

# Thomas Reid, le fondationnalisme et le présuppositionnalisme

Nous commençons par les commentaires de Willis B. Glover sur l'origine de l'esprit occidental moderne.

Les scolastiques tardifs se sont concentrés sur le problème de notre connaissance du monde et, ce faisant, ils ont défini et affiné cet état d'esprit qui a permis à l'Occident, et seulement à l'Occident, de percer les systèmes fermés de la pensée cosmologique jusqu'au développement de la science moderne. Ils ont également donné à la philosophie occidentale cet intérêt dominant pour l'épistémologie qui la caractérise depuis lors. ( p. 39, *Biblical Origins of Modern Secular Culture : An Essay in the Interpretation of Western History*, Mercer University Press, 1984 )

Le nominalisme, l'empirisme et le scepticisme à l'égard de toute certitude absolue dans la connaissance humaine étaient des caractéristiques saillantes de la pensée du XIVe siècle ; et malgré quelques déviations à l'époque de la Renaissance et depuis, ils sont devenus des éléments fondamentaux de la structure de l'esprit occidental moderne. Toutes ces caractéristiques étaient des dérivations de la doctrine chrétienne de la création. ( p. 40 )

Il est vrai, bien sûr, que le dessein de Dieu implique l'établissement par lui d'un ordre dans le monde, mais cet ordre ne le lie en aucune façon. Puisque les desseins de Dieu sont en grande partie impénétrables, et puisque, même lorsqu'il a fait connaître ses desseins, il les poursuit dans la liberté absolue de la toute-puissance, une connaissance digne de foi du monde naturel ne peut être obtenue par déduction. Il n'y a pas d'ordre cosmique éternel en fonction duquel l'homme puisse avoir une connaissance absolue, certaine et nécessaire de la nature. ( p. 42 )

Ce n'est pas l'attitude adoptée par la philosophie moderne qui a essayé de diverses manières d'établir une certitude rationnelle sur le monde par une combinaison d'affirmations sur la réalité fondamentale et une méthode pour mieux connaître cette réalité. Le résultat ? « Rien n'est plus caractéristique de la philosophie moderne qu'un sentiment récurrent de crise – accompagné d'une conviction triomphale récurrente de la part de ceux qui identifient nouvellement la crise qu'ils l'ont rencontrée et surmontée eux-mêmes. Le son de la philosophie moderne en Occident est le tintement des changements sur ces deux thèmes. »<sup>1</sup> C'est ainsi que Nicholas Wolterstorff nous informe dans son introduction à un article sur Thomas Reid.

Les figures de cette crise permanente qui ont précédé Reid et lui ont fourni le problème à résoudre sont Locke, Berkeley et Hume. Nous les trouvons engagés dans une enquête sur la nature des perceptions et des idées humaines, et sur la façon dont ces idées sont liées aux perceptions et peuvent en être dérivées. Partant de l'hypothèse que la connaissance du monde extérieur se limite à cela et que toute certitude doit être expliquée par ces processus, le résultat a été un large scepticisme, pour lequel Hume est particulièrement connu.

---

1 Nicholas Wolterstorff, « Thomas Reid on Rationality », *Rationality in the Calvinian Tradition*, ed. Hendrick Hart, Johan Van Der Hoeven et Nicholas Wolterstorff ( University Press of America, 1983 ) p. 43.

Berkeley avait tenté de résoudre les problèmes en niant le monde physique comme une chose existant indépendamment. Être, c'est percevoir ou être perçu, disait-il, et pour cela, seul l'esprit doit exister. Reid cherchait à défendre le réalisme, à savoir qu'il existe un monde extérieur qui est la source de nos sensations qui nous amènent à le connaître. Comment, alors, savons-nous que nos représentations mentales consécutives à ces perceptions sont de ce monde extérieur ? Comme le dit un spécialiste de Reid :

Reid maintient sa position réaliste ; il essaie de ne pas glisser vers l'idéalisme, même s'il glisse vers le dogmatisme. Dieu est le garant de notre *connaissance* du monde réel. Ce n'est pas notre constitution qui *rend* les propositions irrévisibles nécessairement *vraies*. Au contraire, notre constitution est conçue par Dieu pour *révéler la vérité*. ... Reid ne sauve son réalisme que par un appel au dogmatisme. Sans Dieu, le nativisme de Reid, avec ses croyances irrévisibles, pourrait en fait le pousser à l'idéalisme et au scepticisme dont il était censé le sauver. ( pp. 118, 119. Norman Daniels, *Thomas Reid's 'Inquiry' : The Geometry of Visibles and the Case for Realism*, Stanford University Press, 1974, 1989 ).

Reid adopte la même position que les nominalistes. L'action de Dieu est derrière le monde, y compris l'homme et l'expérience qu'il en fait. Et c'est Dieu qui les fait cohabiter. Mais aujourd'hui, au vingtième siècle, une telle perspective n'est pas autorisée. Remarquez le terme « dogmatisme » employé par Daniel. Dieu ne doit être admis en philosophie que lorsqu'il peut être déduit comme une conclusion, une implication de l'investigation humaine, jamais comme un point de départ. Faire de Dieu le point de départ, c'est sortir de la philosophie respectable et tomber dans le dogmatisme.

Outre ce point de départ des actions de Dieu derrière le monde, la deuxième étape, conséquente, consiste à étudier les sensations et les croyances que nous avons en vivant dans le monde. Il n'est pas nécessaire de justifier les croyances en étant capable de raisonner sur elles à partir des sensations pour prouver leur capacité à représenter le monde et à le faire correctement. Mais en supposant l'aptitude de l'homme à vivre dans le monde et à connaître le monde de manière suffisante, on peut alors mener une étude très approfondie sur le fonctionnement réel de ces perceptions par un examen empirique et inductif des cas et une comparaison de la mesure dans laquelle l'humanité s'accorde à relier les croyances aux expériences. La philosophie de Reid comprenait une critique détaillée de ce que les empiristes antérieurs ont dit sur la sensation et la formation des croyances, et c'est ce qui a intéressé les historiens de la philosophie, qui en font *la* philosophie de Reid, et la partie sur Dieu comme une erreur malheureuse qu'il a faite pour boucher quelques trous dans son épistémologie.

