



HAL
open science

Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques

Laurent Jaffro

► **To cite this version:**

Laurent Jaffro. Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques. J.-P. Sylvestre et P. Guenancia. Le sens commun, Editions universitaires de Dijon, pp.19-45, 2006. halshs-00174256

HAL Id: halshs-00174256

<https://shs.hal.science/halshs-00174256v1>

Submitted on 5 Apr 2008

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

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

Laurent.Jaffro@univ-bpclermont.fr

Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques

Quelle est la thèse principale d'une philosophie du sens commun ? Sous sa forme extrême, elle affirme qu'une théorie qui soutient des principes ou tire des conséquences qui sont contraires aux croyances ordinaires et communes doit être rejetée comme fausse. Une philosophie du sens commun, ainsi définie, est essentiellement réactive – elle réfute des philosophies en montrant qu'elles sont contraires au sens commun. C'est pourquoi un philosophe du sens commun passe l'essentiel de son temps dans la discussion, non du sens commun lui-même, mais de théories très éloignées de nos intuitions courantes.

Quelle sorte de théorie est contraire au sens commun ? Un philosophe du sens commun explique que le sens commun – dont s'autorise son propos – considère que le scepticisme, sous la plupart de ses formes connues et en tout cas sous toutes ses formes extrêmes, lui est contraire. C'est incontestable si on entend par « scepticisme » une conception qui soutient que les croyances communes sont en général trompeuses. C'est contrarier le sens commun que de soutenir qu'il se trompe en général. Mais peu de gens ont défendu un tel point de vue. Si on entend plutôt par « scepticisme » une conception qui soutient que les croyances communes sont difficiles à justifier, voire injustifiables, alors il est manifeste que 1 / nombreux sont ceux qui ont pris au sérieux le scepticisme, puisqu'il est difficile d'examiner philosophiquement les croyances communes sans s'inquiéter de leur justifiabilité, et que 2 / il n'est pas incontestable qu'un tel point de vue soit contraire au sens commun. Ces questions ont particulièrement agité les Lumières britanniques.

Cette étude prend une vue panoramique sur un siècle de recours insulaires au *common sense*. « Lumières britanniques » est une façon commode de désigner plusieurs écoles ou auteurs, depuis l'Anglais Shaftesbury et l'Irlandais Berkeley jusqu'aux Écossais Hume et Thomas Reid. Mon intention est triple : 1 / Expliquer pourquoi le topos « philosophie et sens commun » est si important à cette époque et à cet endroit, c'est-à-dire proposer une explication *historique* de la vogue que connaît la notion. 2 / Montrer que, même si cette histoire aboutit à la constitution d'une école, identifiée à une « philosophie du sens commun », fortement présente dans l'Université écossaise¹ et popularisée en France au XIX^e siècle, notamment grâce à Victor Cousin et à Théodore Jouffroy², l'indéniable unité d'inspiration qui la traverse n'empêche pas la *pluralité* des types. J'insisterai sur les différences d'orientation des recours philosophiques au sens commun et sur les raisons de ces divergences. 3 / Enfin, je montrerai que l'argumentation qui soutient ces recours au sens commun est rhétorique, en prenant le qualificatif non au sens de « verbal » mais dans son

1. Sur l'inscription institutionnelle de la philosophie en Écosse de Francis Hutcheson à Thomas Reid et Dugald Stewart, voir les chapitres XIII à XVII de A. MacIntyre, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, trad. M. Vignaux d'Hollande, Paris, PUF, 1993.

2. Voir James W. Manns, *Reid and his French Disciples. Aesthetics and Metaphysics*, Leiden, E. J. Brill, 1994.

acception classique : « relatif à l'art de persuader ». Il faudra alors situer l'invocation du sens commun par rapport aux types de discussion qu'un réaliste peut avoir avec un sceptique.

Une notion à la mode

Comme on sait, l'attitude dominante outre-Manche est le « pragmatisme » (dans tous les domaines) complété par l'empirisme (en philosophie). Ce n'est pas par de telles âneries qu'on peut expliquer la manie du recours au sens commun dans les Lumières britanniques. Ce recours n'est pas spontané, mais réactif, et l'empirisme constitue une des cibles de cette réaction. Pour comprendre plus sérieusement la situation propre à la pensée britannique à l'issue du XVII^e siècle, il faut déterminer la représentation que cette pensée se fait de ce qui est dominant dans la philosophie et plus généralement dans la vie intellectuelle. Cette représentation est d'abord le constat d'une catastrophe : le scepticisme domine la scène intellectuelle et pourrait ruiner les principes les mieux établis de la morale, de la religion, de la société, de la science et de la philosophie. Quel est l'ouvrage qui dresse le bilan encyclopédique de la philosophie moderne ? C'est le *Dictionnaire* de Bayle. Quelle présentation donne-t-il du savoir le plus élaboré ? Celle d'un triomphe du scepticisme sur tous les fronts : qu'il s'agisse de la croyance religieuse, de la perception sensible ou de la conduite de la vie, les intellectuels diffusent des conceptions pernicieuses, selon lesquelles la vie ordinaire est une existence sous le régime, non seulement du préjugé, mais de l'illusion.

Cette crise sceptique n'est pas sans analogie avec ce qu'on appellera plus tard le nihilisme. Car, aux yeux de ses adversaires, le sceptique ne se contente pas de douter, il nie ; il ne se contente pas de nier l'intelligibilité d'une croyance, il nie la réalité de ses objets. L'athéisme n'est qu'une extension du scepticisme à un autre objet que le corps ou le moi. Locke oppose à cette négation ce qu'on n'appelle pas encore le « réalisme du sens commun » :

Si quiconque prétend être sceptique au point de nier sa propre existence (car en douter réellement est manifestement impossible), qu'il jouisse à ma place de son cher bonheur de n'être rien, jusqu'à ce que la faim, ou une autre douleur, le convainque du contraire³.

Berkeley assimile, lui aussi, le scepticisme à un antiréalisme :

– Hylas : J'ai bien dit qu'un sceptique était quelqu'un qui doutait de toute chose ; mais j'aurais dû ajouter « ou qui nie la réalité et la vérité des choses ». [...] Que dites-vous de la défiance à l'égard des sens, de la négation de l'existence réelle des choses sensibles, ou de la feinte ignorance à leur sujet ? N'est-ce pas suffisant pour qu'un homme soit dénommé sceptique ?

– Philonous : Nous faudra-t-il alors examiner qui de nous deux nie la réalité des choses sensibles ou professe la plus grande ignorance à leur propos, puisque c'est celui-là qui, si je vous comprends bien, doit être considéré comme le plus grand sceptique⁴ ?

La domination du scepticisme est telle que personne, ou presque, n'y échappe, et surtout pas les philosophes qui l'ont combattu vigoureusement. Par exemple, Locke aurait trop fréquenté les arguments des pyrrhoniens pour ne pas succomber, malgré lui, au *mainstream* de la philosophie moderne. Locke écrit :

Je pense que personne ne peut sérieusement être sceptique au point d'être dans l'incertitude au sujet des choses qu'il sent et voit⁵.

3. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, IV, X, 2 ; *An Essay concerning Human Understanding*, éd. P. H. Nidditch, Oxford, Oxford UP, 1979, p. 619-620.

4. *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* (1713), premier dialogue ; *Works*, éd. A. A. Luce et T. E. Jessop, vol. II, p. 173.

5. *An Essay concerning Human Understanding*, IV, XI, 3, éd. P. H. Nidditch, p. 631.

Mais cela n'empêche pas Berkeley d'accuser Locke d'avoir favorisé le scepticisme en défendant une conception représentationniste de la perception sensible : si l'objet immédiat de l'esprit percevant n'est pas la chose elle-même, mais, comme l'affirme Locke, sa représentation ou « idée », alors je peux être dans l'incertitude à son sujet⁶. L'antiscepticisme n'est jamais assez poussé et peut se retourner. Berkeley lui-même n'échappe pas à cette règle puisque Hume écrit de l'évêque irlandais qu'il fut un sceptique malgré lui :

La plupart des écrits de cet auteur ingénieux constituent les meilleures leçons de scepticisme qu'on puisse trouver chez les philosophes tant anciens que modernes, Bayle y compris. Il prétend cependant dans sa page de titre (on ne peut douter de sa sincérité) avoir écrit son livre contre les sceptiques aussi bien que contre les athées et les libres-penseurs⁷. Mais tous ses arguments, bien qu'ils soient destinés à un autre emploi, sont purement sceptiques : on le voit au fait qu'ils n'admettent aucune réponse et ne produisent aucune conviction. Leur seul effet est de causer cette stupeur, cette irrésolution, cette confusion momentanée qui est le résultat du scepticisme⁸.

Bref, la situation intellectuelle n'est pas caractérisée seulement par la diffusion des idées sceptiques, mais surtout par une profonde contamination de la philosophie la mieux intentionnée. C'est là l'état de fait qui explique l'intensité du recours au sens commun dans les Lumières britanniques⁹. Car la question est alors : comment sortir du nihilisme, si on ne peut pas en sortir par le haut, c'est-à-dire par la théorie ? Certains tentent une échappée par le bas, c'est-à-dire en ayant recours au sens commun. Son solide réalisme semble la meilleure arme.

Plusieurs types de recours

Parce que ce recours est polémique, le contenu de qu'on entend par « sens commun » varie selon l'adversaire. C'est pourquoi on ne rencontre pas une simple continuité – un même réalisme tous azimuts –, mais une grande diversité de formes : plusieurs sortes de réalisme, selon le visage que prend le scepticisme, donc plusieurs sortes d'argumentation. Les Lumières britanniques présentent au moins trois formes de réalisme : 1 / Le réalisme moral de Shaftesbury, auquel on peut associer celui de Francis Hutcheson¹⁰. 2 / Le réalisme de la sensation selon Berkeley. 3 / Le réalisme global du sens commun selon Thomas Reid, qui synthétise les précédents. Voici une description sommaire des trois formes, avec l'indication, dans chaque cas, du *contenu* de l'affirmation du sens commun et de l'*identité* de l'adversaire :

1 / Shaftesbury oppose son réalisme moral au conventionnalisme de Hobbes et de Locke : les propriétés morales ne sont pas relatives à des décrets divins, politiques ou sociaux,

6. Pour cette acception de « immédiat » et de « représentation », voir W. Hamilton (1788-1856), éd., *The Works of Thomas Reid*, vol. II, 6^e édition, *op. cit.*, note B, p. 805 a. Hamilton explicite son emploi de « représentation » dans son opposition à « présentation », et non au sens générique, typique de la philosophie allemande issue de Leibniz, qui recouvre aussi bien les sensations et intuitions, que n'importe quelle sorte de pensée ou conception. La « connaissance immédiate » est la « connaissance présentative ».

