

## PHILOSOPHIE ET SENS COMMUN ÉDITORIAL

Jean-Baptiste Guillon  
(Universidad de Navarra)

« Comment pouvez-vous prétendre *savoir* – demande le philosophe sceptique – que le mouvement n'est pas une illusion, que le temps passe réellement, ou qu'il existe un monde extérieur matériel ? »

« Mais enfin – répond le Béotien – je *sais bien* que le soleil s'est levé ce matin, qu'il se lèvera demain, et que j'ai deux mains ! N'allez pas me faire croire que vous doutez sincèrement de cela. »

La confrontation classique entre les défis sceptiques posés par la philosophie, et les protestations du sens commun, risque fort de ressembler à un dialogue de sourds. N'y a-t-il pas là deux perspectives ou deux attitudes radicalement différentes dans notre rapport à la réalité ? Que peut-il y avoir de commun entre la philosophie et une attitude non-critique ? Pour imiter la célèbre question rhétorique de Tertullien, on pourrait se demander : Qu'est-ce qu'Athènes a donc à voir avec Thèbes<sup>1</sup> ?

Le lecteur français connaît bien la condamnation sans appel prononcée par Kant contre tout appel au sens commun en 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)

Cette diatribe visait l'école écossaise du *Common Sense*, celle de Thomas Reid, James Beattie ou Dugald Stewart. Cette objection kantienne est une mise en garde légitime et indispensable contre un certain usage non-critique du sens commun<sup>2</sup>, mais on sait aujourd'hui qu'elle est tout à fait injuste contre une philosophie aussi riche et exigeante que celle de Thomas Reid, dans laquelle le « sens commun » devient un concept philosophique précis, correspondant à une stratégie argumentative complexe – et certainement pas une manœuvre rhétorique de facilité lorsqu'on est à court d'argument. Cela a suffisamment été établi par les travaux historiques de Keith Lehrer (1989), Nicholas Wolterstorff (2001) ou Philip De Bary (2006) dans le monde anglo-saxon, et dans le monde francophone par ceux de Michel Malherbe (1991), Laurent Jaffro (2006), Benoît Gide (2015), Claire Etchegaray (2017), et Angélique Thébert (2021).

Le travail des historiens de la philosophie a permis de mettre au jour les inventions et ressources argumentatives de l'école écossaise, qui constitue la première grande école

---

<sup>1</sup> Capitale antique de la Béotie.

<sup>2</sup> C'est contre un tel usage que j'ai défendu récemment, à la suite de Peirce et de Tiercelin (2005 ; 2016), la notion de « sens commun critique » (Guillon 2023a).

philosophique du sens commun. Il permet également de mesurer, dans les siècles suivants, l'héritage et l'influence des notions et arguments développés par cette première école, et notamment par son représentant le plus subtil, Thomas Reid : dans le sillage de l'école écossaise, c'est une véritable « tradition du sens commun » qui s'est développée, parfois sur le continent (avec notamment Jaume Balmes en Espagne ou Victor Cousin en France), mais plus encore dans la philosophie de langue anglaise, avec G. E. Moore (1925) puis Roderick Chisholm (1982). Avec Moore et Chisholm, la tradition du sens commun entre de plein pied dans ce qu'on appelle la philosophie « analytique ». Toute la philosophie analytique n'est pas « philosophie du sens commun », loin s'en faut, et ce numéro spécial reviendra notamment sur le désaccord fondateur entre Moore et Wittgenstein à propos de la certitude. On se rappellera également la formule lapidaire attribuée à Russell : « le sens commun est la métaphysique des sauvages »<sup>3</sup>. Mais les arguments centraux de la tradition du sens commun ont continué d'inspirer les philosophes analytiques jusqu'à aujourd'hui, aussi bien les arguments de Moore (Lycan 2019) ou de Chisholm (Lemos 2004) que ceux de Reid lui-même (Greco 2002; Bergmann 2006).

Il est clair aujourd'hui que la tradition du sens commun constitue un apport philosophique à la fois digne d'intérêt historique et fécond pour la philosophie contemporaine. Le passage de l'approche proprement historique à la fécondité pour la réflexion contemporaine suppose ici d'accepter un certain « continuisme modéré », admirablement défendu par Claude Panaccio dans sa conception de l'histoire de la philosophie. Selon Panaccio, l'historien doit bien évidemment être sensible à une certaine « incommensurabilité » entre les questions techniques de différentes époques, et à l'impossibilité d'une traduction parfaite de certains termes. Mais « même si les doctrines étudiées comportent des termes techniques irréductibles en dernière analyse à ceux des philosophes d'aujourd'hui, elles recourent aussi très largement à un vocabulaire plus commun qui permet à l'historien de repérer certains au moins des phénomènes transtemporels dont elle entend rendre compte » (Panaccio 2019, 122). Il est intéressant de noter que la méthode continuiste défendue par Panaccio *suppose* des « phénomènes *communs* qui font problème pour les [théories anciennes] comme pour les [théories contemporaines] » (*ibidem*, c'est moi qui souligne). L'approche méthodologique qui anime ce numéro spécial – qui réunit à la fois, parfois dans le même article, des études historiques et des interventions dans la discussion contemporaine – n'est donc pas sans lien avec l'objet étudié lui-même, à savoir le « sens *commun* ».

Reste à déterminer clairement de quoi l'on parle : quel est ce « sens commun » dont on se propose de faire la philosophie ? Une difficulté surgit immédiatement lorsque l'on tente de répondre à cette question initiale : c'est qu'il existe une grande variété de concepts du

---

<sup>3</sup> La formulation exacte est sans doute apocryphe, et semble venir de (Macintosh 1916, 243), qui résume ainsi la thèse défendue par Russell dans la quatrième conférence de *Our Knowledge of the External World*. Dans cette conférence, la formulation exacte de Russell est la suivante : « This common-sense belief [in fairly permanent and fairly rigid physical objects], it should be noticed, is a piece of audacious metaphysical theorizing; [...] [it] was probably made by our savage ancestors in some very remote prehistoric epoch. » (Russell 1993, 107). Cette formulation de Russell en 1914, qui conçoit le sens commun comme un forme de « théorisation » élaborée par nos « ancêtres très éloignés » se rapproche très étroitement de la conception défendue par William James dans ses conférences sur le *Pragmatisme*, publiées en 1907 : « our fundamental ways of thinking about things are discoveries of exceedingly remote ancestors, which have been able to preserve themselves throughout the experience of all subsequent time. » (James 2022, cinquième conférence « Pragmatisme et Sens Commun »)

sens commun au cours de l'histoire de la philosophie, ou plus généralement au cours de l'usage de cette expression dans le langage courant ou dans les autres sciences (sociologie, sciences politiques, linguistique, etc.). Face à cette diversité d'usages de l'expression « sens commun », il convient de se demander en premier lieu à quel type de diversité l'on a affaire : s'il s'agit de différentes *conceptions* d'une seule et même chose (« le » sens commun), ou s'il s'agit plus radicalement de la même expression linguistique prise dans des sens totalement distincts. Pour prendre une comparaison, il se peut que deux dramaturges romains aient des conceptions divergentes de Vénus (tel dira qu'elle est fille de Jupiter, tel autre qu'elle est fille d'Uranus) ; mais si un troisième interlocuteur intervient et déclare que Vénus est en réalité une planète du système solaire, on ne dira pas qu'il est en désaccord avec les conceptions des deux premiers ; on dira plutôt qu'il utilise le même signifiant pour se référer à tout autre chose. Aristote dirait qu'entre l'usage du son (ou des lettres) « Vénus » par les premiers et par les seconds, il y a une pure homonymie (ou équivocité) par accident. Et là où il y a pure homonymie accidentelle, il ne peut y avoir une science *une* de l'objet en question puisqu'il *n'y a pas* un objet commun : il y a d'une part une déesse romaine (étudiée par la mythologie, éventuellement par l'histoire des arts, ou la théorie littéraire) et d'autre part une planète (étudiée par l'astronomie, et éventuellement la géologie ou la chimie). Or il me semble que les usages de l'expression « sens commun » présentent justement ce deuxième type de variété, à savoir des usages homonymes purement accidentels, ainsi que l'observaient déjà André Lalande et Jules Lachelier dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Lalande 1956, art. Sens commun)<sup>4</sup>.