Pour prendre un exemple de la nouvelle façon dont Reid a analysé les perceptions et les croyances sur le monde, il a remarqué que la géométrie de la vision et la géométrie du toucher étaient différentes. Le monde que nous pouvons atteindre et sentir, aussi loin que s'étend notre toucher, est un monde euclidien, où des objets parallèles continuent indéfiniment à maintenir la même relation spatiale les uns par rapport aux autres. Mais dans la vision, ce n'est pas le cas. Si nous regardons des rails de chemin de fer (pour prendre un exemple qui n'existait pas à l'époque de Reid), à mesure qu'ils s'éloignent, ils semblent de plus en plus proches les uns des autres jusqu'à ce qu'ils se rencontrent en un point situé à la limite de la vision, à moins qu'ils ne franchissent d'abord un horizon. Le monde de la perception

visuelle est un monde non euclidien, sans lignes parallèles. Pourtant, le modèle du monde que nous retenons dans nos croyances est euclidien, contrairement au monde de la sensation visuelle, mais comme le monde du toucher, et aussi dans la croyance de Reid le monde réel. Nous prenons automatiquement le monde pour tel sans raisonner à ce modèle du monde.

Cela s'oppose à la manière dont les empiristes précédents enseignaient que nous comprenions le monde. Leur point de vue était que la perception partait d'appréhensions simples, et que celles-ci, comparées entre elles, révélaient des accords ou des désaccords que nous généralisons en une idée, et que nous prenions cette idée pour une représentation d'un objet du monde extérieur. C'est ce que Reid appelle la voie des idées. Après avoir produit une de ces idées dans notre esprit, nous sommes amenés à nous demander ce que cette entité mentale, l'idée, a vraiment en commun avec la chose non mentale qu'elle est censée représenter. (Bien sûr, Berkeley s'est simplement passé de cette chose extérieure, en soutenant que le monde des idées était le monde lui-même. Berkeley a également soutenu que nous ne pouvions pas former de représentations mentales qui soient des idées générales, mais seulement des instances spécifiques. C'est-à-dire, par exemple, que vous ne pouvez pas représenter dans votre esprit des hommes en général, mais seulement des hommes spécifiques). Reid soutenait que les objets de notre connaissance n'étaient pas des idées médiatrices qui représentaient le monde, mais des intuitions intentionnelles sur le monde lui-même.

Daniels nous donne une autre façon de comprendre Reid en le comparant, non pas aux autres empiristes britanniques, mais à Kant.

Quelle est la différence entre l'affirmation de Reid, selon laquelle certaines croyances que nous avons « par notre constitution » doivent être sanctionnées et sont garanties vraies par la bienveillance de Dieu, et l'affirmation de Kant, selon laquelle certains jugements sont nécessairement vrais parce que, disons, ils reflètent la « forme de notre intuition » *a priori* ? Au premier abord, on pourrait penser qu'il n'y a pas vraiment de différence. Reid semble dire que nous apportons certains concepts et croyances à l'expérience « par notre constitution », donc bien sûr nous avons le « témoignage du sens » pour confirmer ces croyances. Mais il est vraiment très loin de l'opinion de Reid selon laquelle notre esprit joue un rôle dans la construction du monde. Reid ne pense jamais que nous imposons une structure à l'expérience, de sorte que le monde en vient « nécessairement » à avoir les caractéristiques que nous y mettons. Certes, il y a toujours l'avertissement de Kant selon lequel nous ne construisons que le monde phénoménal, et non le monde nouménal. Mais cet avertissement fait de Kant un quasi-idéaliste qui fait des concessions à l'idéalisme que Reid combat bec et ongles. Reid n'a jamais pu accepter la distinction entre le monde phénoménal et le monde nouménal. Reid ne sauve son réalisme qu'en faisant appel au dogmatisme. ...

D'autre part, Reid partage certains points communs avec Kant. Par exemple, la géométrie de l'espace n'est pas une question empirique, à régler par l'expérience. ... Pourtant, même ici, il y a une différence. Pour Kant, l'espace dans lequel nous vivons est euclidien parce que la forme *a priori* de notre intuition détermine sa structure mathématique. Pour Reid, nous savons « par notre constitution », qui ne nous trompe pas, que l'espace réel (l'espace tangible) est euclidien. Notre constitution révèle la structure de l'espace, elle ne l'établit pas. ( pp. 118, 119 )

## **Wolterstorff sur Reid**

Nicholas Wolterstorff ( Gifford Lectures, publié sous le titre *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge University Press, 2004 ) est un exemple de philosophe, même réformé, qui ne s'intéresse qu'à l'investigation conséquente de la philosophie de Reid, et non à son point de départ. Cela est dû au fait que Wolterstorff s'intéresse à l'intégration de Reid dans l'épistémologie réformée concernant les croyances fondamentales. Wolterstorff et Alvin Plantinga sont les deux noms les plus importants associés à l'épistémologie réformée. Plantinga défend ce qu'il appelle les croyances proprement basiques ; basiques parce qu'elles ne sont pas considérées comme l'implication d'une autre croyance, et propres parce qu'on a le droit de les croire. Ce point de vue s'oppose à celui du fondationnalisme classique. Selon ce point de vue, il existe certaines croyances de base qui ne doivent pas être remises en question, et le reste du système de croyances repose sur elles dans une certaine relation de logique ou de preuve. Plantinga soutient qu'au contraire, il est possible d'entretenir correctement des croyances qui ne font pas partie d'un tel système. Dès l'enfance, nous avons un grand nombre de croyances qui n'ont pas été justifiées de la manière classique et nous avons le droit de croire. En outre, Plantinga est passé à l'offensive contre la plausibilité du fondationnalisme classique, en soulignant que la conception de la croyance justifiée du fondationnalisme classique n'avait elle-même pas été justifiée selon ses propres normes. Elle n'est ni une croyance fondamentale incontestable, ni dérivée de croyances qui le sont.

