

## **LE SENS COMMUN CRITIQUE RÉFLEXIONS À PARTIR DE L'ÉPISTÉMOLOGIE DE CLAUDINE TIERCELIN**

Jean-Baptiste Guillon  
(Université de Navarre)

### Résumé

Une conception trop étroite de l'examen (*skepsis*) philosophique a parfois donné à penser que le scepticisme serait « coextensif à l'exercice même du philosopher ». Contre ce risque sceptique, un des recours traditionnels consiste à rappeler, comme Reid ou Moore, l'importance en philosophie du « sens commun ». L'épistémologie de Claudine Tiercelin accorde une place significative à la notion de sens commun mais, suivant l'exemple de Peirce, Tiercelin s'empresse de préciser que celui-ci doit être conçu comme un sens commun *critique*. Dans cet article, j'examine la conception tiercelinienne du sens commun critique, et je propose quelques éléments de discussion pour en développer la défense.

### Abstract

A narrow conception of philosophical enquiry (*skepsis*) has led some philosophers to believe that skepticism is « coextensive with the practice of philosophy itself ». Against this threat of skepticism, a traditional strategy, defended by philosophers such as Reid or Moore, is to emphasize the importance of « common sense » within philosophy. In her epistemology, Claudine Tiercelin gives a significant role to common sense but, following the lead of Peirce, she considers it crucial to immediately add the qualification that a proper defense of common should always be conceived as a critical commonsensism. In this paper, I examine Tiercelin's conception of critical commonsensism, and I discuss some possible additions that might be useful to defend it and to develop it further.

Chacun connaît la critique dévastatrice de Kant contre la philosophie écossaise du sens commun ; Kant voit dans le recours au sens commun la négation même de la philosophie :

« Attendre d'être à bout de pénétration et de science pour faire appel au sens commun, et pas avant, c'est là une des inventions les plus subtiles des temps modernes ; elle permet au plus insipide bavard d'affronter hardiment l'esprit le plus profond et de lui tenir tête. Mais, tant qu'il subsiste si peu que ce soit d'intelligence, on se gardera bien de recourir à cet expédient. Et, à y regarder de plus près, faire ainsi appel au sens commun, cela revient à invoquer le jugement du plus grand nombre : clin d'œil dont rougit le philosophe, mais qui fait le triomphe et l'arrogance du fumiste. » (Kant 1993, 17-18, AK IV 259)

Il est courant, chez les épistémologues contemporains qui s'inspirent d'une manière ou d'une autre de la philosophie de Thomas Reid ou s'inscrivent dans la « Tradition » de la philosophie du sens commun, de rejeter d'un revers de main ces accusations kantienne, en rappelant – ce qui n'est pas faux (Marcil-Lacoste 1986, 420) – que Kant n'avait pas lu Reid, et ne pouvait qu'ignorer la subtilité et la rigueur intellectuelle de ses arguments, lesquels continuent d'inspirer de nombreux philosophes contemporains. Cette réaction est légitime évidemment : il est incontestable que Kant ne fait absolument pas justice à la philosophie de Reid. Mais cette réaction est néanmoins insuffisante. Car Kant souligne

dans ces quelques lignes un risque *tout à fait réel* de l'usage de la notion de « sens commun », et qu'une bonne philosophie du sens commun doit absolument avoir à l'esprit. Le risque est de sanctuariser les notions et jugements communs, de telle sorte que tout un chacun soit à même de rejeter comme nuls et non avendus les résultats de l'enquête philosophique ou scientifique qui prétendrait aller à l'encontre de ces préjugés. Le risque est, d'une part, intellectuel : c'est le risque du rejet du principe même de l'enquête. Mais il peut même devenir politique : c'est alors le risque de l'anti-académisme populiste, selon lequel les intellectuels ont une fâcheuse tendance à divaguer et doivent donc être contrôlés dans leurs recherches par le « bon sens populaire », et donc par tel pouvoir politique qui s'en considérera le représentant.

Pour se prémunir contre ce double risque – anti-philosophique et anti-académique – il est fondamental à mon sens que la philosophie du sens commun développe une notion de sens commun *critique*. Or cette notion de « sens commun critique » n'est pas explicitement présente chez les représentants principaux de la tradition anglo-saxonne du sens commun, de Thomas Reid à Noah Lemos, en passant par G.E. Moore ou Roderick Chisholm. Et pour moi, dont la philosophie du sens commun fut inspirée à l'origine par Reid et Moore, je dois essentiellement mon attention au caractère critique du sens commun à la lecture des travaux de Claudine Tiercelin, elle-même inspirée par le philosophe pragmatiste Charles S. Peirce<sup>1</sup>.

Dans cet article, je voudrais donc revenir, en tant que philosophe reidien et (peut-être davantage encore) mooréen, sur la conception du sens commun en tant que sens commun *critique* dans l'épistémologie et (inséparablement) dans la métaphysique tierceliniennes. Dans une première section, je présenterai les éléments de base de toute philosophie du sens commun – éléments communs à la tradition reidienne et mooréenne dans laquelle je m'inscris et à la tradition peircienne dont s'inspire Tiercelin. Dans la deuxième section, je présenterai, à la suite de Tiercelin, trois raisons fondamentales pour lesquelles le sens commun doit absolument être conçu comme sens commun *critique*. Enfin, dans la troisième partie, j'essaierai d'établir quelques éléments de discussion avec l'épistémologie tiercelinienne, en montrant pourquoi un sens commun critique de type spécifiquement *mooréen* me semble plus complet et plus satisfaisant qu'un sens commun critique de type pragmatiste ou peircien.

## 1. Les éléments fondamentaux d'une épistémologie du sens commun

Je voudrais commencer par souligner quatre éléments fondamentaux de la conception tiercelinienne du sens commun. Je précise immédiatement que mon but ici n'est pas de donner une synthèse de l'ensemble de l'épistémologie tiercelinienne dans sa cohérence globale et sa complexité : ceci serait une tâche qui requerrait bien plus d'espace, et la théorie du sens commun n'y représenterait qu'une partie. Par exemple, un élément fondamental de l'épistémologie tiercelinienne que je n'aborderai pas ici est celui de l'épistémologie des vertus. Par ailleurs, dans la théorie du sens commun elle-même, je m'attacherai plus particulièrement aux éléments qui sont communs entre la tradition peircienne à laquelle se rattache Tiercelin et la tradition reidienne et mooréenne dans laquelle je m'inscris davantage. Mon but est ici de mettre en évidence les bases communes avant de considérer les éléments qui sont plus spécifiques à l'épistémologie de Tiercelin,

---

<sup>1</sup> Voir en particulier Tiercelin (2016b). Les abréviations des ouvrages de Claudine Tiercelin sont indiquées entre parenthèses dans la bibliographie finale.

en particulier la dimension *critique* (dans la deuxième section) mais aussi d'autres éléments sur lesquels je soulèverai quelques questions (dans la troisième section).

Les quatre éléments fondamentaux peuvent être résumés de la manière suivante. La théorie du sens commun apparaît de prime abord comme une tentative de réponse ou de parade contre certains problèmes ou certaines erreurs qui n'apparaissent pas dans la vie ordinaire mais sont proprement des *erreurs de philosophes* (premier élément). Pour remédier à ces problèmes, il est nécessaire d'adopter une perspective *dynamique* de la connaissance (deuxième élément), et plus précisément une perspective qui conteste la *charge de la preuve* (ou la *présomption*) telle qu'elle est posée par le philosophe sceptique (troisième élément). Enfin, dans une épistémologie du sens commun, il est considéré comme légitime de prendre comme *point de départ* les *intuitions communes* (quatrième élément).

Premièrement, pour Peirce et pour Tiercelin, apporter une réponse ou du moins une parade au défi sceptique suppose « que nous acceptions de renoncer à certaines idées que nous nous faisons sur l'épistémologie » (Tiercelin 2016a, 259), c'est-à-dire que nous renoncions à certains principes tels que le fondationnalisme, l'internalisme ou l'infailibilisme, dont les philosophes sceptiques ou la tradition cartésienne voudraient nous faire croire qu'ils sont inséparables du projet épistémologique lui-même. Certes, ces principes ne sont pas de pures inventions de philosophes, car ils s'appuient sur certaines caractéristiques de notre pensée elle-même. Autrement dit, le doute sceptique et philosophique n'est en un sens que « l'exacerbation de ces hésitations, de ces incertitudes » que nous rencontrons dans la vie ordinaire (Tiercelin 2016a, 9-10), et c'est bien cela qui lui donne toute sa force. Mais c'est précisément cette *exacerbation* qui est illégitime, dans la tradition peircienne, parce qu'elle donne à ce « doute » un caractère de « généralité radicale » et décontextualisée, qui l'empêche d'être un doute véritable – ce n'est alors qu'un « doute de papier (ou de cabinet) » (Tiercelin 2016a, 268). Ainsi, pour Tiercelin comme pour Peirce, c'est bien parce qu'il n'est qu'un doute de philosophes, et non un doute ordinaire, que le doute sceptique est un échec.

La tradition reidienne et mooréenne du sens commun trouve également sa motivation première dans certaines « erreurs de philosophes » auxquelles il s'agit d'apporter un remède. Pour Reid, évidemment, l'interlocuteur principal est le scepticisme de Hume, même s'il fait remonter « l'erreur » philosophique ayant entraîné ce scepticisme à Locke et à Descartes (à travers la fameuse « théorie des idées »). Moore, quant à lui, réagissait principalement aux erreurs de l'idéalisme d'un McTaggart (Soames 2003, 8, note 5). Mais l'identité précise de l'interlocuteur est secondaire : l'important est qu'une philosophie du sens commun est une réaction (de philosophe) à un type d'erreur jugé proprement philosophique et non à une erreur commune.

Deuxièmement, afin de montrer que le scepticisme provient d'une *erreur*, la méthode principale de la tradition pragmatiste, et notamment de Peirce ou de Tiercelin, consiste à rappeler que la visée théorique ne peut être séparée et abstraite de son ancrage pratique dans l'action. Cette méthode a un grand nombre de conséquences importantes que je ne mentionnerai pas ici (notamment le rapport entre le scepticisme et la question éthique, Tiercelin 2016a, ch.5). La conséquence qui m'intéresse ici (et qui me semble présente également dans la tradition reidienne et mooréenne), c'est l'idée que nos croyances et nos connaissances ne doivent pas être considérées comme des états instantanés, dotés de

justifications à l'instant où nous les avons. En réalité et *concrètement*, « la connaissance s'entend davantage comme un processus dynamique d'enquête » (Tiercelin 2011a, 51), au cours duquel nous ne cessons d'ajouter, de supprimer, de réviser nos croyances. Une approche pragmatiste de la connaissance s'intéressera donc tout particulièrement aux conditions dans lesquelles il est sensé et rationnel de « changer d'idées » au cours d'un processus de « raisonnement » (Harman 2017), c'est-à-dire qu'elle s'intéressera particulièrement à la rationalité des « révisions » (Levi 1980, sec. 1.8).

Ce deuxième point, il faut l'admettre, n'est pas central dans la tradition reidienne du sens commun, qui accorde beaucoup d'importance à des considérations « statiques » d'ordre fondationnaliste. J'ai eu l'occasion cependant de montrer (Guillon 2020a ; 2020b ; 2023b) que l'on pouvait trouver chez Reid lui-même des arguments qui reposent sur une conception *dynamique* du sens commun – c'est-à-dire une conception selon laquelle le sens commun n'est pas tant la base fondationnelle sur laquelle repose (à un instant fixe) l'édifice de la connaissance, que bien plutôt un *point de départ* duquel (au moins dans le cas des philosophes sceptiques) on a tort de s'éloigner. Cette même conception dynamique se retrouve également dans certaines interprétations de la stratégie mooréenne contre le scepticisme, notamment l'interprétation de Scott Soames pour qui « la position [de Moore] à l'égard des propositions de sens commun est qu'elles constituent le point de départ pour la philosophie » (Soames 2003, 5). Quoi qu'il en soit, bien que la conception dynamique du sens commun ne soit pas encore reconnue unanimement comme fondamentale dans la tradition reidienne et mooréenne, c'est personnellement à *cette* version de la tradition que je me rattache.