Les deux sens qui, assez clairement, ont des origines indépendantes et dont les significations n'ont rien à voir sont d'une part le sens grec ou aristotélicien, et d'autre part le sens latin ou cicéronien. La « *koinè aisthèsis* » d'Aristote est une notion qui apparaît dans le cadre de la psychologie de la perception sensible, pour résoudre un problème de coordination entre les « sensibles propres » des diverses facultés sensibles, et l'existence de « sensibles communs ». Le « *sensus communis* » de Cicéron apparaît dans ses ouvrages de rhétorique : il s'agit d'une notion de sociologie de la communication permettant de répondre au problème de l'inter-compréhension au sein d'une communauté sociale particulière, sur la base de notions (essentiellement pratiques et morales) partagées. Les hasards historiques de la *translatio studiorum* ont fait que la *koinè aisthèsis* aristotélicienne se soit transmise à la scolastique latine sous la traduction de « *sensus communis* », en dépit de la confusion possible avec la notion cicéronienne. La notion rhétorique et sociale de Cicéron quant à elle, présente également chez Sénèque ou Quintilien dans l'antiquité, a connu de nouveaux développements à l'époque moderne dans la philosophie de Vico, et reste la notion de « sens commun » la plus importante chez Gadamer, dans la section de *Vérité et Méthode* consacrée au sens commun (Gadamer 2018, 35-47). Ces deux sens de « sens commun », le sens aristotélicien et le sens cicéronien, ne sont pas « deux conceptions » d'un seul et même référent (comparables aux deux versions du mythe de Vénus) : ce sont proprement deux significations totalement équivoques du même signifiant verbal (comme sont « Vénus » en tant que désignant une déesse et « Vénus » en tant que désignant une planète). Et la meilleure façon de s'en convaincre n'est pas tant d'analyser l'hétérogénéité de leurs « signifiés » mais plutôt l'indépendance des *contextes* et problèmes dans lesquels ils naissent.

---

<sup>4</sup> Lalande lui-même dit que « l'expression *sens commun* [a] deux origines certainement indépendantes et deux sens tout à fait distincts qui en dérivent respectivement » (Lalande 1956, 971), tandis que Lachelier souligne que le sens ordinaire de l'expression est « totalement étranger au sens technique qu'on est obligé de lui donner quand on traduit Aristote » (Lalande 1956, 970).

Y a-t-il un troisième sens du signifiant « sens commun » ? Lalande et Lachelier eurent un débat fameux sur le sujet, bien étudié par Vincent Descombes (2009). Pour Lalande, il y a un troisième sens, qui est celui de la philosophie écossaise du *common sense*. Pour Lachelier, à l'inverse, ce troisième sens supposé n'a aucune légitimité philosophique, et repose entièrement sur la tentative confuse de réunir les caractéristiques des deux autres (à la fois source de connaissance comme la *koinè aisthèsis* aristotélicienne, et socialement partagé comme le *sensus communis* cicéronien) ; la confusion consiste donc justement à ne pas voir *l'hétérogénéité complète et l'indépendance* des deux premiers sens (les seuls qui soient philosophiquement légitimes).

Ma position n'est ni tout à fait celle de Lalande, ni tout à fait celle de Lachelier : avec Lachelier, je suis d'accord pour dire que les deux premiers sens n'ont absolument rien à voir entre eux et qu'il ne faut chercher ni des intermédiaires ni des enrichissements conceptuels mutuels. Mais comme Lalande je considère que la tradition écossaise du *common sense* a utilisé cette expression linguistique dans un contexte si nouveau, et pour répondre à un problème si totalement différent des deux autres notions qu'il est parfaitement légitime de parler d'un troisième et nouveau concept, *accidentellement* désigné par le même signifiant linguistique. Autrement dit, il y a bien un troisième sens, mais celui-ci ne provient absolument pas d'une confusion des deux autres sens ; il est simplement une troisième source indépendante. En l'occurrence, le « sens commun » écossais est une notion qui apparaît dans le contexte de la théorie de la connaissance générale (la question des premiers principes du jugement en général, et non pas la psychologie de la perception), et qui sert à répondre au problème du défi sceptique.

Que ce nouvel usage de l'expression « sens commun » soit totalement étranger au « *sensus communis* » scolastique (d'origine aristotélicienne), c'est ce qu'ont bien vu les traducteurs (en latin) de la doctrine de Claude Buffier – jésuite français prédécesseur de Reid et de la tradition écossaise. En effet, lorsque d'autres jésuites ont voulu intégrer à leurs manuels de philosophie en latin la définition buffierienne du sens commun, la traduction choisie ne fut pas « *sensus communis* » – ce qui aurait donné lieu à trop de confusions possibles avec le sens aristotélicien dans un tel contexte – mais « *sensus naturae communis* » ou « *communis sensus naturae* »<sup>5</sup>. L'hétérogénéité entre le sens cicéronien (rhétorique et sociologique) et le sens reidien (épistémologique et anti-sceptique) est moins évidente à première vue, du fait de l'influence qu'a exercée sur l'école écossaise du *common sense* la théorie du sens moral de Shaftesbury<sup>6</sup>. Mais, là encore, la différence d'origine est très claire dans le *Cours de Science* de Claude Buffier, où la notion de « sens commun de la nature » est élaborée et développée dans le contexte du traité de philosophie de la connaissance (*Traité des premières vérités*, Traité IV) et non pas dans le contexte du traité de rhétorique (*Traité philosophique et pratique d'éloquence*, Traité II), ni *a fortiori* dans *l'Examen des Préjugés vulgaires* (Traité VII)<sup>7</sup>.

Ce numéro de *Klesis* repose donc sur le présupposé méthodologique selon lequel ces trois sens de « sens commun » sont trois usages équivoques du même signifiant, et que leur étude approfondie requiert des traitements séparés (de la même façon qu'il semble approprié de séparer l'étude historique du mythe de Vénus et l'étude astronomique de la

---

<sup>5</sup> Au sujet des ces traductions en latin de la définition et doctrine buffierienne, voir (Ventosa Aguilar 1957). Les premiers jésuites, auteurs de manuels en latin, qui intègrent et traduisent cette notion (introduite par Buffier en 1724) semblent être (Horváth 1767) et (Storchenau 1769).

<sup>6</sup> Sur cette influence, voir (Jaffro 2006) et (Jaffro 2009).

<sup>7</sup> Voir cependant l'introduction de Louis Rouquayrol dans (Buffier 2020, 62). Rouquayrol voit dans le caractère essentiellement pragmatique des vérités de sens commun de Buffier un lien possible avec le sens cicéronien du *sensus communis*.

planète Vénus). Ce parti-pris n'est pas évident, et deux excellents ouvrages en français sur le sens commun ont au contraire réuni des études qui concernaient à la fois l'un et l'autre sens : il s'agit de *Le sens commun : théories et pratiques*, dirigé par Pierre Guenancia et Jean-Pierre Sylvestre (2004), et de *Normativités du sens commun*, dirigé par Claude Gautier et Sandra Laugier (2009). Le présent numéro de *Klesis* n'étudiera donc qu'un seul des trois sens de l'expression « sens commun », à savoir le sens qui lui est donné dans le contexte épistémologique de la tradition écossaise. Cette même méthodologie (et ce même objet) caractérisait également (me semble-t-il) un autre numéro spécial récent, à savoir *La normativité du sens commun*, dirigé par Angélique Thébert (2021).

Tous les problèmes ne sont pas résolus une fois qu'on a dit que l'on se concentrerait sur le sens « épistémologique » du sens commun, celui qui apparaît dans l'école écossaise, en discussion avec les arguments sceptiques. Car il existe encore, même au sein de *cette* tradition du sens commun, une variété de *conceptions* du sens commun. En effet, quel est cette source épistémique qui nous permet de répondre aux arguments sceptiques ? S'agit-il simplement des jugements ou des croyances<sup>8</sup> partagés par tous les êtres humains (notion statistique) ? Et lui accorder un crédit ne revient-il pas à faire le sophisme du « *consensus gentium* » ? Ou bien s'agit-il des croyances les plus évidentes ou les plus intuitives, voire des croyances irrésistibles (notion psychologique) ? Mais si elles sont effectivement irrésistibles, à quoi donc peut servir la *norme* ou la *règle* de ne pas y résister ? Ou bien s'agit-il des croyances les plus fondamentales, celles sur lesquelles repose tout l'édifice de la connaissance (notion structurelle ou architectonique) ? Auquel cas l'argument en leur faveur semblerait être un argument d'auto-réfutation contre toute entreprise philosophique qui prétendrait les renverser. Mais pourquoi serait-il *impossible* de fonder sur d'autres bases ? Enfin s'agit-il tout simplement des croyances qui constituent notre *point de départ* pour l'enquête philosophique et / ou scientifique (notion chronologique) ? Mais alors qu'est-ce qui interdirait de *réviser* ce point de départ ? La grande difficulté est que ces différentes composantes de la notion de sens commun (statistique, psychologique, architectonique, chronologique) sont toutes présentes dans la tradition du sens commun, chez divers auteurs et parfois chez le même auteur.