7. Allusion au sous-titre des *Principes de la connaissance humaine* (1710) : « Wherein the chief causes of error and difficulty in the sciences, with the grounds of scepticism, atheism, and irreligion, are inquired into. » Le sous-titre des *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* est similaire.

8. *Enquête sur l'entendement humain*, sect. XII, « De la philosophie académique ou sceptique », part. I ; *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in *Works*, éd. T. H. Green et T. H. Grose, p. 127, note 31. Hume vient de résumer la critique berkeleyenne des idées générales abstraites. Sur cette question, voir ci-dessous p. 5, note 15.

9. Voir D. F. Norton, *David Hume. Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton UP, 1982, p. 196 *sq.* Norton rappelle que « the Scottish common-sense philosophers were centrally concerned to refute scepticism ». On peut ajouter que les défenseurs du « réalisme du sens commun » au XX^e siècle, qu'il s'agisse de Popper (contre le « subjectivisme ») ou de Moore (contre l'idéalisme de Bradley), combattaient encore les séquelles de la thèse *esse est percipi*.

10. Sur le réalisme esthétique et moral de Hutcheson, voir *La gymnastique du sens moral*, part. II.

mais sont « fondées en nature ». Le sens commun, ici, déclare que le bon et le mauvais ne sont pas relatifs à des conventions. Son adversaire est l'« épicurisme moderne » qui nie que la sociabilité soit naturelle ¹¹.

2 / Berkeley est très éloigné de ce réalisme moral et y voit même, à juste titre, l'alibi aristocratique d'un scepticisme irréligieux. Berkeley oppose à la libre pensée et à l'irréligion montantes un réalisme de la vision chrétienne du monde, dont le réalisme direct de la perception qu'il défend n'est, du moins à ses yeux, qu'un sous-ensemble. Son sens commun est le point de vue de « nous autres irlandais » qui savons que la chose qui se tient derrière le sensible n'est pas la substance matérielle, mais le Créateur. Son adversaire est le matérialisme des Modernes.

3 / Thomas Reid combat le scepticisme sous toutes ses espèces. C'est pourquoi il détache le réalisme moral de Shaftesbury de son contexte déiste et il pousse plus loin que Berkeley l'exigence d'un réalisme direct dans la philosophie de la perception. Reid dénonce le scepticisme congénital de la théorie de la connaissance depuis Locke jusqu'à Hume : la « voie des idées » a conduit à la thèse absurde selon laquelle nous ne percevons pas les choses telles qu'elles sont ¹². L'entreprise reidienne consiste à rétablir au nom du sens commun l'essentiel de l'ontologie et de l'épistémologie que son adversaire, le scepticisme humien, avait prétendu éliminer.

Dans la suite de cette étude, je regroupe la présentation de ces trois formes sous l'examen de deux moments. 1 / La critique de Shaftesbury par Berkeley. 2 / La critique du scepticisme par Thomas Reid.

La modernisation des notions naturelles

Le début du XVIII^e siècle est le théâtre d'une querelle des Anciens et des Modernes appliquée au sens commun. D'un côté, un ami des stoïciens – Shaftesbury – qui conçoit la morale comme l'art du perfectionnement de l'homme et le sens commun comme l'urbanité nécessaire à ce perfectionnement. De l'autre, un homme d'église irlandais – Berkeley – qui est très méfiant à l'égard des consonances aristocratiques (donc anticonformistes) de la notion de perfectionnement. Pour lui, la morale consiste plutôt dans la discipline sociale et dans le respect des devoirs religieux. L'opposition entre l'aristocrate et l'homme d'église, à propos de la morale, se double d'une opposition sur la nature même du sens commun.

Pour Berkeley, celui-ci n'est certainement pas une manifestation de la politesse ou d'une culture raffinée, mais se réduit à l'ensemble des croyances communes. Les croyances perceptives (par exemple, que ce sucre est doux, que ce mur est blanc) en sont un sous-ensemble ; un autre sous-ensemble important est constitué par les croyances proprement religieuses (par exemple, que Dieu nous parle à travers sa création, qu'il est présent partout). Plus généralement, les affirmations et les négations du sens commun délimitent une sorte d'ontologie spontanée qui est associée à l'usage ordinaire du langage, et qui à la fois permet de critiquer l'ontologie des philosophes et constitue un garde-fou pour cette critique.

La philosophie peut occuper diverses positions sur l'échelle qui conduit du scepticisme complet à la conformité au sens commun. Un exemple peut donner une idée de ces positions :

11. L'usage du terme « sceptique » pour désigner le conventionnalisme moral est attesté dans Hume : « De l'apparente utilité des vertus sociales, les sceptiques, anciens comme modernes, ont promptement inféré que toutes les distinctions morales naissent de l'éducation, qu'elles furent d'abord inventées et ensuite cultivées par l'art des politiciens dans l'intention de rendre les hommes dociles et de dompter la férocité et l'égoïsme naturels qui les rendaient incapables de société. » *Enquête sur les principes de la morale*, V, 1 ; *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, in *Works*, p. 203.

12. Voir Y. Michaud, « Reid's Attack on the Theory of Ideas », dans *The Philosophy of Thomas Reid*, éd. M. Dalgarno et E. Matthews, Dordrecht, Kluwer, 1989, p. 9-34.

1 / Pour le sceptique de profession, « sucré » désigne un goût qui n'est pas « dans » la chose, parce qu'il n'existe que pour mon palais. 2 / Pour le sceptique malgré lui, c'est-à-dire pour le métaphysicien « matiériste ¹³ » dont les positions ont pour conséquence le scepticisme, la substance qu'est le sucre est quelque chose de plus que les qualités sensibles qu'elle supporte. 3 / Pour l'immatérialiste dans sa phase purement critique, l'important est de réfuter le métaphysicien matiériste ; à cette fin il faut soutenir – comme les sceptiques – que la qualité que désigne « sucré » n'existe que dans un esprit percevant et n'est pas supportée par une autre substance. C'est pourquoi Philonous affirme que « le goût n'est pas réellement inhérent à la nourriture ». Hylas lui fait observer à juste titre qu'il y a quelque chose de bizarre « à dire que le sucre n'est pas doux »¹⁴. 4 / Pour l'immatérialiste accompli, il convient d'abandonner toute formulation qui ressemblerait de trop près au scepticisme. C'est pourquoi on dira, comme tout le monde, que le sucre est doux, que telle nourriture a tel goût, etc. De même, on utilisera les termes « réellement », « chose », etc., dans un sens ordinaire et non technique. C'est seulement pour certains philosophes que « réel » signifie « substantiel » ou « absolu ».

Avec la première position, la philosophie est pure et simple folie. Avec la deuxième, la philosophie introduit des préjugés qui la reconduisent au scepticisme. La troisième position est simplement tactique et instrumentale : il faut bien adopter le langage de ses adversaires afin de les réfuter. La quatrième position est un retour au sens commun, contre l'« abstraction » qui est au principe de tout scepticisme ¹⁵.

Pour Berkeley, le sens commun se manifeste dans l'usage courant du langage et les « préjugés » ne sont pas où l'on croit. Il convient de distinguer entre les préjugés en un sens négatif – les incompréhensions, devenues habituelles, qui nous empêchent de penser et de vivre correctement – et les préjugés en un sens positif – les précompréhensions habituelles qui facilitent la pensée et la vie. Les mauvais préjugés proviennent de la philosophie elle-même, lorsqu'elle ne raisonne pas à partir de l'expérience commune, mais en plaquant à tout prix des cadres préétablis ; par exemple, lorsqu'elle s'en remet à la distinction scolaire de la substance et du mode ¹⁶. Les bons préjugés sont les « notions naturelles de l'humanité » – expression que Berkeley présente comme synonyme de *sens commun* ¹⁷.

13. Selon le mot de A. A. Luce.

14. *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, premier dialogue ; *Works*, vol. II, p. 180.

15. Ce rapport entre philosophie et sens commun apparaît dès les notes de 1706-1707 (*Philosophical Commentaries*). Comme le répétera l'Introduction des *Principes de la connaissance humaine*, § 11, la marque de la perte du sens commun caractéristique de la philosophie moderne, c'est la théorie des idées générales abstraites. Selon une doctrine que Berkeley attribue (de manière simpliste) à Locke, il existe des idées comme l'étendue, l'existence, le mouvement, etc., qui sont dites générales parce qu'elles permettent de comparer des idées particulières ; et abstraites parce qu'elles sont élaborées par séparation de certaines caractéristiques des idées particulières. Berkeley ne refuse ni l'abstraction ni la généralité, mais qu'un tel terme à la fois général et abstrait puisse être assimilé à une idée, c'est-à-dire une perception immédiate et sensible. Il existe des signes généraux et l'esprit est capable d'abstraction, c'est-à-dire d'attention sélective. La généralité n'est pas du tout une propriété de la perception, mais un certain usage des signes. Sur ce point encore il faut revenir au sens commun : « existence, étendue, etc., sont des idées abstraites, c'est-à-dire ne sont pas des idées. Ce sont des mots inconnus et inutiles pour le vulgaire », carnet A, 772, *Works*, vol. I, p. 93 ; « le vulgaire ne pense jamais à l'idée abstraite d'être ou d'existence, il n'emploie jamais ces mots pour représenter des idées abstraites », carnet A, 552, *Works*, vol. I, p. 69 ; « on ne trouve les idées abstraites que chez les érudits ; l'homme de la rue ne pense jamais en avoir, et en vérité il n'en ressent aucun manque : genre, espèce, idée abstraite sont des termes qui lui sont inconnus », carnet A, 703, *Works*, vol. I, p. 86.

