

Jay F. Rosenberg

PHILOSOPHER

Kit de démarrage

Préface de Pascal Engel

Traduit de l'anglais par
Florian Cova



éditions markus haller

Table

Préface : Qui a peur de l'argument ?	11
Avant-propos	23
APERÇU GÉNÉRAL	27
1. LÀ OÙ NOUS EMPORTE L'ÉLAN PHILOSOPHIQUE	31
2. LA PHILOSOPHIE EN ACTION : UN EXEMPLE	45
3. SE CONFRONTER AUX ARGUMENTS : QUESTIONS DE FORME	63
Valide ou invalide : modéliser la forme des arguments	66
Comment distinguer les princes charmants des crapauds : quelques formes bien connues	73
Et pour trois formes utiles de plus	83
4. GARE AUX MODIFICATEURS ! UN PEU DE FINESSE DANS LA FORME	91
Les « si » cachés	91
Les modalités, ces traîtresses !	95
De l'importance de la place	102
5. SE CONFRONTER AUX ARGUMENTS : QUESTIONS DE CONTENU	105
Remettre en cause des prémisses : au-delà du simple désaccord	105
La Règle n° 1 en action : remettre à flot le navire de Thésée	112
Les joies et les dangers de la dialectique	118
PREMIER INTERLUDE	125
6. L'ESSAI PHILOSOPHIQUE : EXAMINER DE FAÇON CRITIQUE UNE POSITION	129
7. CINQ FAÇONS DE CRITIQUER UN PHILOSOPHE	139
1. Jouer sur les mots	139
2. Circularité	146
3. Régression à l'infini	153
4. Dissoudre les oppositions	159
5. Vacuité	163

8.	DÉFINITIONS, ANALOGIES ET EXPÉRIENCES DE PENSÉE	171
	Ce que votre dictionnaire ne peut pas vous dire	172
	Ressemblances dialectiques	177
	Le rôle de la science-fiction en philosophie	181
	DEUXIÈME INTERLUDE	187
9.	L'ESSAI PHILOSOPHIQUE : COMMENT TRANCHER UN DÉBAT	191
10.	L'ESSAI PHILOSOPHIQUE : RÉSOUDRE UN PROBLÈME	197
11.	ALLER À LA PÊCHE AUX QUESTIONS : CE QUI SE CACHE SOUS LA SURFACE DE LA PRÉSENTATION	213
12.	L'ESSAI PHILOSOPHIQUE : DÉFENDRE UNE THÈSE ORIGINALE	231
13.	SIX FAÇONS DE LIRE UN PHILOSOPHE	233
	1. Vous pouvez lire un philosophe pour ses conclusions	234
	2. Vous pouvez lire un philosophe pour ses arguments	234
	3. Vous pouvez lire un philosophe dans un contexte dialectique	235
	4. Vous pouvez lire un philosophe de façon critique	236
	5. Vous pouvez lire un philosophe pour rendre un verdict	237
	6. Vous pouvez lire un philosophe de manière créative	238
	RÉCAPITULATIF	239
	Annexes	
	Casse-têtes	241
	Extraits	249

Préface

Qui a peur de l'argument ?

Voici un livre, l'un des meilleurs du genre, qui se propose d'introduire à la philosophie par l'usage de l'argument et de la critique en acte. L'idée que la philosophie doit donner des arguments et soit la discipline par excellence qui en fournit semble aller de soi. N'est-elle pas l'exercice de la raison et de la preuve, au service de la recherche de la vérité ? Ne se distingue-t-elle pas, depuis ses origines grecques, du discours religieux et du mythe, qui n'ont pas besoin de preuves mais d'images, et qui, s'ils visent une vérité, visent une vérité transcendante ? Ne se distingue-t-elle pas de la rhétorique et de la sophistique, qui cherchent à convaincre, mais par des pseudo-arguments destinés à susciter les passions ou des illusions de l'entendement ? N'est-t-elle pas avec son alliée traditionnelle, la logique, prête à brandir son glaive pour pourfendre les paralogismes, les sophismes et les fallaces ? En fait, cela ne va pas de soi, et il y a des résistances très fortes non seulement à l'idée que l'argument et la logique soient la voie royale de la raison mais aussi à l'idée que la philosophie ait à donner des arguments.