Troisièmement, et en conséquence immédiate du point précédent, l'approche dynamique de la connaissance et de la rationalité amène immédiatement à interroger un ordre de *présomption* ou de *charge de la preuve*. Ainsi, l'erreur fondamentale de Descartes est de poser une présomption en faveur du doute, de « traiter le douteux comme faux jusqu'à preuve du contraire (présomption de culpabilité et non d'innocence) » (Tiercelin 2016a, 49). Mais Peirce, et à sa suite Tiercelin, lui répondent que « la croyance est venue en premier, et le pouvoir de douter bien après » (Tiercelin 2016a, 72) et que « le doute a besoin, autant que la croyance, de *raisons* » (Tiercelin 2016a, 63). Autrement dit, pour qu'un doute quel qu'il soit puisse avoir un sens, il faut encore accorder une *présomption* de connaissance aux éléments affirmatifs qui permettent de « faire tourner » ce doute (pour reprendre l'image wittgensteinienne des « gonds » ou « charnières »). Dans ces conditions, c'est le scepticisme qui a la charge de la preuve... et qui a bien peu de chances de réussir à relever cette charge étant donné le caractère général et décontextualisé du doute qu'il essaye de mettre en place.

Cette stratégie qui consiste à contester l'ordre de présomption, ou de charge de la preuve, tel qu'il est présupposé par le sceptique, on la retrouve dans les textes de Reid qui présentent une conception dynamique du sens commun, notamment dans sa défense du libre arbitre contre le déterminisme :

« Cette conviction naturelle d'après laquelle nous agissons librement [...] devrait rejeter toute la charge de la preuve contre cette thèse [de la nécessité] ; car, de ce fait, le parti de la liberté a ce que les juristes appellent un *jus quaesitum*, ou un droit du premier occupant, qui devrait prévaloir jusqu'à ce qu'il soit renversé. Si l'on ne peut pas prouver que nous agissons toujours par

nécessité, il n'est nul besoin d'arguments de l'autre côté pour nous convaincre que nous sommes des agents libres. » (Reid 2009, IV, vi)

On la retrouve également chez le mooréen Lycan, qui donne une interprétation dynamique (et à mon sens parfaitement juste) de la stratégie anti-sceptique de Moore (Lycan 2019). Même si les détails de l'approche reidienne et mooréenne diffèrent de l'approche pragmatiste (en particulier, la question de l'attitude de *doute* et de ses conditions de possibilité n'est pas si centrale pour Reid ou pour Moore, j'y reviendrai dans la troisième section), on retrouve la même idée générale selon laquelle le sceptique (ou la cartésien) commet fondamentalement une *erreur de présomption* ou de *charge de la preuve*.

Quatrièmement, si ce n'est pas le doute qui a la présomption en sa faveur, ou qui constitue le point de départ légitime, quel est alors ce point de départ légitime ? Ici encore, il me semble que Tiercelin apporte, à la suite de Peirce, une réponse semblable à la réponse reidienne et mooréenne, à savoir que nous n'avons pas d'autre choix que de partir de là où *de fait* nous partons, c'est-à-dire principalement de nos intuitions communes. Ainsi Peirce : « Il n'y a qu'un état d'esprit dont on puisse *partir*, l'état d'esprit même dans lequel on se trouve réellement au moment où l'on *part* vraiment » (cité dans Tiercelin 2016a, 72) Cette remarque de Peirce trouvera un écho dans le fameux « But where else *could* we start ? » (Mais de quel autre endroit *pourrions-nous* partir ?) de Chisholm (1989, 16). Le point de départ n'est pas quelque chose que nous *choisissons*, c'est une donnée de fait. Et, dans les faits, notre point de départ effectif est constitué essentiellement de ce qu'on pourrait appeler des « intuitions communes » (et non d'un état originel de *doute*) : « Nous ne saurions commencer par le doute complet. Il nous faut commencer avec tous les préjugés qui sont effectivement les nôtres quand nous abordons l'étude de la philosophie. » (Peirce, cité dans Tiercelin 2016a, 69) De même Tiercelin : « On part en effet de nos intuitions et expériences communes, c'est-à-dire de ce qui nous paraît le plus central et le plus évident dans ce que nous pensons, en un mot, du sens commun ou de ce que l'on nomme parfois la psychologie populaire. » (Tiercelin 2011b, 63) Bien évidemment, ces affirmations doivent immédiatement être complétées par l'affirmation du caractère *révisable* des intuitions communes : « La métaphysique, si engagée soit-elle dans un projet de révision, doit être attentive à ce que la philosophie de l'esprit, la psychologie, les sciences cognitives peuvent avoir à lui apprendre. Cela ne signifie pas avoir à leur égard une attitude non critique. » (Tiercelin 2011b, 86) C'est là qu'intervient précisément l'élément *critique* absolument fondamental de la démarche peircienne et tiercelinienne, auquel sera consacré la section suivante. Mais pour l'instant, je m'attacherai simplement à la caractérisation du point de départ comme constitué d'intuitions communes. Tiercelin résume ainsi ce principe de présomption : « Sans doute devons-nous en permanence nous tenir prêts à réviser ces croyances, à associer notre sens commun à une perspective critique, au contact notamment des leçons de la science, mais pourquoi faudrait-il au départ les tenir globalement et nécessairement pour fausses ? » (Tiercelin 2011b, 87)

On retrouve cette même idée du sens commun comme point de départ chez Reid dans l'extrait cité plus haut à propos de la croyance commune au libre arbitre. On la retrouve également chez Moore, en tout cas selon l'interprétation dynamique de Soames, que je rappelle ici : « la position [de Moore] à l'égard des propositions de sens commun est qu'elles constituent le point de départ pour la philosophie » (Soames 2003, 5).

Les quatre éléments que nous venons de voir n'épuisent pas, loin de là, l'épistémologie tiercelinienne – et nous allons voir dans la section suivante le complément *indispensable* que représente la dimension *critique* ou faillibiliste. Néanmoins ces quatre éléments sont intéressants à réunir dans la mesure où ils constituent une base commune, ou un dénominateur commun, à diverses « philosophies du sens commun ». C'est cette même base que j'ai également essayé de mettre en évidence et de défendre en tant que « métaphilosophie dynamique du sens commun » dans (Guillon 2020a, sec. 2 ; 2023a, sec. 1 ; 2023b). En résumé, ce noyau commun consiste à dire ceci : pour pouvoir résister à l'erreur des philosophes sceptiques (ou cartésiens), il est fondamental de replacer nos croyances dans le contexte dynamique de l'enquête, et de prendre conscience que le sceptique admet un présupposé erroné s'agissant de l'ordre de présomption ou de la charge de la preuve ; dans une conception dynamique, nous n'avons pas d'autre choix que d'accorder une présomption en faveur de notre point de départ *de fait*, constitué essentiellement de nos intuitions communes.

Mais il devrait être évident que si l'on admet une telle description de la stratégie du sens commun (partant de ce que Peirce lui-même appelle des « préjugés »), il est *indispensable* de la compléter immédiatement avec une mise en garde critique ou faillibiliste<sup>2</sup>.

## 2. Pourquoi le sens commun doit absolument être conçu comme sens commun critique

Il me semble qu'un des apports les plus importants de la tradition peircienne et de l'épistémologie tiercelinienne à la « philosophie du sens commun » est la notion de « sens commun critique » (Tiercelin 2016b, 193-194). À mon sens, il y a là une mise en garde et un correctif que devrait intégrer toute philosophie du sens commun, qu'elle soit à l'origine de tradition reidienne, ou mooréenne, ou chisholmienne.

De cette conception *critique* du sens commun, je distinguerai trois aspects, qui correspondent à trois dangers qu'encourt une conception *non critique* du sens commun. En bref, une conception non critique du sens commun risque de devenir (i) une anti-philosophie, (ii) un anti-académisme, et (iii) un relativisme. Je développerai chacun de ces risques en montrant comment il peut être en germe dans les caractéristiques générales de la philosophie du sens commun mentionnées dans la section précédente.

Commençons par le risque de devenir une anti-philosophie. Ce risque provient des points 3 et 4 de la section précédente, à savoir que la philosophie du sens commun propose une certaine théorie de la *présomption* (ou de la charge de la preuve) et accorde cette présomption de justification aux *intuitions communes* (que Peirce va jusqu'à appeler des « préjugés » pré-philosophiques). Mais il est évident que si cette présomption est prise dans un sens trop fort, conservateur ou non révisionniste, le résultat auquel on arrive est l'exact contraire de l'idéal philosophique : non plus un projet de recherche de la vérité par la Raison, mais un projet de sanctuarisation des préjugés contre tout examen rationnel. Ainsi Peirce souligne-t-il clairement que la seule attitude philosophiquement légitime (à

---

<sup>2</sup> Si l'on adopte d'autres caractérisations du « sens commun », par exemple comme un ensemble de principes épistémiques de bases, communs à tout système cognitif cohérent et fonctionnel, alors le caractère indispensable de la mise en garde faillibiliste est sans doute moins évident. C'est pour cette raison que dans mon article (Guillon 2017) qui défend la conception statique et fondationnaliste du sens commun, je n'avais pas abordé le « sens commun critique ».

l'égard du point de départ qu'est le sens commun) est le « radicalisme » et non pas le « conservatisme » (cité dans Tiercelin 2016a, 342, note 297). De même Tiercelin, dès qu'elle mentionne le point de départ que constitue la description des intuitions communes, s'empresse de préciser leur révisabilité :

« La métaphysique, si engagée soit-elle dans un projet de révision, doit être attentive à ce que la philosophie de l'esprit, la psychologie, les sciences cognitives peuvent avoir à lui apprendre. Cela ne signifie pas avoir à leur égard une attitude non critique : bien au contraire, il faut, comme le dit Jackson, soumettre en permanence nos intuitions à des « massages énergiques. » (Tiercelin 2011b, 86)

Ce traitement critique des intuitions peut tout à fait mener à leur révision :

« Que l'intuition commune ne soit pas sacro-sainte signifie aussi que, si tel concept a fait ses preuves, cela n'implique pas qu'il serait irrationnel de le changer, à la lumière de ce que nous apprend la réflexion ou telle découverte empirique, ou du moins, d'effectuer des "ajustements raisonnables". En un mot, et ce n'est pas rien, il faut admettre en métaphysique [...] le principe du faillibilisme. » (Tiercelin 2011a, 65-66)

