsistency who holds the one and rejects the other.* C'est l'argument que D. Schulthess appelle la rétorsion à la suite, notamment, de Perelman.

3 b / La preuve par l'absurde. Il s'agit de la preuve indirecte des mathématiciens. On suppose vraie la négation d'une proposition et on montre que cela aboutit à des conséquences absurdes. La différence entre la preuve par l'absurde et le sens du ridicule tient à deux choses : d'une part la preuve par l'absurde confirme une proposition, tandis que le sens du ridicule a une fonction réfutative ; d'autre part cette preuve est un raisonnement, tandis que le sens du ridicule est l'appréhension émotive et directe d'une contradiction.

3 c / Le consentement universel. Reid entend par là le consentement des époques et des peuples, c'est-à-dire les opinions communes à tous les hommes. Mais ce consentement universel est lui-même interprété de plusieurs manières : 3 c 1 / Un consentement universel pratique : L'accord sur les premiers principes de la conduite, de l'action, de la vie. *Every motive to action supposes some belief.* Il s'agit des croyances qui constituent les motifs de la conduite. 3 c 2 / Un consentement universel comme société ou république des esprits : il s'agit de la société intellectuelle que nous constituons avec autrui et du jugement collectif. Cette deuxième compréhension du consentement universel est à mettre en rapport avec le premier équipement : l'égalité compétence des interlocuteurs. 3 c 3 / Un consentement universel comme ensemble d'opinions partagées par l'humanité et marquées dans la structure des langues. L'argument du langage commun est un cas particulier de l'argument du consentement universel. Une opinion qui est l'objet d'une ou plusieurs de ces formes de consentement universel est un bon candidat au rang de premier principe du sens commun.

3 d / L'antériorité des opinions. Certaines croyances se développent en nous avant que soyons capables de raisonner et antérieurement à l'éducation. De telles croyances sont *an immediate effect of our constitution.*

3 e / L'argument pragmatique, selon la dénomination de D. Schulthess. C'est l'idée que certaines opinions sont indispensables à la conduite de la vie. Une croyance telle que son absence conduit à des absurdités *in practice* doit être considérée comme un premier principe.

Cette liste appelle d'abord deux remarques. Première remarque : il est difficile de faire le tri entre les arguments qui dépendent de l'évidence et ceux qui n'en dépendent pas, si on ne précise pas de quelle évidence il s'agit. Si on peut considérer que le sens du ridicule, la forme de l'argument du consentement universel qu'est l'argument du langage commun et l'autre

forme de l'argument du consentement universel qu'est l'accord sur les croyances qui constituent des motifs de la pratique, dépendent de l'évidence des principes, c'est qu'on accepte comme Reid l'idée selon laquelle un principe peut être évident alors qu'il n'est pas l'objet d'une vision intellectuelle directe. Pour Reid certains principes sont évidents par eux-mêmes au sens où ils sont des croyances irrésistibles ou des opinions indéfectibles. Si on revanche on définit l'évidence de manière cartésienne, comme une présence immédiate et directe à l'inspection de l'esprit, seul le premier équipement (la compréhensibilité universelle) me semble dépendre de l'évidence en ce sens réduit. La preuve par l'absurde, en tant qu'elle est indirecte, marque l'absence d'une évidence de ce type.

Il est possible d'introduire une autre distinction que celle des arguments qui dépendent de l'évidence et des arguments qui n'en dépendent pas : la distinction entre des moyens, argumentatifs ou non, qui s'appuient sur des normes implicites dans la pratique, qu'il s'agisse de la conduite de la vie, des transactions courantes ou encore de la pratique de la communication, et des moyens qui ne font pas appel à ces normes. Relèvent manifestement de la première catégorie l'argument *ad hominem* (3 a : dans sa pratique, le sceptique suit les règles qu'il conteste), la forme pratique du consentement universel (3 c 1), l'antériorité (3 d : des opinions gouvernent notre vie avant que nous ayons appris à raisonner), et enfin l'argument pragmatique (3 e).

Deuxième remarque, de nature historique : Indépendamment des déclarations explicites de Reid sur sa dette à l'égard de Shaftesbury, il apparaît que la plupart des moyens dialectiques du règlement de la controverse proviennent de Shaftesbury. C'est ainsi le cas du premier équipement : l'égalité de compétence des interlocuteurs. Ce thème se trouvait à l'ouverture de l'essai de Shaftesbury, *Soliloquy or Advice to an Author* (1710) :

To bestow wisdom, is to gain a mastery which cannot so easily be allowed us. Men willingly learn whatever else is taught them. They can bear a master in mathematics, in music, or in any other science ; but not in understanding and good sense ¹⁰.

Comparons avec Reid :

In matters beyond the reach of common understanding, the many are led by the few, and willingly yield to their authority. But, in matters of common sense, the few must yield to the many, when local and temporary prejudices are removed ¹¹.

10. « Prodiguer la sagesse, c'est gagner une maîtrise qui ne peut pas nous être accordée si facilement. L'homme apprend volontiers toute autre chose qu'on lui enseigne. Il peut supporter un maître en mathématiques, en musique, ou dans n'importe quelle autre science ; mais non dans l'entendement et le bon sens. » *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Londres, 1711, I, p. 154.

C'est aussi le cas, de l'aveu même de Reid, de la thèse selon laquelle l'épreuve du ridicule est une sensibilité à l'absurde. Sur ce point Reid reprend la *Letter Concerning Enthusiasm* (1708) et cite *Sensus Communis : an Essay on the Freedom of Wit and Humour* (1709)¹².