16. *Principes de la connaissance humaine*, § 49 ; *Works*, vol. II, p. 62. « Quant à ce que les philosophes disent du sujet et du mode, cela semble vraiment dénué de fondement et inintelligible. Par exemple, dans cette proposition : un dé est dur, étendu et carré, ils considèrent que le mot *dé* dénote un sujet, ou une substance, distinct de la dureté, de l'extension et de la figure qui en sont prédiquées et dans lequel elles existent. C'est ce que je ne peux comprendre. Pour moi, un dé ne paraît être rien de distinct de ces choses qu'on dénomme ses

Il faut prêter attention à ce qui est une véritable restauration d'un vocabulaire antique que Locke, dans le premier livre de son *Essai sur l'entendement humain* (1690), avait frappé d'interdit : « Il paraît établi, aux yeux de certains, qu'il y a dans l'entendement des principes innés, des notions primitives, κοινὰ ἔννοιαι [notions communes], des marques prétendument imprimées dans l'esprit de l'homme¹⁸. » Les notions communes des stoïciens avaient été remises au goût du jour, au début du XVII^e siècle, par le déiste Herbert de Cherbury, ensuite par les platoniciens de Cambridge, notamment Ralph Cudworth. Pour quel motif Locke les considère-t-il comme de pures inventions ? C'est que le Créateur nous a doté du strict nécessaire ; l'exercice méthodique et intégralement actuel de nos capacités ordinaires suffit à faire progresser notre connaissance, sans que nous ayons jamais besoin de nous appuyer sur un stock d'informations préenregistrées et implicites.

Comment Cudworth et, plus généralement, le néoplatonisme de Cambridge, concevait-il les notions communes ? Elles étaient, selon lui, une ressource interne de l'âme, dans laquelle celle-ci puise ce qui est nécessaire à l'appréhension des objets qui, de l'extérieur, se présentent à elle. Locke estime que ce « nécessaire » est superflu parce la connaissance, même lorsqu'elle est réflexive, consiste en la comparaison d'idées qui s'offrent ouvertement à nous, et non en la réactualisation d'une potentialité secrète. Les idées de Locke sont les objets immédiats de la connaissance – ce qui, dans une complète extériorité, est sous nos yeux ; les idées de Cudworth sont les modèles intérieurs d'une connaissance qui, précisément parce qu'elle a recours à eux, est toujours, primitivement, une connaissance de soi. Cudworth affirme que

l'esprit réfléchit d'abord sur lui-même et sur ses idées, qui sont virtuellement contenues dans son pouvoir de connaissance omniforme, puis il redescend et comprend les choses individuelles qui se trouvent en dessous de lui¹⁹.

Contre cette profusion du néoplatonisme, qui fait du magasin de l'esprit un gigantesque entrepôt, Locke insiste sur le « rien d'autre » lorsqu'il définit la connaissance : l'esprit « n'a pas d'autre objet immédiat que ses propres idées²⁰ » ; « les idées ne sont rien d'autre que les objets immédiats de notre esprit quand il pense²¹ » ; « la connaissance me paraît n'être rien d'autre que la perception de la connexion et de l'accord, ou du désaccord et de l'incompatibilité, entre n'importe lesquelles de nos idées²² ».

La critique lockienne des notions communes paraît définitive. Comment expliquer qu'un auteur comme Berkeley, qui prétend n'être qu'un pygmée en comparaison du géant Locke²³, réhabilite un tel vocabulaire ? Et, qui plus est, à l'heure où celui dont Locke fut le précepteur, Shaftesbury, use abondamment des notions communes et des prolepses des platoniciens de Cambridge ? À cela, on trouve plusieurs raisons. D'abord, le début du XVIII^e siècle procède à ce qu'on peut appeler une socialisation du concept de notion commune. C'est un changement très important et sur lequel les historiens des idées n'ont pas assez attiré l'attention. Dans Cudworth et aussi, négativement, dans Locke, le concept de notion commune est au premier chef psychologique, épistémologique et, finalement, moral. Pour le platonisme cambridgien,

modes ou accidents. Et dire qu'un dé est dur, étendu et carré n'est pas attribuer ces qualités à un sujet qui est distinct et qui les supporte, mais c'est seulement une explication de la signification du mot dé. »

17. « The common sense and natural notions of mankind. » *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, préface ; *Works*, vol. II, p. 168.

18. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, I, II, 1 ; trad. J.-M. Vienne, vol. I, Paris, Vrin, 2001, p. 64.

19. Ralph Cudworth, *Traité de morale*, trad. J.-L. Breteau, Paris, PUF, 1995, p. 192.

20. *An Essay concerning Human Understanding*, IV, I, 1, éd. P. H. Nidditch, p. 525.

21. *Reply to the Bishop of Worcester's Answer to his Second Letter*, dans *The Works of John Locke*, 1823 (12^e éd.), vol. IV, p. 362.

22. *Essay*, IV, I, 2, éd. P. H. Nidditch, p. 525.

23. *Philosophical Commentaries*, A, 678 ; *Works*, vol. I, p. 83.

l'idée est en un premier lieu une forme dans l'âme, donc le moyen de la connaissance, et ce qui n'est pas seulement objet de contemplation, mais guide l'action²⁴. Locke rétorque que l'idée est l'objet immédiat et adventice de la connaissance ; il nie qu'elle soit une réalité interne de l'âme et cette négation, appliquée à la morale, conduit à la conclusion que les principes pratiques ne sont pas innés. Lorsque les successeurs de Locke remettent le concept à la mode, ils ne restaurent pas la psychologie qui lui était associée, mais insistent sur le caractère *commun* – et même social – des notions. On ne considère plus le sens commun en tant qu'il peut être un dispositif intérieur à un esprit, on s'intéresse moins aux problèmes qui accompagnaient une telle conception ; on voit davantage dans le sens commun une capacité d'information et de communication.

Culture ou communication

Mais, une fois que le concept a été transformé de la sorte – ce qu'on peut appeler la transformation communicationnelle du sens commun –, la même sorte d'opposition que celle de Locke et de Cudworth peut être répétée. Il ne s'agit certes plus de savoir s'il existe dans l'âme des idées innées, puisque le sens commun n'est plus conçu ainsi ; mais il s'agit encore de déterminer en quoi consiste cette capacité d'information et de communication, si elle est quelque chose de plus ou si elle n'est rien d'autre que l'exercice usuel du langage. La querelle du nécessaire et du superflu accompagne constamment l'histoire moderne du *common sense*. Faut-il voir dans le sens commun une forme d'humanité qu'une société raffinée pourrait cultiver en elle-même, grâce à la conversation lettrée ? Ou bien n'est-il *rien d'autre* que l'ensemble des croyances ordinaires telles qu'elles sont attestées par l'usage quotidien du langage ? Il existe des « notions naturelles de l'humanité ». Soit. Mais cette « humanité » qui est capable de telles notions est-elle une perfection qu'il nous faudrait atteindre, ou bien est-elle *seulement* la collection des hommes ? Telle est l'opposition entre Berkeley et Shaftesbury²⁵.

Tous deux sont d'accord, en surface, sur le fait que le sens commun se manifeste dans l'exercice du langage et, en particulier, dans son exercice à l'extérieur de l'Université, parce qu'à l'intérieur de l'Université il y a toutes sortes de savoir, sauf ceux du sens commun. Mais quelle sorte d'exercice ? Et qu'est-ce qui est réellement extérieur à l'Université ? Pour le noble Lord, il s'agit de la conversation au sens strict, c'est-à-dire de la discussion lettrée dans un salon londonien ou dans la Nature. L'homme d'église estime qu'à ce compte seuls quelques *happy few* ont accès à l'exercice du langage. Il dénonce, par la bouche d'un des personnages de *Alciphron*, Criton, cette mode récente – typique de ce que nous appelons les Lumières – qui multiplie les cafés et les clubs²⁶. Il oppose à la cuistrerie de l'Université, non la conversation mondaine, mais l'usage quotidien du langage – ce qui inclut l'éloquence du prédicateur en chaire.

Shaftesbury est tellement persuadé que le sens commun est indissociable de la culture humaniste que la définition la plus précise qu'il en donne n'est pas une description de la chose, mais une mise au point érudite. La notion de *common sense* fait partie du lexique des lettrés :

[Les commentateurs modernes] affirment que ce sens commun de notre poète [Juvénal], à partir du grec, signifie le sens du bien public et de l'intérêt commun ; l'amour pour la communauté ou la société, l'affection naturelle, l'humanité [*humanity*], l'obligeance, ou cette sorte de civilité qui naît d'un juste

24. Voir Alain Petit, « Cudworth ou l'archaïsme anticipateur », dans *Le Sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, éd. L. Jaffro, Paris, PUF, 2000, p. 47-62.

25. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un débat – réciproque –, mais d'une critique de Shaftesbury par Berkeley ; celui-là, retiré à Naples à partir de 1711, n'a guère pu avoir connaissance des travaux de celui-ci.

26. *Alciphron*, premier dialogue, *Works*, vol. III, p. 48.

sens des droits communs de l'humanité [*the common rights of mankind*], et de l'égalité naturelle qui existe entre les membres d'une même espèce²⁷.

C'est faire preuve de la vertu d'humanité que d'être sensible à l'égalité et à la communauté des hommes. Mais le cosmopolitisme n'est pas à la portée de chacun. Dans la conception dynamique et téléologique de Shaftesbury, la nature est caractérisée par la virtualité plutôt que par l'actualité. C'est à la culture, et notamment à la culture lettrée, que revient la tâche d'actualiser l'humanité. L'idée de la communauté des droits et de l'égalité dans l'espèce reste donc profondément aristocratique. Le contenu effectif du sens commun est la pratique sociale de la politesse²⁸.

Berkeley et Shaftesbury estiment ensemble que les notions naturelles ou notions communes ne sont pas des idées dans l'âme – c'était cette conception « platonicienne » que Locke avait combattue –, mais l'appréhension des significations dans l'exercice du langage – on peut alors dépasser l'interdit lockien. Mais lorsqu'il s'agit de définir ce qu'est cette appréhension des significations, ils s'opposent radicalement. Selon l'Anglais, il faut suivre les stoïciens et considérer que l'emploi quotidien de certains termes préfigure imparfaitement la saisie exacte des significations. Il s'agit principalement des termes qui marquent une évaluation, notamment dans le registre esthétique ou moral. On trouve ainsi une liste de prolepses dans le manuscrit des *Άσκηματα*. Ces prénotions sont des termes – pour la plupart des adjectifs – dont l'emploi devra être élevé, retourné ou redressé : honteux, bas, sale, corrompu, ridicule, puéril, féminin, masculin, lâche, honnête, etc²⁹. Conformément au stoïcisme, l'application correcte de la prénotion suppose un usage critique des représentations :

Rappelle-toi que de la *χρησις φαντασιῶν* [« usage des imaginations »] une des parties principales est l'*inversion*, le changement et la transformation des imaginations, ou représentations, et la torsion par laquelle on les arrache à leur propre sens [*sense*] naturel et vulgaire pour leur donner une signification [*meaning*] véritablement naturelle et libre de toute illusion et imposture³⁰.