La première source de résistance à cette idée vient de notre expérience ordinaire du raisonnement. Comme une longue lignée de penseurs, de Descartes et Locke à Hegel, Schopenhauer et Nietzsche nous l'ont répété, la logique et des arguments en forme ne servent à rien si nous voulons penser bien et notre entendement naturel se porte bien mieux s'il se passe de syllogismes ou de règles et s'il suit

plutôt les voies de l'intuition et de l'expérience commune. On raisonne mieux sans logique. C'est aussi la leçon de la psychologie du raisonnement contemporaine. Les psychologues ont testé nos capacités usuelles à la logique, et les résultats ont été catastrophiques. Les humains commettent des fautes de logique persistantes la plupart du temps, dès qu'il s'agit de raisonner selon les canons ordinaires de la logique classique et des probabilités. Pire : les experts commettent les mêmes erreurs. Nous sommes victimes de biais et d'illusions cognitives tenaces : nous avons tendance à n'accepter que les croyances qui confirment celles que nous avons déjà, nous sommes peu disposés à en changer même quand on nous montre qu'elles sont fausses, sommes souvent incapables de résister aux injonctions de l'autorité, quand bien même nous voyons qu'elle a tort, et prenons des décisions absurdes même quand nous avons tous les moyens d'en prendre qui soient rationnelles¹. Nous en avons toutes sortes de preuves quand nous sommes confrontés aux rumeurs, aux *fake news*, aux théories conspirationnistes, et à toutes les occasions où nous aurions de faire preuve de sang-froid cognitif et où en fait nous tombons dans de véritables paniques cognitives. On comprend aisément comment nous sommes crédules et des proies faciles pour tous les idéologues et les charlatans². Les humains semblent par nature irrationnels. Pire encore : la réflexion, à laquelle on associe le plus souvent la raison, la capacité à représenter nos représentations et à former des croyances sur nos croyances, souvent nous trompe, et nos croyances réflexives du second-ordre sont aussi peu fiables que celles du premier ordre. En fait, comme l'ont montré des psychologues évolutionnistes comme Gerd Gigerenzer, nous sommes souvent bien meilleurs dans nos tâches cognitives et dans nos raisonnements « logiques » et « probabilistes » quand nous ne suivons *pas* les canons de la logique et quand nous nous fions à nos

-
- 1 Au sein d'une très vaste littérature, voir notamment Daniel Kahneman, *Système 1 – système 2 : Les deux vitesses de la pensée*, traduit de l'anglais par Raymond Clarinard, Paris : Flammarion, 2012 ; Paolol Legrenzi, *Non occorre essere stupidi per fare sciocchezze*, Bologne : Il Mulino, 2010.
 - 2 Voir par exemple Cass R. Sunstein, *Anatomie de la rumeur*, traduit de l'anglais par Patrick Hersant, Genève : Markus Haller, 2012.

intuitions et à des heuristiques « rapides et frugales » propres à une rationalité « écologique » plutôt que quand nous nous cherchons à obéir à des principes rationnels généraux et abstraits³. En bref, cette faculté que l'on appelle la raison non seulement ne parvient pas à nous éviter de faire des erreurs, mais en plus nous induit systématiquement en erreur.

Cette conclusion est troublante, surtout si l'on se place d'un point de vue évolutionniste : comment les humains ont-ils pu s'en sortir, s'ils sont si irrationnels ? Comment ont-ils pu faire de la science et promouvoir des progrès techniques ? Comment ont-ils pu produire des ensembles sociaux et des institutions dotées d'un minimum de rationalité, tels que des hôpitaux, des écoles ou des États ? Et surtout, si l'évolution nous a dotés d'un ensemble de modules cognitifs variés (vision, audition, mémoire, concepts, peut être langage, etc.) nous a-t-elle donné un module logique ou un module de la raison, qui serait en quelque sorte le pilote en chef de ces modules ? C'est très douteux : pourquoi l'évolution nous aurait-elle dotés d'un module généraliste destiné au raisonnement, traitant une information transmodale, et qui plus est nous induit en erreur ?