C'est enfin le cas de certains arguments : le point 3 a, l'argument *ad hominem* ou rétorsion, et le point 3 d, l'anticipation¹³. La rétorsion est un des arguments favorisés de Shaftesbury quand il s'agit d'attester la réalité des qualités morales ou esthétiques à travers leur contestation même, comme le montre ce passage des *Miscellaneous Reflections* (1711) :

Even the most refractory and obstinate understandings are by certain reprises or returns of thought, on every occasion, convinced of this existence, and necessitated to acknowledge the right and wrong of this kind¹⁴.

Les philosophes sceptiques et antiréalistes, qui nient l'existence d'une sociabilité naturelle ou d'une réalité des qualités morales, se contredisent dans l'exposition même de leur point de vue. Selon l'essai *Sensus Communis* :

Their free communicating of their principles may witness for them. It is the height of sociableness to be thus friendly and communicative¹⁵.

Ainsi en nous déclarant que l'homme est un loup pour l'homme, Hobbes montre qu'il existe au moins un homme qui n'est pas un loup pour son lecteur, Hobbes lui-même. Cet argument *ad hominem* était employé par les stoïciens contre les épicuriens¹⁶.

Par ces deux remarques, je voudrais suggérer que le noyau de la conception du sens commun qui se manifeste au niveau dialectique (c'est-à-dire quand il s'agit de sélectionner les candidats au rang de premiers principes, dans le cadre d'une controverse) est communicationnel et pragmatique et reprend l'essentiel de la conception du sens commun qu'on trouvait chez Shaftesbury. On a parfois souligné qu'il y a une différence considérable

11. « Dans les matières qui dépassent la portée de l'entendement commun, le grand nombre est conduit par le petit nombre et s'incline volontiers devant son autorité. Mais dans les matières du sens commun, le petit nombre doit s'incliner devant le grand nombre, une fois que les préjugés locaux et temporaires ont été ôtés. » *Essays on the Intellectual Powers*, VI, 4, p. 461.

12. Voir *Essays on the Intellectual Powers*, VI, 2, pp. 429-430.

13. Dans *The Moralists* (1709), Shaftesbury avait fait abondamment usage du concept stoïcien de préconception et l'avait décrite comme une « anticipation » de ce qui ne devient explicite qu'à travers l'éducation.

14. « Même les entendements les plus réfractaires et obstinés sont convaincus, par certaines reprises ou certains retournements de la pensée, en toute occasion, de cette existence et contraints de reconnaître le bien et le mal en cet ordre. » *Characteristics*, III, p. 303.

15. « La libre communication de leurs principes témoigne en leur faveur. C'est le comble de la sociabilité que d'être ainsi amical et communicatif. » *Characteristics*, I, p. 90.

16. *Sensus Communis* exploite les *Entretiens d'Épictète*, I, XXIII et II, 20. Shaftesbury souligne que « le philosophe [Lucrèce] était bienveillant en nous communiquant sa pensée. C'était une marque de son amour paternel pour l'humanité. » (*Characteristics*, I, pp. 117-118). Même rétorsion que celle que Chaïm Perelman analyse dans *L'Empire rhétorique*, Paris, Vrin, 1977, p. 74.

entre la conception Shaftesburienne du sens commun et la conception reidienne : la première envisage le sens commun comme une forme de la communication, c'est-à-dire non pas comme un ensemble d'intuitions déterminées, mais comme une présupposition de la communauté dans la pratique même de la philosophie. La deuxième conception, celle de Reid, confère au sens commun un contenu déterminé et même codifiable sous la forme d'une liste ordonnée d'intuitions fondamentales. Néanmoins, en dépit de cette différence, lorsque Reid passe des principes *de* la discussion à la discussion *sur* les principes, lorsque l'appel au sens commun ne peut plus être un appel aux principes du sens commun, mais à des ressources dialectiques formelles (rétorsion) ou informelles (sens du ridicule), il revient à la conception qu'avait développée Shaftesbury et qui insiste sur les aspects normatifs de la communication et, plus généralement, de la pratique.

Il n'est pas étonnant que Reid mette l'accent sur la dimension pratique et communicationnelle du sens commun lorsqu'il présente ce que j'ai appelé la discussion extraordinaire et constituante. La controverse avec le sceptique suppose en effet que les évidences ne sont plus évidentes pour tout le monde. Au niveau de la dialectique et de la justification, on ne peut plus s'appuyer directement sur les intuitions, puisqu'on les examine.

Cependant, on ne doit pas en conclure que la conception pragmatique ne se manifeste qu'au niveau dialectique. On la retrouve dans la présentation des *principes* du sens commun, c'est-à-dire des intuitions elles-mêmes en tant qu'elles fondent la discussion ordinaire et constituée.

Je passerai rapidement sur cet aspect en me bornant à rappeler quelques points bien connus.

D'abord, lorsque Reid présente les principes du sens commun, il insiste sur le fait que ce sont des axiomes qui n'ont pas le même type d'évidence que les axiomes des mathématiques :

These are principles which, though they have not the same kind of evidence that mathematical axioms have, yet have such evidence that every man of common understanding readily assents to them, and finds it absolutely necessary to conduct his actions and opinions by them, in the ordinary affairs of life¹⁷.