Là où Plantinga parle de croyances proprement fondamentales, Wolterstorff préfère dire croyances justifiées. D'emblée, nous sommes dans le domaine de l'éthique : « La justification dans les croyances, telle que je la comprends, est essentiellement liée aux devoirs et aux responsabilités. La justification est un concept normatif ». Bien que préférant éviter le terme d'éthique, il parle de « devoirs et responsabilités relatifs à l'usage que l'on fait de l'intellect. » « La justification consiste à faire son devoir par ses croyances ». ( « Thomas Reid on Rationality », *Rationality in the Calvinian Tradition*, University Press of America, 1983, pp. 45, 46 ) Plantinga et Wolterstorff poursuivent en affirmant que parmi ces croyances justifiées, il n'y a pas seulement les croyances quotidiennes, comme la pomme est sur la table, mais aussi les croyances religieuses sur Dieu, etc. Il en est ainsi sans que les croyances religieuses, telles que l'existence de Dieu, ne soient fondatrices des autres croyances ni, à l'inverse, ne soient prouvées à partir d'elles. Il en est ainsi sans que les croyances religieuses, comme l'existence de Dieu, soient fondatrices des autres croyances ni, à l'inverse, qu'elles soient prouvées à partir d'elles. Ce sont des croyances à côté, pour ainsi dire, des croyances sur les objets quotidiens.

Avant d'aller plus loin, il convient de mentionner que Reid lui-même ne rejetait pas le modèle fondationnel, car il considérait qu'il existait des croyances qui allaient de soi lorsqu'on y réfléchissait, ainsi que des croyances que l'on ne pouvait s'empêcher de croire, comme c'était le cas de nombreuses croyances sur le monde. L'existence de Dieu était l'une de ces croyances fondamentales. Paul Helm, dans un article publié dans le même recueil que celui de Wolterstorff, et édité par Wolterstorff, argumente ce point avec insistance, citations de Reid à l'appui.<sup>2</sup>

---

2 Paul Helm, « Thomas Reid, Common Sense and Calvinism », *Rationality in the Calvinian Tradition*, ed. Hendrick Hart, Johan Van Der Hoeven et Nicholas Wolterstorff ( University Press of America, 1983 ) pp. 72, 73.

Néanmoins, Wolterstorff a écrit plus tard que lorsqu'il est tombé sur les écrits de Reid : « J'ai immédiatement reconnu une âme sœur, un réaliste métaphysique qui était un anti-fondationnaliste. En fait, Reid a été le premier grand anti-fondationnaliste de la tradition moderne ; les siècles qui se sont écoulés n'ont atténué ni l'éclat rhétorique ni la puissance philosophique de son attaque ». ( *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge University Press, 1996, p. xii ). Wolterstorff a ensuite procédé à une analyse détaillée de Reid dans les Gifford Lectures ( *Thomas Reid and the Story of Epistemology* ).

Comment concilier ces deux affirmations ? Wolterstorff veut peut-être dire que Reid n'était pas un fondationnaliste classique, dans la mesure où il admettait parmi ses croyances fondamentales celles qui ne répondaient pas aux qualifications traditionnelles d'incorrigibilité. Par exemple, nous avons des croyances sur le monde que nous acceptons comme certaines de manière involontaire, mais nous découvrons plus tard qu'elles résultent d'une sorte d'expérience anormale, et nous en venons à les rejeter.

Comme nous l'avons noté, ce qui intéresse Wolterstorff est la partie conséquente de la philosophie de Reid, où il entreprend une enquête sur nos processus de formation de croyances, et non le fait que l'homme avec ses processus de formation de croyances et le monde qu'il cherche à connaître sont le produit de la volonté unitaire de Dieu et ont été faits l'un pour l'autre.

Un résumé succinct et utile du livre sur Reid se trouve sur le site des Gifford Lectures ( <https://www.giffordlectures.org/books/thomas-reid-and-story-epistemology> ). Un chapitre traite de la réponse de Reid au scepticisme.

D'après ses œuvres, il est clair que Reid comprend un sceptique à la manière cartésienne comme quelqu'un qui admet l'existence des pensées et des sensations mais insiste sur le fait que l'existence du monde extérieur, et en fait de tout le reste, doit être rendue évidente par la lumière de la raison. Comme le suggère Wolterstorff, le sceptique de Reid est donc un exemple de fondationnaliste classiquement moderne. Il s'agit de quelqu'un qui soutient que toutes les croyances doivent être fondées sur une connaissance intuitive ou sur les délibérations de la raison. Selon Reid, si une telle position n'est pas indigne d'un philosophe, elle est également vouée à l'échec. En effet, puisque, selon lui, nos croyances sont entraînées irrésistiblement par nos perceptions, toute tentative de douter universellement sera totalement futile. De plus, il insiste sur le fait qu'un tel scepticisme est également arbitrairement discriminatoire, car s'il souhaite juger tout le reste selon les normes de l'introspection et de la raison, il n'a rien qui lui permette de juger l'introspection et la raison elles-mêmes. En effet, Reid insistait sur le fait que la raison et surtout l'introspection pouvaient sérieusement nous induire en erreur. Tenter d'utiliser la raison pour justifier nos croyances revient donc à essayer de se soulever par ses propres moyens, ce qui est tout à fait futile. Comme le suggère Wolterstorff, ce qui est si frappant dans cette discussion, c'est l'antirationalisme de Reid, sa volonté de faire entièrement confiance à la perception et à la raison, même lorsqu'il n'est pas possible d'offrir des motifs pour cette confiance qui ne soient pas eux-mêmes vicieusement circulaires. Pour Wolterstorff, c'est cette position de confiance, d'acceptation du mystère de la réalité, qui distingue Reid de tant d'autres philosophes.

