



## Les enjeux égalitaires du consensus rationnel : Habermas et ses sources

Louise Marcil-Lacoste

Volume 46, Number 3, octobre 1990

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400555ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400555ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Marcil-Lacoste, L. (1990). Les enjeux égalitaires du consensus rationnel : Habermas et ses sources. *Laval théologique et philosophique*, 46(3), 317–335. <https://doi.org/10.7202/400555ar>

## LES ENJEUX ÉGALITAIRES DU CONSENSUS RATIONNEL : HABERMAS ET SES SOURCES\*

Louise MARCIL-LACOSTE

*RÉSUMÉ.* — Soutenant que le projet de « consensus rationnel » appelle un nouvel examen, l'étude met en évidence ses conditions critiques liées à la question de l'égalité à partir d'une re-lecture des sources habermassiennes et en particulier les sources émancipatoires que l'histoire de la philosophie a négligées.

---

En défendant l'idée d'un consensus rationnel lié à l'émancipation comme perspective critique face à l'héritage dogmatique de l'histoire de la philosophie, Habermas prenait au sérieux l'objection d'une incompatibilité entre l'exigence d'universalité de la raison en tant que connaissance et la nature particulière propre à tout intérêt, fût-il émancipatoire<sup>1</sup>. Dans une théorie du consensus rationnel, il demeure néanmoins impossible de postuler un critère de vérité indépendant du consensus et ayant quand même un sens<sup>2</sup>, de la même manière que dans une théorie critique, on ne peut ignorer la question des liens exprès avec les agissements des hommes dans leur vie commune<sup>3</sup>. Pour assurer une maïeutique critique de la pratique politique et éviter ainsi la reconduction de la philosophie au dogmatisme, il faut rationaliser les étapes du devenir historique, sinon, dit Habermas, on les abandonne au pragmatisme du sens commun et à l'irrationalité de ses préjugés<sup>4</sup>.

La « raison décidée »<sup>5</sup> qu'Habermas oppose alors au dogmatisme implique un concept plus large de rationalité, incluant une réflexion sur ses propres liens avec le

---

\* Version intégrale d'une double communication au Congrès Mondial de Philosophie, à Brighton, août 1988 et à la Société de Philosophie de Québec, Université Laval, octobre 1988.

1. J. HABERMAS, *Théorie et pratique*, « Critique de la politique », Paris, Payot, 1975, Tome I, pp. 44-47.

2. *Ibid.*, p. 49.

3. *Ibid.*, Tome II, p. 140.

4. *Ibid.*, p. 18.

5. *Ibid.*, p. 91.

niveau de développement historique des sujets connaissants<sup>6</sup>. La nature de l'homme ayant toujours été «plus qu'une nature», certains projets utopiques deviennent désormais le minimum nécessaire<sup>7</sup>. De ce point de vue, l'unité entre la théorie et la pratique est une vérité à instaurer<sup>8</sup>, de la même manière que la raison, comme «raison décidée», est une ouverture à une vérité future<sup>9</sup>, étant entendu que dès qu'on argumente au niveau méthodologique, métathéorique ou métaéthique avec des arguments *fondés*, on franchit le pas, dit Habermas, vers ce concept plus large et prospectif de rationalité<sup>10</sup>.

Tant du point de vue du diagnostic que du point de vue de la prospective, la reformulation critique du projet des Lumières que représente la théorie du consensus rationnel appelle un nouvel examen. Je soutiendrai que pour élaborer critiqueusement une nouvelle perspective, il faut reformuler la thématique de l'égalité. Cette ré-évaluation exige à son tour l'examen de deux thématiques esquissées au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, je veux dire le thème épistémologique du sens commun ou la philosophie dite «typique» du siècle des Lumières et son rapport au thème éthique de l'égalitarisme ou la philosophie politique dite «typique» du siècle des Révolutions. Dans les deux cas, il s'agira de s'interroger sur les exigences critiques d'une théorie du consensus rationnel comme théorie émancipatoire à la lumière de perspectives que l'histoire a bloquées.

Les pistes d'une telle ré-évaluation de la théorie du consensus rationnel en tant que reformulation du projet des Lumières ne sont d'ailleurs pas absentes des ouvrages d'Habermas. Dans l'*Espace public*, il avait pertinemment noté que la variante plébéienne de la sphère publique était restée en quelque sorte réprimée au cours de l'histoire, évoquant le mouvement Chartiste comme possibilité<sup>11</sup>. Témoignant de cette répression d'un espace public plébéien par un espace public bourgeois, Habermas retient surtout l'importance qu'a pris le principe kantien de publicité dans la définition même des Lumières, c'est-à-dire la définition kantienne du concept d'Aufklärung reconduisant l'usage public de la raison à une affaire de savants. Question d'autant plus importante dans le contexte critique qu'Habermas n'hésitera pas à parler même du concept rousseauiste de volonté générale, tel qu'il fut traduit d'en haut en 1789, comme d'un despotisme à l'envers<sup>12</sup>.

Dans *Théorie et pratique*, Habermas offre encore une autre piste intéressante lorsqu'il analyse l'émergence de la sociologie au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>. Il souligne alors les intentions critiques de la sociologie naissante dans sa variante écossaise, en pensant surtout aux travaux de David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson et John Millar. Et

6. *Ibid.*, p. 11.

7. *Ibid.*, p. 84.

8. *Ibid.*, p. 213, voir aussi *id.*, *La technique et la science comme idéologie*, «Les essais» CLXXXIII, Paris, Gallimard, 1973, p. 158: «L'unité de la connaissance et de l'intérêt se confirme dans une dialectique qui à partir des traces historiques du dialogue réprimé reconstruit ce qui a été réprimé.»

9. *Ibid.*, p. 111.

10. *Id.*, *L'espace public*, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, «Critique de la politique», Paris, Payot, 1978, p. 10.

11. *Ibid.*, p. 114, p. 10.

12. *Id.*, *La technique et la science comme idéologie*, p. 92; voir aussi pp. 80-81, 105-109.

13. *Id.*, *Théorie et pratique*, tome II, pp. 72-74. Sur l'importance de la philosophie écossaise comme source, voir «Tâches critiques et tâches conservatrices de la sociologie».

comme on le verra, ce que l'histoire de la philosophie a appelé «l'école écossaise» du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire l'école dite du «sens commun», n'est pas sans rapport avec la ré-évaluation qu'appelle la théorie du consensus rationnel. À propos des sociologues écossais, remarquons seulement qu'Habermas souligne le caractère naïf de l'évolutionisme social que recelaient leurs théories économiques, dans la mesure où les économistes écossais, fidèles en cela (notamment) aux principes du laisser-faire, ne croyaient pas devoir *organiser* le progrès social<sup>14</sup>.

À cette piste possible d'une ré-évaluation du consensus rationnel liée à l'émergence de la sociologie dans sa variante écossaise, *La technique comme science et idéologie* en ajoute une autre, reliant le cercle français des physiocrates — les premiers, dit Habermas, à avoir défini avec précision le concept d'opinion publique — à la tradition cette fois morale plutôt qu'économique de la philosophie d'Écosse. Selon Habermas, la tradition morale écossaise dépassait en effet la visée des physiocrates dans la mesure où la fonction médiatrice de l'opinion publique y était conçue comme un élément de l'extension de la théorie sociale civile en philosophie de l'histoire. Contrairement aux physiocrates qui, par exemple, Turgot, ne rattachaient pas l'opinion publique à la garantie démocratique, les moralistes écossais ne concevaient pas la fonction médiatrice de l'opinion publique comme une rationalisation de la domination. Pour eux, la conscience publique devait plutôt conduire à l'égalisation des rangs et à la diffusion des droits de l'égalité civile, thèse dont Habermas trouve le propos notamment chez John Millar. Cette première esquisse, selon Habermas négligée, d'un rapport critique entre la théorie et la pratique que recelait l'émergence de la sociologie au XVIII<sup>e</sup> siècle dans sa variante économique-morale écossaise ne pouvait cependant suffire. Selon Habermas, en effet, on ne pouvait intégrer l'*appendice didactique* concernant la politique comme domaine public (c'est-à-dire la morale) à la théorie de la société civile (c'est-à-dire la sociologie économique) sans modifier la structure même de cette théorie<sup>15</sup>.