L'évidence propre aux principes du sens commun se manifeste d'une part par une croyance ou un assentiment irrésistibles, d'autre part par le fait qu'ils sont indispensables dans la conduite de la vie. C'est pourquoi Reid peut considérer qu'un principe qui gouverne

17. Premier exposé des *Essays on the Intellectual Powers*, I, 2, pp. 40-41 : « Ce sont des principes qui, bien qu'il n'aient pas le même genre d'évidence que les axiomes mathématiques, ont cependant une évidence telle que tout homme doté de l'entendement commun leur donne promptement son assentiment et trouve qu'il est absolument nécessaire qu'il conduise ses actions et ses opinions par leur moyen, dans les affaires ordinaires de la vie. »

universellement une pratique tout en demeurant le plus souvent implicite peut être dit évident par lui-même. Le caractère pragmatique de la conception du sens commun est ici (i. e. au niveau de la discussion constituée et non plus au niveau de la controverse) manifeste. Je renvoie à la définition que donne Reid des premiers principes dans le même passage :

One who applies to any branch of science [...] must have formed various opinions and principles, by which he conducts himself in the affairs of life. Of those principles, some are common to all men, being evident in themselves, and so necessary in the conduct of life that a man cannot live and act according to the rules of common prudence without them¹⁸.

Les premiers principes sont définis conjointement par leur caractère irrésistible (qui entraîne l'assentiment) et par leur caractère indispensable pour la pratique. Et, il faut ajouter, indispensable pour la communication :

Before men can reason together, they must agree in first principles ; and it is impossible to reason with a man who has no principles in common with you¹⁹.

Nous retrouvons ici la proposition dont j'ai déjà parlé : si mon interlocuteur nie les principes du sens commun, je ne peux pas raisonner avec lui. La contraposée affirme que

if he has common understanding, he will find that he cannot converse half an hour without saying things which imply the contrary of what he professes to believe²⁰.

Dans ce cas, il est manifeste que les premiers principes peuvent être attestés par la pratique en général et particulièrement par la pratique communicationnelle, même en l'absence d'intuition explicite et directe de la part des personnes qui sont engagées dans cette pratique. Reid ne voit aucune espèce de contrariété entre l'idée d'une évidence directe des premiers principes et la thèse selon laquelle ils sont attestés par la conduite humaine. Comme le dit Reid, le degré d'entendement qui est requis pour la conduite de la vie est le même que celui qui permet d'appréhender les principes évidents par eux-mêmes²¹.

18. *Essays on the Intellectual Powers*, p. 39 : « Qui s'applique à n'importe quelle division de la science [...] doit avoir conçu des opinions et des principes par lesquels il se conduit lui-même dans les affaires de la vie. Parmi ces principes, certains sont communs à tous les hommes, étant évidents en eux-mêmes et si nécessaires dans la conduite de la vie que sans eux un homme ne peut vivre, ni agir en conformité avec les règles de la prudence commune. »

19. « Avant que les hommes puissent raisonner ensemble, ils doivent s'accorder sur les premiers principes ; et il est impossible de raisonner avec un homme qui ne partage avec vous aucuns principes. » *Ibid.*

20. *Essays on the Intellectual Powers*, p. 43 : « S'il est doté de l'entendement commun, il constatera qu'il ne peut converser une demi-heure sans dire des choses qui impliquent le contraire de ce qu'il fait profession de croire. »

21. *Essays on the Intellectual Powers*, VI, 2, p. 426.

Dans ce second exposé des *Essays on the Intellectual Powers*, Reid suggère que le noyau du sens commun, c'est-à-dire le sens commun détaché de la partie raisonnante de la raison, est de nature pratique et communicationnelle.

It is this degree of reason, and this only, that makes a man capable of managing his own affairs, and answerable for his conduct towards others²².

Bref, la conception pragmatique du sens commun n'est pas seulement présente au niveau de la discussion constituante (la controverse), dans la justification dialectique des principes, elle est présente également au niveau de la discussion constituée, dans l'attestation quotidienne des principes²³.

L'identification reidienne entre rétorsion directe et rétorsion indirecte

Mon interrogation portera maintenant sur un point particulier de l'argumentation dialectique à laquelle a recours la controverse ou discussion constituante : l'argument *ad hominem*. La présentation que donne Reid de cet argument ne me semble pas correcte, ou plutôt est caractérisée par une identification, qui ne va pas du tout de soi, entre deux arguments bien distincts.

Il faut partir du second exposé des *Essays on the Intellectual Powers*, déjà cité : *If it can be shewn that a first principle which a man rejects, stands upon the same footing with other which he admits : for, when this is the case, he must be guilty of an inconsistency who holds the one and rejects the other*. Cette description de l'argument *ad hominem* ne précise pas si la rétorsion est directe ou indirecte. C'est en fait plutôt une description de ce que j'appelle une rétorsion indirecte.

Il faut fixer le vocabulaire et rappeler que Chaïm Perelman dénomme *rétorsion* l'argument qui dénonce l'autophagie²⁴. J'ai proposé d'appeler rétorsion *directe* la rétorsion qui dénonce l'autophagie au sens strict, c'est-à-dire la contradiction performative entre l'énonciation (les conditions, conséquences ou l'application *immédiates* de l'assertion) et le contenu de l'énoncé. Il y a autophagie, par exemple, si je dis à quelqu'un « tu n'existes pas », puisque le fait de le lui dire m'engage à supposer qu'il existe.

Je propose ensuite de distinguer entre l'autophagie et le parasitisme. Appelons *parasitisme* une incompatibilité qui n'est pas une contradiction performative, mais une

22. *Essays on the Intellectual Powers*, p. 433 : « C'est ce degré de raison et ce degré seulement qui rend un homme capable de gérer ses propres affaires et le rend responsable de sa conduite envers les autres. »

23. L'éthique contemporaine de la discussion (J. Habermas et K. O. Apel), quant à elle, va plus loin encore en confondant complètement discussion constituée et discussion constituante.