Wolterstorff, dans son essai précédent ( « Thomas Reid on Rationality, » *Rationality in the Calvinian Tradition*, University Press of America, 1983 ) dit « Tous les commentateurs dont j'ai connaissance suggèrent que Reid répond au scepticisme concernant la connaissance..... Il me semble clair, cependant, que c'est le scepticisme concernant la croyance justifiée que Reid est soucieux de contrer. » (p. 45) Il me semble que Wolterstorff se trompe ici. Reid soutient que les perceptions et les croyances qui les accompagnent sont des appréhensions de la réalité, elles sont des connaissances. Ce n'est pas seulement que nous avons fait notre devoir et que nous avons droit à nos croyances, qu'elles soient justes ou non, mais que ce que nous avons est une connaissance, et même si nous nous trompons parfois à cause d'un échec dans le processus de connaissance, ce sont les succès qui comptent et non les échecs, et lorsque nous réussissons, c'est une connaissance.

Si le résultat de nos appréhensions du monde n'était qu'une croyance justifiée, nous serions comme les gens dans la caverne de Platon qui voient des ombres. Ils avaient une croyance justifiée mais pas de connaissance. Ils n'étaient pas dans une relation au monde où leurs perceptions leur donnaient la connaissance. Mais selon Reid : « Le bon sens et la raison ont tous deux un seul auteur ; cet Auteur tout-puissant » ( *Inquiry*, V. 7. ) « Dans le modèle de Reid, l'acquisition de connaissances par l'homme et le monde ont été conçus pour travailler ensemble afin de produire des connaissances. Mais comment savons-nous que c'est vrai ? C'est à ce stade la mauvaise question, car nous discutons contre Wolterstorff, non pas pour savoir si le modèle de Reid sur le connaisseur et le monde est justifié, mais pour savoir ce qu'est ce modèle. Pour Reid, l'homme n'est pas dans la caverne de Wolterstorff en train de faire ses devoirs et d'obtenir des croyances justifiées, mais il vit dans le système de production de connaissances de Dieu.

Wolterstorff a une réponse à cela :

Reid dit que « maintenant je cède à la direction de mon sens, non pas par instinct seulement, mais par confiance en un Moniteur fidèle et bienfaisant, fondée sur l'expérience de son soin paternel et de sa bonté » ( *Inquiry* VI, 20 ). Ainsi, en fin de compte, la personne qui croit en un Dieu bon a, de ce fait, une croyance dont elle peut déduire de manière appropriée la fiabilité de ses facultés noétiques natives. Mais accepter la bonté de Dieu comme une raison de faire confiance à ses facultés noétiques natives, c'est déjà, bien sûr, faire confiance à son pouvoir de raisonnement. ( « Thomas Reid on Rationality », p. 57. )

Nous devrions examiner de plus près l'ordre dans lequel ces croyances nous parviennent dans la philosophie de Reid. Selon Reid, certaines formations de croyances sont inéluctables. Même si nous pouvons entretenir des théories sceptiques, lorsque nous sommes confrontés à un danger immanent spécifique, nous ne pouvons que faire confiance à nos sens et réagir en conséquence. De même, lorsque nous rencontrons d'autres personnes, nous considérons qu'elles ont un esprit et ne sont pas des automates, même si des théories solipsistes peuvent nous séduire lorsque nous avons du temps libre. Nous pouvons également dire que nous ne pouvons pas nous empêcher de penser et que les processus logiques sont également intrinsèques à la pensée et inévitables. La croyance en Dieu est-elle quelque chose qui se présente avec la même immédiateté inéluctable ? Je pense que ce n'est manifestement pas le cas, car un grand nombre de personnes ne croient pas en Dieu, et encore plus croient en des dieux

mais les conçoivent de manière très différente de la nature divine essentielle au concept chrétien de Dieu.<sup>3</sup>

Certains pourraient à ce stade introduire l'hypothèse auxiliaire selon laquelle, dans sa nature originelle, l'homme avait la même connaissance immédiate de Dieu que des propositions irrévocables de Reid, mais que cette connaissance a été perdue lors de la chute, qui a endommagé la constitution de l'homme. Même ainsi, nous n'avons pas cette connaissance aujourd'hui. Les théologiens peuvent parler d'un *sensus divinitatis*, mais il ne fournit pas le contenu théologique spécifique sur l'activité de Dieu dont nous parlons ici. En fait, il est difficile de savoir ce que les théologiens, surtout les calvinistes, pensent à ce sujet, car lorsqu'ils traitent de la Chute, ils s'efforcent de mettre l'accent sur la destruction de l'image de Dieu et des capacités noétiques de l'homme, mais lorsqu'ils en viennent à la responsabilité de l'homme devant Dieu en raison de ce qu'il sait, ils les renforcent.

Ainsi, Dieu en tant que Moniteur fidèle et bienfaisant ne fait pas partie des propositions irrévocables de Reid. Reid déduit-il plutôt ce Dieu des croyances de base inéluctables comme une implication ? Il ne le fait pas non plus. Dans l'autre sens, Reid ne procède pas non plus à partir d'un compte rendu de l'activité de Dieu pour déduire que les « facultés noétiques natives » doivent être fiables après tout. La confiance dans ces facultés est de toute façon inéluctable ; c'est ce que Reid appelle l'instinct dans la citation. Qu'est-ce que Reid ajoute lorsqu'il dit « pas seulement de l'instinct » ? Je ne pense pas qu'il dise que le récit des activités de Dieu renforce le fonctionnement des facultés noétiques, mais qu'en plus de pointer ces facultés, il est capable d'ajouter un récit expliquant pourquoi les facultés fonctionnent comme elles le font pour produire la connaissance, et ce récit lui donne confiance au niveau théorique en plus de la confiance inéluctable qu'il a au niveau pratique immédiat. Il y a ici deux types de connaissance, une connaissance immédiate instinctive et une connaissance rationnelle discursive. Avec l'idée du Dieu créateur, Reid, au niveau discursif, peut rendre compte de ce qui se passe au niveau instinctif.