Afin de s'y retrouver, il faut établir une *hiérarchie* (en répondant à la question suivante : quelle composante a une priorité argumentative sur les autres dans la stratégie globale de tel auteur ?) et une *généalogie* (en répondant à une autre question : quelle est la situation de problème fondamentale qui constitue la condition de possibilité d'émergence d'une philosophie « du sens commun » ?).

Bien qu'il ne soit pas possible, dans le cadre d'un éditorial, de défendre de manière satisfaisante une généalogie et une hiérarchie de la tradition du sens commun, je considère personnellement qu'il y a en réalité deux situations de problèmes distinctes qui rendent possible la formation d'une philosophie du sens commun – et corrélativement, il y aura donc deux notions prioritaires ou fondamentales du « sens commun ». La

---

<sup>8</sup> La philosophie classique française, notamment Buffier comme on le verra, utilise le terme de « jugements » pour se référer aux actes par lesquels l'esprit humain « tient pour vrai » une certaine proposition (que ce soit la proposition « il pleut » ou « il existe un monde extérieur » ou « le mouvement est une illusion »). La tradition anglaise, et partant la tradition analytique, utilise le terme de « beliefs », aujourd'hui traduit en français par « croyances », sans que ce concept implique l'idée d'un fondement objectivement insuffisant, encore moins l'idée d'un statut particulier ou paradigmatique des « croyances religieuses ». Malgré les confusions auxquelles cette différence terminologique a pu donner lieu, je suivrai ici l'usage de la philosophie anglo-saxonne, en espérant que cette note de clarification évite les confusions. Voir à ce sujet les clarifications d'Engel 1995, et de Bouvier et Künstler 2016.

première, qui est peut-être la plus importante à l'origine *historique* de la philosophie du sens commun à la fois chez Buffier et chez Reid, est une situation-problème de théorie de la connaissance, et plus précisément une crise du fondationnalisme infaillibiliste, qui donne naissance à un fondationnalisme *faillibiliste* mais *fiabiliste*<sup>9</sup>. La seconde, qui est au centre de l'approche de G.E. Moore mais qui est déjà présente néanmoins chez Reid, est une situation-problème de méta-philosophie, à savoir la réaction de certains philosophes aux thèses radicalement révisionnistes de leurs contemporains (pour G.E. Moore : l'idéalisme de Bradley, ou la négation de la réalité du temps par MacTaggart ; pour Reid : le scepticisme humien) ; face au révisionnisme radical philosophique, ces philosophes (Reid, Moore) réagissent par une forme de soupçon ou de modestie épistémologique : il n'est pas plausible que l'argumentation philosophique puisse *si facilement* réviser des jugements aussi certains et établis.

J'ai eu l'occasion d'étudier ces deux « origines » généalogiques de la philosophie du sens commun dans deux articles différents (Guillon 2017 pour la théorie de la connaissance fondationnaliste fiabiliste, Guillon 2023b pour la méta-philosophie modeste contre le révisionnisme radical). Je considère que ces deux situations-problèmes et ces deux conceptions du sens commun sont, en droit, séparables (Buffier représente presque exclusivement la première ; chez Moore la seconde est clairement beaucoup plus fondamentale). Mais il est malgré tout assez naturel de les associer, et les conditions historiques d'émergence de l'école écossaise font que les deux arguments ne sont pas habituellement dissociés.

La raison principale de la non-distinction entre ces deux approches vient de ce que l'une et l'autre peuvent être considérées comme des « réponses au scepticisme » – or quoi de plus entendu que de considérer « la » philosophie du sens commun comme « une » réponse au scepticisme ? Le problème est que ce terme de « scepticisme » a lui-même deux sens distincts, qui se trouvent réunis chez l'interlocuteur privilégié de Thomas Reid – à savoir David Hume – mais pas nécessairement chez tous les autres auteurs.

Dans le sens le plus classique (antique), le mot « scepticisme » désigne une famille de thèses (ou d'attitudes) qui ont à voir avec la théorie de la connaissance. Plus précisément, il s'agit de thèses (ou d'attitudes) *pessimistes* à propos de nos connaissances : il s'agit de dire qu'aucune de nos croyances ou de nos impressions ne peut constituer une *connaissance*, ou une croyance *justifiée*, ou une croyance qu'on peut légitimement asserter en lui donnant son plein assentiment. En ce sens, le mot « scepticisme » peut être pris comme synonyme de « pessimisme épistémologique »<sup>10</sup>.

Mais dans un *autre* sens, on désigne souvent par « sceptique » un philosophe qui met en cause (pas forcément en *doute*) une croyance communément reçue. Il est courant de

---

<sup>9</sup> On entend ici par fondationnalisme une théorie de la connaissance qui répond au problème de la régression des justifications (le fameux « trilemme d'Agrippa ») en supposant que nos chaînes de justification épistémologique s'arrêtent sur des jugements ou croyances qui sont justifiés de manière « basique », c'est-à-dire qu'ils ne sont pas justifiés à leur tour par inférence à partir d'autres jugements ou croyances plus fondamentaux. Le fondationnalisme peut être « infaillibiliste » lorsque ces croyances de base sont considérées comme infaillibles (par exemple, selon les auteurs, le principe de non-contradiction, ou le principe cartésien du *cogito*) ; mais on peut également concevoir un fondationnalisme « faillibiliste », dont les chaînes de justification reposent sur des croyances de base qui sont elles-mêmes faillibles et révisables (par exemple les jugements immédiats de perception sensible). Pour ces notions, voir (Engel 2007, chap. 1).

<sup>10</sup> Par « pessimisme », je veux simplement dire que nos croyances ou impressions n'atteignent pas un certain statut épistémologique positif (connaissance, justification, etc.). Je ne veux *pas* dire que cet état de fait épistémologique soit nécessairement une « mauvaise chose » (toutes choses considérées) pour les êtres humains que nous sommes : on sait que les pyrrhoniens antiques voyaient au contraire dans la suspension du jugement la condition de l'ataraxie.

présenter aujourd'hui Spinoza comme un « sceptique » à propos du libre arbitre... alors que Spinoza est tout sauf pessimiste quant aux capacités de connaître de la raison humaine. Il n'a d'ailleurs aucun « doute » ni aucune « suspension du jugement » concernant notre croyance commune au libre arbitre ; il est au contraire tout ce qu'il y a de plus affirmatif : cette croyance *est* une illusion ! De même, lorsque MacTaggart nie la réalité du Temps, ou lorsque Zénon nie la réalité du mouvement, on peut les considérer comme des philosophes « sceptiques » (à *propos* du Temps ou du mouvement) ; mais il n'y a là aucune thèse *de théorie de la connaissance*, ni aucune attitude de doute ou de suspension du jugement. Le mot « sceptique » est ici employé pour désigner l'attitude qui consiste à nier ou réviser une croyance qui paraît à tous les autres humains (philosophes ou non) si évidente ou si certaine que l'attitude en question apparaît immédiatement comme une attitude « radicale ». Le mot « scepticisme », dans ce deuxième sens, pourrait donc être remplacé par l'expression « révisionnisme (philosophique) radical ».

Ces deux sens sont distincts et séparables : il y a comme on vient de le voir des philosophes révisionnistes radicaux qui ne sont nullement des épistémologues pessimistes ; et on pourrait défendre que certaines formes de pessimisme épistémologique ne sont pas des révisions radicales de l'attitude commune<sup>11</sup>. Mais il y a évidemment une intersection significative entre les deux sens de « scepticisme » : un auteur (comme Hume) qui considère qu'aucune de nos croyances ne peut être véritablement *rationnellement fondée* défend par là une thèse pessimiste en épistémologie, mais *cette* thèse (d'épistémologie) est *aussi* une thèse qui va radicalement à l'encontre de ce que pensent spontanément et normalement les êtres humains (dont la vie quotidienne fait usage d'une *discrimination* entre certaines croyances rationnelles et celles qui ne le sont pas). En répondant au « scepticisme » humien, Thomas Reid s'engageait donc *à la fois* dans une défense d'une épistémologie optimiste *et* dans une défense d'une croyance communément acceptée (avec la suspicion qu'il ne peut tout de même pas être *si facile* de réfuter philosophiquement la rationalité humaine, tout comme il ne peut pas être *si facile* de réfuter philosophiquement la réalité du mouvement ou du Temps).

Après avoir identifié l'interlocuteur « sceptique » (dans les deux sens de ce terme), encore faut-il préciser comment le philosophe du sens commun élabore son diagnostic et sa réponse.