24. *L'Empire rhétorique*, op. cit., pp. 72-73.

contradiction entre deux moments différents, et même éloignés, celui de l'analyse et celui de la vie ordinaire. L'analyse parasite la vie ordinaire au sens où elle dépend d'elle, même quand elle exerce un doute à l'égard des croyances fondamentales de la vie ordinaire, que ce doute porte sur leur existence ou sur leur justifiabilité. Pour celui qui défend un scepticisme mitigé (Hume) ou une pratique du détour (Berkeley²⁵) il y a une différence considérable entre l'autophagie proprement dite et le parasitisme : il n'y a pas de contradiction performative à soutenir des principes contraires à ceux du sens commun parce que la philosophie n'est pas sur le même plan que le sens commun et qu'elle suppose une suspension temporaire des pratiques ordinaires et de la vie commune²⁶.

La différence entre l'autophagie et le parasitisme paraît évidente. Si on en doute, il suffit d'attirer l'attention sur le fait que dans l'autophagie le locuteur n'a pas préalablement d'intuition du principe qu'il atteste malgré lui en le contestant. S'il avait préalablement une intuition de ce principe, il se corrigerait. Tandis que, dans le parasitisme, le sceptique conteste la justifiabilité de certains principes qui pour lui, dans la vie ordinaire (c'est-à-dire *par ailleurs*) constituent bien des croyances irrésistibles et même des intuitions communes. Le sceptique, adepte du parasitisme, soutient en somme qu'*irrésistible* ne signifie pas *justifié*.

Pour revenir à la description de l'argument *ad hominem* que je viens de citer, elle est assez complexe comme le montre l'exemple dont elle est suivie : si un sceptique rejette le témoignage des sens ou de la mémoire, étant donné que le témoignage de la conscience est admis par ce sceptique et se trouve sur le même pied que le témoignage des sens ou de la mémoire, i. e. a la même valeur dans la vie ordinaire, le sceptique est incohérent. Ce n'est manifestement pas une contradiction performative ou rétorsion directe.

On trouve de nombreuses présentations de l'argument *ad hominem* dans l'œuvre de Reid et notamment dans l'*Inquiry* de 1764 :

[Metaphysical lunacy] is apt to seize the patient *in solitary and speculative moments* ; but when he enters into society, common sense recovers her authority²⁷.

Ici, c'est un cas de parasitisme et non d'autophagie. Cet argument *ad hominem* est une rétorsion indirecte. Le parasitisme est aussi bien illustré dans le passage suivant :

25. C'est l'image de l'ascension de l'eau hors de la fontaine et de son retour dans le bassin qui clôt les *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous* de Berkeley : *The same principles which at first view lead to scepticism, pursued to a certain point, bring men back to common sense*

26. L. Jaffro, « Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques », in *Le Sens commun*, éd. P. Guenancia et J.-P. Sylvestre, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2004, pp. 19-45.

27. *Inquiry into the Human Mind*, chap. 7, conclusion, éd. D. R. Brookes, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1997, p. 216 : « [La folie métaphysique] est susceptible de saisir le patient dans ses moments solitaires et spéculatifs ; mais quand il rentre dans la société, le sens commun retrouve son autorité. »

Leaving this philosophy therefore to those who have occasion for it, and can use it discreetly as a chamber-exercise, we may still inquire, how the rest of mankind, and even the adepts themselves, except in some solitary moments, have got so strong and irresistible a belief, that thought must have a subject, and be the act of some thinking being ²⁸.

Il y a manifestement ici une distinction entre deux moments, celui de la spéculation et celui de la pratique. L'argument suivant pourrait sembler identique :

It is probable that the *Treatise of Human Nature* was not written in company ; yet it contains manifest indications, that the author every now and then relapsed into the faith of the vulgar, and could hardly, for half a dozen pages, keep up the sceptical character ²⁹.

Mais ce dernier argument se rapproche d'une rétorsion directe, parce qu'il dénonce une contradiction larvée dans l'écriture même du philosophe, sans différencier les moments de l'analyse et de la vie.

Reid ne distingue pas les arguments qui précèdent de la rétorsion directe, dont il donne un exemple avec les doutes de Hume à l'égard de l'identité personnelle :

he believed, against his principles, that he should be read, and that he should retain his personal identity, till he reaped the honour and reputation justly due to his metaphysical *acumen* ³⁰.

C'est l'exercice même de la communication qui atteste les croyances que Hume conteste. Un autre exemple de rétorsion directe se trouve dans l'épître dédicatoire. Hume a écrit son *Traité* avec la croyance qu'il méritait d'être lu et considéré. La publication du scepticisme atteste un souci de l'intérêt de l'humanité :

The day-labourer toils at his work, in the belief that he shall receive his wages at night ; and if he had not this belief, he would not toil. We may venture to say, that even the author of this sceptical system, wrote it in the belief that it should be read and regarded ³¹.

Ce dernier argument est une simple répétition de l'argument qu'employait Shaftesbury contre Hobbes et que les stoïciens utilisaient contre les épicuriens (l'exercice de la communication

28. *Inquiry*, chap. 2, sect. 7, p. 36 : « Si nous abandonnons par conséquent cette philosophie à ceux qui en ont le loisir et qui peuvent en user avec discrétion comme d'un exercice en chambre, nous pouvons encore nous demander d'où le reste de l'humanité (et y compris ces philosophes à l'exception de quelques moments solitaires) tient une croyance aussi forte et irrésistible, à savoir que la pensée doit avoir un sujet et être l'acte d'un être pensant. »

29. *Inquiry*, chap. 1, sect. 5, p. 21 : « Il est probable que le *Traité de la nature humaine* n'a pas été écrit en compagnie ; cependant il contient des signes manifestes que l'auteur à plusieurs reprises est retombé dans la foi du vulgaire et n'a guère pu, au-delà d'une demi-douzaine de pages, s'en tenir à son personnage sceptique. »