Reid était conscient qu'il y avait des gens qui n'avaient des croyances qui devaient être acceptées comme certaines. Le remède qu'il voyait pour cela était de souligner les conséquences absurdes qui découleraient d'une telle négation. Un autre remède serait de mettre en évidence les contradictions entre ce déni et d'autres croyances certaines. Un troisième est l'argument ad hominem selon lequel le fondement d'une opinion que quelqu'un rejette a le même statut épistémique qu'une autre qu'il accepte comme connaissance.

Quel est le statut épistémique de l'explication fondée sur l'idée et l'activité de Dieu ? Si elle ne fait pas partie des croyances inéluctables, elle peut néanmoins faire partie des croyances justifiées de Wolterstorff, ayant été acquises de manière consciencieuse. Ou bien s'agit-il plutôt d'un présupposé, introduit parce qu'il sert d'explication sous-jacente au monde et aux choses qui s'y trouvent ? Wolterstorff consacre plusieurs pages à cette question dans son essai « Thomas Reid on Rationality », sans obtenir beaucoup d'aide de Reid.

---

3 Paul Helm note que Reid a soutenu que « un être suprême existe » est une vérité nécessaire, mais il conclut que Reid a dû vouloir dire que Dieu était ontologiquement nécessaire. p. 74.

## **Présuppositionnalisme**

Ceci nous amène à un groupe de systèmes de croyance qui s'appelle le présuppositionnalisme. Les présuppositionnistes soutiennent que chaque système de croyance a des croyances fondamentales qui déterminent ce qui peut être accepté comme vrai dans ce système. Non seulement ils se considèrent comme des fondationnalistes, mais ils croient que c'est vrai pour tout le monde, car il est dans la nature humaine d'avoir ces engagements de croyance de base, même s'ils ne sont pas reconnus. Les présuppositionnalistes mettent en avant un ensemble de croyances fondamentales, ou présuppositions, qu'ils favorisent et qui justifient le système de croyances basé sur celles-ci, mais contrairement au fondationnalisme classique, ils ne disent pas qu'il s'agit de croyances indiscutables ou prouvées, mais plutôt que tout le monde doit partir d'une certaine base, et que tout le monde commence avec un ensemble de croyances fondamentales qu'il a choisi ou peut-être adopté sans réfléchir, sans justification préalable. Il ne peut y avoir de justification préalable des croyances fondamentales car il n'y a pas de zone neutre en dehors d'un système de croyances dans laquelle on peut commencer le processus de justification et de construction d'un ensemble de croyances fondamentales.

Les présuppositionnalistes, cependant, ont plus en commun avec les philosophes modernes et leur crise permanente décrite par Wolterstorff, qu'avec Reid ou la philosophie contemporaine. Les présuppositionnalistes croient que les croyances doivent être justifiées sur la base de croyances fondamentales spéciales. Il ne s'agit pas des croyances de l'expérience quotidienne telles que Reid les acceptait comme des connaissances. Ce sont des croyances comme celles dont les philosophes modernes ont fait leur point de départ, à la seule différence qu'elles ne sont pas établies rationnellement ou empiriquement comme établi comme hors de doute, mais elles sont *choisies* comme les composants d'un *système* qui soutient d'autres croyances. Ce que sont ces croyances, et comment la vraie connaissance est construite sur elles, est une autre question.

Ayant été éduqué dans la succession des philosophies modernes et exposé aux systèmes d'apologétique chrétienne, à la fois traditionnels et présuppositionnels, je suis arrivé à l'école supérieure pour découvrir que personne ne s'intéressait à ces questions. Les philosophes ne cherchaient pas de fondements. Ils considéraient plutôt comme un fait que les gens avaient des connaissances, et leur travail consistait à entreprendre une enquête critique pour décrire comment fonctionne le processus d'acquisition des connaissances. Ils s'étaient enfin remis de l'erreur de la philosophie précédente qui consistait à supposer que le point de départ était de fournir des fondements indiscutables. La philosophie chrétienne, à leurs yeux, était inutile en tant qu'exercice épistémologique, et n'avait d'intérêt que si elle pouvait fournir des raisons de prendre au sérieux l'existence de certaines entités intéressantes, comme Dieu, par exemple.

L'apologétique chrétienne, y compris les écoles non présuppositionnelles, a assumé ce terrain d'entente avec la philosophie moderne, mais maintenant, au lieu de prétendre avoir trouvé la réponse unique et correcte au problème de la philosophie, comme l'avait fait chacun des philosophes modernes, ils apparaissent comme le résidu inutile du modernisme.

Néanmoins, les systèmes présuppositionnels varient considérablement, et nous commençons par distinguer le présuppositionnalisme dur du présuppositionnalisme souple. Dans le



présuppositionnalisme dur, toutes les croyances au-delà des présuppositions doivent suivre comme une conséquence stricte des présuppositions et aucune autre connaissance n'est autorisée. Pour le présuppositionnisme souple, les présuppositions limitent ce qui peut être accepté comme vrai dans le système, mais peuvent permettre d'autres moyens d'acquisition de connaissances tant que des croyances contraires ne sont pas introduites.

Un exemple de présuppositionnalisme dur est la philosophie de Gordon Clark. Clark posait les présuppositions comme étant les axiomes contenus dans l'Écriture, et tout ce qui était déduit par inférence logique de ces axiomes était de la connaissance, mais rien d'autre. Comme mentionné ci-dessus, un système présuppositionnel peut revendiquer certaines croyances présupposées, les détailler est une autre affaire, et elles sont généralement laissées vagues. Clark est une exception car il fait des propositions de l'Écriture son fondement. Cela les spécifie, mais isoler les propositions particulières est une autre affaire.