Le premier diagnostic consiste à dire que le scepticisme moderne (l'épistémologie pessimiste de Hume, ou d'autres), vient fondamentalement d'une crise de l'épistémologie fondationnaliste. Le problème est le suivant : toute théorie de la connaissance (que ce soit la connaissance scientifique ou la connaissance commune) peut observer que certaines de nos connaissances *reposent* sur d'autres croyances, en vertu d'une relation de justification inférentielle ; notre architecture cognitive contient donc des « chaînes » de justification inférentielle. Or ces chaînes de justification ne peuvent être (pour des raisons purement logiques) que (i) infinies ou (ii) circulaires ou (iii) finies. Le *fondationnalisme* est la réponse à ce problème qui consiste à rejeter les solutions (i) et (ii) au profit de la (iii) : notre architecture de connaissance (scientifique ou commune) repose ultimement sur des connaissances non inférées, que Buffier appelle « vérités premières » ou « source de nos jugements », et que l'épistémologie analytique contemporaine appelle des « connaissances de base » (*properly basic beliefs*). C'est là la réponse la plus classique au « problème de la régression » (ou « trilemme d'Agrippa »), tel qu'on le trouve dès les

---

<sup>11</sup> Par exemple le probabilisme qui défend qu'aucune de nos croyances ne peut atteindre une certitude absolue, sans nier qu'elles puissent atteindre la justification voire la connaissance : il n'est pas clair que l'opinion commune s'attribue à elle-même une certitude absolue en quoi que ce soit.

*Seconds Analytiques* d'Aristote. La difficulté, une fois admis le fondationnalisme, est double : d'une part, il faut essayer de dire *quels sont* concrètement ces premiers principes ; et d'autre part, il faut essayer de dire pourquoi *ces* principes peuvent être admis comme tels, sans justification inférentielle. La solution aristotélicienne et scolastique (pour l'architecture de l'*épistémè*, c'est-à-dire la connaissance *scientifique*) est de prendre le principe de non-contradiction pour principe, et de justifier celui-ci par un argument par rétorsion *infaillibiliste* : il est *impossible* qu'un adversaire nie ce principe sans (par là-même) se réfuter lui-même. Ceci permet d'établir que le principe n'admet pas d'*adversaire possible* ; et par conséquent il n'a pas non plus besoin d'une *défense* (inférentielle). Cette solution classique ne permet de fonder que des vérités nécessaires (celles de la *scientia*) et n'offrent donc pas un modèle possible pour notre connaissance commune, ni même pour la connaissance scientifique des vérités particulières et contingentes (celles de la physique). C'est pour fonder celles-ci, également dans un fondationnalisme infaillibiliste, que Descartes offre le *cogito* comme nouveau principe : ce qui légitime ce nouveau principe (des vérités contingentes) est également un argument de type infaillibiliste, puisqu'il est logiquement *impossible* que je sois trompé *au sujet du fait que je me trompe et que je pense*, quand bien même je serais trompé par un Malin Génie sur toute autre chose. Descartes a donc offert à l'épistémologie fondationnaliste un principe permettant de fonder non seulement les vérités nécessaires mais également les vérités contingentes telles que « j'existe »... tout du moins les vérités contingentes qui concernent la sphère interne du sujet (« je pense », « je veux », « j'ai une impression visuelle comme d'une table », « j'ai une impression sonore comme d'un oiseau », etc.). La difficulté bien connue du cartésianisme est de savoir comment « récupérer le monde extérieur » à partir de ces certitudes internes. La réponse proprement cartésienne à ce défi (celle qui repose sur la preuve de l'existence de Dieu) semble problématique ; et de ce fait le fondationnalisme se trouve dans une situation de crise : il semble qu'il faille trouver une autre manière de fonder notre connaissance des vérités contingentes *extérieures*, et qu'un fondationnalisme *infaillibiliste* n'ait aucune solution à apporter à ce problème. La solution proposée par Thomas Reid (1764), mais déjà par Claude Buffier (1724) quarante ans plus tôt, consiste à accepter d'autres « vérités premières » ou « connaissances de base » que celles de la simple logique (principe de contradiction) ou celles de l'introspection (Buffier dit « le sentiment intime »), à savoir des principes qui concernent les « objets extérieurs » et leur existence (Buffier 1724, paragr. 30). Et comme ces connaissances du monde extérieur (à la différence des deux autres) ne sauraient manifestement être *infaillibles* (*idem*, paragr. 40), elles ne se recommandent à nous que par le fait qu'elles font partie de notre *nature* cognitive (*idem*, paragr. 35 et 37). Pour éviter le pessimisme épistémologique qui menace le fondationnalisme infaillibiliste cartésien (solipsisme : nous ne pouvons rien *connaître* en dehors de nous-mêmes), l'épistémologie du sens commun consiste donc à défendre un fondationnalisme à la fois *faillibiliste* et *naturaliste* : nous avons des facultés de connaissance basique (en particulier les sens, mais aussi la mémoire) qui se recommandent à nous par le fait qu'elles sont *naturelles*.

Toute épistémologie du sens commun repose sur une version ou une autre du méta-principe suivant : « nos facultés épistémiques naturelles sont fiables, jusqu'à preuve du contraire ». Je l'appellerai le principe de Fiabilité de nos Facultés Naturelles (FFN). Bien évidemment, la question se pose immédiatement de savoir *pourquoi* nous devrions présumer la fiabilité des facultés qui nous viennent de notre nature. Les auteurs de la tradition du sens commun ont proposé des réponses différentes à ce problème. Une première réponse consiste à insister sur le fait que FFN est lui-même un *principe* du sens



commun (c'est, chez Reid, le septième « principe des vérités contingentes »<sup>12</sup>), et qu'à ce titre il n'est pas besoin de lui apporter quelque justification inférentielle que ce soit. Cela ne suffit évidemment pas, car pour éviter le jeu parfaitement arbitraire de proposer comme principe tout ce que l'on voudrait éviter d'avoir à justifier, il faut bien apporter des raisons de penser que *cet* énoncé en particulier a une légitimité particulière pour être admis comme *principe*. Une autre solution est alors de recourir à une garantie divine justifiant la fiabilité de notre nature (épistémique). Thomas Reid lui-même utilise parfois cet expédient, mais il est évident qu'il ne nous fait pas progresser par rapport à la garantie divine proposée par Descartes, et n'a d'ailleurs qu'une place très limitée chez Reid. De fait, la tradition du sens commun admet la fiabilité de nos facultés naturelles *indépendamment* (et en amont) de la question de l'origine exacte de cette nature (origine divine, sélection naturelle, etc.), et c'est justement cela, à mon sens, qui fait la force de ce naturalisme épistémologique. Il reste alors diverses solutions pour défendre le statut de principe de FFN : proposer un argument transcendantal ou par rétorsion en faveur de FFN (tout adversaire qui soulève un doute contre ses facultés naturelles ne peut le faire qu'en utilisant ces mêmes facultés et donc en supposant leur fiabilité ; voir Guillon 2017) ; proposer un argument de méta-justification circulaire, mais *vertueusement* circulaire (de type néo-moorén, de type « *track-record* » ou même de nature empirique, voir Lemos 2004, chap. 2 à 4, spécialement paragr. 4.2 ; et *en contra*, voir Alston 1993) ; justifier que FFN fasse partie des « propositions charnières » au sens de Wittgenstein, qui échappent à l'entreprise de la justification (c'est la « *über hinge proposition* » de Pritchard 2016, voir Thébert 2020). Une solution qui me semble aujourd'hui particulièrement prometteuse est l'argument de rétorsion qu'emploie Buffier (1724, paragr. 51 et 55), qui consiste en réalité à utiliser *au service d'une théorie fondationnaliste de la connaissance des premiers principes du sens commun* la méta-philosophie anti-révisionniste qui constitue la deuxième idée centrale de la tradition du sens commun.