Si l'on veut associer la raison à l'exercice de l'argumentation, le constat semble tout aussi sombre : les psychologues montrent que nous avons tendance à n'accepter que les arguments qui favorisent notre point de vue, et ne sommes sévères à propos de ceux d'autrui que quand nous pensons pouvoir en tirer parti. Nous ne valons pas mieux que les enfants, qui préfèrent les bonbons à la raison. Quand nous donnons des raisons, ce sont essentiellement des rationalisations et des justifications après coup. Si l'on prend une perspective évolutionniste, on peut conjecturer que la raison n'a pas évolué comme un module spécialisé dans la logique et le raisonnement déductif, mais comme le produit d'une pratique de l'argumentation conçue comme un jeu dans lequel le « meilleur » argument est celui qui gagne sur l'adversaire. Selon cette conception, la fonction de la raison est essentiellement dialectique et dialogique plutôt que

3 Gerd Gigerenzer, *Rationality for Mortals: How People Cope with Uncertainty*, New York : Oxford University Press, 2008.

logique : elle n'est que le produit de la « consommation sociale » d'arguments destinés à gagner contre l'adversaire, et ce qu'elle peut avoir d'objectif n'est que le produit de nos efforts pour nous coordonner avec autrui⁴. En bref, Calliclès avait raison contre Socrate.

La seconde source de résistance à la pratique de l'argumentation rationnelle vient de la philosophie elle-même. Depuis ses débuts, et à travers toute son histoire, la philosophie a été confrontée, souvent de manière conflictuelle, avec le mythe et la religion, ainsi qu'avec les sophistes et les rhéteurs. Cette confrontation a été d'autant moins aisée que les philosophes ont souvent flirté avec ces discours, et quelquefois en ont utilisé les méthodes — qu'on songe à l'usage des mythes chez Platon, de la rhétorique, de la fiction et même du langage poétique et de l'aphorisme chez nombre de philosophes — et qu'ils ont aussi souvent mis la raison philosophique au service de doctrines ou de discours qui ont une conception fort différente de la vérité et de la preuve, comme la théologie ou diverses formes du discours religieux. Mais quand la philosophie se voulait *ancilla theologiae*, et que la foi allait chercher le secours de la raison, la philosophie ne perdait pas ses droits. Thomas d'Aquin est aussi rigoureux que possible et aussi philosophe que possible quand il faut philosopher, même si toute son entreprise est au service de la foi : c'était même le principe de l'écriture scholastique de raisonner par arguments, en répondant à des questions, en examinant les objections et les réponses. Même à l'époque romantique, les philosophes qui entendaient contester la raison des Lumières, comme Hegel ou Schelling, écrivaient des traités philosophiques qui prenaient la forme classique d'argumentations en faveur de thèses et se mesuraient à leurs prédécesseurs.

Les choses ont radicalement changé quand un certain nombre de penseurs comme Kierkegaard, Nietzsche, puis Heidegger et Sartre, entre autres, ont commencé — tout en continuant de se réclamer de la philosophie — à produire des œuvres qui

4 C'est notamment la perspective développée par Hugo Mercier et Dan Sperber, *The Enigma of Reason*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2017.

recouraient à la fiction, à l'aphorisme, à l'écriture poétique et à la métaphore, et qui n'avaient dans la forme plus beaucoup de rapports avec le type de philosophie qu'on produisait dans les écoles et les universités. Les choses se sont encore accentuées quand des auteurs, souvent français, comme Derrida, Foucault ou Deleuze, ont soutenu qu'il n'y avait pas de forme canonique du discours philosophique, et même que plus on s'éloignait des formes canoniques du passé — telles qu'avancer une thèse, la défendre par des raisons et des arguments, chercher à répondre à des objections et à des critiques — mieux ce serait. Pour cette école, la philosophie, pour reprendre la formule de Rorty, est « une certaine forme d'écriture », qui a plus d'affinités avec le style littéraire qu'avec la logique et a fortiori avec le *more geometrico*. Les penseurs français en particulier, qu'ils viennent, comme Lacan, de la psychanalyse, ou comme Foucault, de l'histoire des sciences, ou de la sociologie, comme Bruno Latour, ou de la philosophie universitaire comme Derrida, Deleuze, Serres ou Lyotard, se distinguent par le fait qu'ils ont le souci de bien écrire autant (sinon plus) que celui de penser bien. On peut appeler cette école, *néo-alexandrine*, par analogie avec la poésie alexandrine, qui même au sein des gens de lettres a gardé sa réputation de frivolité sophistiquée.