Mais Clark ne s'est pas arrêté là. Même si ces axiomes de l'Écriture étaient posés comme fondamentaux et non prouvés, il a tenté de démolir tous les systèmes philosophiques concurrents, de sorte qu'il ne restait que son scripturalisme, comme il l'appelait, comme le dernier système restant ayant une prétention à la connaissance. Il y a donc une sorte de processus de justification du système qui prend la forme d'un derby de démolition de tous les rivaux.

Cela laisse encore des difficultés évidentes. Supposons que l'on parte des propositions de l'Écriture. Faut-il en acquérir la connaissance ? Cela signifie-t-il qu'il faut avoir une compétence dans les langues de l'Écriture et tous les éléments culturels de fond qui permettent de comprendre le sens de cette langue ? Cette compétence est-elle déjà une connaissance, et si non, comment peut-elle transformer les textes en propositions connues ? Les propositions de l'Écriture sont-elles les phrases telles qu'elles sont dans la Bible, pleines de métaphores et autres figures de style ? Ou bien les propositions sont-elles celles auxquelles nous arriverions si toutes les figures de style étaient identifiées et interprétées en expressions littérales ? L'ouvrage de Bullinger intitulé *Figures of Speech Used in the Bible* compte 1104 pages ! ( Réfléchissez un instant à ce terme « littéral ». Il provient des lettres des textes. Les lettres représentent des sons, les sons forment des mots, les mots forment des phrases pleines de figures de style... nous sommes de retour au point de départ. Il s'avère que « littéral » est une métaphore, qui fait référence à des phrases sans figures de style. Mais qu'est-ce qu'une figure de style ? Une « figure » n'est-elle pas un motif visuel, et ne parlons-nous pas de son ? Oh, c'est une autre métaphore. Maintenant, essayez d'expliquer tout cela sans utiliser de métaphores ). Ou bien Clark veut-il dire que son point de départ est ces propositions et que le moyen d'y parvenir est en dehors de ce qu'il définit comme la connaissance et est donc en quelque sorte immatériel pour son système ? Nous en venons ensuite à la question de toutes les choses de la vie quotidienne, qui ne sont ni énoncées ni prouvées par l'Écriture. Beaucoup d'entre elles sont très importantes, mais elles restent dans le domaine de l'opinion, pas de la connaissance. Le scripturaliste doit vivre son existence principalement en dehors du corps de la connaissance. Et l'opinion a-t-elle une quelconque probabilité, plausibilité ou autre statut épistémique ? Comment cela est-il établi dans le cadre du scripturalisme ? Curieusement, ce ne sont pas

les critiques les plus souvent formulées par les autres présuppositionnalistes, mais plutôt le fait que, comme son système est déductif, il utilise la logique et que cela fait de lui un rationaliste !

Les origines du présuppositionnalisme en Amérique remontent généralement à Cornelius Van Til au séminaire de Westminster. Van Til venait d'un milieu réformé néerlandais et avait reçu une formation supérieure en philosophie idéaliste. Lorsque J. Gresham Machen a décidé de créer un nouveau séminaire presbytérien pour remplacer Princeton, il a constaté qu'il devait le doter principalement de professeurs réformés néerlandais. Ceux-ci ont vu leur chance de réaliser un coup théologique et de remplacer la théologie presbytérienne américaine par la théologie néerlandaise, ce qui explique en partie la disparition de la philosophie de Reid dans ce séminaire. Van Til était particulièrement séduit par l'interprétation protestante libérale européenne de la philosophie de Kant, qui posait une distinction ontologique fondamentale, et pas seulement épistémologique, entre le nouménal et le phénoménal. Van Til pensait qu'il s'agissait d'un présupposé fondamental de la pensée non-chrétienne, et le détectait partout. Même la Chute s'est produite parce qu'Adam et Eve ont accepté la distinction, raisonnant que le fruit phénoménal ne pouvait avoir aucun rapport avec le domaine nouménal de l'éthique. Mais quels devaient être les présupposés chrétiens à mettre à sa place, c'est là que Van Til a eu son plus gros problème, et il n'a jamais été clair. La plupart du temps, il ressemblait à sa propre version de Kant. Les idées de Dieu devaient être complètement distinctes de celles de l'homme ; elles ne pouvaient coïncider en aucun point. Entre ce qui est vrai pour l'homme et ce qui est vrai pour Dieu, il ne peut y avoir qu'une analogie. Ce n'était pas l'idée médiévale de l'analogie où, par exemple, l'amour de Dieu et l'amour de l'homme pouvaient être comparés parce qu'il y avait un point commun pour faire l'analogie.<sup>4</sup> L'idée de Van Til sur l'analogie était qu'il n'y avait pas de point commun, ce qui contredit l'idée d'analogie. En effet, Van Til n'a fait que poser un machin qu'il ne pouvait pas expliquer.