Bien évidemment, ce n'est pas qu'en métaphysique qu'il faut, d'après Tiercelin, adopter le faillibilisme, mais dans la totalité de l'enquête philosophique, y compris en épistémologie (dans la discussion du scepticisme) ou même en éthique. « Savoir être faillibiliste et refuser dans le même temps le scepticisme » (Tiercelin 2016a, 252), tel est l'équilibre délicat mais indispensable que recherche le pragmatiste (tel que le définit notamment Putnam, cf. Tiercelin 2016a, 27), mais plus généralement le philosophe du sens commun *critique*. Bien sûr, la difficulté de cet équilibre est évidente, car le principe de faillibilité radicale pose en principe que *toute* croyance et *toute* intuition est, au moins *en droit*, ouverte à l'enquête et révisable. La tentation est donc forte, pour le philosophe du sens commun, de supprimer le caractère général du faillibilisme pour en préserver une « liste de croyances "fixées" » (Tiercelin 2016b, 193-194) à la manière de Reid. Mais c'est précisément ce que refusent de faire Peirce et Tiercelin : en dépit même de la difficulté qu'il représente dans le cas éthique (« Comment pourrait-on envisager que des énoncés tels que "L'esclavage est mal" soient un jour révisables ? » Tiercelin 2016a, 254), le principe de faillibilité radicale ne saurait être « supprimé » ; il ne peut s'agir que d'en « amortir » les conséquences (épistémologiques et éthiques) (Tiercelin 2016a, 270). C'est à tel point que le *scepticisme* même reste toujours un résultat possible *en droit* : « On ne peut donc exclure que le scepticisme soit la suite logique des analyses conceptuelles les plus poussées. » (Tiercelin 2011b, 67) Je reviendrai dans la section 3 sur le caractère universel du principe faillibiliste, et sur la manière de « l'amortir ». Pour l'instant, ce qui m'intéresse, et qui me semble absolument légitime et même indispensable, c'est l'idée que la présomption en faveur des intuitions communes doit être compensée par une révisabilité de droit – le principe universel de faillibilisme – faute de quoi l'on tombe immédiatement dans le conservatisme et le dogmatisme, c'est-à-dire l'exact contraire de l'idéal philosophique. On peut même aller plus loin, me semble-t-il, et affirmer que la philosophie du sens commun, lorsqu'elle penche du côté du conservatisme, devient en réalité une forme de scepticisme et non plus une réponse au scepticisme. En effet, si l'on définit le scepticisme comme une forme de pessimisme à l'égard des possibilités de la

raison, alors il est clair que le conservatisme repose essentiellement sur le pessimisme à l'égard de la possibilité de pouvoir utiliser notre raison pour *progresser* au-delà du simple point de départ. Le caractère fondamentalement sceptique du conservatisme moral et politique a été souligné et assumé par les auteurs conservateurs eux-mêmes, par exemple Oakeshott (j'y reviens un peu plus loin). Mon point ici est que le conservatisme *épistémologique* est lui aussi une manière de douter radicalement de notre capacité rationnelle comme capacité de nous approcher de la vérité par *l'enquête*.

Or il faut reconnaître que les auteurs qui se rattachent à la tradition du sens commun, même dans sa conception dynamique, n'ont pas toujours été sans ambiguïté à l'égard du conservatisme et du dogmatisme. La liste de principes du sens commun donnée par Reid semble *par principe* exclue de toute possibilité d'enquête ou de révision. G.E. Moore a été mainte fois accusé de « dogmatisme » dans sa réponse au scepticisme. Et l'idée même de « présomption » en faveur du point de départ, ou des intuitions communes, a parfois été décrite, par ses défenseurs même – je pense notamment à (Harman 2010, 153) et à (Lewis 1986, sec. 2.8)<sup>3</sup> – comme une forme de « conservatisme » méthodologique. Je pense personnellement que cette terminologie est ambiguë et source de confusions. Bien sûr, *en un certain sens*, le principe de présomption en faveur du point de départ est un « conservatisme », dans la mesure où il stipule que le point de départ (les intuitions communes) doit être préservé *en l'absence de raisons suffisantes de le réviser*. Mais dans la mesure où existe toujours, au moins en droit, la possibilité de rencontrer un jour une raison suffisante de révision, le principe ne « favorise » en rien la conservation du point de départ. Bien plus, une erreur commune est de croire que le principe de présomption suppose implicitement une évaluation positive du point de départ – présupposé qu'il s'agirait alors de *justifier*, par exemple par une méta-justification théiste comme chez Reid, ou par une méta-justification évolutionniste de certaines au moins de nos connaissances. Mais en réalité, le principe de présomption ne présuppose rien de tel, et on peut le voir clairement chez un de ses défenseurs, à savoir Isaac Levi (Levi 1980, ch. 1). Levi, en effet, a une conception très *pessimiste* de notre point de départ épistémologique : il considère que la valeur épistémologique de notre point de départ est fondamentalement obscure. Mais *c'est précisément pour cela* que, selon lui, la valeur de la connaissance ne doit pas être cherchée dans le « pedigree » originel de nos croyances mais dans *le processus de l'enquête*, c'est-à-dire dans les révisions justifiées que nous réaliserons chemin faisant. La valeur épistémologique n'est pas dans les origines, mais elle peut se trouver dans le résultat *si nos révisions sont faites de manière contrôlée et justifiée*. Or, ajoute Levi, une révision ne peut être justifiée que si elle résout un problème qui se posait du point de vue du système de départ. La présomption en faveur du point de départ est donc notre meilleur moyen de garantir le *progrès* (à partir d'un point de départ lui-même de valeur douteuse), et non pas une sorte de présupposé optimiste sur notre point de départ qu'il s'agirait dès lors de « conserver ». La position de Levi montre clairement, me semble-t-il, que le principe de présomption est, au sens épistémologique, un principe fondamentalement « progressiste » et non « conservateur ».

Le deuxième risque d'une philosophie du sens commun non critique est celui de l'anti-académisme, auquel j'ai déjà fait allusion en introduction. Ce risque provient des caractéristiques 1 et 4 de la section précédente, à savoir qu'une philosophie du sens commun est une philosophie qui prétend mettre en évidence une erreur *de philosophes*

---

<sup>3</sup> Pour une discussion de ces deux références, voir (Guillon 2020a, sec. 2 ; 2023b, sec. 2).



ou d'experts – et non une erreur commune ou populaire – et qui prétend corriger cette erreur grâce aux *intuitions communes*. Comme le souligne Kant, dans la citation donnée en introduction, le risque est ici d'ériger le « jugement de la multitude » comme tribunal ultime pour condamner les divagations de « l'intelligence et [de] la science ». Une telle procédure, on le sait depuis Platon, n'est autre que celle du sophiste, qui devant le tribunal de la multitude gagnera toujours son procès contre le vrai philosophe, de même que le cuisinier gagnera contre le médecin devant un tribunal d'enfants. Ce n'est pas seulement le philosophe qui est menacé dans un tel tribunal : c'est également le scientifique. Et à une époque où l'autorité de la science (de la théorie de l'évolution, du réchauffement climatique, des vaccins, etc.) est de plus en plus souvent mise en cause par des sophistes populaires, on ne saurait être trop prudent avec l'usage possible qui pourrait être fait de la valorisation du « sens commun » contre les intellectuels. Contre ce risque, le philosophe du sens commun devra être attentif à rappeler explicitement que la véritable *philosophie* du sens commun ne saurait être une autorisation ou une validation académique de l'anti-académisme, une justification pour préférer mon jugement à celui de personnes compétentes sur des questions où je ne suis pas moi-même compétent. Il est important, donc, de bien clarifier ce point : si la philosophie du sens commun prétend identifier des erreurs de philosophes, et si elle le fait *en un sens* au nom du « sens commun », elle ne dit absolument pas que l'identification de ces erreurs soit une tâche triviale que n'importe qui peut opérer. Pour prendre l'exemple de la réponse de Reid à Hume, Reid ne dit absolument pas que la philosophie de Hume est si sottise que n'importe qui, sans éducation philosophique, est entièrement justifié à rejeter ses œuvres sans examen. C'est bien *le philosophe* – le philosophe du sens commun, Reid en l'occurrence – qui est capable de comprendre et d'identifier l'erreur de Hume – erreur subtile et non grossière bêtise. La philosophie de Reid (et c'est là que Kant se trompait) est tout sauf un anti-académisme sophistique qui aurait ignoré la subtilité et la difficulté du défi humien, en prêchant un retour au « gros bon sens ». C'est au contraire, elle aussi, une philosophie académique, qui discute sur un pied d'égalité avec la philosophie académique humienne, en lui reprochant une erreur épistémologique précise dans son rapport aux « intuitions communes ». Concernant ce risque de l'anti-académisme, il me semble qu'aucun des auteurs de la tradition du sens commun n'y a sombré ni ne s'en est dangereusement approché : les philosophies de Reid, de Moore, de Chisholm, etc. ne donnent aucune prise à un discours anti-académique. Le risque que j'identifie ici est plutôt dans la notion même de « sens commun » si elle n'est pas travaillée en un concept suffisamment précis – un concept précis qu'il serait légitime d'appeler « sens commun *critique* ». J'avais noté dans (Guillon 2018) que le concept de critique lui-même, ou plus précisément « d'esprit critique », présentait en fait un risque de dérive tout à fait similaire : en effet, une mauvaise conception de ce qu'est l'esprit critique a vite fait de se transformer en un « individualisme épistémique » (un rejet par principe de toute source testimoniale), qui est en réalité un des ressorts essentiels du phénomène conspirationniste – un conspirationniste étant quelqu'un qui rejette toutes les sources d'information, même les plus fiables, d'après une idéologie selon laquelle il doit tout vérifier par ses propres moyens individuels. Il est intéressant de noter que les concepts de « sens commun » et « d'esprit critique », s'ils sont mal compris, peuvent ainsi mener à des pathologies de l'épistémologie sociale qui sont très proches (dans les phénomènes du scepticisme climatique ou anti-vax, par exemple, la dimension anti-académique et anti-science est étroitement liée à la dimension conspirationniste hyper-critique).

Tiercelin, notamment dans ses travaux sur les Lumières et sur la démocratie, a également mis en garde contre la tentation de réduire la notion de vérité à un simple « consensus », compris comme une somme de préjugés, c'est-à-dire indépendant de la visée de la *connaissance* et des procédures épistémiques permettant de la faire progresser. « Pouvons-nous aussi aisément réduire, comme certains tendent à le faire, l'un des idéaux majeurs des Lumières, celui de la poursuite inlassable de la vérité par la connaissance, à celui de "consensus" ? Voilà qui ne va pas forcément de soi. Autant il faut tenir pour des biens inaliénables la capacité de chacun à raisonner en pleine autonomie, la liberté de pensée et d'expression, comme le rappelait Kant, autant il serait absurde d'en conclure trop vite à l'égalité des opinions et de radicalement substituer le consensus à la vérité. » (Tiercelin 2015, 1-2) S'il n'y a pas « égalité des opinions », c'est bien parce que les *procédures* de l'enquête font une différence épistémique fondamentale entre ce qui relève d'un simple préjugé et ce qui relève de la connaissance (et notamment la connaissance scientifique), entre un simple consensus et un « consensus éclairé » (Tiercelin 2015, 6) comme résultat de procédures collectives épistémiquement vertueuses. Cette distinction étant posée, on voit bien qu'il n'y a pas à opposer l'idéal démocratique des Lumières et l'idéal de la connaissance ou de l'enquête : l'un et l'autre idéaux sont indissociables des Lumières, comme le rappelle la double invocation du philosophe de Königsberg. C'est Kant qui nous rappelle « la capacité de chacun à raisonner en pleine autonomie », et c'est le même Kant qui met en garde contre le « recours au jugement de la multitude[,] approbation dont la philosophie rougit. » C'est que le rappel de l'importance de la compétence académique ne consiste pas à mettre en avant une caste de privilégiés épistémiques (les « sachants », les « experts ») contre le reste de la population (« la multitude »), mais à mettre en avant des *procédures* (inscrites dans des institutions : revues à relecteurs anonymes, examens anonymes, institutions de formation et de recherche, etc.) qui génèrent de la connaissance, ces procédures étant accessibles à tout un chacun, ou plutôt *devant* être rendues accessibles par le projet d'éducation universelle, indissociable justement de l'idéal des Lumières. Bien sûr, l'articulation entre l'idéal épistémique et l'idéal démocratique est un équilibre délicat, comme l'a fort bien analysé Tiercelin <sup>4</sup>. Il s'agit notamment de ne pas tomber dans une forme « d'épistocratie », c'est-à-dire un gouvernement des sachants, ou aristocratie épistémique, qui consiste à *confondre* les institutions décisionnelles du pouvoir politique et les institutions épistémiques. L'équilibre consiste à garder la distinction, selon leur visée propre, des institutions épistémiques (ou scientifiques), tout en maintenant leur caractère indispensable pour la décision des institutions politiques démocratiques, afin que le consensus généré par ces dernières soit véritablement un consensus *éclairé*. Dans la mesure où ce consensus *éclairé* est indispensable pour une véritable démocratie (qui ne sombre pas dans le populisme), dans la mesure où les institutions académiques et scientifiques sont indispensables à la démocratie elle-même, on pourrait donc aller jusqu'à dire que le risque de dévoiement « anti-académique » de la notion de sens commun représente également un risque proprement *anti-démocratique*.