Il n'y a pas de mal, pour un philosophe, à écrire bien, comme Platon, Descartes, Pascal, Berkeley ou même Bergson. Mais il y a aussi beaucoup de philosophes qui n'écrivent pas bien, comme Aristote, Kant ou Hegel. Selon les canons classiques, il est dommage qu'ils écrivent lourdement et soient difficiles, voire ennuyeux, mais cela ne les empêche pas d'être de grands philosophes, et nombre de lecteurs ont admis qu'il fallait en passer par là pour parvenir à saisir leur enseignement. Mais selon l'école française dominante, bien écrire, avoir un beau style, être agréable à lire, sont des *conditions* de la bonne philosophie, et un philosophe qui n'aurait pas ces qualités ne serait pas vraiment un philosophe. La plupart de ces philosophes franco-centrés posent comme principe qu'une philosophie lourde, ou au cul lourd, comme le disait Nietzsche de ceux qui ne marchent ni ne dansent,

est « un péché contre le Saint Esprit ». Il y a là un déplacement considérable des règles qui avaient constitué, chez la plupart des classiques, le mode d'expression philosophique. Les philosophes issus de la tradition qu'on peut appeler austro-britannique, dont les philosophes analytiques contemporains sont les héritiers, pratiquaient encore ce mode d'expression, mais aussi des français comme Cournot, Taine ou Renouvier. Ils croyaient encore que la philosophie doit être claire, raisonnée, exacte, même s'ils n'entendent pas faire de la philosophie une science. Ils semblent pourtant, face à l'école néo-alexandrine, des attardés et au mieux des naïfs.

Comment en est-on arrivé là ? Ces mutations ne sont pas arrivées par hasard. Un premier facteur est national. Un pays où l'on est prêt à considérer des écrivains comme Montaigne, Pascal, Rousseau, Valéry et Alain comme des modèles de style philosophique, où l'on vénère des poètes hermétiques comme Mallarmé au même titre que des philosophes comme Hegel ou Heidegger n'est sans doute pas prêt à digérer aisément le style austère d'un Brentano ou d'un G.E. Moore, encore moins celui d'un David Lewis. On raconte que Derrida tenta de lire Kripke : « C'est plat » fut son verdict. D'autres peuples que les Français, qui ont une attitude plus critique envers le beau style dans l'ordre des idées, semblent moins sensibles aux sirènes de l'alexandrinisme philosophique. Il faut cependant modérer ce jugement, quand on voit le succès du post-modernisme aux États-Unis, et quand on constate que même l'Allemagne et la Suisse, pays réputés sérieux, tombent eux-mêmes victimes des attraits de la philosophie littéraire. Un second facteur tient aux doctrines même. La tradition herméneutique, de Schleiermacher à Ricoeur, en passant par Dilthey, Heidegger, Gadamer et Levinas, a fait prévaloir l'idée que l'unité de base de la philosophie n'est pas l'argument, mais le texte, et que l'activité principale du philosophe est la traduction. Quand il s'allie à l'historicisme d'une grande partie des traditions qui tiennent l'histoire de la philosophie comme la seule et unique manière de faire de la philosophie, ce primat du texte sur l'argument conduit à l'idée que philosopher c'est essentiellement *interpréter* des textes. Cela se traduit dans les méthodes

scolaires, où l'élève et l'étudiant apprennent essentiellement à lire et à commenter plutôt qu'à argumenter et à donner des raisons⁵.