Je retiendrai cette dernière remarque sur la nécessité de repenser la structure même des théories politiques pour en assurer la valeur critique et émancipatoire en proposant maintenant une nouvelle lecture de quelques indices émancipatoires que je tire de mes recherches sur le XVIII<sup>e</sup> siècle au chapitre du sens commun et de l'égalité<sup>16</sup>. Mon

14. *Ibid.*, pp. 2, 78.

15. *Id.*, *Espace public*, op. cit. p. 106; voir aussi 63, 78.

16. Pour mes recherches sur le sens commun, voir notamment mes études, *Claude Buffier and Thomas Reid. Two Common Sense Philosophers*, McGill-Queen's University Press, 1982; «Dieu garant de véricité ou Reid critique de Descartes», *Dialogue*, XIV, 4, 1975; «Un philosophe du sens commun et la distinction kantienne des jugements a priori». *Kant dans les traditions anglo-américaine et occidentale*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1976; «La logique du paradoxe du Père Claude Buffier», *Dix-huitième siècle. Les Jésuites*, Vol. 8, 1976; «La notion d'immuable dans son rapport avec le changement: Beattie et Frayssinous», *The Canadian Journal of Philosophy*, VI, 2, 1976; «Sens commun et philosophie québécoise: Trois exemples», *Philosophie au Québec*, Bellarmin, 1976; «La notion d'évidence et le sens commun: Fénelon et Reid», *The Journal of the History of Philosophy*, XV, 3, 1977; «Paradigmes et bon sens», *Dialogue*, XVI, 4, 1977; «The seriousness of Reid's Sceptical Admissions», *The Monist. The Philosophy of Thomas Reid*, LXI, 2, 1978; «Reid's Challenge to Hume», *Dalhousie Review*, LX, 1, 1980; «Pourquoi faut-il qu'Émile soit borné?», *Dialogue*, XIX, 4, 1980; «Le dogmatisme des «philosophes»: l'origine d'une distorsion», *Approches des lumières aujourd'hui*, Vol. 2, The Voltaire Foundation, 1981; «Thomas Reid et le réquisitoire contre l'école écossaise», *Archives internationales de philosophie, l'Enlightenment*, tome

hypothèse est que, dans son épistémologie, la philosophie du sens commun telle qu'elle fut définie durant le XVIII<sup>e</sup> siècle et notamment dans sa variante écossaise que l'on a désignée comme «l'école du sens commun» représente précisément un de ces jalons historiques réprimés d'un espace public plébéien. Cette philosophie, en tous cas, s'opposait résolument au modèle qu'Habermas appelle «kantien» et que j'ai eu l'occasion de baptiser le modèle de «l'élitisme épistémologique», je veux dire l'Aufklärung comme affaire de savants<sup>17</sup>. Elle s'inscrivait en fait dans un de ces courants méconnus de l'héritage cartésien qui, par le concept de *bon sens*, avait introduit en philosophie ce que j'ai appelé «l'égalité épistémique», égalité à introduire dans la critique émancipatoire comme vérité future<sup>18</sup>. Les relais souterrains qui unissent dès lors cette critique d'un élitisme épistémologique chez les philosophes du sens commun au débat engagé sur l'égalité en philosophie politique au cours du siècle des Lumières méritent alors quelque attention.

Je regrouperai d'abord mes indices autour des remarques d'Habermas sur l'Aufklärung comme affaire de savants. Ceci permettra à tout le moins de mesurer l'ampleur de la répression historique marquant et hypothéquant, encore aujourd'hui, toute théorie du consensus rationnel comme instance critique liée à l'émancipation.

Ainsi que l'a pertinemment remarqué Habermas, l'histoire commence avec Kant, c'est-à-dire sa notion d'Aufklärung comme affaire de savants<sup>19</sup>. Et comme l'écrivait Kant, en «Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?», les Lumières sont «la sortie de l'homme de sa Minorité, dont il est lui-même responsable». Minorité en effet car il s'agit de l'incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui. Et minorité dont l'homme est lui-même responsable puisque la cause en réside non dans un défaut de son entendement mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude*, concluait Kant en évoquant Horace, Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Kant remarquait pertinemment qu'il est difficile pour l'individu isolé de sortir d'une minorité devenue (ou presque devenue) pour lui «nature» même s'il est si préjudiciable d'inculquer des préjugés qu'ils se vengent eux-mêmes. Il n'en résulte pas moins qu'un public ne peut parvenir que «lentement» aux Lumières: une révolution entraînant la

49, cahier 3, 1986.

Pour mes recherches sur l'égalité, voir notamment mon ouvrage *La thématique contemporaine de l'égalité. Répertoire, résumés, typologie*, Presses de l'Université de Montréal, 1984 et mon article «Cent quarante manières d'être égaux», *Philosophiques*, XI, 1, 1984 où il apparaîtra à quel point la notion d'égalité épistémique est une notion originale. Sur l'égalité au XVIII<sup>e</sup> siècle, je termine en ce moment un répertoire *L'idée d'égalité au XVIII<sup>e</sup> siècle*, voir aussi mon étude «L'égalité au XVIII<sup>e</sup> siècle: l'importance de l'*aequanimitas*» à paraître dans les Actes du congrès de l'Association canadienne d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle, octobre 1986, *Les Lumières du savoir/Broadening Horizons*; «L'inégalité est-elle le contraire de l'égalité? Réflexions sur le corpus du Trésor de la langue française», Communication au congrès de l'Association canadienne de philosophie, juin 1987 (à paraître).

17. Sur la notion d'élitisme épistémologique, voir notamment *Claude Buffier and Thomas Reid, op. cit.*, p. 175.  
 18. Sur la notion d'égalité épistémique, voir mon étude «L'héritage cartésien: l'égalité épistémique», *Philosophiques*, XV, 1, 1988, pp. 77-94.  
 19. E. KANT, «Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?» (1784) dans E. Kant, *La Philosophie de l'histoire* (opuscules), Paris, Aubier-Montaigne, 1947, pp. 81-92.

chute d'un despotisme personnel est, remarque Kant, plus facile qu'une vraie réforme dans la méthode de penser<sup>20</sup>.

Quant à cette réforme, toutefois, rien n'est requis d'autre que la liberté «la plus inoffensive», affirme Kant, c'est-à-dire l'usage public de sa raison dans tous les domaines. «J'entends par usage public de notre propre raison celui que l'on en fait comme *savant* devant l'ensemble du public *qui lit* et j'appelle usage privé celui qu'on a le droit de faire dans un poste civil ou une fonction déterminée.»<sup>21</sup> L'usage de sa raison que fait un éducateur en exercice devant son assistance est un usage privé. En tant que *savant* qui parle par des écrits au public proprement dit, c'est-à-dire au public qui lit, il jouit d'une liberté sans bornes, d'autant plus que dans le siècle de Frédéric on traduira les Lumières dans la maxime disant «raisonnez tant que vous voudrez et sur les sujets qu'il vous plaira, mais obéissez».

Ces quelques passages tirés de Kant sont très connus. Ce qui est moins connu est le rapport étroit unissant la notion kantienne d'Aufklärung et la critique que Kant faisait de la philosophie de son siècle. Car si nul ne peut dire du XVIII<sup>e</sup> siècle qu'il est effectivement un siècle «éclairé», mais plutôt un siècle en marche vers les Lumières, c'est qu'il est (*philosophiquement*) envahi de toutes parts par le dogmatisme, dogmatisme que les *Prolégomènes pour toute métaphysique future* associeront inséparablement à l'appel au sens commun, c'est-à-dire à l'appel au consensus rationnel<sup>22</sup>. Et sur l'appel au sens commun, Kant n'y allait pas de main morte.

L'appel au sens commun, écrivait-il, est le moyen commode qu'ont inventé les philosophes modernes d'affecter de la morgue sans rien savoir. Une manière d'invoquer un oracle quand on n'a rien d'intelligent à dire, de s'en rapporter au jugement de la foule pour interdire toute philosophie. Le plus fade bavard, s'indignait Kant, peut ainsi braver le cerveau le plus solide et lui tenir tête<sup>23</sup>.