Le troisième et dernier risque d'une philosophie *non critique* du sens commun est le risque de relativisme. Il est étroitement associé au risque précédent et provient de la même question, celle de savoir *comment* sont identifiées les erreurs des philosophes sceptiques (ou qui s'opposent au sens commun). Nous avons dit que cela ne pouvait être

---

<sup>4</sup> Voir le cours de 2016-2017 au Collège de France, intitulé « Connaissance, vérité et démocratie », ainsi que le séminaire de la même année, en particulier l'intervention de Charles Girard. <https://www.college-de-france.fr/site/claudine-tiercelin/course-2016-2017.htm>

par un simple appel à l'opinion de la multitude, et que cela devait être par une procédure elle-même « philosophique » ou « académique ». Mais il y a une autre tentation que l'appel à la multitude, c'est l'appel au « sens du ridicule ». Thomas Reid lui-même a utilisé ce type d'argument : « Nous pouvons observer que les opinions qui contredisent les principes premiers se distinguent des autres erreurs par ceci : qu'elles ne sont pas seulement fausses mes absurdes ; et, pour désarçonner l'absurdité, la Nature nous a donné une émotion particulière – à savoir celle du ridicule – qui semble avoir été faite précisément dans le but de renverser ce qui est absurde, soit en opinion, soit en pratique. » (Reid 1785, VI, iv) Or ce critère de l'émotion du ridicule semble vraiment très problématique : comme l'a souligné (Reed 2006, 195), il y a tout lieu de penser que nos émotions de ridicule suivent bien plus des préjugés sociologiquement changeants que des indices orientés vers la connaissance ou la vérité. Ce qui est ridicule pour telle société ne l'est pas pour telle autre, et ne le sera peut-être pas demain. Ainsi, le sens commun d'un français du XXI<sup>e</sup> siècle ne sera pas le sens commun d'un athénien du Ve siècle av. J.-C. Prendre l'émotion du ridicule comme *critère* du sens commun, et de la réfutation des « erreurs de philosophes », c'est donc condamner la philosophie du sens commun à une forme de *relativisme* radical. Ce risque de relativisme rejoint également le premier risque mentionné, à savoir le risque de « conservatisme » : en effet, si le « conservatisme » consiste à conserver des intuitions qui sont seulement les intuitions de tel peuple ou de telle catégorie sociale à tel moment de l'histoire, alors le *même* principe de conservatisme conduira à « conserver » une chose et son contraire dans des contextes différents – les sacrifices humains dans telle civilisation, et leur condamnation dans telle autre. Autrement dit, comme l'a montré Michael Lynch avec beaucoup de justesse, le conservatisme, notamment celui d'un Oakeshott, n'est rien moins qu'un relativisme radical. Et Lynch de conclure, non sans humour : « Tout cela est délicieusement ironique. Les conservateurs aiment dénoncer ce qu'ils considèrent comme un culte des libéraux pour le relativisme. Pourtant, l'un des principes de base de leur position menace de sombrer dans une conclusion remarquablement similaire » (Lynch 2018, 94).

Pour éviter ce risque d'une philosophie *relativiste* du sens commun, la solution du sens commun *critique* sera la même que nous avons déjà présentée en réponse aux deux autres risques. Il s'agira avant tout de placer notre espoir d'atteindre la connaissance non pas dans une sanctuarisation du point de départ – ni de *mon* point de départ individuel, ni du consensus initial de ma société, ni de ce qui semble « ridicule » dans ma société – mais dans le *résultat* du processus d'enquête (qui inclut, si besoin, de nombreuses *révisions*). Certes, il se peut que les points de départ soient différents d'une société à l'autre, ou d'un individu à l'autre. Mais cela n'a pas d'implication relativiste du moment que l'on rejette, comme Isaac Levi, le présupposé conservateur d'une valeur intrinsèque de ce point de départ. Le résultat de l'enquête, quant à lui, est censé amener de plus en plus à une convergence, grâce à des procédures individuelles *et* collectives de délibération rationnelle. Cet idéal de convergence par les procédures rationnelles permet ainsi de supprimer le caractère indépassablement relativiste de la méthodologie (dynamique) du sens commun. Et il repose entièrement sur le caractère *critique* du sens commun critique. À mon sens, une philosophie du sens commun fidèle aux ambitions épistémiques attachées au nom même de « philosophie » doit donc absolument adopter la devise peircienne et tiercelinienne du sens commun *critique*. C'est seulement ainsi qu'elle pourra éviter les trois risques inhérents à la notion de « sens commun » lorsqu'elle celle-ci n'est pas suffisamment précisée : le risque de devenir une anti-philosophie, le risque anti-académique, et même le risque du relativisme.

### 3. Pour une approche mooréenne du sens commun critique

Ayant exprimé dans les sections précédentes mes points d'accord avec l'épistémologie tiercelinienne du sens commun, à la fois dans ce qu'elle a de commun avec la tradition reidienne et mooréenne, et aussi dans l'élément plus original que constitue l'insistance sur le sens commun *critique*, je voudrais à présent aborder cinq points qu'il me semble important d'ajouter à une méthodologie du sens commun. Il est moins évident pour moi que ces cinq points, du moins dans la formulation que je leur donne, recevraient l'entière approbation de Claudine Tiercelin, bien que certains éléments de sa pensée s'en rapprochent, comme nous le verrons. Ce sont en tout cas des éléments que je souhaiterais défendre dans ma propre conception du sens commun critique, et qui, si on les ajoute en effet, donnent en réalité une méthodologie qui est, me semble-t-il, davantage mooréenne que pragmatiste (ou pragmaticiste). Cette dernière section pourra donc être lue comme une section de « discussion » entre le sens commun critique d'inspiration peircienne que défend Tiercelin, et le sens commun critique d'inspiration mooréenne que j'essaie de développer, notamment à la suite de William Lycan.

Avant d'en venir aux cinq points de discussion précis, il sera sans doute utile que je présente brièvement, pour elle-même, cette stratégie mooréenne que je défends.

La stratégie que j'appelle mooréenne est la réunion de deux éléments ou de deux principes épistémologiques<sup>5</sup>. Le premier élément est l'élément dynamique que nous avons vu dans la première section : notre point de départ épistémologique (nos intuitions ou croyances de départ) a une « présomption d'innocence » en sa faveur, de telle sorte qu'en l'absence d'une raison positive de le réviser, le plus rationnel est de le garder. On pourrait appeler cela le « principe de présomption », ou « principe dynamique »<sup>6</sup>. Ce principe de présomption, on l'a vu, n'exclut absolument pas que l'on puisse rencontrer des raisons positives de réviser telle ou telle croyance de départ, voire *toutes* nos croyances de départ. Par conséquent, le principe de présomption est peut-être capable de répondre à certaines formes de scepticisme – celles qui ont comme présupposé méthodologique l'idée que le bon point de départ est le doute ou la *tabula rasa*. Mais il n'exclut pas une autre façon pour le sceptique de gagner la bataille : le sceptique pourrait en effet accepter le point de départ de nos intuitions communes, mais montrer que celles-ci entrent en conflit *entre elles* de telle sorte qu'il nous faut bien (nous avons une raison positive de) réviser nos intuitions communes... et peut-être jusqu'à l'intuition commune que nous avons des connaissances, ou que nous ne sommes pas des cerveaux dans des cuves ! Après tout, un auteur comme David Lewis *accepte* la présomption en faveur de nos intuitions de départ et n'en arrive pas moins à la conclusion qu'il existe des mondes concrets, tout aussi réels que le nôtre, dans lesquels existent des licornes ou des dieux grecs. Quelles ressources avons-nous donc contre ce type de scepticisme qui *accepte* le principe de présomption ?

La meilleure réponse à cette question, dans la tradition du sens commun, a été apportée, me semble-t-il, par G.E. Moore. Mais le raisonnement de Moore qui nous intéressera ici

---

<sup>5</sup> Voir Guillon (2023b) pour une défense plus détaillée de cette stratégie et des deux principes épistémologiques.

<sup>6</sup> Dans Guillon (2020a, 68), je l'appelais « principe de justification », dans le sens où toute *révision* doit être (positivement) justifiée. Dans Guillon (2023b), je l'appelle « principe de motivation ». Lawson (2021) l'appelle principe d'« inertie doxastique ». Et on a vu que Harman ou Lewis le considéraient comme un principe de « conservatisme ». Cf. aussi Daly (2010, 20) pour la terminologie de « conservatisme ».

n'est pas la fameuse « preuve du monde extérieur ». Dans la « preuve du monde extérieur », Moore semble avoir pensé pouvoir apporter une *preuve positive* de la fausseté du scepticisme (ou de l'idéalisme) – ce que Thomas Kelly a appelé « jouer l'attaque » (Kelly 2005, 182). Or il y a un consensus très large aujourd'hui sur le fait que cette « preuve » échoue, d'une manière ou d'une autre (bien qu'il y ait un abondant débat sur la *raison* pour laquelle, ou le sens dans lequel, elle échoue). Mais William Lycan et Thomas Kelly ont montré qu'il existe une autre ligne argumentative dans les textes de Moore, et que cette ligne argumentative a de bien meilleures chances d'être victorieuse. Cette deuxième ligne argumentative, que Kelly appelle « jouer la défense » (*ibidem*), consiste à partir du principe de présomption : il n'est pas nécessaire d'offrir un argument *positif* en faveur de la fausseté de la conclusion sceptique, car c'est le sceptique qui a la charge de la preuve (en vertu de la présomption de nos croyances de départ). Tout ce qu'a à faire le mooréen, c'est montrer que l'argument *du sceptique* échoue dans son ambition à nous obliger à abandonner ou réviser nos croyances de départ. La stratégie de Moore est donc « défensive » précisément en ce qu'elle suit le principe dynamique ou principe de présomption dont nous avons déjà abondamment parlé. Mais Moore va plus loin que cela. Il ne se contente pas de dire que le sceptique a la charge de la preuve – c'est-à-dire qu'il *doit* nous apporter un *argument positif* pour nous faire changer d'avis. Moore ajoute que le sceptique n'a à peu près aucune chance *de relever ce défi* étant donné les croyances qu'il essaye de renverser (la croyance que j'ai des connaissances, qu'il y a un monde matériel, et que je ne suis pas un cerveau dans une cuve). Pourquoi Moore est-il si confiant ? Voici sa réponse :

« Je crois que nous pouvons sans danger mettre n'importe quel philosophe au défi de présenter en faveur de l'une ou l'autre de ces propositions – la proposition que nous ne savons pas cela [que ceci est un doigt], ou la proposition que cela n'est pas vrai – un argument qui ne repose pas, à un endroit ou à un autre, sur une prémisse incomparablement moins certaine que la proposition qu'il est supposé attaquer. » (Moore 1960, 228)

C'est ce qu'on pourrait appeler l'argument ou le principe de « la prémisse moins certaine ». On le retrouve dans divers articles de Moore<sup>7</sup>. Et c'est l'argument que William Lycan reprend à son compte comme « argument victorieux » (Lycan 2019, ch. 1). C'est également l'argument que je souhaite reprendre à mon compte comme deuxième élément de ma stratégie du sens commun. Il repose, comme on l'a vu, sur le premier élément (le principe de présomption), mais il va plus loin en ajoutant un principe de « prémisse moins certaine » qui permet de rendre *très improbable* la révision future de certaines de nos intuitions de départ. J'insiste ici sur le fait que ce sont seulement *certaines* de nos intuitions de départ qui seront « protégées » par ce principe. En effet, il se pourrait que certaines de nos intuitions de départ soient peu certaines, auquel cas il sera très facile de les réviser lors de l'enquête philosophique (ou scientifique). (Peut-être la croyance que la terre est plate est-elle une croyance de départ peu certaine et facilement révisable.) Mais dans la mesure où ces croyances de départ sont *peu certaines*, leur révision est aussi *peu coûteuse*, et le mooréen ne sera nullement gêné par de telles révisions. Il n'y verra nullement une forme de « scepticisme » ou de « révisionnisme radical ». Au contraire, en tant que défenseur d'un sens commun *critique*, il y verra une saine mise en œuvre de *l'enquête*. Ce que le mooréen considèrera comme sceptique ou révisionniste en revanche,

---

<sup>7</sup> Les principales occurrences sont réunies dans Lycan (2019, 8–9), en particulier dans la note 7.

ce sont les arguments qui prétendront réviser nos intuitions de départ *les plus certaines* (ou très hautement certaines), car alors le coût de la révision sera très élevé. Mais heureusement, remarque Moore, il est aussi très peu probable qu'un argument rende un jour *rationnelle* ou justifiée une telle révision, car de tels arguments contiendront certainement l'une ou l'autre prémisse « moins certaine que la proposition qu'[ils sont supposés] attaquer ».