Je suis tenté de donner un troisième facteur de cette obsolescence de la pratique de l'argument, qui est étroitement lié aux conceptions littéraires et herméneutiques de la philosophie. C'est l'idée, qui a pris naissance surtout dans le romantisme, que philosopher est essentiellement une entreprise personnelle, voire subjective, qui n'a pas de comptes à rendre à un quelconque tribunal objectif, et encore moins un tribunal de la raison. Selon cette conception, la fonction de la philosophie est bien plus d'expression que de conviction. Elle conduit beaucoup à penser qu'il suffit d'affirmer, d'asserter. Appelons cela la conception *assertive* de la philosophie. Qu'on ouvre nombre de livres de philosophie d'aujourd'hui : ce ne sont que des suites d'affirmations, sans la moindre tentative pour les étayer par des raisons, encore moins des arguments. Mais une assertion, une thèse ne valent rien si l'on ne fait pas l'effort de la défendre, d'être prêt à subir les assauts de la critique, et peut être de l'abandonner. Or peu de philosophes aiment abandonner leurs thèses — on a presque l'impression que certains considèrent cela comme une abdication, à l'instar de celle des rois qui renoncent au trône — même si on en trouve encore qui ont l'honnêteté de le faire. Une radicalisation de cette conception assertive de la philosophie se trouve dans l'une des thèses nietzschéennes qui ont eu le plus d'influence (et qui rejoignent celles de Freud et de maints penseurs contemporains) : la thèse du primat ontologique du désir. La vie est volonté de puissance, désir sauvage et sans fin, que des forces répressives cherchent à arrêter. Selon cette conception, la raison vient brider le désir, et le but de la philosophie est de le libérer. La philosophie, nous disent ses partisans, n'a rien à faire avec l'argument, qui n'est que discussion inutile, car elle est, selon l'expression de Deleuze devenue quasiment un slogan, « création de concepts ». Quand on pense le philosophe comme un artiste, on ne lui demande pas d'arguments.

5 Un excellent diagnostic de cette tendance, très française et très allemande, est dans l'essai de Barry Smith, « Textual Deference », *American Philosophical Quarterly*, 28:1, 1991, p. 1-13.

On traite même l'argument comme une espèce de bidule policier, comme ceux que maniaient les brigades de CRS en France.

Rien d'étonnant, dans un tel contexte, à ce que la raison ait sans cesse le dessous, et que les penseurs les plus dogmatiques et irrationnalistes tiennent le haut du pavé⁶. Rien d'étonnant non plus à ce que nombre de philosophes ne voient pas d'inconvénient à s'associer de nouveau à la religion, et à ce que personne ne voie d'inconvénient non plus à ce que les pensées les plus mystiques soient désignées comme des paradigmes de philosophie. Rien d'étonnant encore à ce que l'on dénonce encore, chez les philosophes de tradition analytique, le recours à « l'épouvantail de l'argument », une pratique jugée malsaine ou triviale⁷. Il est également intéressant de voir qu'une partie de la tradition analytique, celle qui est issue de Wittgenstein, adopte des positions semblables. Pour Wittgenstein et ses disciples, les problèmes de philosophie sont des maladies de l'intellect, qu'il convient de soigner par une attention à l'usage ordinaire du langage, en refusant de se laisser tenter par la formulation de théories. Avec le philosophe, comme avec le sceptique, on n'argumente pas plus qu'avec un fou.

Le livre de Jay F. Rosenberg, *The Practice of Philosophy – A Handbook for Beginners*, paru pour la première fois en 1978, et mainte fois réédité depuis, est celui d'un professeur de philosophie qui a longtemps enseigné la philosophie aux débutants. Cette pratique vénérable et digne, qui est l'honneur du métier de philosophe, est l'une des plus difficiles qui soient, et elle demande qu'on parte du bon pied. Si elle part de prémisses semblables à celles de la philosophie comme littérature, elle sera sans doute un bon exercice d'apprentissage culturel, mais il y a peu de chances qu'elle

6 Sans parler de l'éternel « cas » Heidegger, que l'on songe un instant au succès (international) d'un Badiou. Aurait-il été possible sans cet effondrement des valeurs de la raison ?