Les notions communes restent inexacts tant qu'elles n'ont pas été rectifiées et cultivées. Berkeley, quant à lui, considère qu'un tel ascétisme de la signification – c'est-à-dire une conception qui fait dépendre la compréhension d'un terme d'un effort véritablement héroïque – est une manière de perdre le sens commun. Les *natural notions* ne sont pas des anticipations d'un exercice supérieur et exceptionnel, mais correspondent à notre manière ordinaire et adéquate d'appréhender des significations. Ainsi, on se tromperait à croire que c'est Shaftesbury qui déclare que

Les notions de faute et de mérite, de justice et de récompense, sont dans les esprits des hommes antérieurement à toutes les recherches métaphysiques. Et, conformément à ces notions naturelles qui sont reçues, on ne doute pas qu'un homme est responsable, qu'il agit et qu'il se détermine lui-même³¹.

C'est en réalité le personnage d'Euphranor qui, dans l'*Alciphron*, parle au nom de Berkeley. Il adopte un vocabulaire qui paraît très semblable à celui de Shaftesbury. Mais là où le stoïcien entendait par l'antériorité des notions naturelles la préexistence d'un « sens moral » ou « sens du juste et de l'injuste », dont nous sommes dotés indépendamment des apprentissages de la société et de la religion, Euphranor vise simplement à replacer les notions morales dans le

27. *Sensus Communis* (1709), dans *Char.*, 1711, vol. I, p. 104.

28. Voir L. E. Klein, « Berkeley, Shaftesbury, and the Meaning of Politeness », *Studies in Eighteenth-Century Culture*, 16 (1986), p. 57-68 ; *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, *op. cit.*

29. Voir Shaftesbury, *Exercices*, trad. L. Jaffro, *op. cit.*, p. 355-363.

30. *Ibid.*, p. 149. La suite du texte montre que cet examen des représentations est un véritable discours intérieur qui s'appuie sur toute une rhétorique. Shaftesbury renvoie à Marc Aurèle, X, 38 : « Ce qui tire les fils, c'est une chose cachée à l'intérieur, c'est cela l'éloquence, cela la vie, cela l'homme. »

31. *Alciphron*, dialogue VII, *Works*, vol. III, p. 316.

contexte ordinaire du discours pratique sur la responsabilité. La « notion naturelle du mérite » désignait pour Shaftesbury une anticipation du concept de mérite tel qu'il est appréhendé par la philosophie ; Euphranor n'entend par elle pas autre chose que l'emploi quotidien du terme dans la vie courante, ce qui inclut son usage par les tribunaux. En d'autres termes, tandis que Shaftesbury voit dans l'omniprésence et la régularité du discours moral une attestation de la *réalité* des propriétés morales et un moyen de réfuter les théoriciens qui réduisent la moralité à un univers de conventions sociales, politiques ou religieuses, Berkeley pense au contraire que c'est la preuve de l'efficacité des conventions et des sanctions dont leur transgression est assortie. Le recours au langage ordinaire et aux « notions naturelles » n'est pas incompatible avec une conception profondément nominaliste et conventionnaliste de la moralité. Berkeley n'a pas tort de dénoncer le caractère aristocratique de la conception shaftesburienne du sens commun : dans la conduite de la vie, seuls ceux qui se disent les meilleurs d'entre nous peuvent se dispenser de la crainte des sanctions et s'en remettre entièrement à leur fascination pour la beauté de la vertu ³².

Le sens commun est-il la civilité de ceux qui auront cultivé les plus hautes dispositions de l'humanité ? Ou bien est-il le solide bon sens de ceux que les raffinements d'une prétendue éducation n'ont pas corrompus ? L'opposition de Berkeley et de Shaftesbury suppose, ce qui peut paraître excessif, qu'il est impossible de concilier la culture lettrée et la vie ordinaire. Il faut choisir entre la voie du travail, de la piété, de l'esprit pratique et de la foi du charbonnier – le langage ordinaire – et la voie plus flatteuse du loisir studieux, de l'anticonformisme, de l'esprit dandy ou ascétique – le perfectionnisme. Dans la conception « ordinaire », le sens commun est ce que la philosophie risque toujours de perdre et à quoi elle ne doit cesser de revenir, selon l'image de la fontaine qui clôt les *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* ³³ ; dans la conception perfectionniste, le sens commun est ce à partir de quoi on doit s'élever – toute la difficulté est de gravir l'échelle sans céder au vertige.

Deux antisceptiques : un test comparatif

J'expose maintenant la seconde génération de la question « philosophie et sens commun ». Il s'agira essentiellement des rapports entre les vues de Berkeley et de Hume sur le sens commun ; et de la critique de ces vues par Thomas Reid. Je diffère à la fin de cette étude l'examen des liens entre les deux générations.

Dans un article de 1986, George Pappas a comparé le recours reidien et le recours berkeleyen au sens commun, du point de vue d'une définition du « réalisme direct » : c'est la conception selon laquelle nous avons fréquemment une connaissance immédiate, non inférentielle, des objets physiques ordinaires ³⁴. Pappas distingue les aspects épistémique, perceptuel et métaphysique de cette conception. 1 / Sous l'angle perceptuel, l'affirmation de cette immédiateté revient à exclure le représentationnisme ou « réalisme indirect ». Selon Reid et selon Berkeley (tel que nous le comprenons aujourd'hui, mais non selon la présentation qu'en donne Reid), nous percevons les choses sensibles elles-mêmes et non leurs supposées représentations. 2 / Sous l'angle épistémique, Berkeley et Reid tirent tous deux argument de cette immédiateté pour exclure le scepticisme. 3 / Sous l'angle métaphysique, un réaliste du sens commun soutient que les objets physiques possèdent des qualités sensibles non relationnelles et non dispositionnelles et qu'on perçoit qu'ils les possèdent. Reid et Berkeley sont d'accord sur ce point. Mais ils se séparent, selon Pappas, quand Reid ajoute que ces qualités sensibles existent indépendamment de la perception.

32. *Alciphron*, dialogue III, *Works*, vol. III, p. 118 sq.

33. *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, dialogue III, *Works*, vol. II, p. 262-263.

34. G. Pappas, « Common Sense in Berkeley and Reid », *Revue Internationale de Philosophie*, 40 (1986), p. 292-303 ; voir aussi, plus récemment, son *Berkeley's Thought*, Ithaca, Cornell UP, 2000.

Étant donné que ce réalisme direct, sous ses deux formes, prétend s'autoriser du sens commun, Pappas examine dans quelle mesure celui-ci peut constituer un critère d'évaluation d'une théorie. Il est manifeste que, pour Reid, le sens commun est au moins un critère négatif : selon l'Écossais, si une thèse contredit directement ou indirectement le sens commun, alors elle est fautive. C'est ainsi qu'on réfute la théorie représentationniste de la perception. Il en va différemment dans le cas de Berkeley : pour lui, le fait qu'une thèse soit contraire au sens commun ne suffit pas à la réfuter. L'immatérialisme comporte des thèses qui, contraires au sens commun, sont ridicules – sans que ce ridicule soit nécessairement l'indice, comme le pensera Reid à la suite de Fénelon, de leur fausseté (*argumentum ad risum*)³⁵. Il en va ainsi de la thèse selon laquelle les choses complexes sont des collections d'idées sensibles. N'est-il pas ridicule de dire que nous sommes vêtus d'idées, que nous buvons et mangeons des idées, parce que cette façon de parler s'éloigne de l'« usage familier du langage » ? C'est certainement contraire à l'exigence de « propriété » du discours, mais non à l'exigence de « vérité »³⁶.

C'est pourquoi Berkeley reprend aux libertins leur devise, « penser avec les érudits et parler comme le vulgaire ». Il ne faut pas dire que c'est l'esprit qui chauffe (parce que Dieu cause toute perception passive en nous), mais persister à dire que le feu chauffe (bien que le feu, idée ou plutôt ensemble d'idées unies dans l'expérience, ne fasse rien).

Un homme qui s'exprimerait de la sorte [qui dirait : « c'est l'esprit qui chauffe »] ne mériterait-il pas qu'on rie de lui ? Je réponds : oui – en cette matière, nous devons 'penser avec les érudits et parler comme le vulgaire'³⁷.

Le comique ou le ridicule provient d'un écart par rapport au sens commun. C'est la trace, dans le langage, d'une sorte de folie. Berkeley pense contre les érudits, puisqu'il entreprend une critique de Locke et de la métaphysique « sceptique » des Modernes, et par conséquent il pense d'une certaine manière comme eux ; mais parvient-il vraiment à parler comme le vulgaire ? La persistance du vocabulaire de l'idée, avoue-t-il, est comique. On ne se met pas à philosopher, même pour ramener la philosophie au sens commun, sans garder de ce détour un peu de la folie propre à la philosophie.

Pappas a appelé « usage dynamique du sens commun » la position que défend Berkeley et l'a distinguée de la manière dont Reid emploie le sens commun comme un critère. Je propose de majorer cette distinction, c'est-à-dire de montrer qu'elle contient le germe d'une opposition entre deux conceptions inconciliables du rapport entre philosophie et sens commun. Ce caractère inconciliable ne se manifeste pas lorsqu'on en reste à la confrontation de Reid et de Berkeley, mais éclate au terme de deux transformations historico-conceptuelles auxquelles mon propos va procéder : 1 / lorsque ce que Pappas appelle « usage dynamique » dans Berkeley est mis en rapport avec la forme cousine du « scepticisme mitigé » dans Hume ; 2 / lorsque l'opposition de principe entre le scepticisme mitigé et le *common-sensism* de Reid est traduite en argumentations précises.