30. *Ibid.*, p. 20 : « Il croyait, à l'encontre de ses principes, qu'il méritait d'être lu et de conserver son identité personnelle jusqu'à ce qu'il moissonnât l'honneur et la réputation qui reviennent justement à sa finesse métaphysique. »

31. *Inquiry*, épître dédicatoire, p. 4 : « Le journalier trime dans la croyance qu'au soir il recevra ses gages ; et s'il n'avait pas cette croyance, il ne trimerait pas. Nous pouvons nous risquer à dire que même l'auteur de ce système sceptique l'a écrit avec la croyance qu'il méritait d'être lu et considéré. »

est une manifestation de la sociabilité naturelle ; la nature revient toujours même chez ceux qui la dénie). C'est une autre question de savoir s'il est pertinent quand on l'applique à Hume. L'abondance des exemples de rétorsion directe ou indirecte dans l'*Inquiry* coïncide avec le fait que Reid est encore à cette époque sous l'influence de Shaftesbury, y compris l'influence stylistique.

Daniel Schulthess renvoie en note à ce passage de l'épître dédicatoire comme à un exemple de rétorsion³² et il le met sur le même pied que les rétorsions indirectes des *Essays on the Intellectual Powers*³³. Ici, l'interprète de Reid est fidèle à l'identification entre rétorsion directe et rétorsion indirecte à laquelle procède l'auteur qu'il étudie.

Reid place les thèses philosophiques sur le même niveau que les croyances les plus communes et c'est pourquoi il croit pouvoir pointer des contradictions flagrantes qui, pense-t-il, suffisent à invalider ces thèses. Berkeley ne le fait pas, Hume non plus : l'activité philosophique est extérieure au sens commun ; il est requis de quitter le niveau du sens commun même pour le défendre ; l'image de la fontaine a son écho chez Hume, au début de l'*Enquête sur l'entendement humain*, dans les considérations à propos de la philosophie abstruse, mélancolique mais exacte, et de la philosophie facile, sociable mais inexacte. Hume propose un va-et-vient. La contradiction entre la philosophie et le sens commun existe mais elle ne suffit jamais à invalider la philosophie, parce celle-ci se situe sur le plan de l'analyse et non sur celui de la vie. Berkeley et Hume reconnaissent l'existence de la contradiction mais considèrent qu'elle n'est pas suffisante pour rejeter une thèse (sinon leur propre philosophie y succomberait). Pour que la contradiction soit suffisante ou rédhibitoire, il faudrait au moins (mais sans doute, comme on le verra bientôt, plus que cela) une homogénéité entre le sens commun et l'analyse philosophique : qu'ils appartiennent au même système. La thèse de l'homogénéité entre le sens commun et l'analyse philosophique, leur appartenance au même système, unique, de la raison, est le grand postulat de la philosophie de Reid.

Certes, il est possible qu'une meilleure interprétation de la position humienne consiste à dire que, malgré la distinction de l'analyse et de la vie, et en raison de la radicalité de ce qui se présente modestement comme un « scepticisme mitigé », le doute sceptique est interne à la vie et ne se situe pas au plan spéculatif seulement. Si l'on suivait cette interprétation, on devrait *a fortiori* reconnaître l'immunité du scepticisme à la rétorsion³⁴.

32. D. Schulthess, *op. cit.*, p. 107.

33. *Essays on the Intellectual Powers*, I, 2, p. 46 et II, 5, p. 99.

34. Je remercie Claire Etchegaray de ses remarques sur ce point.

J'espère avoir au moins montré les points suivants :

1 / L'usage de la rétorsion directe suppose une définition communicationnelle du sens commun, celle qu'on trouvait chez Shaftesbury.

2 / L'identification de la rétorsion directe (qui dénonce l'autophagie) et de la rétorsion indirecte (qui signale le parasitisme) est le présupposé majeur de la réfutation du scepticisme par Reid.

3 / La condition de l'assimilation du parasitisme à une autophagie réside dans le postulat selon lequel la vie ordinaire et l'analyse philosophique sont parfaitement homogènes.

Afin de ne pas contredire ce postulat de l'homogénéité, Reid est conduit à concevoir la discussion constituée et la discussion constituante (la controverse dialectique) comme deux espèces d'un même genre : la pratique communicationnelle en général. La dialectique qui évalue les prétentions des croyances au rang de premiers principes ne peut pas tomber dans le scepticisme parce qu'elle est elle-même réglée par les aspects normatifs de la pratique de la communication. Si la vérité des principes est appréhendée de manière intuitive, il reste que la justification ou la confirmation des principes repose sur ces aspects normatifs de la communication. Reid appelle « croyances » aussi bien les intuitions que les aspects normatifs implicites de la pratique.

Dans la controverse, le sceptique a perdu d'avance. Mais il pourrait estimer que la discussion a manqué de fair-play parce qu'elle reposait sur l'identification entre rétorsion directe et rétorsion indirecte. Le sceptique peut aussi se consoler en se disant qu'il a gagné sur un point : c'est que l'appel à l'intuition des principes ne suffit pas à les justifier. Il peut enfin organiser une riposte plus radicale en montrant que même une rétorsion directe n'est pas mortelle.

Que vaut une rétorsion directe du scepticisme ? Les distinctions de John Mackie

L'interrogation a porté jusqu'à présent sur la nature de l'argumentation antisceptique de Reid et a conduit à pointer une identification abusive de la rétorsion indirecte à la rétorsion directe. Mais il reste à déterminer si cette dernière suffit à réfuter le scepticisme. Afin de répondre à cette nouvelle question, on peut recourir à des distinctions qu'un partisan de Hume, John Mackie, a proposées dans son analyse de l'autoréfutation³⁵. Mackie distingue

35. « Self-Refutation. A Formal Analysis », *The Philosophical Quarterly*, 14, 56 (1964), repris dans John. L. Mackie, *Logic and Knowledge*, éd. Joan Mackie et Penelope Mackie, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 54-67. Je remercie Sébastien Gandon de son aide dans la présentation de cette section.

quatre types d'autoréfutation que je vais récapituler de manière simplifiée, sans avoir recours à tout le formalisme qu'il mobilise.