La stratégie mooréenne que je défends se résume donc à deux principes :

A. un principe de présomption, qui accorde une justification *prima facie* à toutes nos croyances ou intuitions de départ, en l'absence d'un argument positif venant justifier leur révision ;

B. un principe de « prémisse moins certaine », qui permet d'être confiant que nos intuitions de départ *les plus certaines* (ou hautement certaines) ne seront probablement jamais confrontées à un argument positif *justifiant* leur révision.

Je vais à présent mentionner cinq points particuliers de cette stratégie qui sont, pour certains, en tension apparente avec la stratégie peircienne de Claudine Tiercelin, et pour d'autres probablement compatibles avec l'approche de Tiercelin, mais n'y ont simplement pas été explicitement intégrés (à ma connaissance). Les trois premiers éléments concerneront le principe A ; les deux autres le principe B.

Le premier élément que je voudrais souligner est que, dans l'approche dynamique que je propose, la question du *doute* (comme attitude épistémique requérant un certain type de justification) n'est finalement pas centrale, alors qu'elle semble l'être dans la stratégie anti-sceptique *pragmatiste* telle que la résume Putnam : « les pragmatistes soutiennent que le doute exige la justification autant que la croyance » (cité dans Tiercelin 2016a, 27). De même, Tiercelin, comme l'indique le titre de son ouvrage, entend mettre « le *doute* en question », en donnant la priorité ou la présomption à la croyance : « C'est en tout cas à Peirce et à Wittgenstein que l'on doit d'avoir souligné avec une force et une originalité peu communes que le doute a besoin, autant que la croyance, de *raisons*. » (Tiercelin 2016a, 63) Mais il me semble que l'approche dynamique en tant que telle ne met pas (ou ne devrait pas mettre) tant l'accent sur la différence entre deux attitudes épistémiques (doute vs croyance) que sur la différence entre le point de départ et les révisions ultérieures. D'après cette seconde distinction, ce qui bénéficie d'une présomption d'innocence, ou d'une justification par défaut (en l'absence d'une raison d'en changer), ce sont nos attitudes épistémiques de départ – que celles-ci soient des attitudes initiales *de croyance* (Il existe un monde matériel) ou des attitudes initiales *de doute* (Y a-t-il de la vie intelligente sur d'autres planètes ?). Et, de façon plus importante, les attitudes qui ont la charge de la preuve contre elles ne sont pas seulement les attitudes révisionnistes *de doute* (Y a-t-il un monde extérieur ? Suis-je un cerveau dans une cuve ?), mais *aussi* et *tout autant* les attitudes révisionnistes *affirmatives* et *dogmatiques* (Le mouvement est une illusion. Le temps est une illusion. Le libre arbitre n'existe pas.) En effet, un philosophe comme Moore semble avoir été initialement motivé, dans sa philosophie du sens commun, presque davantage par des *affirmations* radicalement révisionnistes – celles de McTaggart sur l'idéalité du Temps, ou sur l'idéalisme plus généralement – que par des *mises en doute* de type sceptique au sens étroit ou pyrrhonien<sup>8</sup>. Et répondre au « révisionnisme radical » (suspensif *ou* affirmatif) semble avoir été le projet de la

---

<sup>8</sup> Voir, encore une fois, les éléments biographiques mentionnés par Soames (2003, 8, note 5).

tradition du sens commun dans son ensemble, en dépit, il est vrai d'une focalisation fréquente sur la question proprement épistémologique du scepticisme et du doute.<sup>9</sup>

Il me semble donc que, pour pouvoir répondre au défi révisionniste *dans toute sa généralité*, il n'est pas suffisant de souligner la présomption ou priorité *de la croyance sur l'attitude de doute* (comme le fait la tradition pragmatiste). Il faut plutôt souligner, plus généralement, la présomption *du point de départ par rapport aux révisions* (que ces révisions soient suspensives – doute – ou affirmatives – dogmatisme révisionniste). Il me semble que certains aspects de la *métaphysique* tiercelinienne (en particulier la méthodologie suivie dans *Le Ciment des choses*) vont dans le sens de cette conception plus générale de l'approche dynamique. Il n'y a peut-être donc pas tant un point de désaccord ici qu'une différence d'accent, liée au sujet particulier choisi dans *Le Doute en question*. Ma deuxième observation concerne l'application de la méthode dynamique du sens commun critique *en métaphysique*, telle que la présente Tiercelin en particulier dans *Le Ciment des choses* (Tiercelin 2011b, ch.1, tout spécialement 1.3 et 1.7) et dans *La Connaissance métaphysique* (Tiercelin 2011a, 55-68). Ce que j'appelle ici « méthode du sens commun » est ce que Tiercelin présente comme la « première étape » de sa méthodologie en métaphysique. « *La première étape* est donc celle de la thérapeutique. Nous y procédons à l'analyse de nos concepts, non pour en décrire la structure grammaticale ou logique, mais pour les affiner et, si besoin est, les réviser. » (Tiercelin 2011a, 55) Cette première étape a un *but* révisionniste, mais afin de savoir quelle révision s'impose, son point de départ est descriptif. « Si la méthode est d'analyse *conceptuelle*, elle procède aussi à l'élaboration de notre "réseau d'intuitions". On part en effet de nos intuitions et expériences communes [...] en un mot, du sens commun. » (Tiercelin 2011b, 63) L'étape de description de notre réseau d'intuitions permettra de mettre en évidence les éventuelles contradictions qu'elles ont entre elles (je reviendrai sur ce point dans la troisième observation) ou avec les données des sciences, et donc les révisions qu'il faut opérer. Mais ce qui m'intéresse pour l'instant est l'idée que l'étape descriptive soit fondamentalement une étape « d'analyse conceptuelle ». La méthode d'analyse conceptuelle consistera à chercher un réseau de relations entre tel concept à analyser (par exemple : l'intention, les lois de la nature, l'action libre, ou l'identité personnelle, Tiercelin 2011b, 64-66) et d'autres concepts communs (pour l'exemple de l'intention : la croyance, le désir, etc.). Cette analyse conceptuelle n'a pas pour but de mettre en évidence n'importe quel type de propriétés des choses étudiées (de l'intuition, de l'action libre, etc.) mais « d'une propriété, on se demande ce qui fait qu'elle a une incidence sur ce qu'est un objet. En d'autres termes, [...] nous cherchons à caractériser ce qu'est une *essence*. » (Tiercelin 2011b, 63) Je n'ai aucun problème avec l'idée que notre « point de départ » en métaphysique doit contenir nos intuitions « analytiques » (celles révélées par l'analyse conceptuelle, et qui permettent éventuellement dans certaines conditions des jugements d'essence)<sup>10</sup>. Le point qui me gêne est l'idée que l'étape descriptive ne contient *que* des intuitions révélées par l'analyse conceptuelle. Je prendrai deux exemples : celui des objets sensibles et celui l'action libre. Pour réaliser une métaphysique des objets sensibles, il est certes indispensable de commencer par une bonne description de nos intuitions communes (ou de départ) sur « ce que c'est qu'être un objet sensible » : cette phase d'analyse conceptuelle est indispensable notamment pour pouvoir répondre à Berkeley qu'il se trompe lorsqu'il prétend avoir sauvegardé le sens commun, puisque, d'après lui,

---

<sup>9</sup> Sur la différence entre le scepticisme compris comme « révisionnisme radical » et le scepticisme compris comme doute ou « pessimisme épistémologique », voir Guillon (2023b, p. 143-44).

<sup>10</sup> Sur le rapport entre le sens commun et les jugements d'essence, voir Guillon (2023a).

le sens commun n'aurait d'autre notion d'objet sensible que celle de collection de qualités sensibles, ou idées complexe<sup>11</sup>. Mais supposons que l'analyse conceptuelle tranche la question dans le sens anti-berkeleyen. Berkeley pourrait-il simplement en prendre acte et conclure que, sur la base de ce résultat d'analyse d'une part, et de ses arguments épistémologiques d'autre part, nous ne pouvons absolument pas savoir s'il existe ou non des objets sensibles ? Plus précisément, ma question est la suivante : pourrait-il arriver à cette conclusion sceptique *en respectant la méthodologie du sens commun comme point de départ* ? Il me semble que la réponse est très probablement « non », et ce pour une raison très simple : c'est que le sens commun contient *aussi* une intuition initiale *extrêmement certaine*, à savoir : « des objets sensibles existent (et nous le savons) ». Mon problème est donc le suivant : si l'étape préliminaire descriptive des intuitions du sens commun *se réduit* à une prise en compte des intuitions analytiques ou essentialistes (se réduit à une étape d'analyse conceptuelle), alors on n'a pas les moyens d'expliquer pourquoi Berkeley ne peut (probablement) pas (rationnellement) faire une telle réponse. Prenons comme deuxième exemple la métaphysique de l'action libre : une telle métaphysique suppose incontestablement de partir d'une bonne analyse conceptuelle de l'action libre pour savoir si celle-ci est compatible ou non avec un déterminisme causal complet de la nature. Mais à supposer que i) cette analyse conceptuelle révèle un concept « incompatibiliste », et que ii) les sciences de la nature nous apprennent qu'il y a un déterminisme causal complet de nos actions, cela impliquerait-il nécessairement que nous devrions tirer la conclusion « déterministe dure » selon laquelle, « l'action libre est en fait une illusion » ? Pas nécessairement, car le sens commun contient *aussi* (à côté des intuitions analytiques ou conceptuelles) une intuition « existentielle » selon laquelle « le libre arbitre existe ». Et cette intuition existentielle pourrait fort bien être plus forte, plus certaine, que les intuitions analytiques qui sont censées servir de levier pour la renverser. Si tel était le cas, alors l'attitude la plus rationnelle serait de réviser nos intuitions analytiques (l'une d'entre elles au moins) sur la base de notre intuition de l'existence du libre arbitre, et non l'attitude inverse<sup>12</sup>.