7 Cf par exemple P. Cassou-Noguès, « L'épouvantail de l'argument. La réception de la philosophie analytique en France », *Esprit* 2012/3 (Mars/avril), p. 51-61. L'auteur soutient que mettre l'accent sur l'argument est inutile, prétentieux, redondant, et revient à une forme de conservatisme, qui « engage à rester à l'intérieur des écoles constituées ».

puisse être un apprentissage de la raison et du raisonnement. Si elle part des constats des psychologues et philosophes qui doutent que l'homme soit un animal rationnel, elle sera encore plus difficile, car comment enseigner l'usage de l'argument si l'on pense d'entrée de jeu que l'argumentation n'est qu'une « consommation sociale » ? Dans l'un ou l'autre cas on apprendra sans doute des techniques de persuasion, à la manière des rhétoriciens et des avocats, mais on ne servira pas la cause de la raison. Les critères de ce qui est un raisonnement correct seront essentiellement sociaux, juridiques ou esthétiques. Mais il y a des critères objectifs, neutres par rapport aux déterminants sociaux ou aux fins particulières des divers discours. Ce que les partisans de la philosophie comme littérature aussi bien que les sceptiques quant à la rationalité humaine refusent est l'idée que la rationalité soit *normative*, qu'elle prescrive et oriente comment on doit penser et donner des raisons *en général*, par opposition à la manière dont on pense habituellement. La raison n'est pas simplement, comme le pensaient les classiques, une faculté naturelle de l'esprit, réservoir de principes *a priori*. Elle est aussi constituée par un ensemble de normes épistémiques et pratiques. Même si l'on ne souscrit pas à ces principes rationalistes classiques, et si l'on pense que la raison n'est pas autre chose qu'un produit de l'expérience, on ne peut pas répondre au défi posé, par le naturalisme aussi bien que par l'esthétisme en philosophie, sans admettre cette dimension normative essentielle.

Les normes de la raison ne sont pas, comme aiment à la caricaturer ses adversaires, les commandements d'une Minerve qui édicterait des impératifs ou des règles qu'il faudrait se réciter à la manière des livres de prières. La raison, pas plus que la logique, ne se prie ni ne se récite comme des chapelets ; elles s'apprennent, dans une pratique de l'argument. Il faut bien partir, contre les sceptiques naturalistes, de la supposition qu'il existe, chez tous les étudiants, des dispositions naturelles et innées au raisonnement et à l'argument, qu'on peut cultiver et élaborer au titre de dispositions rationnelles. Cela passe par l'apprentissage de règles de base, par l'apprentissage des concepts et de l'abstraction, lesquels passent en

retour par un apprentissage des usages ordinaires des mots — et en ce sens Wittgenstein et ses disciples ont raison — qui doit se traduire dans l'écriture d'essais. Mais cette apprentissage ne peut pas se faire uniquement sur la base d'exemples triviaux, comme aiment habituellement à en produire les logiciens et les philosophes analytiques. Il doit aussi passer par les arguments effectifs des philosophes. La conception de la philosophie comme texte néglige le fait que la majeure partie de la tradition philosophique n'est pas seulement une transmission de textes et d'auteurs canoniques, mais d'arguments, qui sont tous en même temps des problèmes. Les plus fameux datent de l'Antiquité et du Moyen Âge : l'Argument Dominateur de Diodore de Mégare, les sorites, le dilemme de l'Euthyphron, le trilemme d'Agrippa, le paradoxe du menteur ou l'âne de Buridan. Ils courent à travers toute la tradition et renouvellent leurs formes sans cesse. Ils sont comme des partitions sur lesquelles les philosophes jouent de multiples manières. Dans la philosophie contemporaine, ils abondent, comme le « dilemme du tramway » qui met à l'épreuve notre raisonnement moral, ou les paradoxes logiques de la référence et de la vérité. Apprendre la philosophie, contrairement à l'antienne kantienne, ce n'est pas, ou pas simplement, apprendre des techniques, comme on apprend faire des nœuds ou à pêcher à la ligne, c'est apprendre des savoirs. Ces savoirs proprement philosophiques sont ceux de l'argumentation. Bien sûr il y a plusieurs types d'argumentation — juridique, rhétorique, politique, philosophique. Pas plus qu'il n'y a une seule sorte de stratégie à la guerre et aux échecs, il n'y pas une seule méthode pour tous les types d'argumentation, et l'argumentation philosophique est l'une d'elle. Mais toutes ces méthodes ont des canons communs⁸.