Le même problème s'applique à sa vision de la révélation et de l'Écriture en tant que parole de Dieu. Pour comparer Van Til à Karl Barth, la Bible, du point de vue de Barth, était tout simplement un écrit humain en langage humain, que nous pouvons comprendre comme nous comprenons les mêmes mots dans le langage courant. Par conséquent, étant du côté humain de la division entre Dieu et l'homme, la Bible ne pouvait pas être la parole de Dieu, mais d'une certaine manière, Dieu l'a choisie pour être le lieu où nous rencontrons la parole de Dieu d'une manière mystérieuse. Pour Van Til, la Bible *était* la parole de Dieu. Elle ne pouvait donc pas être de la littérature humaine comme elle semble l'être. Son sens ne coïncide pas avec nos idées, ses affirmations sont parfois contradictoires avec la logique

---

4 L'analogie médiévale est également mal comprise, selon les thomistes. Ralph McInerny, auteur de *The Logic of Analogy*, fait ces affirmations : « Les étudiants de saint Thomas, même s'ils reconnaissent à contrecœur une dimension logique à son enseignement sur l'analogie, persistent à en parler comme d'une doctrine principalement métaphysique. C'est-à-dire que l'interprétation dominante reste que l'"analogie" nomme directement une relation réelle entre Dieu et la créature, malgré le fait que les passages clés du texte de l'Aquinat ne supportent pas cette lecture. ... Il est donc encore nécessaire de souligner que lorsque saint Thomas d'Aquin utilise le terme « analogie » et les termes connexes (*analogia*, *analogice*, *secundum analogiam*), il s'agit le plus souvent de parler de parler et non pas directement de la façon dont le monde est fait. La doctrine de l'analogie est, en somme, une doctrine logique et non métaphysique. Thomas semble rarement utiliser le mot pour désigner des relations réelles entre les choses, mais il a généralement à l'esprit des relations entre plusieurs sens d'un même terme. » Ralph McInerny, « *Analogy and Foundationalism in Thomas Aquinas* », *Rationality, Religious Belief, & Moral Commitment*, ed. Robert Audi et William J. Wainwright (Ithica, Cornell University Press, 1986) pp. 271, 272.

humaine ( mais comment le saurions-nous ? ), et il n'existe aucun critère pour déterminer quand nous devons essayer d'harmoniser les passages difficiles à la lumière d'autres passages, ou laisser les contradictions en suspens. Mais comment pourrions-nous le faire de toute façon, si ces passages, étant la parole de Dieu et vrais pour Dieu, ne concordent en aucune façon avec nos concepts ? En doctrine, Van Til a révisé la doctrine de la Trinité pour en faire une Personne en Trois Personnes, rendant Dieu plus adéquatement mystérieux sur le plan nouménal. Il y a un essai de John Frame dans *Foundations of Christian Scholarship : Essays in the Van Til Perspective*, ed. Gary North ( Ross House books, 1979 ) où il documente certaines des déclarations de Van Til dans ce sens. <sup>9</sup> Pour le point de vue de Frame, voir « Rationality and Scripture » dans l'ouvrage précédemment cité *Rationality in the Calvinian Tradition*. ) Bien que Van Til ait affirmé que les présupposés chrétiens et l'acceptation de la révélation dans la Bible étaient fondamentaux pour la possibilité d'une signification, à la fois cognitive et morale, dans l'existence humaine, étant donné les problèmes que nous venons de mentionner, il est difficile d'esquisser à partir des affirmations de Van Til une théorie de la connaissance basée sur des propositions fondamentales.

Quelqu'un qui a essayé d'organiser le présuppositionnalisme sous une forme plus lucide est Francis Schaeffer, et il sera notre exemple de présuppositionnalisme souple. Selon Schaeffer, un Dieu créateur, personnel, rationnel et moral, responsable de la création du monde et de l'homme dans ce monde, et qui a révélé cette connaissance à l'homme à travers l'Écriture, étaient les présuppositions essentielles pour que l'homme ait connaissance de sa place dans le monde et de la manière d'y vivre de manière significative. Il a également, comme Van Til et Clark, fait une critique des principales philosophies non chrétiennes, détaillant comment chacune d'entre elles n'a pas réussi à produire une base pour le sens et l'éthique. Mais il n'a pas fait de son présuppositionnalisme un système fermé comme celui de Clark, où une chose n'est une connaissance que si elle peut être déduite des fondements. Dans son récit du monde créé par Dieu, il était possible qu'il y ait des processus de production de connaissances dans l'engagement de l'homme avec le monde, et que de nouvelles connaissances apparaissent lorsque l'homme utilise ces processus.

La question du statut épistémique de la personne ayant des présuppositions non chrétiennes se posait également. Du point de vue de Van Til, un tel homme n'avait pas le droit de prétendre à la connaissance. Cela signifie-t-il également qu'il n'avait aucune connaissance ? Y avait-il un domaine dans lequel il pouvait être engagé dans le dialogue ? Eh bien, évidemment, s'il était le boucher et que vous vouliez lui acheter un morceau de viande, vous pouviez dialoguer avec lui, mais apparemment il y avait des sujets sur lesquels vous ne pouviez pas dialoguer à moins qu'il accepte de se rallier à vos présuppositions. Schaeffer a dit quelque part<sup>5</sup> que les personnes formées par Van Til, lorsqu'elles essayaient de parler du christianisme à quelqu'un, arrivaient à un point de désaccord, et alors elles disaient : « Je ne peux pas vous parler davantage à moins que vous n'acceptiez mes présuppositions. » D'une certaine manière, a dit Schaeffer, l'apologétique de Van Til était comme celle de Barth. Il n'y avait pas de point de contact, donc vous ne pouviez que témoigner de la vérité et attendre que la grâce de Dieu frappe.

---

5 Dans une de ses conférences à l'Abri distribuées sur cassettes audio.

Schaeffer a dit que sa vision de l'homme à cet égard était différente de celle de Van Til. Un homme pouvait avoir des présuppositions contraires à la vérité, mais cet homme était aussi un homme réel avec une nature, vivant dans un monde réel avec une nature, et donc forcé d'opérer dans une large mesure selon la façon dont les choses sont, plutôt que selon la façon dont ses présuppositions impliquaient. Cette zone de réalité de la vie de l'homme dans le monde signifiait qu'il y avait toujours une zone de terrain commun pour le dialogue où l'homme pouvait être pressé de choisir entre ses présuppositions et son réalisme. Il se rapproche ici de Reid qui, lui aussi, estimait que le rejet de vérités évidentes produisait des conclusions absurdes et que, par conséquent, ce rejet pouvait être contesté. Tous deux pensaient que tous les hommes partageaient également des mécanismes pour former une croyance vraie.