Ma deuxième remarque est donc la suivante : il me semble que si l'on applique la méthode du sens commun critique (dynamique) en métaphysique, il faut prendre comme point de départ descriptif *non seulement* les résultats de l'analyse conceptuelle (nos intuitions analytiques ou essentialistes) *mais aussi* nos intuitions communes « existentielles », telles que « il existe des objets sensibles », « certaines actions sont libres », ... ou encore « je ne suis pas un cerveau dans une cuve ». Ces intuitions, certes, ne portent pas sur l'essence ou sur le nécessaire : elles portent sur des faits *contingents*. Et donc, bien sûr, si l'on choisit d'employer le mot « métaphysique » dans le sens restreint d'une « science du possible », alors ces intuitions ne seront pas à proprement parler « métaphysiques » (et les conclusions qu'on en tirera ne seront pas « purement métaphysiques »). Tiercelin défend un tel usage du mot « métaphysique » : « En métaphysique, on cherche moins à dire *ce qu'il y a* qu'à déterminer le *mode d'être particulier* de telle ou telle chose. [...] Nous savons aussi, depuis Duns Scot, que ce qui a permis l'autonomie de la métaphysique, c'est le fait qu'elle traite non pas tant de ce qui est que de ce qui *pourrait être*, en un mot, du possible. » (Tiercelin 2011a, 56) Pour ma part, je serais enclin à faire un usage plus souple du mot

---

<sup>11</sup> Ou bien, évidemment, si Berkeley a raison, c'est à l'analyse conceptuelle de nous le révéler. Mon point ici est seulement méthodologique. Que Berkeley ait raison ou tort, c'est à une étape préliminaire d'analyse conceptuelle de trancher le désaccord.

<sup>12</sup> C'est exactement ce que Peter van Inwagen dit qu'il ferait si, un jour, la science démontrait de manière irréfutable le déterminisme complet de l'action humaine (Van Inwagen 2017, sec. 6.4).



« métaphysique » : je considérerais encore comme « métaphysique » le raisonnement par lequel telle intuition commune *sur le contingent* pourrait amener à réviser (parce qu'elle est plus certaine) telle autre intuition commune *sur l'essence*. Tiercelin, quant à elle, cesserait simplement de considérer ce raisonnement comme « métaphysique » (puisqu'il ne traite déjà plus *seulement* du possible, mais engage une intuition sur l'actuel contingent). Mon désaccord avec Tiercelin est donc peut-être seulement verbal. L'important n'est pas la terminologie : mon point est que ce type de raisonnement est possible et (parfois) rationnel dans le cadre de « l'enquête la plus générale sur la réalité » (qu'on utilise le nom « métaphysique » pour cette enquête générale, ou pour une partie de cette enquête – celle qui se concentre seulement sur le possible –, à condition de ne jamais perdre de vue que l'enquête sur le possible *n'est pas isolée et autosuffisante* et peut donc être modifiée par des intuitions sur le contingent). Du reste, si l'on met de côté la question terminologique, il me semble que Tiercelin ne refuserait pas de considérer comme indispensables au point de départ de l'enquête ces « intuitions communes existentielles » ou « sur le contingent ». Cela semble en effet nécessaire dans le projet de réponse au scepticisme : comment lui répondre (ou plutôt : comment *parer* ses arguments) si l'on ne prend pas l'intuition (existentielle et contingente) que « *il y a* de la connaissance » comme point de départ de l'enquête, un point de départ plus certain que les intuitions analytiques selon lesquelles la connaissance requiert ceci ou cela (l'infailibilité, la sûreté, l'élimination des alternatives, etc.) ? Mon point principal est que, si la prise en compte des intuitions de sens commun sur le contingent est légitime et même indispensable dans « l'enquête générale » sur la connaissance, elle l'est aussi dans « l'enquête générale » sur le monde physique dans son ensemble, sur l'action libre, sur l'esprit, etc., en bref, sur toutes les questions qu'on appellera (ou non) « métaphysiques ». Ma troisième remarque est une précision de détail, avec laquelle je pense que Claudine Tiercelin sera probablement d'accord, mais qu'il me semble important d'explicitier. Elle concerne le fait que, en vertu du caractère critique et faillibiliste de la méthode ici défendue, il est possible de réviser nos intuitions et croyances de sens commun, en particulier *lorsque celles-ci sont contradictoires entre elles*. Comme le souligne Tiercelin, « le caractère *contradictoire* des intuitions sera particulièrement instructif » (Tiercelin 2011b, 65), parce qu'il sera la première motivation ou justification pour *réviser* nos croyances, et ainsi faire avancer l'enquête. (La seconde motivation sera bien sûr l'existence de conflits entre nos intuitions communes et les données empiriques, en particulier scientifiques.) Ces conflits d'intuitions contradictoires pourront se produire en métaphysique (par exemple concernant nos intuitions sur l'intention, l'identité personnelle, etc.) mais aussi en épistémologie : de fait, la grande force du scepticisme est qu'il peut être formulé à partir précisément d'un tel conflit entre nos intuitions communes : « si Wright a raison, et si les paradoxes sceptiques indiquent l'existence d'un choc entre des traits de notre pensée qui sont profondément ancrés en nous à propos de la *connaissance*, leur solution doit impliquer "un changement fondamental" qui impliquera de déraciner un trait ou un autre de notre pensée qui est bien enraciné. » (Tiercelin 2016a, 260) L'erreur du sceptique (j'y reviens plus loin) consiste à réviser la *mauvaise* intuition de départ, à savoir celle selon laquelle « nous *avons* des connaissances » ; mais Tiercelin reconnaît ici que le scepticisme peut encore avoir une chance de gagner même s'il admet la présomption en faveur de nos intuitions initiales, tout simplement en mettant celles-ci en contradiction et donc en *forçant* leur révision. Ce que je voudrais souligner, à propos de la « révision en situation de conflit entre nos intuitions communes », c'est que ce type de révision, bien qu'il soit parfaitement légitime, et même nécessaire dans une démarche faillibiliste et critique, est néanmoins lui-même

faillible et révisable. En effet, le raisonnement par lequel je parviens premièrement à une description réflexive des intuitions communes, et deuxièmement à la conclusion que celles-ci sont logiquement contradictoires entre elles, est lui-même un raisonnement dans lequel je *pourrais* commettre des erreurs. Le risque d'erreur le plus évident, dans ce processus, est celui d'une description trop simple des intuitions communes, qui manque leur complexité et leur cohérence d'ensemble : il se pourrait dans ce cas qu'une analyse plus poussée, et une description plus fidèle de la complexité de nos intuitions communes, révèlent qu'il n'y avait pas en réalité d'incompatibilité logique entre nos intuitions et que l'incompatibilité n'était qu'un résultat de la mauvaise description. J'ai présenté deux exemples de ce type dans (Guillon 2020a), en logique des conditionnels et en métaphysique du temps.

Pour résumer, ma troisième remarque consiste donc à dire que le sens commun critique ne doit pas être critique « à demi ». Il doit bien sûr être critique quant aux intuitions communes qui sont absolument révisables au cours de l'enquête. Mais il doit également être critique à l'égard des révisions elles-mêmes que produira l'enquête, car ces révisions elles-mêmes pourraient parfois être motivées par un état insuffisamment précis de la description des intuitions communes. Il se pourrait donc, au cours de l'enquête, que nous soyons parfois amenés à *revenir* aux intuitions communes (contre une révision antérieure) si l'on s'aperçoit que celles-ci, adéquatement comprises et décrites, ne sont pas, en réalité, contradictoires entre elles. Je suis tenté de penser que l'histoire de la philosophie du libre arbitre a présenté un exemple de ce genre de revirement lorsque, après plusieurs siècles de révisionnisme compatibiliste (fondé sur la conviction que l'incompatibilisme était tout bonnement incohérent), un grand nombre de philosophes ont redéfendu comme logiquement cohérente la position (peut-être de sens commun) incompatibiliste<sup>13</sup>.

Mes deux dernières remarques concernent le deuxième principe de la méthodologie que je défends, à savoir le principe proprement mooréen selon lequel non seulement nos intuitions de départ ont une présomption en leur faveur qui oblige à fournir un argument positif si l'on veut les réviser, mais en outre *certaines* d'entre elles sont quasiment protégées contre les révisions futures, car elles sont si intuitives ou si certaines qu'il est quasiment assuré que tout argument futur qui prétendrait les renverser reposera sur au moins une « prémisses moins certaine » (auquel cas la révision ne sera pas justifiée puisque la démarche vraiment rationnelle consistera à réviser cette prémisses moins certaine plutôt que l'intuition extrêmement certaine). En bref, mes deux remarques à ce sujet sont les suivantes. D'une part, il me semble que cette stratégie ou ce principe permet précisément de satisfaire un des desiderata explicités par Tiercelin, à savoir celui « d'amortir » les conséquences du principe de faillibilité radicale (comme on l'a vu plus haut). Mais d'autre part, dans un passage où Tiercelin discute explicitement de cette manœuvre mooréenne, elle semble la rejeter pour une raison qui ne me convainc pas totalement.

Premièrement, donc, je voudrais faire observer que la manœuvre mooréenne apporte une solution bienvenue à un desideratum formulé par Tiercelin – et qui devrait être un desideratum pour tout défenseur du sens commun critique (qu'il soit peircien, reidien, mooréen, etc.). Comme nous l'avons vu dans la section 2, une défense du sens commun

---

<sup>13</sup> Pour un bref historique de l'évolution des débats sur le libre arbitre au XX<sup>e</sup> siècle, voir (Guillon 2022, sec. 1).

critique est toujours confrontée à une certaine tension entre deux exigences. D'une part, il y a « l'exigence de faillibilité radicale » selon laquelle l'enquête doit être absolument ouverte, et ne peut donc faire aucune exception à ce qui est, en droit, révisable. Faute d'être universel, le principe de faillibilité cesserait d'être réellement critique. Mais d'autre part, il y a l'exigence de ne pas embrasser du même coup le scepticisme radical, y compris dans sa branche éthique, dans laquelle on voit bien qu'il y a un problème à « envisager que des énoncés tels que "L'esclavage est mal" soient un jour révisables » (Tiercelin 2016a, 254). L'équilibre difficile, mais nécessaire, que recherche un défenseur du sens commun critique doit donc reposer sur la conjonction d'idées suivante : toutes les intuitions sont en droit révisables et ouvertes à l'enquête, et néanmoins *certaines* certitudes sont telles qu'il n'est pas sérieusement envisagé qu'un jour l'enquête les révise effectivement. Cette idée selon laquelle certaines intuitions ou croyances ne sont pas, de manière sérieusement envisageable, susceptibles d'être révisées au cours de l'enquête future, me semble un complément indispensable à l'idée de faillibilité radicale (en droit). Comme on vient de le voir, c'est une idée que Tiercelin semble admettre pour ce qui est au moins de l'éthique. Il me semble que la même idée devrait être ajoutée également en métaphysique, comme complément des affirmations faillibilistes (certes légitimes) de Tiercelin : « Cela fait longtemps que le dogme n'a plus cours, ni en métaphysique, ni davantage dans ce modèle de la connaissance que reste, pour beaucoup et à bon droit, la connaissance scientifique. Rares sont les métaphysiciens encore obnubilés par la recherche de vérités éternelles, universelles, et de surplomb. » (Tiercelin 2011a, 43) Bien sûr, il ne s'agit pas de revenir au dogmatisme, qui consiste à placer certaines propositions comme étant *de droit* inaccessibles à l'enquête. Néanmoins, il n'est pas absurde de penser qu'il puisse y avoir, en métaphysique, comme d'ailleurs en sciences, certaines certitudes telles qu'il n'est pas réellement envisageable qu'elles soient un jour révisées au cours de l'enquête (bien qu'elles soient *de droit* accessibles à l'enquête, comme tout le reste).