Le livre de Rosenberg, qui fut l'un des meilleurs professeurs de philosophie de sa génération, procède exactement ainsi. Il est à

8 J'ai développé un peu plus cette conception dans « Peut-on enseigner un savoir philosophique ? » in *Implications philosophiques*, 2017, en ligne : www.implications-philosophiques.org/actualite/une/peut-on-enseigner-un-savoir-philosophique/

la fois ambitieux, désireux d'introduire aux grandes questions de philosophie et les principales méthodes de l'argumentation philosophique, et modeste, *pedestrian* comme on dit en anglais. Il part d'un des paradoxes les plus connus, celui du bateau de Thésée⁹, qui porte sur l'identité des objets matériels, et nous guide à travers les arcanes du problème et des pistes qu'on peut avoir pour le résoudre. La méthode des philosophes est souvent celle de l'expérience de pensée. On a beaucoup, récemment, discuté cette méthode, et elle a été très critiquée par les partisans de la philosophie expérimentale¹⁰. Elle repose, nous dit-on sur des « intuitions » peu fiables, et ne délivre pas les résultats espérés quand les philosophes l'utilisent pour argumenter en faveur d'une thèse (par exemple l'idée que la connaissance est plus que la croyance vraie justifiée). C'est en partie vrai, bien que les résultats expérimentaux tendent à montrer que les intuitions en question sont très répandues. Mais quand il s'agit de la pédagogie de la philosophie, comme ici, cette méthode a de grands mérites : elle permet de tester différentes intuitions et de suggérer des lignes d'argumentation en faveur de telle ou telle thèse. Car un argument philosophique n'est pas seulement une suite d'affirmations dont on tire des conséquences : il a aussi pour rôle de nous faire envisager des réponses possibles. Rosenberg nous donne aussi des rudiments de logique et de théorie du raisonnement, en procédant de manière informelle à partir du langage ordinaire, pour nous guider pas à pas vers une compréhension plus formelle de la nature des arguments. Il nous montre ensuite, sur la base d'exemples pris dans les *Dialogues entre Hylas et Philonous* de Berkeley, comment on peut établir, puis évaluer et critiquer, l'argumentation d'un philosophe. Bien souvent (et c'est l'une des caractéristiques de la conception assertive de la philosophie) les philosophes font des pétitions de principe en raisonnant à la manière

9 Voir notamment une autre excellente introduction à partir des paradoxes, le livre de Jiri Benovsky, *Le puzzle philosophique*, Paris : Ithaque, 2010.

10 Voir outre une vaste littérature en anglais, en français, Florian Cova, *Qu'en pensez vous ?*, *Introduction à la philosophie expérimentale*, Paris : Germina, 2011 ; F. Cova et al., *La philosophie expérimentale*, Paris : Vuibert, 2012 ; et *id.*, *La philosophie expérimentale*, *Klesis – Revue Philosophique*, 27, 2013.

des compagnies aériennes qui nous disent « L'avion aura du retard en raison de l'arrivée tardive de l'appareil ». Mais ces arguments circulaires ne sont pas toujours aussi faciles à détecter. On se méfie aussi de l'argument d'autorité, que bien des philosophes formulent à la manière des gourous psychanalytiques : « C'est vrai parce que je le dis », mais aussi de manières plus subtiles. Le débutant en philosophie qui aura les moyens de reconnaître ces chausse-trappes aura fait des progrès importants. Le lecteur trouvera ici également un chapitre sur la manière dont on peut trancher un débat, qui est l'équivalent en philosophie de la tâche du juge en justice, et un autre sur la manière dont on peut déceler des questions, ce qui est l'équivalent de la tâche de l'enquêteur et du détective. L'art de l'argument philosophique n'est jamais une avenue à une seule voie : Rosenberg montre comment on peut lire des auteurs, des arguments et des problèmes de multiples manières.

Son livre est, comme le titre français l'indique, un livre pour bien démarrer en philosophie. Mais il pourrait aussi s'appeler « Kit de redémarrage », car souvent nos automobiles philosophiques sont grippées, et il nous faut recharger la batterie. Aussi ce livre est-il à conseiller à la fois à ceux qui n'ont pas encore abordé la philosophie et à ceux qui l'ont déjà abordée, et pourraient être tentés par les images sceptiques que j'ai évoquées ci-dessus. Il pourra en ce sens être aussi un kit de résistance rationnelle et critique.

Pascal Engel