35. Reid cite longuement Fénelon dans ses *Essays on the Intellectual Powers*, VI, II, dans *The Works of Thomas Reid*, vol. I, p. 424. Dans son importante étude généalogique sur le *common sense*, Hamilton rectifie la citation et insiste sur le caractère cartésien de l'identification par Fénelon du sens commun aux idées claires ; voir « On the Philosophy of Common Sense », dans *The Works of Thomas Reid*, vol. II, p. 786.

36. *Principes de la connaissance humaine*, § 38 ; *Works*, vol. II, p. 56-57. Voir le commentaire de G. Brykman, *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin, 1993, p. 271 sq., en particulier sur la manière dont Berkeley rectifie sa conception des relations entre philosophie et langage ordinaire avec les *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*.

37. *Principes de la connaissance humaine*, § 51 ; *Works*, vol. II, p. 62. La devise est attribuée aux libertins dans l'*Alciphron*, *Works*, vol. III, p. 53.

Réponds au fou selon sa folie, de peur qu'il ne s'imagine être sage ³⁸

Commençons par examiner l'usage dynamique. Pourquoi philosopher, si le sens commun est le milieu suffisant de toute signification, si la philosophie n'est que prévention et complication ? Dans la formule « philosophie du sens commun », ne faudrait-il pas abandonner « philosophie » ? Mais c'est que la philosophie n'est pas seulement le mal, elle est aussi le remède. Il faut bien philosopher pour rectifier les égarements de la philosophie et la ramener au sens commun. C'est pourquoi Berkeley conçoit la philosophie comme un détour. Il lui faut s'éloigner du sens commun pour mieux y revenir.

On doit alors souligner la difficulté propre à l'usage dynamique. L'évidence du sens commun se dédouble inévitablement si celui-ci ne constitue pas un critère susceptible d'accompagner *constamment* tout exercice de la philosophie, mais seulement ses points d'origine et d'arrivée. La clarté originelle des notions naturelles de l'humanité, que viennent troubler les préjugés des philosophes, peut être difficilement confondue avec la clarté finale que retrouve la philosophie au terme de l'analyse. Une chose est l'évidence spontanée, autre chose est l'évidence rétablie. Certes, Berkeley fait le pari de leur identité :

Il paraît nécessaire de rechercher la source de ces difficultés et, si possible, d'établir des principes tels que, par la solution aisée qu'ils leur apportent en même temps que par leur évidence originelle [*native*] propre, ils puissent à la fois se faire admettre auprès de l'esprit comme authentiques [*genuine*] et le sauver de ces poursuites interminables dans lesquelles il s'est engagé ³⁹.

Voilà beaucoup pour un seul homme ! Les principes naturels sont-ils à découvrir ou à restaurer ? Comment demander à des principes originels (*native*) de nous délivrer d'errements que seule la philosophie connaît et peut redresser ? L'appel au sens commun débouche sur une aporie que Michel Malherbe a bien explicitée :

La naïveté est comme l'innocence ; une fois perdue, elle ne peut être retrouvée. [...] C'est l'idée même de retour qui fait difficulté. [...] Et le dilemme se noue immédiatement : ou il est possible de donner un sens philosophique à ce retour et, pris positivement, il a la valeur d'une fondation ; mais alors, s'il y a philosophie, il n'y a pas philosophie du *sens commun*. Ou ce retour ramène au pré-philosophique, aux certitudes de la vie qui précédaient les certitudes philosophiques, à la question de fait toujours antérieure à la question du droit, au « on » qui a toujours déjà recouvert le sens de l'existence humaine, etc. ; mais alors, à supposer que cela fût possible, l'idéalisme de Berkeley serait réfuté à coup de bâton, et nous pouvons inférer que Descartes, qui doutait de tout, ne doutait certainement pas de la chaleur de son poêle. Le sens commun serait peut-être retrouvé, mais au prix de la philosophie ⁴⁰.

Berkeley était sans doute conscient de cette difficulté et il a essayé de rendre intelligible ce « retour » en employant deux modèles qui n'ont pas la même portée. 1 / Le chemin : Dans l'introduction des *Principes* comme dans la préface des *Trois dialogues*, Berkeley oppose la grand-route du sens commun au labyrinthe de la spéculation ⁴¹. Ceux qui suivent la première sont à l'aise, *easy*. Ceux qui, plutôt que de suivre l'instinct, se lancent dans la spéculation, se perdent dans les labyrinthes et succombent aux troubles et aux paradoxes. Ils tournent en rond ou se perdent dans le scepticisme. La solution est dans un « circuit ». Il convient de quitter la route du sens commun pour philosopher, c'est-à-dire réfuter les préjugés introduits par les

38. Proverbes, 26, 5. Cité par James Oswald avec 26, 4, dans *An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion* (1766), éd. J. Fieser, Londres, Thoemmes, 2000, p. 120. La première partie du Proverbe : « ne réponds pas au fou selon sa folie, de peur que tu ne lui ressembles » (26, 4) exprime fort bien l'attitude que le philosophe du sens commun adopte face au sceptique. La seconde partie : « réponds au fou selon sa folie, de peur qu'il ne s'imagine être sage » (26, 5) me paraît bien décrire l'attitude de Berkeley : retourner contre le sceptique ses propres armes, au risque de perdre le sens commun.

39. *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, préface ; *Works*, vol. II, p. 167.

40. M. Malherbe, « Reid et la possibilité d'une philosophie du sens commun », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1991), p. 554-555. Malherbe ajoute que la philosophie de Reid se refuse à ce dilemme.

41. *Works*, vol. II, p. 25.

philosophes, mais c'est pour mieux la retrouver : « C'est comme revenir d'un long voyage⁴² ». 2 / La fontaine : Cette métaphore, qu'on trouve à la fin des *Trois dialogues*⁴³, est plus élaborée que la précédente. Elle comporte une analogie avec l'unification des forces qu'effectue la physique newtonienne. C'est le même principe, celui de la gravitation, qui explique l'ascension de la colonne d'eau et sa chute, en retour, dans le bassin. De même, affirme Berkeley, les mêmes principes semblent conduire au scepticisme et reconduisent, « si on les poursuit jusqu'à un certain point », au sens commun. Le premier mouvement est celui de l'ascension. On s'éloigne du sens commun, figuré par le bassin, en philosophant ; on s'en éloigne en philosophant à la manière, matérialiste, des philosophes modernes ; on s'en éloigne en philosophant contre les philosophes modernes, en allant plus loin qu'eux dans la critique sceptique jusqu'au « certain point » que constitue l'argument immatérialiste. Mais alors l'eau philosophique retombe là où il faut, là d'où elle venait, dans le bassin du sens commun.

La métaphore de la fontaine, et son explicitation sous la forme de l'analogie avec la gravitation, affirme plus que la métaphore du chemin. Elle ne dit pas seulement que la voie qui nous fait sortir du labyrinthe métaphysique nous ramène à la maison ; elle souligne que les *mêmes* principes nous éloignent du sens commun et nous y reconduisent ; elle suggère que philosophie et sens commun sont sur deux plans différents, mais font cependant système. Cette métaphore est intéressante par un autre biais : dans la mesure où elle ne détermine aucune origine, elle doit être opposée à la métaphore cartésienne de l'arbre de la philosophie. L'eau de la philosophie n'a pas davantage sa source dans le bassin que dans le jet. Il s'agit d'une circulation continue et non d'une dérivation. Ainsi le sens commun n'est-il pas plus originaire que l'analyse philosophique. Il est le milieu dont elle ne cesse de partir et où elle ne cesse de revenir. À défaut de réussir à identifier principes du sens commun et principes philosophiques, Berkeley présente une circulation *perpétuelle* entre les uns et les autres.

Couci-couça

Cette conception peut maintenant être mise en rapport avec ce que Hume appelle le scepticisme mitigé. La « circulation » berkeleyenne intègre un moment de scepticisme dans une philosophie tournée vers la défense du sens commun ; à l'inverse, le scepticisme mitigé introduit un moment de sens commun dans une philosophie tournée vers la défense du scepticisme⁴⁴. On se tromperait à opposer ces deux conceptions sous prétexte qu'elles sont manifestement inverses. Leur profonde connivence se découvre lorsqu'on prête attention au fait qu'elles ont en commun de placer le sens commun et l'analyse philosophique sur deux plans différents, dont le contraste n'empêche pas la systématisme, par opposition à une troisième conception – celle de Thomas Reid – qui les situe sur un même plan homogène. Le sens-communisme (si on me permet l'expression) de Berkeley est modéré parce que, pour lui, le fait qu'une thèse soit contraire au sens commun constitue une difficulté, mais ne suffit pas à la réfuter ; inversement, le scepticisme de Hume est mitigé parce qu'il maintient que le fait qu'une croyance apparaisse injustifiable à l'issue d'un examen sceptique ne conduit pas nécessairement à affirmer qu'elle n'est pas naturelle, au sens de commune, ni utile, voire indispensable à la vie.

42. *Works*, vol. II, p. 168.

43. Voir, ci-dessus, p. 9, note 33.

44. « Il existe assurément un scepticisme (ou philosophie académique) plus mitigé qui peut être à la fois durable et utile et qui peut, en partie, être le résultat du pyrrhonisme (ou scepticisme excessif) quand ses doutes indistincts sont, dans une certaine mesure, corrigés par le sens commun et la réflexion. » *Enquête sur l'entendement humain*, sect. XII, « De la philosophie académique ou sceptique », part. III ; *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in *Works*, p. 132.

Dans la première section de *l'Enquête sur l'entendement humain*, Hume prend soin de distinguer deux styles de philosophie. Le premier style, celui de la « philosophie facile », est conforme aux exigences de la vie commune, mais est inexact ; le second style, celui de la « philosophie abstruse », est contraire à ces exigences, mais est exact⁴⁵. Il n'y pas lieu, cependant, de choisir entre, d'un côté, l'efficacité d'une exhortation, voire d'une prédication, qui influe sur le cours de la vie au prix d'une certaine superficialité et, de l'autre côté, la profondeur d'une analyse qui se développe sur un plan purement spéculatif et reste sans effet sur la vie – quand elle n'est pas contredite par elle. Il convient plutôt de conjuguer leurs avantages, ou plutôt de corriger les inconvénients de l'un par le recours à l'autre⁴⁶. Certes, on pourrait avoir le sentiment que Hume assoit l'attrait de la philosophie facile sur la puissance des passions, auxquelles elle s'adresse, et sur l'impuissance corrélatrice de la raison – qui constitue la seule ressource de la philosophie abstruse :

Il est certain que la philosophie facile et évidente aura toujours l'avantage, pour le gros de l'humanité, sur la philosophie exacte et abstruse. Et nombreux sont ceux qui la recommanderont, non seulement comme plus agréable, mais comme plus utile que l'autre. Elle entre mieux dans la vie commune ; elle façonne le cœur et les affections et, en touchant ces principes qui font agir les hommes, elle réforme leur conduite et les rapproche du modèle de perfection qu'elle dépeint. Au contraire, la philosophie abstruse, parce qu'elle est fondée sur une tournure d'esprit qui ne peut pas entrer dans l'affairement et l'activité, s'évanouit quand le philosophe sort de l'ombre et vient au grand jour. Et ses principes ne peuvent pas non plus garder de l'influence sur notre conduite et notre comportement. Les sentiments de notre cœur, les agitations de nos passions et la violence de nos affections dissipent toutes ses conclusions et réduisent le philosophe profond à la condition d'un plébéien⁴⁷.