L'illustration, voire l'incarnation d'une telle ineptie, Kant la trouvait précisément dans la philosophie écossaise, c'est-à-dire dans la réaction des philosophes du sens commun — Kant nomme Reid, Oswald et Beattie — à la philosophie de leur illustre compatriote, David Hume. L'événement, du reste, ne manque pas d'importance puisque, comme Kant l'avait écrit: «ce fut l'avertissement de David Hume qui interrompit d'abord, voilà bien des années, mon sommeil dogmatique et qui donna à mes recherches en philosophie spéculative une toute autre direction.»<sup>24</sup> Kant remarque alors:

le sort de tout temps défavorable à la métaphysique voulut que Hume ne fût compris de personne. On ne peut voir, sans en ressentir quelque peine, comment ses adversaires Reid, Oswald, Beattie et finalement Priestley, manquèrent si complètement le point du problème; et comment, prenant toujours pour accordé ce dont justement il doutait, prouvant par contre avec violence, souvent même avec une grande indiscretion, ce dont il ne lui était jamais venu à l'esprit de

20. *Ibid.*, p. 86.

21. *Ibid.*, p. 90.

22. *Id.*, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Vrin, 1967, voir pp. 10-18; pp. 162-165.

23. *Ibid.*, p. 13.

24. *Ibid.*, p. 9.

douter, ils méconnaissent tellement son geste en faveur du mieux, que tout resta en l'état comme si rien ne s'était passé.

Nous ne sommes pas dans un siècle éclairé car « nous n'avons pas encore de métaphysique »<sup>25</sup>. Or, remarque Kant,

Il me paraît que Hume pouvait autant que Beattie prétendre avoir du bon sens et en outre ce que celui-ci ne possédait sûrement pas, *une raison critique imposant des bornes au sens commun* pour qu'il ne se perde pas dans la hauteur des spéculations, ou bien qu'il ne veuille rien décider quand il est question de celles-ci uniquement, étant incapable de justifier ses propres principes<sup>26</sup>.

Kant ajouta ceci: « Entendement sain et entendement spéculatif sont tous deux utiles mais chacun en son genre. En métaphysique, en tous cas, le bon sens qui se dénomme ainsi lui-même souvent par anti-phrase n'a absolument pas à juger. »

Chez Kant, par conséquent, l'usage public de la raison est indissociable d'une critique du sens commun comme incarnation du dogmatisme, comme si le sens commun en avait le monopole au point de désigner les philosophies dogmatiques comme autant de reproductions, voire d'extensions indues du sens commun. Il a résulté de cette représentation un héritage philosophique de méfiance systématique, pour ne pas dire de dénégation radicale, de tout ce qui se réfère, de près ou de loin, au consensus. Un mépris, en tous cas, pour tout ce qui se présenterait normativement comme sens commun associé au consentement universel, c'est-à-dire un ensemble considérable d'hypothèses sur la notion de consensus rationnel.

Dans l'histoire de la philosophie, l'appel au sens commun en tant qu'appel au consentement universel est la variante des philosophies du sens commun qui fut la plus largement commentée au point d'être devenue un lieu commun. C'est la variante la plus largement commentée du sens commun comme dogmatisme, confondant l'universalité de la raison avec, en termes kantien, le jugement de la foule — « la baguette divinatoire du prétendu sens commun, laquelle ne tourne pas pour tout le monde, mais se conforme à des particularités personnelles »<sup>27</sup> — ou, en termes habermassien, confondant l'universalité de la raison avec le pragmatisme et les préjugés des sujets connaissants.

Comme le remarque G. Kortian,

la réflexion méta-herméneutique qui aspire à développer un concept normatif d'Aufklärung cherche à mettre à jour le *noyau dogmatique* de l'herméneutique philosophique (non critique) dans l'idée d'une primauté qui serait accordée à une pré-compréhension ontologique comme horizon de tout consensus<sup>28</sup>.

Et ce noyau dogmatique, cette précompréhension ontologique, n'est pas sans rapport avec la question du sens commun, telle que formulée et critiquée par Kant. Ainsi que l'écrit Habermas « l'aperçu (insight) des structures de préjugé qui sont présupposées

25. *Ibid.*, p. 12-13.

26. *Ibid.*, p. 13.

27. *Ibid.*, p. 162.

28. G. KORTIAN, *Meta-critique, The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, 1980, pp. 118-119.

dans toute compréhension de la signification ne justifie pas que l'on identifie les consensus effectivement atteints et le consensus vrai»<sup>29</sup>. On reviendra plus loin sur cette dissociation principielle du consensus de fait et du consensus de droit. Soulignons seulement que selon Habermas leur identification conduit à une ontologisation du langage et à une hypostacisation de la tradition. Une herméneutique critique éclairée qui serait capable de distinguer l'intuition et le leurre doit, selon Habermas, incorporer le savoir méta-herméneutique concernant les conditions de possibilité d'une communication systématiquement déformée. Elle devrait relier la *compréhension* au principe du discours rationnel où « la vérité ne serait assurée que par des consensus durables obtenus sous les conditions idéalisées d'une communication sans contrainte et sans domination ».

Selon mon hypothèse, l'analyse des philosophies du sens commun telles qu'elles furent élaborées au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle annonce quelques-unes de ces conditions. Pour l'établir, il faut voir cependant que ces philosophies recèlent une diversité de doctrines que la thèse kantienne de l'oracle<sup>30</sup> et même la thèse classique d'une identification entre le sens commun et le consentement universel décrivent abusivement. Car s'il est vrai, par exemple chez James Oswald, que le sens commun a pu être identifié au consentement universel, par exemple, chez le Marquis d'Argens<sup>31</sup> ou plus tard chez La Mennais sous le vocable du principe de « l'autorité générale »<sup>32</sup>, il s'en faut de beaucoup que cette représentation désigne adéquatement la diversité considérable et l'enjeu central des philosophies du sens commun au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle si on pense notamment à Buffier, Reid, Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Fénelon, Lelarge de Lignac, l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert, des passages de Voltaire, Rousseau ou Destutt de Tracy<sup>33</sup>.

D'une façon plus spécifique, il s'en faut de beaucoup que cette représentation atteigne l'essentiel du rapport que les philosophes du sens commun établissaient entre le sens commun et le consentement universel, je veux dire (en précurseur d'Habermas) un rapport heuristique. Le consentement universel était en effet pour eux un indice

29. HABERMAS, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 153-154, cité dans Körtian, *Metacritique*, op. cit. p. 119. Voir aussi p. 125.

30. JAMES OSWALD, *An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*, 2 vols., Edinburgh, 1766. Sur Oswald, voir G. ARDLEY, *The Common Sense Philosophy of James Oswald*, Aberdeen, 1980.

31. Jean-Baptiste, Marquis D'ARGENS, *La philosophie du bon sens ou Réflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines à l'usage des cavaliers et du beau sexe*, London: Aux dépens de la compagnie, 1737.

32. Félicité Robert DE LA MENNAIS, *Essais sur l'indifférence en matière de religion*, 4 vols, Paris, 1817-1823; *Défense de l'essai sur l'indifférence*, Paris, 1821.

33. Pour une anthologie des philosophies du sens commun, voir Sir William HAMILTON, « On the philosophy of common sense or our primary beliefs considered as the ultimate criterion of truth », dans T. Reid, *Philosophical Works*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, tome II, pp. 788a-789b; Victor COUSIN, *Histoire de la philosophie moderne*, 4 vols. Paris, Lagrange-Didier, 1848; Arthur N. FOXE, *The Common Sense from Heraclitus to Peirce: The Sources, Substance and Possibilities of Common Sense*, New York, Tunbridge Press, 1962; S. A. GRAVE, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Oxford, The Clarendon Press, 1960; James McCOSH, *The Scottish Philosophy*, New-York, Robert Carter and Brothers, 1875. Sur la manière dont le débat entre Habermas et H. Arendt traduit une opposition sur le statut du sens commun et son rapport avec la rationalité politique, voir J.M. FERRY, *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, pp. 71 et seq., 84 (note 26), 99-104. Voir aussi Anne-Marie ROVIELLO, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Paris, Vrin, 1988.