### ***L'Argument Transcendental***

Nous en arrivons maintenant à l'énigme de l'argument transcendantal et à sa place dans les systèmes présuppositionnels. Sa nature problématique est mise en évidence par John Frame :

La méthode transcendantale... ne cherche pas à prouver que la connaissance authentique est possible ; elle présuppose plutôt qu'elle l'est. Elle se demande ensuite à quoi doivent ressembler le monde, l'esprit et la pensée humaine si cette présupposition est vraie. La méthode transcendantale demande ensuite quelles sont les conditions nécessaires à la connaissance humaine. La réponse doit être tout d'abord l'existence du Dieu de l'Écriture. Pour Van Til, ce principe n'était pas seulement un fait, mais un argument pour l'existence de Dieu. Sans Dieu, il n'y a pas de sens ( vérité, rationalité, etc. ) ; donc, Dieu, existe. ( *Apologétique à la gloire de Dieu*, pg. 70 )

Ici, Frame appelle cela une méthode, et dit qu'il ne s'agit pas d'une tentative de preuve, mais simplement de faire des présuppositions. Il poursuit immédiatement en l'appelant un argument pour l'existence de Dieu, utilisé par Van Til. De quoi s'agit-il ?

Il peut sembler que Frame adopte la méthode de la philosophie analytique contemporaine à laquelle nous avons fait allusion plus haut. Mais cette philosophie étudie les processus noétiques de l'esprit et leur relation avec le monde, alors que l'argument transcendantal prétend que certaines conditions métaphysiques doivent être réunies pour que la connaissance soit possible. En outre, il ne propose pas d'enquête mais offre une preuve.

On attribue à Gregg Bahnsen le mérite d'avoir donné un compte rendu plus organisé et direct du présuppositionnalisme et de l'Argument transcendantal pour Dieu (ATD). Mais s'il est possible de trouver des descriptions générales de l'Argument Transcendantal, une déclaration exacte de celui-ci sous forme logique est une autre affaire. L'Apologetics Wiki en donne un aperçu comme suit :

Le ATD postule l'existence nécessaire d'une conception particulière de Dieu pour que la connaissance et l'expérience humaines soient possibles. Le ATD soutient que, parce que le Dieu trinitaire de la Bible, étant complètement logique, uniforme et bon, manifeste un caractère dans l'ordre créé et les créatures elles-mêmes ( en particulier chez les humains ), la connaissance et l'expérience humaines sont possibles. Ce raisonnement implique que toutes les autres visions du monde ( comme l'athéisme, le bouddhisme et l'islam ),

lorsqu'elles sont suivies jusqu'à leurs conclusions logiques, sombrent dans l'absurdité, l'arbitraire ou l'incohérence.

Cela nous dit ce que fait l'argument transcendantal, mais cela montre aussi que l'argument réel serait une dissertation très longue sur de nombreux sujets. Une littérature philosophique s'est développée autour de l'argument, avec des personnes pointant des défauts dans la façon dont il est formulé, d'autres réparant le problème, suivi d'une autre série de critiques et de réparations, comme c'est typique de la philosophie analytique.

Mais supposons que l'Argument Transcendantal soit valide. Il a une conséquence surprenante, car il prouve non seulement le Dieu chrétien, mais aussi un modèle épistémologique. Il montre que les principes chrétiens ( qui ne sont plus des présuppositions, car ils sont maintenant prouvés ) sont les fondements nécessaires à un modèle de connaissance réussi, et ce faisant, il établit la certitude de ces fondements. En d'autres termes, il établit le fondationnalisme classique comme le modèle de connaissance correct et réfute les objections de Plantinga au fondationnalisme classique. L'argument transcendantal établit que les fondements chrétiens sont connus avec certitude pour être vrais, et qu'ils sont les fondements d'un système de connaissance, car c'est à partir de leur nécessité en tant que fondements que l'argument transcendantal prouve leur vérité. Aussi parce que ces fondements sont maintenant certains, prouvés, ils ne sont pas des présuppositions, et l'Argument Transcendantal, s'il est correct, montre effectivement que le présuppositionnisme comme modèle de connaissance est faux.

Le présuppositionnisme peut-il se passer de l'Argument Transcendantal ? Certains l'appellent une méthode, sans la formuler comme une preuve théiste, mais l'argument est-il de toute façon implicite dans la méthode ? Qu'en est-il d'autres présuppositionnistes comme Gordon Clark, qui s'engagent dans la démolition des autres points de vue pour laisser le modèle présuppositionnel de la connaissance chrétienne comme seule option ? L'Argument Transcendantal y est-il également implicite ? Il semble que tous les présuppositionnistes qui élèvent leur approche à un niveau philosophique y aient recours.

De même, toute version du présuppositionnalisme qui prétend que sans les présuppositions appropriées nous n'avons pas de connaissance est incompatible avec le ATD, puisque le ATD part de l'hypothèse que nous avons la connaissance, et cherche à établir la seule façon possible que cela puisse être. Mais les présuppositions sont-elles encore de véritables présuppositions ? Nous partons maintenant du principe que diverses croyances sont des connaissances, comme l'a fait Reid avant nous. Nous fournissons ensuite un compte rendu de la manière dont cela fonctionne, à savoir que nous sommes dans un monde créé par Dieu et que nous fonctionnons avec un équipement cognitif créé par Dieu, comme l'a fait Reid avant nous. Mais comme Reid, nous considérons que nous avons des croyances qui sont formées de manière fiable et constituent une connaissance par l'utilisation de l'équipement cognitif, plutôt que d'être présupposées. Le ATD ne nous fait-il pas sortir directement du présuppositionnisme et entrer dans la philosophie du sens commun de Reid ? Il les place directement dans la tradition nominaliste, qu'ils prétendent détester.