Mais, comme l'a démontré D. F. Norton, si Hume reconnaît que les croyances communes, soutenues par les passions, contredisent souvent les raisonnements du sceptique, il n'en conclut pas que ces raisonnements soient faux, au contraire⁴⁸. La vie commune peut être plus forte que la « métaphysique », au sens où on ne peut se défaire de certaines croyances, sans que ces croyances en soient plus vraies et exactes pour autant. Certes, comme on l'a vu, un scepticisme mitigé considère qu'on ne doit pas conclure du caractère injustifiable, pour l'analyse, d'une croyance, à la nécessité d'abandonner, si c'était possible, une telle croyance dans la vie quotidienne ; néanmoins, cette forme modérée du scepticisme ne cesse pas de souscrire à la thèse selon laquelle la conformité à la vie n'est pas une preuve d'exactitude, pas plus que le manque de conformité ne suffit à invalider une analyse : « Et quand ces raisonnements sur la vie humaine sembleraient abstraits et d'une compréhension difficile, cela ne constituerait pas un indice de leur fausseté⁴⁹. » Accorder davantage au *common sense* serait tomber dans le pur dogmatisme⁵⁰. En sorte que la « correction » du doute par le sens commun⁵¹ se réduit à la limitation *pratique* des spéculations du sceptique et ne va pas jusqu'à

45. *Enquête sur l'entendement humain*, sect. I, « Des différentes sortes de philosophie » ; *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in *Works*, p. 3 sq.

46. L'exposé de *l'Enquête* est plus conciliateur que les remarques du *Traité de la nature humaine*, I, IV, 7, qui présentent une pure et brutale alternance entre la mélancolie de l'analyse et les plaisirs de la socialité.

47. *Ibid.*, p. 4.

48. D. F. Norton, *David Hume. Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, op. cit., p. 213. Norton s'oppose aux interprétations de Norman Kemp Smith et de Richard Popkin qui, chacune à leur manière, prétendent réduire l'écart entre Hume et la philosophie reidienne du sens commun. Voir *ibid.* p. 194-195. Le style d'interprétation que défend Norton se retrouve notamment dans T. Penelhum, *Themes in Hume. The Self, the Will, Religion*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

49. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in *Works*, p. 12.

50. Ce sera le sens de la critique de la notion par Bentham dans son *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, chap. II, § 14, éd. J. H. Burns et H. L. A. Hart, Londres, Athlone Press, 1970, p. 26.

51. Voir, ci-dessus, p. 12, note 44.

une *réfutation* du scepticisme par le sens commun⁵². Il ne faut pas comprendre autrement la suite du texte déjà cité :

Il est facile pour un philosophe profond de commettre une erreur dans ses raisonnements subtils ; et une erreur en engendre nécessairement une autre quand il tire ses conséquences et quand l'apparence insolite d'une conclusion ou le fait qu'elle contredit l'opinion populaire ne le dissuade pas de l'embrasser. Mais un philosophe dont le but est seulement de représenter le sens commun de l'humanité sous des couleurs plus belles et plus engageantes, si d'aventure il fait un écart, ne va pas plus loin ; réitérant son appel au sens commun et aux sentiments naturels de l'esprit, il revient dans le droit chemin et se préserve lui-même de toute dangereuse illusion⁵³.

Il est manifeste que Hume reprend ici la métaphore berkeleyenne : le sens commun est la grand-route, la spéculation est labyrinthique, la philosophie est, au mieux, un détour. Cela signifie, au fond, que le philosophe reste toujours un homme ; d'une telle sentence, on se gardera bien de tirer la conclusion que, pour Hume, la valeur de vérité d'une proposition philosophique dépend de sa conformité au sens commun⁵⁴.

De ce rapprochement entre le scepticisme mitigé de Hume et ce que Pappas appelle l'usage dynamique chez Berkeley, il faut surtout retenir l'idée d'une articulation, donc d'une distinction, de deux plans. Hume et Berkeley, chacun à sa manière, affirment que les croyances communes et l'analyse philosophique des croyances communes ne se situent pas sur le même plan. Cet articulation peut être décrite comme un parasitisme : la philosophie se développe sur le dos du sens commun. Chacun sait que le parasite n'est pas de la même espèce que le parasité. S'il était permis de platoniser, on pourrait dire que l'analyse philosophique participe d'une autre Idée que le sens commun. Il y a entre eux une hétérogénéité noétique. Pour la suite de mon propos, il est important de noter qu'on peut soutenir l'importance du sens commun, comme garde-fou contre les excès de l'analyse, sans renoncer à affirmer cette hétérogénéité.

52. Ces considérations montrent aussi que la défense humienne du scepticisme, lorsqu'elle intègre un moment de sens commun, souscrit à la version modérée, berkeleyenne, du sens-communisme : ce n'est pas parce qu'une analyse est éloignée du sens commun qu'elle est fautive. J'ai suggéré que la défense berkeleyenne du sens commun, lorsqu'elle intègre un moment de scepticisme, souscrit à sa version humienne : ce n'est pas parce qu'une croyance commune est inexacte qu'on doit nécessairement (ni qu'on peut) y renoncer. Pourtant, le fait qu'on dénonce publiquement le caractère injustifiable d'une croyance pourrait la fragiliser. C'est pourquoi il arrive que Berkeley laisse entendre que ce qui nuit au sens commun doit être tenu secret. Quand Alciphron soutient que toute vérité est bonne à dire, Euphranor demande : « Quoi ! Vous détromperiez un enfant qui prend son remède ? [...] Il faut consulter le sens commun pour savoir si une vérité est salutaire ou nuisible, propre à être déclarée ou cachée » (*Alciphron*, troisième dialogue ; *Works*, vol. III, p. 140). Cela ne s'applique pas seulement aux conceptions des libres penseurs – dont la propagation ruinerait les croyances ordinaires et accroîtrait le taux de suicide –, mais également à cette partie de la philosophie de Berkeley qu'est l'argument immatérialiste. Car cet argument qui réduit l'être au perçu, mobilise, du moins dans un premier temps, un critère réducteur de signification – selon lequel un terme a une signification s'il dénote une perception – qui est celui des sectateurs libres penseurs de Locke. Mais, pour appréhender le fonctionnement du langage dans sa globalité, il convient d'examiner le langage ordinaire : beaucoup de termes ont un sens sans toutefois désigner des idées. La conception « philosophique » du langage tend constamment à réduire les fonctions du langage à la simple désignation. Or le langage ne sert pas seulement à dire la conception ou la perception, mais également à faire penser, à faire croire, à faire faire. Le retour au sens commun correspond alors à la découverte de modes de signification dont seule une conception étendue, pragmatique, peut rendre compte. Bien des termes (comme ceux d'esprit, de Dieu, de grâce, etc.) qui n'ont guère de sens aux yeux des philosophes libertins, ont un sens dans la pratique. Le retour au sens commun est alors une réflexion sur les manières ordinaires d'agir et de parler.

53. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in *Works*, p. 4.

54. « Rester un homme » (« be a philosopher ; but, amidst all your philosophy, be still a man », *Works*, p. 6) est un mot d'ordre pratique et non épistémologique. On voit ici que Norton a raison d'estimer que le recours au sens commun reste valable dans la morale.

Comme le souligne Norton, Hume ne confond pas la certitude psychologique avec la connaissance véritable, ni, inversement, la faiblesse de la croyance avec sa fausseté. C'est ce qui le distingue profondément des philosophes du sens commun. Ceux-ci

soutiennent que ce que nous croyons naturellement est vrai, et doit être accepté comme vrai – qu'il n'est pas même permis ni nécessaire de le mettre en question. Et ils le disent parce qu'ils sont convaincus que nos facultés naturelles sont des dons de Dieu, sont une partie du dessein global de la nature providentielle, et qu'on peut leur faire implicitement confiance⁵⁵.

Les philosophes du sens commun, et notamment Thomas Reid, assimilent vérité et irrésistibilité ; mais, comme ils savent qu'on ne passe pas analytiquement de l'un à l'autre, ils ont recours à la caution divine. Ils soutiennent que dans un être que le Créateur a bien constitué, les croyances les plus irrésistibles (par exemple la croyance en l'existence d'objets hors de moi, et plus généralement dans un monde extérieur) ne peuvent pas être fausses et il n'y a aucun sens à en douter.

L'opposition entre le parasitisme (Berkeley, Hume) et le sens-communisme radical (Reid) se joue certainement sur ce terrain du statut épistémologique des croyances communes. Mais je crois qu'elle intervient aussi à un autre niveau : celui de la conception des rapports entre l'analyse philosophique et les croyances communes – et, par conséquent, celui de la détermination du type de réfutation, de discussion et d'argumentation, qui est acceptable en philosophie.

Ne réponds pas au fou selon sa folie, de peur que tu ne lui ressembles⁵⁶

Reid situe l'analyse et la vie ordinaire sur le même plan. En effet, chaque fois que l'analyse s'appuie sur des premiers principes – qui sont de natures diverses : épistémologique, ontologique, logique et grammaticale, morale aussi –, elle a recours aux croyances les plus fondamentales, les plus irrésistibles et les plus communes, qui sont à l'œuvre dans la vie ordinaire⁵⁷. Par exemple, le principe selon lequel aucune qualité ne peut exister sans être dans un sujet, ou le principe selon lequel rien de ce qui commence d'exister ne peut être sans cause, sont à la fois des axiomes de la métaphysique et des croyances vraies inscrites dans la nature humaine – et ils sont de tels axiomes *parce qu'ils* sont de telles croyances. Le sens commun est le noyau axiomatique de la raison, dont le contenu est l'ensemble des intuitions qui sont les points de départ des raisonnements. Pourquoi ne peut-il y avoir de contradiction entre la raison et le sens commun ? Parce que les principes de la raison sont inscrits dans le sens commun. Aucun principe de la raison ne peut être contre-intuitif, puisqu'il consiste en une croyance indéfectible et évidente par elle-même.