*épistémologique* dont il fallait déterminer la spécification au sein d'une asymétrie normative distinguant les consensus de fait et les consensus de droit.

Chez Claude Buffier<sup>34</sup>, par exemple, parce qu'il fallait soigneusement distinguer le sens commun du monde des préjugés, le recours au consentement universel ne pouvait être un recours à l'opinion publique (un Protée, disait-il). Il ne pouvait pas davantage être le recours à une *vox populi* qui serait une *vox dei* (c'est le contraire qui se confirme le plus souvent, écrivait Buffier). En réalité, étant donné la diversité des opinions, l'accord universel sur certains principes (dits premiers) ne peut être donné comme un phénomène fréquent. Historiquement parlant, le consentement universel ne peut être conçu comme relevant d'une évidence : tout au contraire, l'enquête visant à cerner les principes véritablement universels qu'il ne faut justement pas confondre avec ce que Trembley de Genève appellera «les préjugés légitimes» est extrêmement ardue. Il n'en demeure pas moins — c'est là l'indice épistémologique dans la conception bufférienne — qu'une théorie de la vérité fondée sur la notion cartésienne de l'évidence par le biais des idées claires et distinctes doit pouvoir rationnellement s'attendre à ce que les principes dits «évidents» (non les principes dont la vérité saute aux yeux mais ceux dont la vérité ne procède pas d'une démonstration ni déductive ni inductive) soient en même temps les principes sur lesquels il y a consentement universel.

Il y va ici d'une des conditions idéalisées de la possibilité d'une pragmatique, car s'il y a quelque incongruité à dire qu'un principe universel évident n'est pas admis par tous, — que veut dire le mot «universel» s'il ne désigne que le consensus des savants? — il y a quelque chose comme une nécessité logique à concevoir le consentement universel comme le *bénéfice marginal* épistémologique d'une théorie de la vérité comme évidence, c'est-à-dire le consensus comme conséquence de la rationalité.

Avec l'exemple de Buffier, on peut commencer à entrevoir que le rapport du sens commun et du consentement universel n'est pas, dans les philosophies du sens commun, un rapport simple, ni univoque. Par exemple, chez Thomas Reid, le recours au consentement universel apparaît d'une autre manière, en l'espèce comme un de quatre indices permettant de *codifier* les principes du sens commun<sup>35</sup>. Reid relie le consentement

34. Claude BUFFIER, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements où l'on examine le sentiment des philosophes sur les premières notions des choses*, Paris, Veuve Mongé, 1724; repris dans C. Buffier, *Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples pour former le langage, l'esprit et le cœur dans l'usage ordinaire de la vie*, Paris, Cavalier et Giffart, 1732. Sur la notion de consentement universel chez Buffier, voir L. MARCIL-LACOSTE, *Claude Buffier and Thomas Reid* (op. cit.) pp. 24-32, 36-39, sur l'originalité de la conception bufférienne du préjugé, voir mes études «Un scriptor, Voltaire et les Canadair», *Cahiers de l'Acfas*, 41, no 3, 1974, pp. 126-35. «Le sexisme comme préjugé», dans Louise Marcil-Lacoste, «La raison en procès», *Essais sur la philosophie et le sexisme*, Montréal, HMH, Utrecht, HES, 1986, pp. 119-129. Sur la question du préjugé comme précompréhension ontologique opposant Habermas à H.G. Gadamer [Vérité et Méthode] voir J.M. FERRY, *Habermas*, op. cit., pp. 113-115, cf. pp. 117-142.

35. Thomas REID, *An Inquiry into The Human Mind on The Principles of Common Sense*, 1764, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, 1785, tous deux dans Reid, *Philosophical Works*, op. cit. Sur la manière dont le réquisitoire kantien travestit la philosophie spécifique de Reid, voir mon étude «Thomas Reid et le réquisitoire contre l'école écossaise», dans *The Age of Enlightenment. Archives de philosophie*, Tome 49, cahier 3, 1986, pp. 419-437. Sur l'influence de la philosophie écossaise en philosophie allemande, voir Manfred KUEHN, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800*, McGill/Queen's University Press, 1987. Sur la manière dont la philosophie écossaise du sens commun exprimait un rapport avec l'idéal démocratique,

universel à des indices tirés de la *structure* du langage, aux conditions pragmatiques catégoriales du consensus rationnel. Les deux d'ailleurs non comme preuves de vérité des énoncés du sens commun mais comme ce que Reid appelle une « collateral security » dans la démarche visant à distinguer ce qui relève de l'hypothèse et ce qui est expérimentalement justifié dans la mise à jour des « lois fondamentales de la croyance », c'est-à-dire dans la détection des consensus de droit au sein des consensus de fait. Et ajoutons ceci : le problème du sens commun tel qu'il se définit dans la philosophie de Reid *commence* non dans le consentement universel mais, tout au contraire, dans le désaccord (disagreement) sur le consensus de droit. Le moment où l'on fait appel au sens commun, insiste-t-il, est toujours le moment où il n'y a pas de consensus sur les principes dits « universels », ce qui en dit long sur le *parcours heuristique* que doit accomplir la question de la vérité ou de la « raison décidée » quand on les rapporte à la question du consentement universel ou du consensus rationnel pour établir le rapport entre consensus et raison.

Ce qu'il faut retenir à cette phase-ci de l'analyse, c'est que dans les philosophies du sens commun le rapport entre le sens commun et le consentement universel n'était pas un rapport dogmatique. Il était le plus souvent un rapport heuristique désignant un indice épistémologique dont il fallait déterminer la spécification. Et ceci apparaissait nettement dans la préoccupation *centrale* des philosophes du sens commun qui faisaient véritablement une *question* de la question suivante : quels *sont* les principes sur lesquels il est légitime d'affirmer qu'il existe un consentement universel ? Ce consentement universel était une notion épistémologiquement normative qui n'avait rien à voir avec le sondage d'opinions, fût-il épistémologique. En ce sens (donnons ici raison à Habermas) le consensus rationnel désignait ce sur quoi on *serait* d'accord dans une communication rationnelle sans contrainte ou sans domination. Dans les termes des philosophes du sens commun, le consensus rationnel désignait ce sur quoi on serait *universellement* d'accord par manifestation de la raison elle-même, c'est-à-dire la raison telle qu'elle serait définie comme étant le propre de tous les humains.

C'est précisément à propos de la normativité épistémologique du recours au consentement universel, quand ce dernier s'inscrit dans une démarche heuristique, qu'une nouvelle lecture des philosophies du sens commun est possible et nécessaire. D'une part, parce que cette normativité a été représentée dans les annales philosophiques au sein d'un contresens notoire sur l'héritage cartésien. D'autre part, parce que la levée de ce contresens procure de nouveaux indices sur la question du consensus rationnel comme solution au dogmatisme.

Le contresens si souvent reproduit concernant l'appel au sens commun dans sa normativité épistémologique est le suivant : lorsque les philosophes du sens commun affirment que le sens commun est le tribunal de dernière instance de la philosophie ou de la vérité, ils entendraient soumettre la philosophie aux jugements de la foule, voire aux principes tenus, sans réflexion, pour évidents. Mais tel n'est pas le cas, car le propos des philosophes du sens commun, une fois rapporté à la requête d'univer-

---

voir G.E. DAVIE, *The Democratic Intellect: Scotland and Her Universities in the XIX<sup>e</sup> Century*, Edinburgh University Press, 1961. Sur le rapport entre l'idée de vérité et la pratique du langage ordinaire et sur le rapport entre le consensus et l'éthique de la discussion, voir FERRY, *Habermas*, *op. cit.*, pp. 37 et seq.

salisation elle-même ou à l'universalité historiquement spécifiée comme norme épistémologique, éclaire un ensemble d'embûches dont l'Aufklärung comme affaire de savants occulte ou dénature l'acuité. En termes épistémologiques, la question du consensus rationnel se formule alors de la façon suivante, qui est précisément la contribution historiquement méconnue des philosophies du sens commun: comment éviter que la requête d'universalisation ne soit pas spécifiée, dans son rapport à la pratique, au sein d'un élitisme épistémologique faisant de la vérité le monopole des savants? Comment éviter que la normativité du recours au consensus ne soit pas elle-même définie dans une asymétrie principielle pour ne pas dire ontologique attribuant aux savants l'idéalisation des conditions critiques et au vulgaire l'incarnation de leur *distorsion*?