Un premier type (I) est constitué par l'autoréfutation pragmatique³⁶. Soit D un opérateur propositionnel tel que « j'écris que... ». Lorsque j'écris qu'il n'est pas le cas que j'écrive, la proposition M : « ce n'est pas le cas que j'écrive », de la forme $\sim\exists qDq$, est fautive si la proposition P : « j'écris qu'il n'est pas le cas que j'écrive », de la forme $D(\sim\exists qDq)$, est vraie. Selon Mackie, ce n'est pas la proposition P en tant que telle qui se réfute elle-même (puisque'elle est vraie), c'est l'occurrence de l'opération décrite par la proposition P qui rend fautive la proposition M. C'est la différence entre une réfutation pragmatique et une autoréfutation absolue. Nous n'avons pas affaire dans ce cas à une autoréfutation absolue, puisque, d'une part, la proposition P peut être vraie et, d'autre part, la fausseté de la proposition M est parfaitement contingente et dépend en quelque sorte du mode de présentation qui a été adopté. Si j'avais choisi non pas d'écrire, mais de dire que M, alors M n'aurait pas été falsifiée. Ce n'est pas un cas d'autoréfutation absolue (ou autocontradiction), mais de distraction. Dans ce cas, la proposition de la forme $\sim\exists qDq$ est fautive sous la condition de la vérité de $D(\sim\exists qDq)$, mais elle n'est pas autocontradictoire.

Le premier « j'écris » dans la proposition P est une instance d'un opérateur D de formation d'une proposition à propos d'une proposition. On peut prendre de nombreuses autres instances de l'opérateur D, comme « je sais que... », « Isabelle affirme que... », etc. Mackie distingue deux formes particulières II et III de ce qu'il appelle l'autoréfutation absolue, selon que l'opérateur D se trouve, respectivement, être (II) de telle nature que la vérité de la proposition $P=D(\sim\exists qDq)$ qui contient l'opérateur implique la vérité de la proposition $M=(\sim\exists qDq)$ sur laquelle porte l'opérateur, ou bien (III) de telle nature que la vérité de la proposition M sur laquelle porte l'opérateur implique la vérité de la proposition P qui contient l'opérateur.

L'autoréfutation absolue de type II apparaît avec des opérateurs comme « On peut prouver que », « il est vrai que », « je sais avec certitude que... ». Considérons M : « je ne sais rien avec certitude », de la forme $(\sim\exists qDq)$, où D est « je sais avec certitude que ». Considérons P : « je sais avec certitude que M. » P est nécessairement fautive. En effet, si on suppose que P : « je sais avec certitude que M » est vraie, alors, pour des raisons directement formelles, il est vrai que M : « je ne sais rien avec certitude » ; mais supposer que P est vraie

36. Dans la terminologie de Daniel Schulthess, elle correspond à la rétorsion et non pas à l'« argument pragmatique ».

conduit aussi bien à la conclusion que M est fausse, puisque s'il est vrai que je sais avec certitude que M, alors il n'est pas vrai que je ne sache rien avec certitude. C'est la proposition de la forme $D(\sim\exists qDq)$ qui est, dans ce cas, autocontradictoire.

L'autoréfutation absolue de type III apparaît avec des opérateurs que Mackie dit « préfixables ». L'opérateur D est préfixable si la vérité de la proposition M sur laquelle il porte entraîne celle de la proposition P que constitue l'action de l'opérateur sur M. C'est encore le cas de l'opérateur « il est vrai que ». Considérons M : « rien n'est vrai. » Considérons P : « il est vrai que M. » Si M est vraie, alors P est vraie, puisque P est constituée par l'action de l'opérateur préfixable. Mais si P est vraie, M est nécessairement fausse. Il se trouve que, dans cet exemple précis, P est, par ailleurs, aussi nécessairement fausse, parce que « il est vrai que » est en même temps un opérateur de type II. Mais Mackie donne aussi des exemples de l'opérateur de type III qui ne relèvent pas en même temps du type II, comme « il est possible que... », et dans leur cas il apparaît plus nettement qu'avec le type III ce n'est pas P qui est nécessairement fausse et se réfute elle-même absolument, mais bien M. Considérons à cette fin M : « ce n'est pas le cas que quelque chose soit possible ». Si M est vraie alors comme l'opérateur « il est possible que » est, dans ce cas, préfixable, la proposition P : « il est possible que M » est vraie. La proposition de la forme $\sim\exists qDq$ est, dans ce cas, autocontradictoire.

Un quatrième type (IV) d'autoréfutation, cette fois non absolue, est dégagé par Mackie. Il apparaît lorsqu'on prête attention à l'existence d'opérateurs faiblement préfixables. L'opérateur D est faiblement préfixable si, bien que la vérité de la proposition $M=\sim\exists qDq$ sur laquelle il porte n'entraîne pas d'elle-même celle de la proposition $P=D(\sim\exists qDq)$ que constitue l'action de l'opérateur sur M, le fait d'employer l'opérateur D sur M (par exemple le fait d'asserter M) engage implicitement l'emploi de ce même opérateur sur P. Considérons M : « ce n'est pas le cas que je pense quelque chose ». Le fait même d'asserter M m'engage implicitement à asserter P : « c'est le cas que je pense que M »³⁷. La conclusion est qu'il est incohérent d'asserter M. La différence entre ce type IV et le type III tient d'abord au fait qu'ici ce n'est pas la vérité de la proposition M qui entraîne nécessairement celle de la proposition P qui est constituée par l'opérateur préfixable qui porte sur M. En effet, il se peut qu'il soit vrai que ce ne soit pas le cas que je pense quelque chose, sans pour autant que je