On voit que Reid réintroduit par la fenêtre du sens commun toute la métaphysique que le scepticisme humien avait chassée par la porte du rationalisme. Il ne suffit pas de protester contre le dogmatisme de Reid, encore faut-il déterminer ce qui justifie une telle suppression de la possibilité même du scepticisme. C'est l'identification des plans que le parasitisme (scepticisme mitigé ou bien « usage dynamique ») distinguait. C'est l'affirmation de l'homogénéité profonde de la philosophie et de la vie. Si Reid ne plaçait pas les thèses philosophiques sur le même plan que les croyances communes, il ne pourrait pas pointer des contradictions flagrantes qui suffisent à invalider ces thèses. La réfutation du scepticisme suppose l'homogénéité de la philosophie et du sens commun. Dans la suite de cette étude, j'essaierai de déterminer quelle sorte de contradiction peut ou non suffire à montrer l'inanité d'une position sceptique.

55. D. F. Norton, *David Hume. Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, op. cit., p. 202.

56. Voir ci-dessus p. 11, note 38.

57. Je n'entre pas dans le détail des listes de principes de vérités contingentes et de principes de vérités nécessaires que Reid a proposées.

Quelle discussion entre le sceptique et le sens-communiste ?

James Oswald (1703-1793) n'est pas le plus profond des philosophes du sens commun. Il est le représentant d'une conception non dialectique du recours au *common sense*. « Non dialectique », parce qu'elle refuse de *discuter* avec le sceptique (en matière religieuse et morale) et préfère à la discussion le « simple appel » à l'« autorité » du sens commun. Aucun argument ne pourra faire impression sur l'esprit du sceptique ; seule une intuition pourrait l'éclairer. C'est pourquoi en lieu et place d'une controverse, il convient simplement de « détourner les esprits du raisonnement » et de les tourner vers la contemplation des vérités « dans leur évidence originelle [*native*] »⁵⁸. Le diagnostic n'est pas faux – à force de multiplier les raisonnements apologétiques et de répondre aux moindres arguties des adversaires, on fragilise le sens commun⁵⁹. Mais le remède est inquiétant, puisqu'il consiste, non seulement à se taire, mais à faire taire le sceptique sous prétexte que celui-ci confond « raisonner » et « bavarder »⁶⁰. Selon une analogie spécieuse, Oswald déprécie l'éloquence des avocats au profit de la clairvoyance des juges, par nature impartiaux, comme si les premiers ne contribuaient pas aux délibérations des seconds, mais étaient de simples séducteurs et vendeurs d'illusions. Au tribunal du sens commun, le sceptique devra attendre la sentence dans un silence absolu.

Reid n'est pas d'accord avec Oswald. On ne doit pas se contenter d'adresser au sceptique de simples rappels à l'ordre autoritaires, ni se réfugier dans l'intuition muette. C'est à l'honneur de Reid d'avoir répondu au défi sceptique par des arguments. Bien sûr, il ne saurait être question de prouver un principe du sens commun. Mais si la preuve n'est ni permise ni requise, l'analyse reste nécessaire – afin d'en donner la meilleure formulation. Surtout, toute une argumentation peut être mobilisée afin, non de prouver un principe, mais de tester la prétention d'une croyance au rang de principe, de distinguer un principe authentique d'un pseudo-principe. Dans ses *Essays on the Intellectual Powers* (1785), Reid dresse une liste de moyens dont nous disposons pour *reconnaître* ou *faire admettre* une vérité du sens commun⁶¹.

1 / Le partage égal du sens commun, qui n'est pas une compétence réservée ou spécialisée. Tout homme est armé en cette matière⁶².

2 / Le sens du ridicule dont la nature nous a pourvu afin de déceler les propositions contraires au sens commun.

3 / L'argument *ad hominem* :

Si on peut montrer qu'un premier principe qu'un homme rejette se trouve sur le même pied qu'un autre principe qu'il admet, si tel est bien le cas, celui qui soutient l'un et rejette l'autre se rend coupable d'une contradiction [*inconsistency*].

Daniel Schulthess appelle cet argument la rétorsion, à la suite, notamment, de Chaïm Perelman, et en propose la description suivante :

L'argument par rétorsion montre comment une personne se met elle-même en contradiction si elle affirme non-p dans sa théorie et qu'elle accepte p dans son existence pratique, en tant que croyance factuelle⁶³.

58. *An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*, op. cit., p. 127.

59. *Ibid.*, p. 115.

60. *Ibid.*, p. 122.

61. *Essays on the Intellectual Powers*, VI, 4, op. cit., p. 438 a-440 b.

62. Comme le dit John Coates : « There remains something odd about a specialist in common sense. » *The Claims of Common Sense. Moore, Wittgenstein, Keynes and the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge UP, 1996, p. 17.

63. Daniel Schulthess, *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid*, Berne, Peter Lang, 1983, p. 112.

4 / La preuve par l'absurde, ou preuve indirecte des mathématiciens. On suppose vraie la négation d'une proposition et on montre que cela aboutit à des conséquences absurdes.

5 / Le consentement universel, sous diverses formes.

6 / L'antériorité. Certaines croyances se développent en nous avant les raffinements de l'éducation.

7 / L'indispensabilité. Une croyance telle que son absence a pour conséquence des absurdités dans la pratique doit être considérée comme un premier principe. Daniel Schulthess qualifie cet argument de « pragmatique »⁶⁴.

Dans sa controverse avec le sceptique, Reid emploie abondamment les outils n° 3 et n° 7. On ne s'en étonnera pas. La discussion avec le sceptique est nécessairement d'un style assez singulier. Il faut partir du dilemme : soit le sceptique n'admet pas du tout les premiers principes, mais alors, pour autant que ces premiers principes, gouvernant toute activité et tout raisonnement, sont présupposés par toute discussion, on ne saurait discuter avec lui ; soit le sceptique admet les premiers principes, et on peut discuter avec lui, mais alors il n'est plus sceptique. Sortons du dilemme. Si une véritable discussion doit avoir lieu avec un véritable sceptique, elle ne peut que consister à lui montrer qu'il admet implicitement et malgré lui les premiers principes (véritable discussion) dans le moment où il les conteste (véritable sceptique). C'est ce que fait Reid au moyen de l'argument *ad hominem* (ou rétorsion) et de l'argument pragmatique. L'argument *ad hominem* revient à dire que le simple exercice de la discussion (et plus généralement de la pensée et de la vie) suppose et montre la validité des premiers principes : par exemple, l'existence du moi substantiel du sceptique est attestée alors même qu'il prétend douter de la substantialité du moi. L'argument pragmatique est différent, puisqu'il consiste à dire que les conséquences de la non-validité des premiers principes seraient désastreuses : essentiellement, que la vie en société deviendrait impossible. Le premier argument dégage une « contradiction performative » ; le second argument est conséquentialiste⁶⁵.

Ce n'est pas une question anodine de savoir si ces deux arguments sont « un peu » ou « très » différents. Il est possible de les considérer comme peu différents, puisque l'argument pragmatique a pu être vu comme « une forme sociale de la rétorsion »⁶⁶. Daniel Schulthess les distingue comme deux versions de la même rétorsion : 1 / la « rétorsion au sens strict, qui vise la contradiction chez un objectant » ; 2 / une « orientation plus pragmatique de l'argument par rétorsion, qui repose sur les conséquences négatives d'un rejet de certaines croyances »⁶⁷.

Contradictions rédhibitoire et non rédhibitoire

Appelons la première version « rétorsion directe » (par l'exercice) et la seconde « rétorsion indirecte » (par les conséquences). Une illustration peut être empruntée au poème *Bureau de tabac* dans lequel Alvaro de Campos (Fernando Pessoa) commence par s'exposer à une rétorsion directe, lorsqu'il écrit « je ne suis rien » et qu'il a la sensation que tout est songe ; il finit par recouvrer le sens commun grâce à une série de rétorsions indirectes : la vue d'un homme entrant dans le bureau de tabac lui donne l'envie d'allumer une cigarette et l'énergie d'écrire « ces vers où c'est l'inverse que j'exprime ». L'homme qui est entré au

64. *Ibid.*, p. 118.

65. On a souvent signalé que l'argument par les conséquences peut se retourner contre la philosophie du sens commun dans son ensemble : il suffit de montrer qu'elle est profondément conservatrice et valorise une inertie qui, sans l'apport de l'esprit d'innovation, est incompatible avec le développement social et intellectuel. Sans se prononcer sur ce dernier point, on peut admettre que l'usage de l'argument pragmatique est incertain.

66. *Ibid.*, p. 121.

67. *Ibid.*, p. 107.

tabac n'est pas un sceptique, nous dit le sceptique Alvaro de Campos, qui finit par le saluer – ce qui lui coûte ce qui lui restait de scepticisme. En somme, *Bureau de tabac* offre une autoréfutation du sceptique, c'est-à-dire sa conversion involontaire au sens commun du fumeur : un Hume qui deviendrait Reid.