La deuxième idée centrale de la tradition du sens commun prétend répondre au défi du révisionnisme radical sous toutes ses formes – que celles-ci concernent la théorie de la connaissance (pyrrhonisme ou académisme antique, scepticisme humien), ou qu'elles concernent d'autres champs philosophiques (irréalité du mouvement pour Zénon, du monde matériel pour Bradley, du Temps pour McTaggart). À première vue, il semble difficile d'apporter un argument commun contre ces diverses formes de révisionnisme : les arguments de Zénon, de Hume, ou de Bradley, ayant des objets si différents, ont des prémisses qui n'ont rien à voir entre elles ; et par conséquent, ce sont des prémisses très différentes qu'il s'agira de refuser dans ces divers arguments. Cependant, Moore a identifié une erreur *méthodologique* partagée par tous ces arguments révisionnistes, à savoir qu'ils prétendent nous faire changer d'avis sur une prémisses *très certaine* (la réalité du mouvement, du Temps, de la connaissance sensible) sur la base de prémisses philosophiques abstraites qui ont peut-être une certaine plausibilité initiale mais sont assurément *moins certaines* que la négation de la conclusion. Or réviser le plus certain sur la base du moins certain, il semble bien qu'il y ait là une forme de sophisme ou de « mauvaise révision » des croyances (voir Lycan 2001 et Guillon 2023b pour cette interprétation de Moore, et les textes sources principaux). C'est ce qu'on pourrait appeler « le principe de la prémisses la moins certaine ». L'idée centrale de cette stratégie anti-révisionniste était déjà présente chez Buffier, qui soulignait que les « premières vérités » (par exemple « qu'il y a des corps ») sont « si claires que, quand on entreprend [...] de les

---

<sup>12</sup> Voir Rysiew 2011 pour le statut très particulier de ce principe chez Reid. Voir Thébert 2020 pour une discussion actuelle du même principe.

attaquer, on ne le [peut] faire que par des propositions qui manifestement ne sont ni plus claires ni plus certaines. » (Buffier 1724, paragr. 51). Étant donné le degré de certitude des vérités de sens commun, il sera sinon impossible du moins extrêmement difficile (et très improbable) que le révisionniste radical parvienne à former un *bon* argument en faveur de leur révision. Mais pour que cette stratégie anti-révisionniste (ou plutôt « révisionniste prudente ») fonctionne, il faut en réalité ajouter un autre principe méta-philosophique, à savoir le principe selon lequel *en l'absence* d'un bon argument révisionniste il est toujours légitime d'en rester au statu quo. Ce deuxième principe, qu'on a appelé parfois « conservatisme épistémologique » ou « principe d'inertie épistémologique » est un principe de l'épistémologie *dynamique*, c'est-à-dire un principe qui concerne non pas les *croyances* que nous devrions avoir, mais les *révisions de croyances* que nous devrions opérer. On en trouve une version chez Reid lorsqu'il soutient que notre croyance au libre arbitre, du fait que nous la possédons *au point de départ* (en vertu de notre constitution naturelle) « doit être maintenue jusqu'à ce qu'on la renverse » (Reid 2009, 259). C'est-à-dire que c'est l'adversaire qui a « la charge de la preuve » contre lui : *en l'absence* d'argument concluant à son encontre, ce que nous *devons* faire, c'est en rester à notre croyance de départ. Si l'on combine ce « principe d'inertie » (en faveur de nos croyances de départ) et le « principe de la prémisse la moins certaine » (qui rend peu probable la révision légitime des croyances de départ *les plus certaines*), on obtient une méta-philosophie très puissante pour résister à toutes les formes de révisionnisme philosophique radical – et pas seulement à celles qui concernent la théorie de la connaissance, comme le scepticisme antique (pour la combinaison et l'articulation de ces deux principes, dans la « stratégie dynamique du sens commun », voir Guillon 2023b).

Ce numéro spécial de *Klesis* aura pour but d'étudier les développements et les versions de l'un et l'autre de ces arguments centraux, à la fois l'épistémologie de la Fiabilité des Facultés Naturelles et la méta-philosophie mooréenne qui nous prémunit contre le révisionnisme radical.

Encore une fois, le parti pris du numéro est qu'il s'agit là de deux situations-problèmes qui trouvent leurs origines dans des aspects universels de la cognition humaine et ont donc la *potentialité* de surgir à divers moments de l'histoire de la philosophie, pour peu que les blocs de base de ces problèmes y soient réunis. C'est ce qui permet de penser que des auteurs de différentes époques, et parfois de traditions indépendantes les unes des autres, traitent en un sens du *même* problème, en dépit évidemment des inévitables différences de vocabulaire, d'accents, de situation à l'intérieur d'un système philosophique plus vaste, etc. qui tiennent au caractère accidentel du développement des traditions philosophiques. L'élément cognitif commun à l'origine du problème fondationnaliste réside dans la pratique humaine consistant à demander des raisons (et à poser la question « pourquoi ? » dans le sens spécifique qui consiste à demander une raison), ainsi que dans la capacité méta-cognitive à identifier certaines sources basiques de connaissance comme arrêt de la régression des « pourquoi » (« parce que je l'ai vu », « parce que je m'en souviens », etc.). Quant à la méta-philosophie anti-révisionniste, elle repose sur un phénomène qui est sans doute également potentiellement universel mais requiert un développement culturel plus avancé : je veux parler du phénomène selon lequel des « sages », des « intellectuels » ou des « maîtres du discours » sont capables de produire des « discours paradoxaux », c'est-à-dire des discours qui présentent une apparence de solidité ou de validité (selon des critères formels ou semi-formels reconnus par la communauté des savants), mais dont la conclusion est incroyable ou manifestement fausse.

Contrairement à Panaccio, il ne me semble pas probable que le caractère commun de ces situations-problèmes soit fondé uniquement ni même principalement dans des « phénomènes [...] d'ordre linguistique » (Panaccio 2019, 122). Par exemple, la capacité pour la méta-cognition humaine (dans quelque civilisation que ce soit) d'identifier la vue et la mémoire comme des sources de connaissance de base ne repose pas d'abord sur un phénomène d'ordre linguistique mais sur un phénomène d'ordre cognitif plus fondamental (bien qu'il soit représenté ensuite, dans tout langage humain, par un vocabulaire de la perception sensible et un vocabulaire de la mémoire). Mais quelle que soit l'origine de ce « commun » humain, c'est bien le modèle du « continuisme modéré » de Panaccio qui permet de réunir les articles qu'on lira dans ce numéro.

La première partie du numéro réunit les études principalement historiques, concernant à la fois les origines de la tradition du sens commun (Buffier et Reid) et d'éventuels précurseurs (Siger de Brabant). La seconde partie traite du problème du sens commun tel qu'il est débattu aujourd'hui, principalement dans la philosophie analytique (en repartant du débat Moore vs Wittgenstein qui constitue le lieu central du débat actuel).

Du point de vue historique, les historiens de la philosophie du sens commun connaissent bien, depuis au moins (Marcil-Lacoste 1982), l'importance de la philosophie du sens commun de Claude Buffier, qui précède de quarante ans celle de Thomas Reid. Ce numéro fait donc, comme il se doit, la part belle au fondateur de l'école écossaise, avec un article de Claire Etchegaray et un article d'Angélique Thébert, mais n'oublie pas d'étudier son prédécesseur français, grâce à un article de Louis Rouquayrol, qui a récemment publié la nouvelle édition de référence, longtemps attendue, du *Traité des premières vérités* (Buffier 2020). En amont de Thomas Reid et de Claude Buffier, il n'existe clairement pas de « tradition du sens commun », du moins sous cette appellation : le terme même de « sens commun », comme terme technique pour résoudre un problème post-cartésien (ou post-humien) est clairement une invention de Buffier et de Reid, et il n'a, comme on l'a vu plus haut, absolument rien à voir, ni conceptuellement ni généalogiquement, avec le *sensus communis* des médiévaux aristotéliens. Cela n'interdit pas de chercher, dans la richesse et diversité des épistémologies médiévales, des configurations qui s'approcheraient de la (ou des) situations-problèmes que nous avons décrites ci-dessus, et de la forme de solution à laquelle Buffier et Reid ont donné le nom de « sens commun ». Que le problème du scepticisme existe dans la philosophie scolastique, c'est ce que l'historiographie récente a révélé de manière passionnante (Grellard 2004 ; Perler 2006 ; Grellard 2013), contre la thèse reçue auparavant d'une parenthèse médiévale où le scepticisme aurait été totalement absent. Si les arguments sceptiques sont présents au moyen-âge, les conditions semblent donc réunies pour rendre possible l'émergence, parmi les diverses réponses, d'une solution de même structure ou intuition fondamentale que celles de Buffier ou de Reid. Mais cette hypothèse heuristique et cette question n'avaient encore jamais fait l'objet d'une enquête historique spécifique. C'est ce qu'entreprend ici Christophe Grellard, l'un des principaux acteurs du renouveau des études médiévistes sur le scepticisme, en étudiant la solution de Siger de Brabant au problème de la fiabilité de nos facultés épistémiques.

Ces quatre articles, dont l'approche est principalement historique, sont présentés dans l'ordre chronologique des auteurs étudiés.