Pour répondre à ces questions, il faut alors sonder ce qui se cache derrière l'opposition kantienne entre la raison critique et le dogmatisme dans un contexte où, en faisant de la vérité une affaire de savants, on a fait du même coup du dogmatisme des savants la confirmation de l'influence du dogmatisme populaire et du sens commun, le bouc émissaire pour tout échec de la rationalité. Dire ceci, c'est dire en définitive qu'on ne peut faire du consensus rationnel la condition critique d'une communication à la recherche d'une universalité assurant l'émancipation dans son rapport avec la pratique sans réviser profondément le verdict kantien sur l'opposition radicale entre le sens commun et la métaphysique<sup>36</sup>. Sans quoi, tout consensus historiquement avéré apparaîtra nécessairement comme l'envers de l'histoire, comme la collusion massive des dogmatismes ordinaires et savants ou, ce qui est plus commode, comme la collusion des dogmatismes ordinaires devenus savants.

J'en viens à ce que j'ai appelé, dans les philosophies du sens commun, leur fidélité à l'héritage cartésien. Car en s'interrogeant sur les contenus possibles d'un consentement universel (en termes habermassiens, sur une universalité historiquement spécifiée dans son rapport avec les agissements des hommes dans leur vie commune: dans les termes des philosophies du sens commun, sur les croyances fondamentales désemprouillées des préjugés), les philosophes du sens commun prenaient le mot de Descartes sur le bon sens au sérieux: «Le bon sens, avait écrit Descartes dans la toute première phrase du *Discours de la méthode*, est la chose du monde la mieux partagée»<sup>37</sup>.

36. Pour Kant, le domaine propre du sens commun en tant que ce dernier est un «sens droit» est strictement pratique. Son seul effet métaphysique salutaire est de contrer les assertions audacieuses du matérialisme, du naturalisme et du fatalisme. Voir ses *Prolégomènes à toute métaphysique future*, *op. cit.*, pp. 152-155, 157, voir 106 note 1, 138, 150, 160. Dans les termes de cette étude, c'est maintenir ici une double dissociation: d'une part, et en général, la dissociation entre la théorie et la pratique; d'autre part et plus spécifiquement, la dissociation entre le consensus comme condition et comme horizon de rationalité. Sur la manière dont cette représentation s'inscrit dans le sillage, par exemple, de la *Logique* de Port-Royal et non dans le sillage de la philosophie cartésienne, voir mon étude «L'héritage cartésien: l'égalité épistémologique», *op. cit.* Sur la manière dont cette représentation opère à la manière d'une transposition sur la métaphysique du verdict rendu par Joseph Priestley contre le sens commun à propos de la religion, voir mon étude «Thomas Reid et le réquisitoire contre l'école écossaise», *op. cit.* Sur la théorie critique comme réhabilitation de la raison pratique, voir Ferry, *Habermas*, notamment pp. 25-35. Sur la *Scienza Nuova* de Vico en tant qu'incarnation d'un dépassement dénié à la philosophie écossaise, voir Ferry, *Habermas*, *op. cit.*, pp. 65-66. Sur le rôle ici de la troisième critique, voir Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 108, no 66. Sur la manière dont l'ensemble de ces questions renvoie à celle d'établir dans quelle mesure les énoncés d'ordre pratique sont susceptibles de vérité, voir Ferry, *Habermas*, *op. cit.*, p. 26.

37. Sur cette question, voir mon étude «L'héritage cartésien: l'égalité épistémologique», *op. cit.*

Et loin de lire dans la phrase célèbre du père de la philosophie moderne cette ironie à laquelle l'a confinée l'histoire — après tout, répète-t-on à satiété, Descartes s'était empressé d'ajouter: «ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien» — les philosophes du sens commun y avaient lu l'indication d'une piste épistémologique révolutionnaire permettant de fonder l'universalité de la raison sur la notion «d'égalité épistémique», c'est-à-dire sur l'idée que pour être déclarées valides au sens d'universelles, les notions de vérité et d'évidence devaient être accessibles à la raison de tous.

Cette notion d'accessibilité, disons-le tout de suite, est une notion complexe qu'il faut se garder de condenser trop rapidement dans une question de pédagogie, celle qui par exemple indiquerait que l'accès aux principes dits «universels» (leur compréhension, leur découverte) procède de l'enseignement provenant des savants. Une telle condensation pédagogique maintiendrait en effet la dissociation entre la théorie et la pratique, faisant de l'égalité épistémique une perspective critique conservatrice, c'est-à-dire une simple *addition didactique* laissant intacte la notion d'Aufklärung comme affaire de savants. Poser l'égalité épistémique comme condition de *validité* de l'universalisation du vrai, c'est donner au consensus rationnel une condition critique beaucoup plus radicale que ce que recèle une pédagogie de l'évidence puisque c'est dire que l'accès universel à la vérité doit être pensable autrement que sous le mode des manipulations (rhétoriques, pédagogiques ou idéologiques) visant à faire reconnaître par tous ce qui a été décrété d'en haut comme étant le vrai. C'est refuser de définir l'accès à la vérité au sein d'un rapport entre la théorie et la pratique qui serait défini comme un rapport hiérarchique de contrainte et de domination. C'est refuser de faire du consensus lui-même en tant que rationnel une contrainte venant d'en haut et devant s'imposer aux sujets connaissant et agissant. On mesurera rapidement l'ampleur du problème: le consensus rationnel représente un consensus de droit qui n'est pas synonyme d'un consensus de fait. Le fait qu'un consensus soit décrété de droit par un groupe de savants peut reconduire le consensus rationnel *lui-même* à une pragmatique non critique de la domination.

Autre difficulté de la notion d'égalité épistémique: l'affirmation de son statut en tant que condition de validité de l'universalisation des contenus de vérité ne saurait être confondue avec la thèse de l'égalité des esprits, pour reprendre la distinction soulignée par Étienne Gilson dans ses annotations devenues classiques au *Discours de la méthode*. Cette distinction est importante, car tout comme Descartes et contrairement à ce qu'on répète dans les annales philosophiques, les philosophes du sens commun admettaient l'inégalité des esprits. De ce point de vue, la critique de Kant («le plus fade bavard peut braver le cerveau le plus solide et lui tenir tête») opère à contresens, car pour les philosophes du sens commun il s'agissait de déterminer ce qui, dans la raison, pouvait être déclaré une raison *commune*, c'est-à-dire *propre à tous les hommes*. Il s'agissait de désigner ce que le savant et le vulgaire avaient en commun et qui découlait de la raison, en dépit des différences avouées entre leurs niveaux relatifs de connaissance procédant de la conduite, de la vie quotidienne, de la recherche ou de la réflexion<sup>38</sup>.

38. La distinction proposée au XX<sup>e</sup> siècle par G.E. Moore entre les principes du sens commun et leur clarification

Il faut pourtant se garder d'aplatir encore une fois le caractère radical de la notion cartésienne d'égalité épistémique en retirant d'une main (l'inégalité des esprits) ce que l'on a accordé de l'autre (l'égalité des raisons), par exemple, en faisant de l'égalité des raisons un préalable purement formel, inopérant et vide du consensus rationnel. Car ici encore se joue le problème du consensus rationnel comme *parcours* heuristique, c'est-à-dire un parcours beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît pour que l'on puisse reconnaître dans le consensus des indices d'universalité.

En parlant de la notion cartésienne d'évidence, j'ai fait remarquer précédemment qu'il ne fallait pas la confondre avec le genre d'énoncés dont la vérité saute aux yeux. L'égalité épistémique exige en effet que la raison *se rende* à l'évidence, dans le double sens d'un parcours (se diriger vers) et d'une reddition (s'y soumettre). Or dans ce double parcours, l'*Aufklärung* comme affaire de savants introduit une asymétrie conceptuelle dont elle ontologise le principe : c'est le savant qui se dirige vers l'évidence et c'est le vulgaire qui s'y soumet. Mais ceci occulte, précisément, tout le parcours heuristique de l'évidence et en particulier son parcours lié à l'égalité épistémique comme condition. Ceci occulte, en termes habermassiens, le rapport entre le consensus et le rationnel, dont la liaison seule peut désigner une condition d'universalité et un horizon d'universalisation.