J'attire l'attention sur le fait que c'est Reid lui-même, et non ses commentateurs, qui tend à réduire la différence entre la rétorsion directe et la rétorsion indirecte. Prenons un exemple de rétorsion directe : si j'avais mon lecteur en face de moi, et si je lui disais : « tu n'existes pas », il pourrait me faire subir une rétorsion directe : le simple fait que je m'adresse à lui contredirait mon énoncé. Et voici un exemple de rétorsion indirecte : je sais très bien que j'ai des lecteurs et même des interlocuteurs, et je ne leur dis pas des inepties en tête à tête ; je me contente de signaler que l'existence d'autrui est l'occasion de tout un ensemble de questions très obscures et difficiles, au point que, sur le papier, une position solipsiste me paraît cohérente et confortable. On pourra me faire subir une rétorsion indirecte en me disant que mes relations avec autrui vont se détériorer si je persiste dans cette voie. Un reidien soutiendra que ces deux cas ne sont pas si différents ; un humien orthodoxe estimera qu'il y a une grave confusion à considérer que toute incohérence entre la vie et la philosophie est une contradiction rédhibitoire. Il n'existe de contradiction rédhibitoire, c'est-à-dire une violation par soi-même des principes auxquels on adhère soi-même sous le même rapport, que si la vie et la philosophie sont parfaitement homogènes. Il suffit donc qu'on distingue les moments de l'analyse et de la vie ordinaire, à la manière de Berkeley (recours dynamique au sens commun) ou à la manière de Hume (scepticisme mitigé), pour que la contradiction – qu'on peut toujours pointer – ne soit plus rédhibitoire.

On sait qu'une faiblesse de l'argument *ad hominem* est qu'il peut dénoncer une contradiction rédhibitoire sans donner réellement les moyens de déterminer *pour qui* cette contradiction est rédhibitoire. Comme l'écrit Dennis C. Holt,

si un philosophe soutient deux propositions contradictoires, il s'ensuit seulement qu'une des deux propositions qu'il soutient est fausse ; mais rien ne permet de déterminer de laquelle il s'agit⁶⁸.

En d'autres termes, ce n'est pas parce que le sceptique contredit une évidence commune qu'il a tort ; c'est peut-être l'évidence commune qui est une illusion. Mais ce n'est pas ce genre de défense du scepticisme que j'ai voulu développer. Il s'agit plutôt de savoir si, à supposer que l'argument *ad hominem* soit pertinent, on peut en tirer une conclusion de portée générale ; en d'autres termes, si une incohérence *suffit à* invalider une conception *dans son ensemble*. Si l'incohérence est une contradiction performative, susceptible d'une rétorsion directe, sa portée est limitée parce que la contradiction n'existe pas en dehors de la performance actuelle ; ses chances d'autocorrection sont d'ailleurs considérables. Si l'incohérence n'est pas une contradiction performative, mais une contradiction entre des règles qui ne régissent par le même moment et le même domaine, il convient de déterminer dans quelle mesure exactement elle est insupportable. Le défaut principal – ou le ressort caché – de la critique reidienne du scepticisme est de confondre délibérément ces deux sortes d'incohérence.

Il est vrai que Perelman lui-même ne distingue pas les formes directe et indirecte lorsqu'il définit la rétorsion :

Parmi les innombrables cas d'incompatibilité, il y en a qui résultent non du fait que deux règles différentes s'opposent, mais de ce que l'affirmation d'une règle est incompatible avec les conditions ou

68. D. C. Holt, « The Defence of Common Sense in Reid and Moore », dans *The Philosophy of Thomas Reid*, éd. M. Dalgarno et E. Matthews, *op. cit.*, p. 149.

les conséquences de son assertion ou de son application : on peut qualifier ces incompatibilités d'*autophagie*. La *rétorsion* est l'argument qui attaque la règle, en mettant l'autophagie en évidence ⁶⁹.

En paraphrasant Perelman, on peut dire que la rétorsion directe consiste en la démonstration d'une autophagie pure, c'est-à-dire d'une incompatibilité entre la règle et les conditions immédiates de son assertion ; tandis que la rétorsion indirecte consiste en la démonstration d'un parasitisme, c'est-à-dire du fait que les conséquences d'une application de la règle ne sont pas souhaitables même pour celui qui l'a assertée.

Bref, ma défense du scepticisme contre la réfutation sens-communiste consiste simplement à dire que l'identification des deux formes de la rétorsion me paraît contre-intuitive. Je ne défends ainsi rien de plus que la *possibilité* du scepticisme.

Récapitulation

Le commencement de cette étude avait distingué trois formes de réalisme et avait décrit deux querelles (1 / sens commun des Modernes contre sens commun des Anciens, Berkeley v. Shaftesbury ; 2 / réalisme du sens commun contre scepticisme, Reid v. Hume) qui font les deux principales générations de la question « philosophie et sens commun » dans les Lumières britanniques. Il est maintenant possible de comprendre les rapports entre ces deux « générations ».

Dans la première génération, Shaftesbury avait pour adversaire le conventionnalisme moral représenté notamment par Hobbes, ce qu'il appelait l'« épicurisme moderne » ; la seconde génération, avec Reid, se donne comme adversaires l'épistémologie, l'ontologie et la philosophie de la perception issues de Locke et de Berkeley, et portées à l'extrémité de leurs conséquences sceptiques par Hume. L'œuvre de Berkeley joue un rôle important dans la transformation de la question du sens commun au XVIII^e siècle. L'Irlandais est un adversaire du réalisme moral que défendait la première génération avec Shaftesbury ; il est une cible de la seconde génération qui lui reproche de ne pas être réellement sorti du scepticisme épistémologique et ontologique qu'il avait pourtant combattu. Pourtant, son rôle fut aussi positif : il a contribué à la modernisation des « notions communes » et à l'introduction de la question du langage ordinaire au titre du *common sense* ; il a inspiré Reid beaucoup plus que celui-ci ne l'avoue ⁷⁰.

Indépendamment du rôle médiateur de Berkeley, il faut articuler plus nettement les deux générations du recours au sens commun. Elles diffèrent en fonction de leurs adversaires. Il s'agit constamment du personnage sceptique, mais celui-ci a beaucoup changé au cours du siècle. La première génération a affaire à Hobbes et à ses successeurs – ceux qui, comme Mandeville, nient ce que l'époque appelle la « réalité » ou la « naturalité » de la vertu. La seconde génération, avec Reid, demeure profondément réaliste en morale (ce à quoi elle joint une piété chrétienne qui n'accompagnait pas le réalisme de Shaftesbury), mais son adversaire a pris le visage aimable de Hume. Or le scepticisme de Hume ne se contente plus de combattre la réalité des propriétés morales, mais s'attaque à des matières autrement métaphysiques.

Il est remarquable que la seconde génération réutilise contre le scepticisme épistémologique et ontologique de Hume l'outillage que la première génération avait employé contre le scepticisme moral. La rétorsion, en effet, n'a pas été inventée par Reid, mais est

69. *L'Empire rhétorique*, op. cit., p. 72-73. Je n'insiste pas ici sur les origines antiques de cette argumentation. La rétorsion était l'arme favorite d'Épictète contre Épicure. Perelman cite les *Entretiens d'Épictète*, I, 23, 10.

70. Bien qu'il n'en soit pas question dans cette étude, il faut rappeler que Reid doit à Berkeley, notamment, son usage du concept de suggestion et la thèse selon laquelle les sensations peuvent fonctionner comme des signes.

empruntée par lui au stoïcisme de Shaftesbury⁷¹. Celui-ci affirme que Hobbes montre lui-même qu'il n'est pas un loup pour son lecteur *en lui déclarant* que l'homme est un loup pour l'homme⁷². La communication de la négation de toute forme naturelle de sociabilité serait autophagique. La portée de cette rétorsion directe est plutôt limitée : on peut en conclure que Hobbes n'est pas très méchant, ou encore, si l'on y tient, qu'il n'est pas cohérent ; mais cela prouve-t-il que la thèse de Hobbes soit fautive ? Quoi qu'il en soit, c'est bien cet argument *ad hominem* qui est généralisé par Reid et employé pour réfuter le scepticisme « métaphysique » de Hume, par exemple ses doutes sur la substantialité du moi⁷³.

La permanence et l'abondance de l'usage de la rétorsion suggèrent que cet argument constitue bien le cœur du recours philosophique au sens commun, au terme de ce que j'ai appelé sa transformation communicationnelle, et en dépit de la variété de ses formes. On peut également constater que l'arsenal rhétorique qui est employé contre le scepticisme n'a guère avancé depuis les réfutations des épicuriens et des pyrrhoniens par les stoïciens.

Le développement de l'éthique de la discussion au XX^e siècle, avec Jürgen Habermas et Karl Otto Apel, me paraît reposer, au moins partiellement, sur la confusion entre rétorsion directe et indirecte – à ce titre, Thomas Reid est aussi un précurseur. Récapitulons brièvement les étapes de la maïeutique qui, selon Habermas, amène le sceptique à l'aveu. 1 / Le partisan de l'éthique de la communication utilise contre le sceptique la rétorsion *directe* lorsqu'il lui montre qu'il ne saurait récuser les normes de la discussion sans tomber dans une contradiction performative – pour autant qu'il prend part actuellement à une discussion. 2 / Si jamais le sceptique, craintif, ne prend plus part à la discussion afin de ne pas s'exposer à une rétorsion directe, on lui fera subir une rétorsion *indirecte* en lui rappelant que dans son existence quotidienne – mieux, par sa simple vie – il suit dans la pratique les normes dont il conteste dans la théorie l'existence. 3 / Si le sceptique, têtu, ose envisager la possibilité du scepticisme *mitigé* et signale qu'il n'y a pas de là contradiction rédhitoire, le partisan de l'éthique de la communication lui rétorquera qu'il se trompe : comme les présuppositions normatives de la vie sociale quotidienne ne diffèrent pas des présuppositions normatives de la discussion, il faut assimiler le parasitisme, même lointain, à une contradiction performative. Si les principes de la pratique et les principes de la discussion sont fondamentalement homogènes, parce qu'on rencontre partout le même « agir communicationnel », alors le scepticisme mitigé n'est plus possible⁷⁴.

Comme dans le sens-communisme radical, l'identification entre rétorsion directe et rétorsion indirecte est complète, mais elle me semble aberrante et ... contraire au sens commun. Car le parasitisme n'est pas autophagique : comment peut-on soutenir que la petite bête qui est sur le dos d'une autre se mange elle-même ?

71. Je me permets de renvoyer à *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises, op. cit.*, p. 104-110.

72. Reid prétend réutiliser contre Hume cette rétorsion directe dans son *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764), éd. Derek R. Brookes, Edinburgh, Edinburgh UP, 1997, p. 4 : « Même l'auteur de ce système sceptique l'a rédigé avec la conviction qu'il devrait être lu et considéré. »

73. *Ibid.*, p. 20.

74. Cette reconstitution sommaire s'appuie sur J. Habermas, « Notes pour fonder une éthique de la discussion » (1983), dans *Morale et communication, op. cit.*, p. 118 sq.