37. Mackie prend l'exemple de « I believe nothing ». Si j'affirme que « ce n'est pas le cas que je croie quelque chose », alors le fait de l'affirmer m'engage à affirmer que « c'est le cas que je crois que ce n'est pas le cas que je croie quelque chose ». Il peut être vrai que « ce n'est pas le cas que je croie quelque chose », mais je ne peux l'asserter de manière cohérente.

sois en train de penser que ce n'est pas le cas que je pense quelque chose. Si, en revanche, j'asserte M, à savoir si je crois ou pense ou sais que ce n'est pas le cas que je pense quelque chose, alors de ce fait même je m'engage implicitement à asserter P, à savoir que c'est le cas que je pense que ce n'est pas le cas que je pense quelque chose. Dans la mesure où c'est le fait d'asserte M qui conduit à ce résultat, on pourrait parler ici d'autoréfutation pragmatique si Mackie n'avait pas utilisé cette appellation pour le type I. Il propose de dire plutôt que la proposition M ici se réfute elle-même « opérationnellement », mais non absolument : elle peut être vraie, mais si elle est assertée alors cette assertion entraîne une incohérence. Nous ne sommes pas dans le type III où la proposition M se réfute elle-même absolument, et cependant nous avons affaire à quelque chose de plus fort que l'autoréfutation « pragmatique » de type I. La proposition de la forme $\sim\exists qDq$ n'est pas autocontradictoire, mais l'assertion de cette proposition conduit à une incohérence.

Mackie applique ces distinctions à l'élucidation de prétendues autoréfutations qui ont été invoquées, au cours de l'histoire de la philosophie moderne, dans le contexte des discussions *pro* et *contra* à propos du scepticisme, de l'empirisme, ou de l'idéalisme. Les auteurs qui ont recours à l'argument de l'autoréfutation ont tendance à voir des autoréfutations absolues là où on a au mieux affaire à une autoréfutation de type IV. Une autoréfutation de type I est une simple distraction ou un manque de jugeotte dans le choix du mode d'exposition. Si, dans une réunion publique, ayant décidé de garder un silence absolu je veux en informer autrui, je suis ridicule si je répète avec une certaine loquacité que je ne dis pas un mot. Un silence complet sera plus éloquent. Avec les types (II) et (III), nous sommes en présence de deux formes différentes d'une véritable autoréfutation absolue, mais il faudrait avoir atteint un niveau très élevé de stupidité dogmatique pour entreprendre de prouver qu'on ne peut rien prouver ou bien pour affirmer que rien n'est vrai ou que rien n'est possible. Comme le souligne Mackie, la découverte que de telles propositions se réfutent elles-mêmes absolument « peut être utile dans le débat philosophique, par exemple avec un sceptique qui abandonne la sécurité de sa position retranchée et qui tombe dans le dogmatisme, mais elles ne conduisent pas d'elles-mêmes à d'importantes conclusions positives »³⁸. Si le sceptique se contente d'affirmer que M : « rien ne peut être prouvé », sans prétendre le prouver, sa position peut être tenue. Elle ne constitue pas une autoréfutation absolue (ou autocontradiction) de type II³⁹, ni une autoréfutation de type IV car l'opérateur « on peut prouver que » n'étant pas préfixable –

38. « Self-Refutation. A Formal Analysis », art. cit., p. 66.

39. La proposition $P=D(\sim\exists qDq)$, où D est « on peut prouver que », est autocontradictoire, mais non pas la proposition $\sim\exists qDq$.

comme y insiste Mackie, « même pas faiblement »⁴⁰ –, il n'y a aucune incohérence à asserter M.

En somme, les thèses sceptiques, du moins telles que les présentent les adversaires du scepticisme, sont de la forme $M = \sim \exists q Dq$ et les prétendues réfutations du scepticisme affirment soit que M est autocontradictoire soit que l'attitude du sceptique à l'égard de M, symbolisable par $P = D(\sim \exists q Dq)$, est autocontradictoire. Pour la compréhension des thèses sceptiques, comme pour l'évaluation des réfutations du scepticisme, la considération de la nature de l'opérateur D est décisive et son examen différencié permet de réduire les prétentions des réfuteurs.

La discussion de l'argument antisceptique de Reid m'a conduit à soutenir que la rétorsion indirecte est moins forte que la rétorsion directe. Mais l'analyse que propose Mackie permet de jeter le doute sur la capacité de la rétorsion directe à constituer aussi un argument antisceptique. Ce que j'ai appelé « rétorsion indirecte » relève du type I dont on ne peut rien conclure de décisif contre le scepticisme. Les exemples de rétorsion directe qui ont été fournis à l'occasion de la discussion des arguments reidiens relèvent au mieux du type IV, c'est-à-dire qu'il s'agit de propositions qui se réfutent elles-mêmes opérationnellement, mais qui ne sont pas autocontradictaires. Il est vrai que présenter à autrui mes doutes sur l'identité personnelle (à la manière de Hume) ou sur l'existence d'une communauté naturelle (à la manière des épicuriens), c'est, selon Shaftesbury ou selon Reid, une forme d'incohérence qui marque les limites du scepticisme. Mais on a vu que cette incohérence n'est en aucun cas une autoréfutation absolue. Les thèses en question *peuvent* être vraies.