Remarquons cependant que c'est bien parce qu'entre le consensus et le rationnel, il y a un *parcours* heuristique qu'il est possible d'introduire l'*Aufklärung* kantienne comme interstice : l'horizon d'universalité du consensus rationnel y est attribué à tout le monde et la condition de son universalité y est réservée aux savants. Mais s'il y avait quelque chose comme une ironie dans le *Discours de la méthode*, ce n'était pas l'ironie faisant succéder à l'affirmation de l'universalité du bon sens son annulation pour fins métaphysiques. C'était l'ironie métaphysique de l'universalité dans son rapport au bon sens. Car si les annales philosophiques se sont complues à souligner la rhétorique du coup d'envoi de Descartes (le bon sens est la chose du monde la mieux partagée), on n'y trouve nulle analyse de ce paradoxe du bon sens quand on rapproche le début du *Discours* et sa fin, c'est-à-dire, si mon analyse est juste, l'horizon philosophique bloqué par Kant, en dépit (ou à cause) des philosophies du sens commun.

Trois phrases de Descartes et leur localisation me tiendront lieu d'indices. La première phrase est donc la toute première du *Discours de la méthode* : «Le bon sens, dit Descartes, est la chose du monde la mieux partagée.» Puis, après avoir décrit ses études à La Flèche (1<sup>re</sup> partie), ses voyages (2<sup>e</sup> partie), sa morale dite «provisoire» (3<sup>e</sup> partie), Descartes aborde l'examen de la métaphysique (4<sup>e</sup> partie). En abordant ce champ d'investigation dans ce que Guéroult a appelé «l'ordre des raisons», Descartes dit : «Je ne sais pas si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y ai faites ; car elles sont si métaphysiques et *si peu communes* qu'elles ne sont pas au goût de tout le monde.»<sup>39</sup> Descartes, on le sait, introduit alors le *cogito*. Mais qu'en est-il

---

par analyse est utile ici : au XVIII<sup>e</sup> siècle, cette distinction se présentait comme une question de «degré» entre l'énoncé des premiers principes et l'élucidation de leur statut fondationnel par l'analyse des implications que recèlerait leur rejet. Voir G.E. MOORE, «A Defense of Common Sense», dans *Philosophical Papers*, London, George Allen et Unwin, 1959.

39. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Librairie Larousse, 1969, p. 65.

alors de l'égalité épistémique ? Son rapport antinomique radical avec la métaphysique, ainsi que le proclamera Kant ?

Lisons pourtant la suite, car à la toute fin du *Discours* (le troisième paragraphe avant la fin) Descartes fait deux remarques importantes<sup>40</sup>. La première, qui dénonce les esprits « d'autant plus sujets à faillir et moins capables de vérité qu'ils sont plus vifs et pénétrants », est une condamnation avant la lettre de l'Aufklärung comme affaire de savants. Descartes y dénonce en effet celui dont « les spéculations procurent d'autant plus de vanité *qu'elles sont éloignées du sens commun* à cause qu'il aura dû employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à les rendre vraisemblables ». Il dénonce un *sapere aude* élitiste établi non sur la vérité mais sur le dos du commun.

La seconde remarque de Descartes n'est pas moins importante car elle signale le *retour* au bon sens, c'est-à-dire, du point de vue philosophique, l'accès ultime à ce que j'ai appelé « l'égalité épistémique » ou l'égalité épistémique comme accomplie. Descartes écrit :

pour les opinions qui sont toutes miennes, je ne les excuse point comme nouvelles, d'autant que si on considère bien les raisons, je m'assure qu'on les trouvera si simples et si conformes au sens commun qu'elles sembleront moins extraordinaires et moins étranges qu'aucunes autres qu'on puisse avoir sur le sujet<sup>41</sup>.

Et, ajoute Descartes,

je ne me vante point d'être le premier inventeur d'aucunes, mais bien que je ne les ai jamais reçues ni parce qu'elles avaient été dites par d'autres, ni parce qu'elles ne l'avaient point été, mais seulement parce que la raison me les a persuadées.

Du point de vue des indices d'universalité se jouant au sein d'un consensus rationnel, ces dernières remarques de Descartes ne manquent pas de frapper. Car elles désignent tout le détour heuristique que doit parcourir la vérité à la recherche de l'évidence et les obstacles que rencontre l'égalité épistémique quand il s'agit de l'accomplir. Du point de vue cartésien, l'égalité épistémique est tout autant un résultat qu'une condition du parcours heuristique et, dans ce parcours, la hantise n'est pas l'homme du commun. La hantise est plutôt le docte, ou plus précisément ce qui fait querelle entre les doctes et qui se dresse sur le chemin du consensus rationnel. On voit par là que si, en matière de bon sens, il y avait quelque chose comme une ironie cartésienne, ce n'était pas l'ironie d'un savoir s'affirmant sur le dos du commun. C'était plutôt l'ironie métaphysique d'un propos, le *cogito* d'autant plus *inattendu des doctes* que le parcours de la preuve permettra de l'instaurer comme consensus commun et rationnel. De ce point de vue, et comme affaire de savants, l'Aufklärung semble relever d'une ironie anti-cartésienne dans la mesure où le savant ne sortira de sa minorité, c'est-à-dire de la pensée sous tutelle d'autrui, que pour avoir consacré les Lumières comme nouvelle minorité épistémologique, l'ensemble des savants faisant du dogmatisme l'apanage du commun.

À ce dernier sujet, Descartes avait du reste entr'ouvert une ligne prophétique quand il avait décrit les gens inaptes à sa méthode à cause précisément de la manière

40. *Ibid.*, p. 38.

41. *Ibid.*, pp. 109-110.

dont ils définissent leur rapport au sens commun. Descartes voyait deux cas : la classe de ceux qui se croient plus habiles qu'ils ne sont (ceux pour qui l'égalité épistémique serait le repoussoir du vrai) et la classe de ceux qui « ont assez de modestie ou de raison pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits » (ceux pour qui l'inégalité des esprits annulerait l'effet de l'égalité des raisons)<sup>42</sup>. Et soulignons-le fortement : dans le propos cartésien, l'obstacle à la méthode n'est pas le sens commun, c'est, avant la lettre, l'*Aufklärung* kantienne elle-même dans la mesure où comme affaire de savants, elle interdit le rapprochement de la raison (de tous) et de la méthode (universelle), c'est-à-dire l'heuristique même du consensus rationnel.

Je dis que les philosophes du sens commun étaient des héritiers (sinon des disciples) de Descartes quand ils proposaient leurs thèses sur les principes premiers et sur le consentement universel. Car même la limite du bon sens — « ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien » — ne témoignait pas chez Descartes contre l'égalité épistémique, contre le consensus rationnel accompli, c'est-à-dire la raison en tant que cette raison est ultimement établie comme étant commune à tous les humains. Elle marquait plutôt la limite de la *raison* en quête de consensus rationnel, la limite de toute raison sans méthode, c'est-à-dire les limites de toute raison à la recherche d'unité. Sans méthode, insistait Descartes, on ne peut surmonter la diversité des opinions, ni la diversité des opinions populaires, ni *surtout* la diversité des opinions savantes. Cette thèse sur le rapport de la méthode au sens commun dont elle est sensée être l'accomplissement philosophique, signale la non-coïncidence, voire l'opposition entre raison et consensus. Mais elle signale aussi, par le biais de l'égalité épistémique, leur coïncidence possible, dans la mesure où la vérité serait entendue comme prospective, comme ouverture à une vérité future où le consensus rationnel deviendrait pensable par l'égalité des raisons dont la méthode accomplira l'unité.