Commençons par les sciences. Certes l'épistémologie récente, et la conscience des révolutions scientifiques, nous a rendus prudents quant à l'idée selon laquelle la science permettrait, par essence, d'établir des vérités éternelles – des « acquis pour toujours » (*ktêma eis aei*) d'après la fameuse expression de Thucydide. Ainsi, il est probable que les siècles à venir verront naître des théories plus fondamentales que la mécanique quantique ou que la théorie de la relativité, et qui montreront que ces deux théories étaient des approximations (donc *erronées* à leurs marges). Mais est-il sérieusement envisageable qu'une révolution scientifique future, dans 100 ans ou dans 1000 ans, vienne finalement renverser le modèle héliocentrique en faveur du modèle géocentrique ? Ou pour prendre un autre exemple, il y a certainement eu une époque de l'histoire de l'enquête où l'on pouvait douter sur la question de savoir si le modèle darwinien ou le modèle lamarckien sortirait vainqueur. Mais *aujourd'hui*, étant donné les informations dont nous disposons (notamment sur le fonctionnement des gènes dans l'ADN), est-il sérieusement envisageable qu'une future révolution scientifique nous amène à conclure qu'en fait le modèle de l'hérédité des caractères acquis est meilleur que le modèle darwinien ? Il me semble que la réponse est assez évidente : même dans une conception faillibiliste et modeste de nos « meilleures théories actuelles », il reste vrai que *certaines* certitudes scientifiques sont établies de telle sorte qu'il n'est pas sérieusement envisageable qu'une enquête future nous amène à les réviser. Cela implique-t-il une forme de « dogmatisme » ? Non, car cette certitude ne repose pas sur une décision de « fermer l'enquête » sur ces questions. (Il n'est interdit à personne de continuer à chercher des données en faveur du lamarckisme, et si par miracle il en trouvait, les revues seraient

ouvertes à les publier.) Ces questions restent donc *en droit* toujours susceptibles d'enquête. Mais cela n'empêche que nos connaissances actuelles – à la fois nos connaissances sur les faits, et nos connaissances sur la manière dont procède l'enquête et ce qu'elle est susceptible de révéler ou non – nous permettent d'affirmer avec une grande sécurité qu'aucune enquête future ne révisera ces certitudes.

La manœuvre mooréenne apporte des raisons convaincantes de penser qu'en philosophie également ce genre de situation peut se rencontrer. Non pas peut-être pour des *conclusions* philosophiques, qui auraient été établies par telle génération ou tel auteur et seraient, à partir de là, des certitudes non révisables. Ainsi que le résume William Lycan dans sa prose particulièrement incisive :

« Comme on sait, toute la philosophie est controversée ; c'est pour cela qu'on l'appelle (en dépit de son étymologie) "philosophie". Si l'on met à part la logique mathématique, son bilan passé pour ce qui est d'établir des résultats ne peut même pas être appelé mitigé ni même mauvais : il est proche de zéro. Toute proposition philosophique est perpétuellement ouverte à de nouvelles mises en doute ; et, en réalité, une orthodoxie a beau régner à une époque donnée, et avec autant de certitude qu'on veut, elle sera plus tard renversée. »  
(Lycan 2019, 10–11)

En philosophie, ce ne sont donc probablement pas les *résultats* dont on pourra dire qu'ils ont peu de chance d'être un jour contestés ou remis en doute par l'enquête future. Mais Moore a donné une raison sérieuse de penser que *certaines* de nos données de départ (non pas toutes) pourraient bien avoir ce statut, à savoir nos intuitions de départ les plus certaines (ou extrêmement certaines). En effet, pour ces certitudes de départ, on peut à la fois dire qu'elles n'échappent pas au principe général de l'enquête – le principe selon lequel nous les remettons dans la balance dès qu'il y aura un conflit – et que, soumises à ce même principe, elles n'ont quasiment aucune chance d'en ressortir un jour vaincues ou révisées – car dans toute « balance » avec d'autres intuitions incompatibles, peut-être d'autres intuitions de départ, il est presque assuré qu'il y en aura toujours au moins une qui pèsera moins en termes de certitude, et qui devra donc être révisée prioritairement. Ainsi, par exemple, les certitudes de départ que le passé n'est pas une illusion, qu'il y a d'autres humains que moi (et que ceux-ci ont des événements mentaux), que je ne suis pas un cerveau dans une cuve (et que je le sais) : toutes ces intuitions sont si certaines qu'il n'est pas raisonnablement envisageable – étant donné ce que nous savons des faits, et ce que nous savons de la manière dont fonctionne l'enquête philosophique, ou d'ailleurs scientifique – que l'enquête nous apporte un jour un argument dont toutes les prémisses seraient plus certaines que cela et qui nous obligerait à réviser ces certitudes. Bien sûr, il existe *dès aujourd'hui* des « arguments » qui prétendent remettre en cause chacune de ces certitudes, et il existe des philosophes défendant ces arguments, mais pour un philosophe du sens commun critique ces arguments commettent le sophisme identifié par Moore : ils partent d'un conflit d'intuition, et sur la base de ce conflit abandonnent l'intuition la plus certaine sur la base d'intuitions moins certaines. Cela est *irrationnel* : en cas de conflit d'intuition, c'est l'intuition la *moins* certaine qu'il faut abandonner, pas la plus certaine. Le Mooréen ne fait qu'étendre à l'avenir ce diagnostic : il y aura certainement dans l'avenir de nouveaux arguments solipsistes, ou idéalistes à propos du temps, ou sceptiques radicaux, mais il n'y a aucune raison sérieuse de penser que ces arguments futurs ne seront pas de nouvelles instances de ce même sophisme de la « prémisses la moins

certaine ».

Ma première remarque consiste donc à faire observer que le mooréanisme – celui de Lycan en particulier, ou celui que je défends dans Guillon (2023b) – offre exactement ce que le défenseur du sens commun critique peut désirer : à savoir une raison *justifiée* de penser *à la fois* que toutes nos intuitions de départ sont *en droit* soumises à l'enquête, et que néanmoins pour *certaines* d'entre elles (pas toutes) une révision future n'est pas sérieusement envisageable. C'est le cas sans doute en éthique, mais c'est le cas aussi très probablement en épistémologie ou en métaphysique.

Et pourtant il semble que Tiercelin n'adhère pas à la stratégie mooréenne de la prémisse moins certaine, en tout cas si l'on s'en tient à un passage dans lequel elle la mentionne explicitement et semble la rejeter pour des raisons empruntées à Keith DeRose. C'est à ce passage, et à ces raisons, que sera consacré ma dernière remarque. Voici le passage en question : « Ainsi, [dans l'argument sceptique,] “deux prémisses plausibles produisent une conclusion dont nous trouvons aussi la négation plausible” (DeRose 1995, 2). Quelque chose de plausible doit donc être rejeté. Mais quoi ? » (Tiercelin 2016a, 53)

Jusqu'ici, tout va bien pour le mooréen. Ce que DeRose et Tiercelin font ici observer, c'est que le sceptique *intelligent* n'est pas obligé de prendre pour présupposé ou point de départ le doute universel ; il peut très bien accepter de jouer le jeu de la présomption en faveur de nos intuitions de départ, car il semble qu'il lui soit possible de montrer une contradiction entre ces intuitions de départ *elles-mêmes*, et ainsi vaincre dans les termes mêmes que lui impose le principe dynamique ou principe de présomption. Mais le philosophe *mooréen* a une autre ressource pour gagner la deuxième manche, celle qui se joue une fois qu'est mise en évidence la contradiction entre certaines de nos intuitions de départ. Tiercelin le sait bien et continue donc sa réflexion ainsi :

« Assurément, on pourrait être tenté d'adopter d'emblée la position du sens commun (Moore) : déclarer qu'on est plus certain de savoir que l'on a deux mains qu'on ne peut l'être de la vérité de l'une ou l'autre des prémisses de l'argument (encore moins de la vérité de leur conjonction), et rejeter par conséquent l'une de ces prémisses plutôt qu'accepter la conclusion. Mais on peut aussi, considère DeRose, avoir la réaction sceptique et accepter la conclusion (DeRose 1995, 3). » (Tiercelin 2016a, 53)

DeRose et Tiercelin montrent ici qu'ils connaissent bien évidemment la manœuvre mooréenne pour résoudre le conflit d'intuitions dans le sens du sens commun (c'est-à-dire en conservant l'intuition la plus certaine). Et pourtant, DeRose et Tiercelin semblent maintenir que la réaction sceptique reste toute aussi « disponible ». Cela est étonnant ; car si l'argument mooréen est bon – c'est-à-dire si c'est vraiment un principe de rationalité fondamental que, face à un conflit d'intuition, la solution *la plus rationnelle* est d'abandonner l'intuition la moins certaine – alors la réaction mooréenne n'est pas seulement une réaction « possible » ou « permise » : c'est *l'unique* réaction rationnellement permise. Ou pour le dire autrement : la réaction sceptique est tout bonnement *irrationnelle* (non disponible) parce qu'elle revient, face à un conflit, à abandonner le plus certain sur la base du moins certain. Il semble donc que DeRose et Tiercelin, d'une manière ou d'une autre, refusent le principe de rationalité mooréen. Mais pourquoi ? Tiercelin poursuit son développement en citant l'argument de DeRose :

« Comme y insiste DeRose, “en cherchant une solution à cette énigme, nous devons chercher une explication de ce pourquoi nous sommes tombés, pour commencer, dans le piège sceptique, et pas simplement nous employer à faire un choix entre ces trois manières désagréables de sortir du piège. Nous devons expliquer comment deux prémisses qui ensemble produisent une conclusion si incroyable peuvent elles-mêmes nous paraître si plausibles. Ce n’est qu’une fois une telle explication mise en place que nous pouvons procéder avec confiance pour nous libérer du piège” (DeRose 1995, 3). » (Tiercelin 2016a, 53)

L’argument de DeRose contre Moore, repris par Tiercelin, semble donc être le suivant : si nous nous contentons de comparer la plausibilité des trois intuitions qui entrent en conflit (l’intuition selon laquelle nous avons des connaissances, et les deux « prémisses » de l’argument sceptique<sup>14</sup>), et que nous « rejetons » simplement la moins plausible (la moins certaine), cela ne nous éclairera pas sur la *raison* pour laquelle cette intuition *est plausible* (certes, moins que les autres, mais tout de même plausible) alors qu’elle est fautive. Et faute d’une telle explication, nous ne pouvons pas, en réalité, dire avec confiance que c’est cette intuition-là qu’il faut rejeter plutôt qu’une des deux autres. Si on interprète l’argument de DeRose de cette manière, c’est bel et bien un rejet du principe de la prémisses la moins certaine : d’après DeRose, il ne serait pas vrai que face à un conflit d’intuitions nous devions (rationnellement) abandonner la moins certaine. Pour autant qu’on puisse en juger de prime abord, il serait même possible que dans certains cas il faille abandonner la plus certaine. En fait, face à un conflit d’intuitions, nos degrés de certitude initiaux ne nous informeraient en rien sur la question difficile de savoir quelle intuition nous devons rejeter : en cas de conflit d’intuitions, la seule manière de savoir vraiment quelle intuition nous devons rejeter serait de réexaminer l’origine de chacune des trois intuitions, de voir *pourquoi* elles nous semblent vraies, en espérant trouver que pour l’une d’elle cette généalogie ou cette apparence est en réalité *trompeuse*.