Christophe Grellard, dans son article « Siger de Brabant, une épistémologie du sens commun ? », étudie la stratégie de Siger de Brabant pour répondre aux arguments

sceptiques devenus incontournables à la fin du 13<sup>ème</sup> siècle. Il y met en évidence les éléments structurels des futures épistémologies du sens commun, à savoir (i) un anti-scepticisme qui n'est *pas* infaillibiliste (faillibilisme), (ii) le fait de s'appuyer sur les sens « comme sur des principes » (fondationnalisme), et (iii) la défense de méta-principes légitimant l'usage de ces sources basiques faillibles, en particulier un principe de présomption de fiabilité de nos facultés naturelles tant que celles-ci sont concordantes (Principe de Concordance). Il est significatif que, pour le maître artien averroïste qu'est Siger de Brabant, la méta-justification de cette présomption de fiabilité en faveur de notre nature repose non pas sur une quelconque garantie divine mais sur un naturalisme téléologique de type aristotélicien.

Louis Rouquayrol, dans son article « Artificialité du scepticisme, naturalité du sens commun. Des métaphores de Buffier à la psychologie de Hume », reprend l'étude la philosophie du sens commun de Buffier, non pas cependant en la plaçant dans le dialogue classique avec la philosophie de Reid, mais en dialogue avec la philosophie sceptique de Hume. Approfondissant une hypothèse avancée récemment par Dario Perinetti (2018), Rouquayrol montre que Hume a très probablement lu les œuvres de Buffier (lors de son séjour à La Flèche) et a été influencé par sa description de l'inefficacité psychologique des arguments sceptiques, auxquels s'oppose la résistance de notre nature, à savoir notre « sens commun ». Ceci constitue un véritable renversement historiographique : en effet, là où l'on pouvait penser que la tradition du sens commun (celle de Reid) avait appris dans le scepticisme mitigé de Hume la leçon de l'inefficacité psychologique des arguments sceptiques, le présent article contribue à établir que c'est au contraire dans la tradition du sens commun (celle de Buffier) que Hume lui-même a pu trouver cette observation cruciale.

Claire Etchegaray, dans son article « Histoire de la philosophie et sens commun. Thomas Reid, le tamis et le kangourou », étudie chez Thomas Reid une question entièrement nouvelle, à savoir celle de sa théorie de l'histoire de la philosophie. Etchegaray ne cherche pas à poser la question de savoir si Reid est un « bon historien » lorsqu'il lit Descartes, Locke ou Hume, ni à renverser le consensus selon lequel son histoire des doctrines contient des « simplifications » considérables. Etchegaray propose plutôt d'étudier chez Reid sa *réflexion théorique concernant la méthodologie de l'histoire de la philosophie*. Or sur ce point, la philosophie du sens commun présente une perspective tout à fait originale. Elle offre notamment des conditions de possibilité anthropologiques, linguistiques ou cognitives, qui permettent d'éviter les écueils classiques de l'historiographie. Parmi ces écueils, Etchegaray montre que Reid évite aisément les deux premiers, à savoir l'écueil d'une *incommensurabilité radicale* des systèmes de pensée, qui rend impossible une compréhension des auteurs passés, et l'écueil d'un *éclatisme iréniste* où « tout le monde a gagné », en dépit des incompatibilités évidentes entre les doctrines. Le plus grand défi pour une historiographie du sens commun est d'éviter le troisième écueil, celui de constituer un « tribunal du kangourou », c'est-à-dire d'évaluer les (autres) philosophies à partir du parti-pris biaisé d'une d'entre elles (celle du sens commun).

Angélique Thébert, dans son article « Reid et le langage des philosophes », se penche sur la question complexe de la place du langage ordinaire dans la philosophie de Reid. Malgré l'intérêt empirique du philosophe du sens commun pour les langues naturelles, et en particulier pour leurs structures communes qui ne peuvent que révéler des distinctions fondamentales de notre constitution psychologique naturelle, il y a une certaine tension

entre d'une part une reconnaissance des ambiguïtés et imprécisions du langage courant et d'autre part la reconnaissance d'une autorité de l'usage ordinaire des mots dans l'activité philosophique. Cette autorité soulève par ailleurs le problème de la « marge de manœuvre » de la philosophie, qui perdrait toute dimension normative si elle se réduisait à une simple répétition du langage ordinaire. Thébert résout ces tensions en faisant une lecture de la méta-philosophie reidienne qui préfigure la thérapeutique wittgensteinienne : la philosophie a bel et bien une dimension critique et correctrice, mais celle-ci consiste essentiellement à dissoudre les faux problèmes *des philosophes* qui malmènent le langage ordinaire, en ramenant justement les mots à leur usage commun.

La seconde partie du numéro aborde les diverses approches concernant la place du sens commun dans la philosophie analytique contemporaine. Cette partie réunit quatre articles originaux et deux traductions d'articles devenus des classiques de la philosophie contemporaine du sens commun. Le *locus classicus* de la philosophie du sens commun dans la philosophie analytique des 20<sup>e</sup> et 21<sup>e</sup> siècles est le débat entre Moore et Wittgenstein à propos des certitudes fondamentales de notre système de croyances, telles que « il existe des corps » ou « le monde existait déjà il y a un an ». L'article le plus fameux de Moore est sa « Preuve qu'il y a un monde extérieur » (Moore 2005), qui prétend démontrer (ou *semble* avoir cette prétention) l'existence du monde extérieur matériel sur la base de la prémisse de sens commun « voici deux mains »<sup>13</sup>. Le caractère provocateur de l'article n'a pas manqué de susciter l'incrédulité. Wittgenstein (1976) fut un des premiers à souligner à quel point il était contraire à l'usage ordinaire du langage – et au « sens commun » lui-même ? – de présenter de telles propositions comme s'il s'agissait d'axiomes connus avec certitude, et pouvant fonder des déductions scientifiques. À la « preuve de Moore », Wittgenstein opposa donc sa métaphore célèbre des « propositions charnières », qui sont des conditions de possibilité du jeu de la justification rationnelle, et donc *en dehors* de ce jeu lui-même. Moore s'était placé volontairement dans la tradition du sens commun en prétendant offrir une « défense du sens commun » (Moore 1925) ; il est plus complexe (et sujet aux débats des interprètes) de savoir si la réponse anti-mooréenne de Wittgenstein, la fameuse « épistémologie des charnières » (*hinge epistemology*) est une version alternative de la défense du sens commun, ou sort au contraire de la tradition du sens commun. La réponse dépend largement de l'interprétation, plus ou moins rationaliste, qui peut être donnée du texte wittgensteinien, dont des lectures tout à fait différentes sont proposées dans la littérature contemporaine. Mais l'interprétation de la stratégie mooréenne fait également l'objet d'un débat interprétatif. En effet, si la « preuve du monde extérieur » fait l'objet d'un consensus assez large pour dire qu'elle contient « quelque chose qui ne va pas », plusieurs auteurs, notamment (Lycan 2001) et Thomas Kelly (article traduit dans ce numéro) ont relativisé l'importance de cette « preuve » dans la philosophie du sens commun de Moore, au profit d'un autre argument. La supposée « preuve » représenterait une « stratégie d'attaque » (*prouver* que le scepticisme ou l'idéalisme sont *faux*), alors que le meilleur argument de Moore serait plutôt sa « stratégie de défense », celle qui consiste à dire que les « faits mooréens » ont peu de chance d'être jamais révisés par un argument philosophique. Or s'il y a un large consensus sur l'échec (au moins à certains égards) de la « preuve mooréenne », il semble également y avoir un large consensus des meilleurs philosophes analytiques contemporains sur la « modestie post-mooréenne »<sup>14</sup>, qui nie à la philosophie

---

<sup>13</sup> Voir notamment (Domenach 2006).

<sup>14</sup> « En cet âge de modestie post-mooréenne nous sommes beaucoup à douter que la philosophie possède des arguments qui puissent authentiquement servir à ébranler nos croyances ordinaires » (Fine 2001, 2

la capacité de renverser les « faits mooréens ».

De fait, la réception actuelle de la philosophie du sens commun mooréenne me semble être un problème non élucidé de la méta-philosophie analytique de ces dernières années. Là où un Williamson n'hésite pas à présenter le fait de « partir du sens commun » comme une des méthodes fondamentales de la philosophie (Williamson 2007, chap. 2), Christopher Daly à l'inverse croit observer un consensus *contre* un tel principe méthodologique (Daly 2010, chap. 1). Plus généralement, dans la plupart des domaines philosophiques se pose aujourd'hui la question de la légitimité d'avoir recours en philosophie à nos « intuitions »... notamment lorsqu'elles-ci ne trouvent pas de confirmation empirique en philosophie des sciences (l'intuition de la permanence du soi, du passage du temps, etc.). Pour toutes ces raisons, il me semble que la question de l'usage du sens commun et de nos intuitions constitue aujourd'hui un lieu de « crise méthodologique », qui rend d'autant plus urgentes les clarifications conceptuelles auxquelles ce numéro espère contribuer.