Non seulement les philosophies du sens commun élaborées au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle ont-elles pris le mot de Descartes sur l'égalité des raisons au sérieux, mais elles ont aussi pris au sérieux l'hypothèse explicative que proposait le *Discours de la Méthode* sur la non-coïncidence entre le consensus de droit et le consensus de fait. L'idée, fortement affirmée par Descartes, que la diversité des opinions, tant populaires que philosophiques, s'explique plus adéquatement par l'absence de méthode que par l'inégalité des raisons.

Traduisons comme ceci, qui ressort très bien de l'analyse des philosophies du sens commun élaborées au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle : l'égalité épistémique est coextensive avec l'absence de consensus. Elle n'est pas synonyme d'uniformité doxologique. Elle marque la condition permettant d'engager la raison sur le parcours heuristique du consensus. C'est dire que comme horizon, mû par une requête d'universalité spécifique, le consensus ne saurait être donné, voire acquis. C'est dire que le consensus ne saurait être épistémologiquement qu'une donnée elle-même *critique*, le contraire donc de tout oracle et le contraire du dogmatisme, puisqu'il appelle aussi bien le rejet des fausses universalités que la spécification des aires légitimes de consensus. De ce point de

42. *Ibid.*, pp. 44-45.

vue, ce que l'on a appelé à contresens la banalité, voire la platitude des énoncés du sens commun dans les philosophies qui s'en réclament, c'est-à-dire le haut degré de généralité des principes dits « premiers » du sens commun, voire comme l'a souligné C.S. Peirce leur caractère « irréductiblement vague »<sup>43</sup>, traduit l'écart séparant le consensus comme horizon (où l'universalité s'entend à partir de l'égalité épistémique) de l'uniformité doxologique (où l'universalité s'entend comme interrogation de droit sur des consensus de fait). Chez les philosophes du sens commun, cet écart se traduisait dans leur insistance sur le fait que les premiers principes universellement valables pour tous les hommes étaient peu nombreux. Du reste, ils ajoutaient que pour le savant et le vulgaire, ces principes peu nombreux s'exprimaient de diverses manières, ce qui n'était pas selon eux une raison légitime d'en refuser le statut. Ce n'était pas une raison, en termes habermassiens, de refuser le passage du sens minimal de « consensus » en tant que « Verständigung » comme possibilité de compréhension intersubjective au sens maximal de « consensus » en tant que médiation du sens rationnel.

L'égalité épistémique n'exigeait donc pas plus l'égalité des esprits que l'uniformité doxologique pour engager les philosophes du sens commun sur le parcours heuristique du consensus rationnel. Mais cette notion n'en avait pas moins une valeur critique dans la mesure où elle permettait d'entrevoir et dans certains cas de prophétiser la double impasse à laquelle l'Aufklärung comme affaire de savants allait condamner le commun. Dans un premier temps, en effet, on opposait la philosophie et le sens commun à cause d'une diversité d'opinions populaires insurmontable. Dans un second temps, on opposait le sens commun et la philosophie à cause de la soi-disant uniformité dogmatique du sens commun. Dans cette double impasse, les philosophes du sens commun ont vu le résultat d'une distribution des indices épistémologiques abusivement asymétrique. Après tout, Descartes y avait insisté, la diversité d'opinions n'a pas tendance à diminuer en passant du monde vulgaire au monde savant. Dans cette distribution, les philosophes du sens commun pouvaient dès lors entrevoir autre chose, cette fausse solution à la diversité des opinions que j'ai nommée « l'élitisme épistémologique » : l'idée que seuls peuvent être présumés vrais ou valides (pour ne pas dire émancipatoires) les énoncés provenant du consensus entre un petit nombre de savants, ou, à défaut de ce consensus, d'un seul d'entre eux.

Dans le cas des philosophies du sens commun, cet élitisme se traduisait comme ceci : on valorisait la diversité doxologique quand il s'agissait des doctes (la diversité traduisait alors la complexité, la subtilité, la profondeur, le paradoxe, l'énigme — autant d'indices d'une heuristique sur la rationalité) et on tenait la diversité pour incompatible avec la raison quand il s'agissait du commun (la diversité traduisait alors l'ignorance, l'incohérence, la contradiction, les préjugés, les passions, les intérêts). Cette condensation épistémologique et axiologique de l'asymétrie des doctes et du

43. C.S. PEIRCE, « Issues of Pragmatism », *The Monist*, 15, 195, pp. 481-499; voir aussi *Selected Writings: Values in a Universe of Chance*, New York, Dover Books, 1966. En termes habermassiens, on peut traduire ce problème comme celui de la médiation entre les valeurs de la tradition et les possibilités portées par les informations scientifiques, c'est-à-dire le double mouvement de traduction et de rétro-traduction (Rückübersetzung) entre le jargon scientifico-technique et la *koïnè* traditionnelle de la politique comme herméneutique de l'élucidation réciproque. Voir *La technique et la science comme idéologie*, op. cit., p. 95, et p. XXIII.



vulgaire quant à la diversité des opinions se retrouvait d'ailleurs dans son envers consensuel au sein de l'uniformité dite doxologique : on méprisait le consensus quand il s'agissait du vulgaire et on le tenait pour rationnel quand il s'agissait des savants.

C'est dire que la distinction normative entre le consensus de fait et le consensus de droit, de même que la distinction normative entre les non-consensus de fait et les non-consensus de droit opèrent dans une économie pragmatique jouant à sens unique. Le consensus rationnel est alors doublement hypothéqué. Tout d'abord, il est conçu au sein d'une pragmatique où le consensus de fait et le consensus de droit sont *nécessairement* désaccordés, et ce à cause du commun. En outre, le consensus rationnel est hypothéqué du fait que pour sortir de l'impasse, il faut dans les opinions faire un tri dont la règle se loge du côté du savant. Pour atteindre à l'universel, il faut alors choisir dans la diversité des croyances celles que fondent le statut, le prestige pour ne pas dire le petit nombre de ceux qui pensent, c'est-à-dire (ainsi que l'ont vu les philosophes du sens commun) transformer *épistémologiquement* la question de la vérité en argument hiérarchique d'autorité, partant la notion même de consensus rationnel en pragmatique de la domination. D'où le contresens difficilement évitable du consensus rationnel dans les annales philosophiques, car une fois définie dans la détermination *historique* des sujets agissants et connaissants, toute spécification révèle, comme origine épistémologique, l'antinomie du consensus et du rationnel. Cette enclave à la «raison décidée» traduit alors l'antinomie de la raison consensuelle dont Habermas n'a pas levé l'hypothèque, l'antinomie du consensus de fait (non-rationnel) et du consensus de droit (non-avéré).

C'est sur le non-avènement du consensus de droit que doit alors s'interroger une philosophie critique. En termes méta-critiques, il signifie l'*absence* de liaison entre la théorie et la pratique, l'indice des indices tant diagnostiques que prospectifs permettant de soumettre l'histoire à un nouveau test de falsification. En tant que source de dislocation entre la théorie et la pratique, l'absence de consensus de droit s'éclaire pourtant d'une nouvelle manière par un second retour aux sources habermassiennes liées aux philosophes du sens commun. Car même s'il existait, au XVIII<sup>e</sup> siècle, des jalons épistémologiques annonçant l'émergence possible d'une variante plébéienne de l'espace public dans les philosophies du sens commun, le rapport entre cette égalité épistémique et la pratique, c'est-à-dire ce que Habermas désignait comme la fonction médiatrice de l'opinion publique dans sa contribution à l'égalisation des rangs est difficile à établir. Sur ce point, Habermas n'a pas eu tort de lire, même chez les Écossais, un «appendice didactique», c'est-à-dire à tout le moins une liaison mal assurée.