Conclusion

La distinction entre « rétorsion directe » – qui met en évidence la contradiction performative dont le caractère rédhibitoire, on vient de le souligner, n'est pas évident – et « rétorsion indirecte » – qui souligne une incohérence apparente qui ne saurait être rédhibitoire – peut servir tout d'abord à éclairer la situation du scepticisme en philosophie et la forme que peut prendre un anti-scepticisme raisonnable. Depuis les combats du stoïcisme contre le pyrrhonisme ou contre l'épicurisme, l'argument *ad hominem* a été abondamment employé, notamment sous la forme de la rétorsion directe, c'est-à-dire de la dénonciation de la contradiction performative ou autoréfutation de l'énonciation sceptique. Sous cet aspect,

40. *Ibid.*, p. 61.

réfuter le sceptique – qu’il s’agisse de la morale ou de la philosophie de la connaissance ou de la perception –, c’est toujours pointer l’impossibilité du scepticisme, mais non au sens de l’incohérence interne de la doctrine ou de sa fausseté au regard de l’expérience ou de principes dont la vérité est incontestable, plutôt au sens de l’impossibilité, si l’on peut dire, du sceptique lui-même : c’est dans la mise en œuvre du scepticisme en la personne même du sceptique, dans sa vie, ses gestes et ses paroles, que se manifeste, croit-on, son impossibilité.

La rétorsion est utilisable contre le sceptique seulement si celui-ci est... un dogmatique imprudent. Il suffit que le sceptique soit un peu intelligent et attentif pour que l’usage de la rétorsion se limite à une admonestation rhétorique. Il semble raisonnable de considérer que la philosophie, y compris celle que professe le sceptique, même si elle a une dimension largement pratique ou en rapport avec la pratique, reste une activité spéculative et que la question de la vérité d’une spéculation ne peut pas être réglée – en réalité, il faut dire « supprimée », puisqu’il n’y a là aucun examen ni discussion véritables – par l’invocation de l’autophagie du sceptique. Bien que l’espace manque pour le montrer, je suggère que cette rhétorique est très présente dans le programme de l’« éthique de la discussion » au XX^e siècle. L’erreur de Reid est comparable à celle de la théorie de l’« agir communicationnel » telle que l’a forgée Habermas, dans la mesure où celle-ci pose en principe l’homogénéité de l’agir et de la communication théorique et est un outil *ad hoc* qui constitue la base sur laquelle on pourra inventer toutes les autophagies imaginables⁴¹. Il est hors de conteste qu’il existe des formes d’agir communicationnel ; dans certains cas et en particulier dans de nombreux usages courants du langage, la communication ordinaire a bien par elle-même une dimension pratique et a, dans son exercice, une force normative. Ce qui paraît devoir être rejeté dans l’usage par Habermas du concept d’agir communicationnel, c’est l’inclusion sous cette catégorie de toute forme de communication et tout spécialement de la communication théorique, y compris philosophique. Si l’opération par laquelle un sceptique analyse une notion et me communique son avis sur ce point était de même nature que celle par laquelle il fait griller son pain pour le petit déjeuner, il serait tentant de se servir de l’évidence du grille-

41. Sur le recours à la contradiction performative dans l’argumentation de Habermas contre le « scepticisme » incarné par le nietzschéisme français ou par le déconstructionnisme, voir Martin Jay, « The Debate over Performative Contradiction : Habermas versus the Poststructuralists », in *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, éd. Axel Honneth, Thomas McCarty, Claus Offe, et Albrecht Wellmer, Cambridge Mas., MIT Press, 1992, p. 261-279. Jay propose une définition générique de la contradiction performative qui renvoie indistinctement aux divers types de réfutation : « A performative contradiction arises not when two antithetical propositions (A and not A) » are simultaneously asserted as true but rather when whatever is being claimed is at odds with the presuppositions or implications of the act of claiming it. »

pour démolir ses conceptions. Et c'est bien ce qu'ont souvent fait les adversaires du scepticisme, de Reid à G. E. Moore.

Il est injuste et, au fond, sophistique de réfuter le scepticisme en invoquant l'autocontradiction du sceptique. N'est-il pas possible de le réfuter tout en faisant droit à la possibilité de sa position – même quand celle-ci conduit à une certaine incohérence entre le doute et la participation au cours du monde –, donc en acceptant le droit du sceptique à une sorte de « double vie » ou, si l'on préfère, à une ambiguïté, c'est-à-dire à une immanence du doute à la vie ? L'usage de la rétorsion directe trahit également un certain manque de confiance de la philosophie antisceptique puisqu'il suggère que si jamais le sceptique ne tombait pas dans une contradiction performative, il faudrait peut-être lui donner raison sur toute la ligne. L'emploi de la rétorsion directe se substitue à un véritable examen de ce que le sceptique peut dire et qui devrait être discuté au cas par cas. La question de la justesse et de la pertinence du scepticisme, ou de son excès et de sa fausseté, ne saurait se régler sur un plan aussi général et aussi radical, comme si la considération des principes dispensait de discuter les thèses particulières.

L'argument *ad hominem* fait partie de ce qu'il y a de plus dogmatique dans le stoïcisme. Appliqué aux épicuriens et aux pyrrhoniens, il revenait en fait à attirer l'attention sur leur folie, c'est-à-dire sur leur prétendue incapacité à articuler de manière cohérente leur conduite et leur connaissance. Cet argument est choquant parce qu'il dénie au sceptique la capacité même à conduire une pensée rationnelle. Il est, en outre, incorrect parce que la rétorsion directe qu'il constitue, d'une part, suppose une identification abusive entre les conditions de l'activité théorique et les contraintes internes de la vie et de la communication quotidiennes et, d'autre part, n'a pas la portée qu'on croit qu'elle a lorsqu'on prétend y déceler une autoréfutation absolue.