La seconde partie du numéro s'ouvre sur deux traductions d'articles devenus des classiques de l'interprétation de la philosophie mooréenne.

L'article de James Pryor, « Quel est le problème de l'argument de Moore ? » (publié en anglais en 2004, traduit ici par Benoit Gide), est une des analyses les plus fines de la stratégie « d'attaque » de Moore, sa « preuve du monde extérieur ». Pryor part du consensus selon lequel il y a « quelque chose » qui ne va pas dans l'argument, et distingue plusieurs types d'échecs que peut rencontrer un argument, afin de montrer que l'argument de Moore, s'il échoue effectivement pour certains types d'objectifs, n'échoue pas pourtant sur toute la ligne. Pour ce faire, Pryor distingue quatre objets possibles d'évaluation : la *preuve* (les anciens diraient ici le « syllogisme »), la *structure de justification*, le *raisonnement* et l'*argument*. Il n'a jamais fait de doute pour personne que le « syllogisme » (la « preuve ») de Moore était logiquement parfaitement valide. Et Pryor concède que ce syllogisme ne pourra pas être utilisé par le sceptique (celui qui *au départ* a des doutes concernant le monde extérieur) pour former un *raisonnement* lui permettant de connaître l'existence du monde extérieur. Pour cette raison, Pryor concède également que l'*argument* de Moore est dialectiquement inutile. Mais toute l'originalité de l'article de Pryor est de montrer que la preuve de Moore remporte un succès non trivial et inattendu, à savoir un succès en tant que *structure justificative*, permettant à un agent épistémique de renforcer sa justification à croire au monde extérieur *sur la base* de sa croyance « voici deux mains ». Contrairement aux objections de Crispin Wright, Pryor soutient que la justification peut « se transmettre » d'une croyance à l'autre.

L'article de Thomas Kelly, « Faits mooréens et révision des croyances, ou : Le sceptique peut-il gagner ? » (publié en anglais en 2005, traduit ici par Benoit Guilielmo), est une des meilleures discussions critiques de la stratégie « de défense » de Moore, celle qui consiste à dire que le sceptique n'a pas les moyens d'apporter un argument efficace pour *déloger* les « faits mooréens » de la croyance que nous leur accordons *initialement*. Le scepticisme auquel Kelly tente d'apporter ici une réponse n'est donc pas le « pessimisme épistémologique », mais ce que j'ai appelé plus haut le « révisionnisme radical ». Et la réponse apportée – d'inspiration mooréenne, mais qui fait l'objet d'un large consensus

---

[trad. Engel 2007, 13]]. Pour d'autres références à ce « consensus » contemporain (mais aussi pour des références aux voix divergentes), voir J.-B. Guillon, « The Dynamic Strategy of Common Sense Against Radical Revisionism », *Topoi*, vol. 42, no 1, février 2023, p. 141-142.

chez des auteurs analytiques aussi divers que David Lewis, David Armstrong ou Kit Fine – est qu’il existe des « faits mooréens », c’est-à-dire des croyances qui précèdent l’enquête philosophique et sont mieux connues « que toute prémisse d’une argumentation philosophique visant à établir le contraire » ; et par conséquent nous ne serions jamais *justifiés* à réviser cette sous-catégorie de nos croyances initiales. L’article de Kelly examine les distinctions nécessaires pour offrir une version épistémologiquement solide de ce consensus en faveur d’une « modestie post-mooréenne ».

Pascal Engel, dans son article « Le savoir des charnières », propose une discussion des « propositions charnières », qui constituent la version wittgensteinienne des certitudes primitives, et le pendant des truismes du « sens commun » chez Moore. Plus précisément, Engel critique une version particulière de « l’épistémologie des charnières », à savoir l’interprétation « non-épistémique » (Duncan Pritchard) qui considère que les propositions charnières wittgensteiniennes ne sont ni des connaissances ni même des croyances. Tout comme Michael Williams, Engel défend ici que les charnières peuvent tout à fait être comptées comme des connaissances. Mais afin de déterminer de *quel type* de connaissances il s’agit, Engel montre qu’il faut distinguer deux cas de figures : d’une part celui des charnières locales et personnelles qui sont des connaissances en tant que présuppositions, telles que les identifient les épistémologues contextualistes, et d’autre part celui des charnières universelles qui, bien qu’elles ne soient pas justifiées (au sens internaliste), sont des connaissances de base à la fois vraies et « garanties », au sens de l’épistémologie fiabiliste, que l’on peut identifier au « savoir de base » mis en évidence par les psychologues cognitifs, c’est-à-dire des systèmes centraux dans la cognition de l’espèce humaine.

Vincent Grandjean et Frédéric Lelong, dans leur article « Ni subjectivisme, ni scientisme : Pour une réactualisation de l’intuition cartésienne », se penchent sur l’usage qui peut être fait des « intuitions » (et notamment des intuitions communes) en philosophie. De nombreux philosophes analytiques, dans les dernières décennies, font en effet un usage épistémique des intuitions, non seulement pour l’analyse de nos concepts épistémologiques ou éthiques, mais également parfois en métaphysique lorsque certaines intuitions semblent impliquer des affirmations substantielles sur la nature du monde (par exemple la nature du temps)... au risque d’entrer potentiellement en conflit avec « l’image scientifique » du monde. Grandjean et Lelong défendent ici une méta-philosophie qui, refusant de se fonder sur l’usage exclusif des données scientifiques empiriques (scientisme) ou sur l’usage exclusif des intuitions de « l’image manifeste » (subjectivisme), prétend intégrer les unes et les autres. Mais l’originalité de leur démarche est que, pour proposer ainsi une réévaluation épistémique des intuitions, ils trouvent leur inspiration historique non pas chez les auteurs classiques de la tradition du sens commun, mais chez Descartes. Grandjean et Lelong montrent ainsi que les débats actuels en méta-philosophie au sujet du rôle des « intuitions » pourraient s’enrichir d’une discussion de la conception qu’en développe Descartes, et en particulier de leur caractérisation comme des conceptions *irrésistibles*.

Dans mon propre article, intitulé « Recommencement radical ou retour au sens commun ? Deux paradigmes du retour méthodologique en philosophie », je dresse une comparaison entre d’une part la méta-philosophie « anti-révisionniste » du retour au sens commun et d’autre part le paradigme de la philosophie comme entreprise de « recommencement radical ». On a vu que la première (dans sa version des « faits mooréens ») était très

importante chez de nombreux auteurs analytiques récents ; la seconde, quant à elle, tient une place importante chez plusieurs auteurs des traditions « continentales », notamment depuis que Husserl a décrit Descartes comme l'archétype du recommencement radical. Or je m'efforce de montrer que, dans leurs origines historiques – reidienne pour l'une, cartésienne pour l'autre – ces deux méthodologies ont de nombreux points communs, quant au diagnostic qui les motive (les désaccords stériles entre philosophes) et quant à l'ambition qu'elles poursuivent (celle de fonder une philosophie capable de progrès, sur le modèle des sciences). Enfin, l'une et l'autre proposent, formellement, un certain « retour méthodologique » : mais là où Reid propose un « retour au sens commun », le recommencement radical semble être plutôt un « retour à zéro ». L'article défend les avantages de la méthode du « retour au sens commun », en soutenant que la communauté du point de départ permet seule de garantir entre les différentes philosophies (les divers « points d'arrivée ») un pluralisme en dialogue fécond plutôt qu'un pluralisme incommensurable.

Le dernier article du numéro est une contribution de Noah Lemos, l'auteur de la plus importante défense de la philosophie du sens commun des trente dernières années (Lemos 2004). Dans cet article, intitulé « Two criticisms of the Commonsense Tradition » (Deux critiques de la tradition du sens commun) Lemos propose une évaluation des deux principales objections à la philosophie du sens commun. La première (la critique « kantienne ») reproche au philosophe du sens commun d'accepter les « principes du sens commun » *sans argument* pour les fonder, ce qui en fait de simples articles de foi et non des connaissances. La seconde (la critique « wittgensteinienne ») approuve le fait d'accepter sans argument de telles certitudes primitives, mais reproche au contraire au philosophe du sens commun de prétendre qu'elles sont des *connaissances*, alors qu'elles sont en réalité hors du champ de l'évaluation épistémique. En réponse à la demande « kantienne » d'apporter des *arguments*, Lemos développe la réponse fondationnaliste de la tradition reidienne : c'est de manière *non-inférentielle* que nous *connaissons* le monde extérieur et la fiabilité de nos sens. La critique wittgensteinienne, quant à elle, souligne qu'il paraît difficile de défendre (comme le fait Moore) que nos certitudes primitives sont des *connaissances* tout en reconnaissant qu'on ne peut pas dire *comment* (ou sur la base de quelles données) elles sont connues. Lemos répond qu'il n'y a là rien d'exceptionnel ni d'étrange, quand nos croyances perceptives ou mémorielles sont maintenues par des vertus intellectuelles ou des processus cognitifs fiables.