Il se trouve en effet qu'entre l'égalité épistémique et l'égalité politique (entre la théorie et la pratique en termes habermassiens) les rapports historiques sont difficiles à établir. Car si, du point de vue logique, on pouvait s'attendre à ce que l'égalité épistémique et l'égalité politique ne fassent qu'un, il s'en faut de beaucoup que les philosophies du sens commun aient toutes été des philosophies politiquement égalitaires et que les philosophies politiquement égalitaires aient toutes refusé l'Aufklärung comme affaire de savants. Kant, pour un, en tous cas, a développé une philosophie du droit et une philosophie de la personne que l'histoire a logées dans le courant sinon éga-

litariste du moins égalitaire, en dépit des limites qui en déterminaient chez Kant lui-même l'application. Chez Kant, en effet, la notion de citoyen « actif » auquel s'applique l'égalité des droits exclut les gens qui n'assurent pas eux-mêmes leur subsistance par le biais de leur travail, c'est-à-dire les enfants, les femmes et les ouvriers, ce qui n'est peut-être pas sans rapport avec le rejet du sens commun dans le domaine théorique c'est-à-dire métaphysique.

Mais quoi qu'il en soit de ce dernier problème, un gouffre mystérieux semble séparer l'appel (épistémologique) au sens commun et la défense (politique) de l'égalité au cours du siècle des Lumières dans la mesure où les philosophes du sens commun n'abordent pas souvent la question de l'égalité politique et où les philosophes de l'égalité n'abordent pas souvent la question de l'égalité des raisons, à l'exception sans doute des écrits discutant des ouvrages d'Helvétius qui établissaient un tel lien. En termes habermassiens, tout se passe comme si, précisément, l'émergence critique d'une sphère publique plébéienne avait été coïncée dans l'enclave opposant la théorie et la pratique, la théorie épistémologique de l'égalité des raisons et la pratique politique de l'égalité des droits et de l'égalisation des rangs. Tout se passe comme si, en somme, l'incompatibilité entre l'universel pour fin de connaissance et la particularité pour fin d'émancipation — incompatibilité où Habermas lisait avec raison une objection sérieuse à sa théorie du consensus rationnel — avait joué un rôle et c'est un de ces rôles que mon dernier indice tentera d'élucider.

L'obstacle, en la matière, était d'ordre épistémologique ainsi que le révèlent mes recherches sur l'égalité au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle et en particulier l'importance qu'a prise la critique de l'égalitarisme au siècle dit de « l'égalité ». Selon cette critique, affirmer que les humains sont égaux, c'est dire qu'ils sont ou qu'ils doivent être identiques, ce qui est à la fois erroné empiriquement (les humains ne sont pas pareils) et pernicieux axiologiquement (ils ne doivent surtout pas le devenir). Or, et c'est là mon indice, dans l'ensemble des sources que j'ai analysées, je n'ai trouvé personne qui au XVIII<sup>e</sup> siècle avait soutenu la thèse identitaire dénoncée, à une seule exception près qui se trouve dans la philosophie de Dom Deschamps.

Les relais souterrains qui unissent cette critique d'un égalitarisme nécessairement identitaire à la critique d'un sens commun nécessairement uniforme méritent alors quelque attention. Car de la même manière que l'on a, sous peine d'incohérence, lié la philosophie du sens commun à une exigence d'unanimité, voire d'uniformité doxologique, de la même manière et sous peine de contradiction, on a exigé de l'égalité qu'elle soit par définition le fanatisme du nivellement. Quitte à les fustiger, on exige des philosophies du sens commun qu'elles affirment que tous les hommes disent la même chose de la même manière qu'on exige des philosophies de l'égalité qu'elles affirment que tous les hommes sont pareils. Et de la même façon que, par présomption d'uniformité, voire de banalité, on a dissocié le sens commun de la philosophie, de la même manière, par présomption d'identité, voire de nivellement on a dissocié l'égalité de la justice: traiter de la même manière des gens qui sont différents c'est faire injure à l'équité.

Dans les deux cas pourtant les erreurs historiques et philosophiques sont nombreuses, ce qui ne les empêche pas d'être éclairantes du point de vue des hypothèses

marquant toute théorie critique d'un consensus rationnel. Pour les philosophes du sens commun, le projet d'unité passait par la notion cartésienne d'égalité épistémique dont il s'agissait de dégager spécifiquement le contenu, à l'écart d'une uniformité doxologique dont il fallait extirper les consensus de droit. Pour les philosophes de l'égalité, le projet d'unité passait par une généralisation des droits dont il fallait dégager spécifiquement le contenu, à l'écart d'une uniformité sociale dite «de moyens». Dans les deux cas, l'unité recherchée par une spécification du rapport entre la théorie et la pratique ne pouvait être une donnée : elle était ou devait être construite. Ce qui signifie que la raison comme ouverture à une vérité future ne pouvait échapper aux dilemmes de la spécification. Elle ne pouvait échapper aisément à l'objection d'une incompatibilité entre l'universalité (théorique) et la particularité (pratique), l'incompatibilité présumée entre le sens commun et la philosophie redoublée pratiquement par l'incompatibilité entre l'égalité et l'équité, c'est-à-dire un ensemble de rapports asymétriques entre l'universel et le particularisé.

Je conclurai donc que pour assurer une reformulation critique du projet des Lumières, il ne suffit pas d'être soucieux d'éviter la reconduction d'un dogmatisme à l'envers. Car si mon analyse est juste, la «raison décidée» dont parle Habermas comme condition d'un consensus rationnel lié à l'émancipation dépasse largement la nécessité logique. Elle appelle l'ouverture des perspectives que l'histoire a bloquées. Du point de vue du consensus rationnel, l'histoire en a bloqué la condition préalable, l'égalité épistémique des locuteurs. Elle en a aussi bloqué l'effectivité historique : l'égalité politique des humains. En d'autres termes, la dimension pré-critique qu'Habermas lisait à juste titre dans l'évolutionisme naïf des Écossais dépassait largement la sociologie, l'économique et même la morale. Elle incluait une épistémologie et une métaphysique, dépassant dès lors le cercle des Écossais<sup>44</sup>.

Pour rendre critique ment pensable un consensus rationnel, il faut en relier la théorie et la pratique, l'épistémologie et l'éthique, la condition préalable [l'égalité des locuteurs] et la finalité ultime [l'égalité des citoyens]. En termes habermassiens, ceci veut dire que les présupposés ontologiques non critiques de l'entendement ne constituent pas la seule illusion dont la théorie critique doit rendre compte. L'épistémologisation des asymétries interlocutoires en est une autre, au cœur même de l'avenir de toute raison décidée.

C'est pourquoi je disais au début que pour élaborer une reformulation critique du projet des Lumières il fallait penser à neuf toute la question de l'égalité. Car entre l'universalité de la raison comme horizon du consensus rationnel et la particularité de tout intérêt, fût-il émancipatoire, l'histoire a introduit la règle d'une asymétrie.

44. L'ensemble pourrait représenter ce qu'à propos d'Habermas Jean-René Ladmiral a appelé le «déblocage de la communication», c'est-à-dire la rationalité comme [véritable] intersubjectivité communicationnelle de la discussion [véritablement] démocratique. Voir HABERMAS, *La technique et science comme idéologie*, op. cit., p. XXVIII. À ce titre, c'est le dualisme du travail et de l'interaction qui, en termes socio-économico-épistémologiques traduit l'enclave même soustraite à la discussion. *Ibid.*, pp. 44-45; cf. p. 90. Sur le modèle pragmatique comme seul modèle présentant un lien nécessaire avec la démocratie, voir *ibid.*, pp. 107-108. Le plus critique ment novateur de la thèse d'Habermas tient ici à son souci d'éviter la reconduction des structures détériorées de la communication (dont le fondement émerge de la logique issue d'une communication fonctionnant normalement) par le renvoi à un idéal éthique de l'humanité. Voir *Théorie et pratique*, t. I, «Action et discussion», voir aussi Habermas, *Connaissance et intérêt*. Paris, Gallimard, 1976.

Celle du commun et du savant pour le registre épistémologique. Celle du nivellement et de la justice pour le registre éthique. Dans les deux cas, c'est bien toujours d'égalité dont il s'agit, mais d'une égalité dont l'histoire a travesti jusqu'au désir. L'ennui c'est que, d'un point de vue politique aussi bien que d'un point de vue épistémologique, l'égalité elle-même a été pensée dans une asymétrie. Aristote avait dit «l'égalité pour les égaux et l'inégalité pour les inégaux». D'un point de vue émancipatoire, il est temps de prendre la mesure critique des hypothèses épistémologiques et politiques que contenait cette prophétie.