Cette objection de DeRose me semble extrêmement difficile à admettre si l’on pense notamment à l’histoire des paradoxes philosophiques, tels que les paradoxes du mouvement de Zénon, ou le paradoxe de la connaissance mathématique de Benacerraf. Ces paradoxes sont, comme le problème sceptique, des ensembles de plusieurs intuitions plausibles et incompatibles, mais formulées en un argument qui conclut à la fausseté de la plus certaine d’entre elles. Par exemple, Zénon avance plusieurs principes sur la nature du mouvement, disons (Z1) et (Z2), et en conclut que « le mouvement n’existe pas ». (L’intuition la plus plausible, (Z3), serait que le mouvement existe.) Benacerraf, quant à lui, montre que deux intuitions plausibles, l’une à propos de la nature des nombres (B1), l’autre à propos de la nature de la connaissance (B2), permettent de conclure valablement que « je ne sais pas que  $2+2=4$  ». (L’intuition la plus plausible, (B3), serait que je sais que  $2+2=4$ .) Si DeRose avait raison contre Moore, cela impliquerait que, dans ces cas non plus, nous ne *pouvons pas savoir* laquelle des trois intuitions doit être rejetée tant que nous n’avons pas procédé à une explication généalogique de *pourquoi* ces différentes intuitions nous semblent plausibles, laquelle explication devra mettre en évidence le caractère *illusoire* de l’une au moins de ces apparences. Et par conséquent, tant que nous n’aurons

---

<sup>14</sup> Dans le contexte de la discussion de DeRose, les deux « prémisses » en question qui engendrent le scepticisme sont celles de « l’argument de l’ignorance », à savoir : (1) Je ne sais pas que je ne suis pas un cerveau dans une cuve, et (2) Si je ne sais pas que je ne suis pas un cerveau dans une cuve, alors je ne sais pas que j’ai deux mains.

pas fait ce travail généalogique, nous ne *pourrons pas savoir* avec confiance que le mouvement existe, ni que nous *savons* que  $2+2=4$ . Le problème est que ce travail généalogique, pour les meilleurs paradoxes philosophiques, dure depuis des millénaires, et il y a peu de chance qu'il débouche jamais sur une conclusion définitive et certaine. Si donc il était un *préalable* au fait de pouvoir savoir que le mouvement existe, ou que nous *savons* que  $2+2=4$ , le sceptique serait bel et bien vainqueur sur toute la ligne (non seulement contre la connaissance sensible, mais aussi contre la connaissance scientifique empirique – du mouvement – ou la connaissance mathématique).

Je ne nie pas, bien sûr, que l'enquête sur le *pourquoi* (pourquoi telle intuition est plausible alors qu'elle est en réalité erronée) soit une enquête intéressante et importante, dans la discussion des divers paradoxes (le paradoxe sceptique, les paradoxes de Zénon, celui de Benacerraf). Mais il me semble très peu plausible que cette enquête soit un *préalable* nécessaire, sans lequel nous ne pouvons absolument pas savoir quelle intuition doit être gardée ou rejetée. Il semble évident que, au moins dans certains cas (Zénon, Benacerraf, ... et le paradoxe sceptique) nous *pouvons* le savoir, et Moore me semble avoir montré *comment* nous procédons pour le savoir : nous procédons par une comparaison des degrés de certitude des intuitions qui entrent en conflit. Dans certains cas au moins, le degré de certitude de l'une de ces intuitions est si élevé qu'il n'est tout simplement pas envisageable que ce soit cette intuition qui doive le céder aux deux (ou trois, ou quatre, ...) autres.

De fait, cela me semble si évident que je serais tenté, par charité interprétative, d'interpréter l'argument de DeRose et Tiercelin dans un sens plus faible que celui que je viens de présenter. Voici une autre phrase de DeRose qui pourrait se prêter à une interprétation plus faible :

« Nous devrions espérer un meilleur traitement de l'argument [sceptique] que celui qui consiste simplement à choisir laquelle des trois propositions individuellement plausibles – les deux prémisses et la négation de la conclusion – semble moins certaine et à la rejeter sur la base du fait que les deux autres sont vraies. En cherchant une solution à cette énigme, nous devons chercher une explication de ce pourquoi nous sommes tombés, pour commencer, dans le piège sceptique etc. » (DeRose, 1995 3)

Quand DeRose dit ici que nous devrions espérer un « meilleur » traitement du problème, il veut peut-être dire un traitement « plus complet ». Autrement dit, le problème du traitement mooréen qui « consiste *simplement* à choisir laquelle des trois propositions » est à rejeter ne serait pas qu'il fait une *erreur* (il nous dit *bel et bien* quelles propositions doivent être gardées ou rejetées) mais qu'il ne va pas assez loin pour combler toutes nos attentes épistémiques : nous n'avons pas seulement un besoin de *savoir* quelle proposition est erronée ; nous avons également un besoin de *comprendre* pourquoi telle intuition erronée nous semble vraie. Or Moore ne satisfait pas ce second besoin, bien que sa conclusion soit parfaitement exacte et qu'il nous permette au moins de savoir *laquelle* des trois propositions est plausible de manière seulement illusoire.

Si l'on interprète ainsi l'argument de DeRose et Tiercelin, alors on voit que l'essentiel est concédé au mooréen : l'argument de Moore *marche* ! Il permet, avec succès, d'établir que les propositions mooréennes (les intuitions de départ les plus certaines) sont plus

certaines que les prémisses des arguments sceptiques que l'on a montés contre elles – non seulement des arguments sceptiques déjà existants, mais très probablement de tout argument sceptique futur ayant la même conclusion – et que par conséquent il y a fort peu de chances que ces propositions soient un jour rationnellement révisées au cours de l'enquête. Certes, savoir que telle proposition mooréenne ne sera (probablement) jamais révisée n'est pas très « informatif », et ne satisfait pas tous nos besoins épistémiques (notamment pour savoir *pourquoi* il est possible de monter si facilement des paradoxes contre elle). Mais cela revient simplement à dire que le caractère « fixe » de ces propositions mooréennes n'arrête pas l'enquête, et notamment l'enquête « au voisinage » de ces propositions (pourquoi semble-t-il y avoir *si près d'elles* des intuitions plausibles qui impliquent le contraire ?). Et de cela, le défenseur (même mooréen) du sens commun *critique* se réjouit évidemment : le but des propositions mooréennes n'est certainement pas de limiter au maximum l'enquête ou de l'arrêter. Il est excellent, une fois qu'on sait que le mouvement existe (et que cela ne sera probablement jamais révisé), de continuer de rechercher *pourquoi* les paradoxes de Zénon sont si difficiles à résoudre. Ce que le mooréen dit simplement, c'est qu'il serait exagéré et incroyable de prétendre que « après tout, l'enquête pourrait un jour nous amener à penser que le mouvement n'existe pas, ou que nous n'avons aucune connaissance ». *Cela* n'est pas sérieusement envisageable. Tout comme il n'est pas sérieusement envisageable que les révolutions futures de la biologie ou de la physique nous amènent à conclure que le modèle lamarckien, ou le modèle géocentrique, sont en fait, tout bien considérés, les meilleurs.

Si *cela* est concédé, alors il me semble qu'on se trouve dans un modèle de sens commun critique qui est, à tous égards, mooréen. Et c'est (à ce jour) le modèle qui me semble le plus convaincant. Ce qui manque sans doute chez Moore, pris isolément, c'est une insistance suffisante sur le caractère *critique* du sens commun. Pour compléter le mooréanisme par une solide assise criticiste, c'est clairement vers les philosophies de Peirce et de Tiercelin qu'il faut se tourner.

## Bibliographie

- Chisholm R.M., *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1989.
- Daly C., *An Introduction to Philosophical Methods*, Peterborough Ont., Broadview Press, 2010.
- DeRose K., « Solving the Skeptical Problem », *The Philosophical Review* 104 (1), 1995, p. 1–52.
- Guillon J.-B., « Réflexivité épistémique et défense forte du sens commun. Remarques sur l'épistémologie de Pascal Engel », *Philosophia Scientiæ: Travaux d'histoire et de philosophie des sciences*, no. 21–3 (October), 2017, p. 5–37. <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.1299>
- Guillon J.-B., « Les théories du complot et le paradoxe de l'individualisme épistémique », *Diogène* n° 261-262 (1), 2018, p. 54–87. <https://doi.org/10.3917/dio.261.0054>
- Guillon J.-B., « Le Sens Commun Comme Principe En Métaphysique », in A. Declos & J.-B. Guillon (éd.), *Les Principes Métaphysiques*, Paris, Collège de France, 2020a. <https://doi.org/10.4000/books.cdf.7870>
- Guillon J.-B., « A Common Sense Defence of Ostrich Nominalism », *Philosophia*, September, 2020b. <https://doi.org/10.1007/s11406-020-00214-5>.
- Guillon J.-B., « Libre arbitre et déterminisme dans les débats entre philosophie analytique



et neurosciences », *Intellectica* 2021/2 (75), 2022, p. 159–88.

Guillon J.-B., « L'essence et le sens commun », in C. Tiercelin & A. Declos (éd.), *Connaissance philosophique et connaissance des essences*, Paris, Collège de France, 2023a. <https://books.openedition.org/cdf/13774>

Guillon J.-B., « The Dynamic Strategy of Common Sense against Radical Revisionism », *Topoi* 42(1), 2023b, p. 141–62. <https://doi.org/10.1007/s11245-022-09862-6>

Harman G., « Gilbert Harman », in J. Dancy, E. Sosa & M. Steup (éd.), *A Companion to Epistemology*, Second Edition, Blackwell, 2010, p. 152–56.

Harman G., *Changer d'idées : les principes du raisonnement*, trad. fr. J.-M. Chevalier, Paris, Ithaque, 2017.

Kant I., *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*. Traduit par L. Guillermit. 2ème éd. corr. et augm. d'un index, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Vrin, 1993.

Kelly T., « Moorean Facts and Belief Revision, or Can the Skeptic Win ? », *Philosophical Perspectives* 19 (1), 2005, p. 179–209. <https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2005.00059.x>

Lawson J., « Common Sense in Metaphysics », in R. Peels & R. van Woudenberg (éd.), *The Cambridge Companion to Common-Sense Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 185-207.

Levi I., *The Enterprise of Knowledge : An Essay on Knowledge, Credal Probability, and Chance*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1980.

Lewis D., *On the Plurality of Worlds*, Oxford, UK / New York, NY, USA, B. Blackwell, 1986.

Lycan W.G., *On Evidence in Philosophy*, Oxford, OUP, 2019.

Lynch M., *Éloge de la raison : pourquoi la rationalité est importante pour la démocratie*, trad. fr. B. Gaultier, Marseille, Agone, 2018.

Marcil-Lacoste L., « Thomas Reid et le réquisitoire contre l'école écossaise » *Archives de Philosophie*, 1986, p. 419–36.

Moore G.E., « Some Judgments about Perception », *Philosophical Studies*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960, p. 220–52.

Reed B., « Epistemic Circularity Squared ? Skepticism About Common Sense », *Philosophy and Phenomenological Research* 73 (1), 2006, p. 186–97.

Reid T., *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edinburgh, John Bell / London, G.G.J. & J. Robinson, 1785.

Reid T., *Essais sur les pouvoirs actifs de l'homme*, Paris, Vrin, 2009.

Soames S., *Philosophical Analysis in the Twentieth Century Vol. 1, The Dawn of Analysis*, Princeton, N.J., [etc.], Princeton University Press, 2003.

Tiercelin C., *La connaissance métaphysique. Leçons inaugurales du Collège de France 220*, Paris, Collège de France / Fayard, 2011a.

Tiercelin C., *Le Ciment des choses : petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Paris, Ithaque, 2011b.

Tiercelin C., « Pourquoi nous avons encore besoin des Lumières », January 8 2015. <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxjbGF1ZGluZXRpZXJjZWxpbxneDpmOWVhOWU4NDM5ZDUwMDQ>

Tiercelin C., *Le Doute en question : parades pragmatistes au défi sceptique*, seconde édition, Paris, Éditions de l'Éclat, 2016a.

Tiercelin C., « In Defense of a Critical Commonsensist Conception of Knowledge », *International Journal for the Study of Skepticism* 6 (2-3), 2016b, p. 182–202. <https://doi.org/10.1163/22105700-00603007>

Van Inwagen P., *Essai sur le libre arbitre*, trad. fr. C. Michon, Paris, Vrin, 2017.