Je remercie Patrick Ducray pour avoir accepté d'accueillir ce numéro spécial dans la revue *Klesis*. Je remercie également Luz Ascarate pour son aide précieuse lors de l'élaboration du numéro. Je remercie tous les auteurs qui ont accepté d'apporter leur contribution à cette réflexion collective. Enfin, je remercie Raphaël Künstler pour sa relecture et ses commentaires.

## Bibliographie

- Alston W. P., *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.  
Bergmann M., *Justification without Awareness : A Defense of Epistemic Externalism*, Oxford / New York, Clarendon Press / Oxford University Press, 2006.  
Bouvier A. et Künstler R., *Croire ou accepter ? Analyses conceptuelles et études de cas*, Paris, Hermann, 2016.



- Buffier C., *Traité des premières vérités et de la source de nos jugemens*, Paris, Nyon, 1724.
- Buffier C., *Traité des premières vérités*, éd. Louis Rouquayrol, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Vrin, 2020.
- Chisholm R M., « The Problem of the Criterion », in *The Foundations of Knowing*, 61-75, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- Daly C., *An introduction to philosophical methods*, Peterborough Ont., Broadview Press, 2010.
- De Bary Ph., *Thomas Reid and Scepticism: His Reliabilist Response*. 1st edition, London, Routledge, 2006.
- Descombes V., « Réflexions sur la pluralité des sens communs ». In *Normativités du sens commun*, éd. Claude Gautier et Sandra Laugier, 25-49, CURAPP, Paris, PUF, 2009.
- Domenach É., « Scepticisme, sens commun et langage ordinaire : le difficile héritage du « furieux sens commun de Moore » dans la philosophie américaine contemporaine », *Revue de métaphysique et de morale* 51 (3): 385-97, 2006. <https://doi.org/10.3917/rmm.063.0385>.
- Engel P., « Croyances ». In *Notions de philosophie : tome II*, éd. Denis Kambouchner, 1-101, Collection Folio/Essais, Paris, Gallimard, 1995.
- Engel P., *Va savoir ! : de la connaissance en général*, Paris, Hermann, 2007.
- Etchegaray C., « La critique du modèle perceptif de nos opérations mentales chez Thomas Reid ». *Les Études philosophiques* 122 (3): 437-58, 2017. <https://doi.org/10.3917/leph.173.0437>.
- Fine K., « The question of realism ». *Philosophers' Imprint* 1 (1): 1-30, 2001.
- Gadamer H. G., *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Édition intégrale revue et corrigée, Points, Série Essais, Paris, Seuil, 2018.
- Gautier C. et Laugier S., *Normativités du sens commun*. CURAPP, Paris, PUF, 2009.
- Gide B., « La critique naturaliste du scepticisme humien chez Thomas Reid », in *Archives de Philosophie* 78 (4): 597-613, 2015.
- Greco J., « How to Reid Moore », in *The Philosophical Quarterly (1950-)* 52 (209): 544-63, 2002.
- Grellard C., « Comment peut-on se fier à l'expérience ? Esquisse d'une typologie des réponses médiévales au problème sceptique », in *Quaestio* 4:113-36, 2004.
- Grellard C., *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- Guenancia P. et Sylvestre J.-P., *Le sens commun : théories et pratiques : actes du colloque de Dijon, Centre de recherches Gaston Bachelard sur l'imaginaire et la rationalité*. Écritures, Dijon, Editions universitaires de Dijon, 2004.
- Guillon J.-B., « Réflexivité épistémique et défense forte du sens commun. Remarques sur l'épistémologie de Pascal Engel », in *Philosophia Scientiæ: Travaux d'histoire et de philosophie des sciences*, n° 21-3 (octobre), 5-37, 2017. <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.1299>.
- Guillon J.-B., « Le sens commun critique. Réflexions à partir de l'épistémologie de Claudine Tiercelin ». *Klesis*, n° 56, 2023a. <https://www.revue-klesis.org/pdf/klesis-56-08-jean-baptiste-guillon-le-sens-commun-critique-reflexions-a-partir-de-l-epistemologie-de-claudine-tiercelin.pdf>.
- Guillon J.-B., « The Dynamic Strategy of Common Sense Against Radical Revisionism », in *Topoi* 42 (1): 141-62, 2023b. <https://doi.org/10.1007/s11245-022-09862-6>.
- Horváth J. B. *Institutiones Logicae, quas in usum auditorum philosophiae conscripsit Joan. Bapt. Horvath*, Tyrnaviae, 1767.
- Jaffro L., « Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques »,

in *Le sens commun*, éd. Pierre Guenancia et J.-P. Sylvestre, 19-45, 2006, Dijon, Éditions universitaires de Dijon. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00174256>.

Jaffro L., « Ambiguïtés et difficultés du sens moral », in *Normativités du sens commun*, éd. Claude Gautier et Sandra Laugier, 303-318, CURAPP, Paris, PUF, 2009 <https://shs.hal.science/halshs-00281360>.

James W., *Le pragmatisme : un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, trad. Nathalie Ferron, Paris, Flammarion, 2022.

Kant I., *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1993.

Kelly T., « Moorean Facts and Belief Revision, or Can the Skeptic Win? », in *Philosophical Perspectives*, vol. 19, n° 1, décembre 2005, p. 179-209.

Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1956.

Lehrer K., *Thomas Reid*. London, Routledge, 1989.

Lemos N. M., *Common Sense: A Contemporary Defense*, New York, Cambridge University Press, 2004.

Lycan W. G., « Moore against the new skeptics ». *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 103 (1): 35-53, 2001.

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

Macintosh D. C., *The Problem of Knowledge*, London, G. Allen and Unwin, 1916.

Malherbe M., « Reid et la possibilité d'une philosophie du sens commun ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (4): 551-71, 1991.

Marcil-Lacoste L., *Claude Buffier and Thomas Reid, Two Common Sense Philosophers*, McGill-Queen's University Press, 1982.

Moore G. E., « A Defence of Common Sense ». In *Contemporary British Philosophy, Second Series*, éd. J. H. Muirhead, London, George Allen and Unwin, 1925.

Moore G. E., « Preuve qu'il y a un monde extérieur », in *Philosophie de la connaissance*, éd. Pascal Engel et Julien Dutant, trad. Julien Dutant, Textes clés, Paris, Vrin, 2005.

Panaccio C., *Récit et reconstruction: les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, Analyse et philosophie, Paris, Vrin, 2019.

Perinetti D., « Hume at la Flèche: Skepticism and the French Connection », in *Journal of the History of Philosophy* 56 (1): 45-74, 2018. <https://doi.org/10.1353/hph.2018.0002>.

Perler D., *Zweifel und Gewissheit: Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt am Main, Klostermann, Vittorio, 2006.

Pritchard D., *Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*, Soochow University Lectures in Philosophy, Princeton, Princeton University Press, 2016.

Pryor J., « What's Wrong with Moore's Argument? » *Philosophical Issues* 14 (1): 349-78, 2004.

Reid T., *An Inquiry into the Human Mind on : The Principles of Common Sense*, Dublin, Alexander Ewing, 1764.

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

Russell B., *Our Knowledge of the External World: As a Field for Scientific Methods in Philosophy*, London, Routledge, 1993.

Rysiew P., « Reid's First Principle #7 ». *Canadian Journal of Philosophy* 41 (sup1): 167-82, 2011. <https://doi.org/10.1080/00455091.2014.897485>.

Thébert A., « Les propositions charnières sont-elles des normes épistémiques ? Réflexion sur notre confiance en la fiabilité de nos sources doxastiques de base ». *Klesis* 45: 1-43, 2020.

Thébert A., « La normativité du sens commun ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 146 (1): 3-12, 2021. <https://doi.org/10.3917/rphi.211.0003>.

Tiercelin C., *Le doute en question : parades pragmatistes au défi sceptique*, Tiré à part, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005.

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

Ventosa Aguilar J. A., *El sentido comun en las obras filosoficas del P. Claude Buffier, S. I.* Barcelona, Seminario Conciliar de Barcelona, 1957.

von Storchenau S., *Institutiones Logicae*, Vienne, Trattner, 1769.

Williamson T., *The Philosophy of Philosophy*, Malden, MA, Blackwell Pub, 2007.

Wittgenstein L., *De la certitude*, Idées, Paris, Gallimard, 1976.

Wolterstorff N., *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. Cambridge, U.K.; New York, Cambridge University Press, 2001.