

VALENTINA GUEORGUIEVA

**LA CONNAISSANCE DE L'INDÉTERMINÉ**  
**Le sens commun dans la théorie de l'action**

Thèse présentée  
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval  
dans le cadre du programme de doctorat en sociologie  
pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES  
UNIVERSITÉ LAVAL  
QUÉBEC

AOUT, 2004

© Valentina Gueorguieva, 2004

## Résumé (long)

La présente recherche se propose d'étudier le sens commun qui est à la fois connaissance pratique et connaissance intersubjective. Dans mes investigations sur les sources du concept de *sensus communis* et son évolution dans la pensée philosophique occidentale, ainsi que dans la théorie sociale du 20<sup>e</sup> siècle, je poursuis un examen critique et herméneutique des tentatives d'interprétation et de description du savoir ordinaire et du mode de raisonnement du sens commun. Les présupposés épistémologiques et méthodologiques propres aux auteurs cités sont mis en évidence. La quête d'une définition positive du sens commun est marquée par la question de savoir comment il est possible de connaître ensemble ou de posséder du savoir en commun.

À partir de l'hypothèse que le sens commun est un mode de connaissance collective, deux possibilités de sa définition sont proposées : en tant que partage d'opinions (connaissance intersubjective) et en tant que réserve commune de connaissances pratiques. Dans le premier cas la problématique de la transition d'un sentiment strictement personnel à une opinion communément acceptée est soulevée. Trois solutions sont ensuite proposées : par la voie de l'abstraction (celle du *sensus communis* kantien), par la voie de l'imagination (celle d'Arendt) et par la voie de la *synèsis* (une forme de la *phronèsis* aristotélicienne). Dans le deuxième cas, les problèmes du témoignage d'autrui, de l'autorité du savoir traditionnel, ainsi que de la distribution et de l'accessibilité de la réserve commune de connaissances sont résolus à l'aide des notions de l'*epochè* du doute et de la connaissance mutuelle qu'on trouve dans l'œuvre d'Alfred Schütz.

Trois propriétés du mode de connaître propre au sens commun sont relevées : l'intuition sensible, le jugement réfléchissant et le rapport à autrui dans le jugement. La présente recherche aboutit à la conclusion que le sens commun est la capacité de connaître l'indéterminé, l'incertain, l'irrégulier, ce qui peut être autrement qu'il n'est (le contingent). Le sens commun est aussi la capacité de maîtriser ce qui découle du hasard, du caprice, de l'imprudence, la puissance d'y trouver une certitude pratique nécessaire pour la poursuite de l'action.

## **Résumé (court)**

Dans la présente recherche le sens commun est étudié en termes de connaissance pratique et de connaissance intersubjective. Partant de l'hypothèse que le sens commun est un mode de connaissance collective, je formule la question directrice de la recherche de savoir comment il est possible de connaître ensemble ou de posséder du savoir en commun. Deux interprétations du sens commun se dressent en réponse à cette question : il est l'opinion communément acceptée; ou bien il constitue une réserve commune de connaissances pratiques. Les trois éléments constitutifs de ce mode du connaître sont l'intuition sensible, le jugement réfléchissant et le rapport à autrui qui s'établit dans le jugement. La recherche aboutit à la définition du sens commun en tant que capacité de connaître l'indéterminé, de ce qui peut être autrement qu'il n'est (le contingent), de ce qui découle du hasard et de l'imprudence.

## **Abstract**

This Ph.D. thesis studies the concept of *common sense* in terms of practical knowledge and intersubjective knowledge. Departing from the hypothesis that common sense is a modus of collective knowledge, the guiding question of the study is formulated: How is it possible to know-in-common or to share knowledge? Two interpretations of common-sense knowledge can be formulated in response to that question: it is a shared opinion; or it constitutes a collective stock of practical knowledge. Common-sense thinking as a cognitive mode is characterised by three elements: a sensitive intuition, reflective judgement, and a relation to others in judgement. Common sense is finally defined as a capacity to grasp the uncertain; the comprehension of what can be otherwise (of contingent beings); the ability to master the haphazard occurrences and gain practical certainty.

## Avant-Propos

Cette thèse s'inscrit dans le prolongement de mes travaux sur l'histoire du concept de *sensus communis* et de ses héritiers dans la philosophie moderne, recherche qui a été entamée en 1998 dans le cadre d'un mémoire de maîtrise réalisé au département d'histoire et théorie de la culture de l'Université de Sofia. Ces investigations ont coïncidé avec un long cheminement entre différentes disciplines ainsi que des pérégrinations dans plusieurs pays et institutions. Diplômée de la Faculté de philosophie de l'Université de Sofia, j'ai poursuivi une formation interdisciplinaire à l'École Doctorale en Sciences Sociales de Bucarest, pour être ensuite intégrée dans un département de sociologie (de l'Université Laval) et participer à des recherches pratiques et aux séminaires du Centre d'Études des Mouvements Sociaux (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris). D'une étude historico philosophique sur l'école écossaise de la philosophie du sens commun (à partir de l'œuvre de son fondateur, Thomas Reid), mes investigations sur la connaissance ordinaire sont passées à l'élaboration d'une théorie sociale de la connaissance collective.

Je tiens à remercier les différents organismes qui m'ont accordé leur soutien financier à un moment ou à un autre de la réalisation de la recherche. J'ai obtenu la bourse de première année de doctorat, ainsi que la prime d'excellence de l'Agence Universitaire de la Francophonie (AUF), les bourses d'excellence de la Fondation de l'Université Laval, du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) et du Fonds de recherche sur la société et la culture du Québec (FRSC).

Je tiens à adresser mes remerciements particuliers à mon directeur de thèse M.Olivier Clain dont les commentaires fort pertinents et judicieux ont grandement enrichi cette thèse. Je tiens aussi à remercier M.Alfred Dumais qui a suivi le développement de mes idées dès mes premiers jours au département de Sociologie de l'Université Laval et qui m'a soutenue dans les moments de découragement. Mes remerciements vont aussi à mon co-directeur M.Gueorgui Fotev, directeur d'études au département de Sociologie de l'Université de Sofia, pour l'intérêt qu'il a porté à ma recherche et pour sa disponibilité et sa patience, pour ses suggestions. Je tiens à exprimer ma reconnaissance à M.Dimitri Ginev, directeur d'études au département d'histoire et théorie de la culture de l'Université de Sofia; ses séminaires m'ont inspiré à entreprendre une investigation sur le sens commun et depuis ce début, il a suivi mes recherches avec un intérêt constant. Je souhaite témoigner toute ma gratitude à Vladimir Gradev, professeur à l'Université de Sofia et Ambassadeur de la République de Bulgarie près le Saint Siège, pour ses généreux conseils, pour les idées qu'il m'a prêtées, pour son encouragement qui m'a toujours incitée à poursuivre et donné l'impulsion à prendre la bonne direction.

# Table des matières

## INTRODUCTION.....1

<i>Le sens commun parmi les variétés de la connaissance</i> .....	2
<i>Le problème de la connaissance comme problème de la théorie sociale</i> .....	7
<i>Le problème de la connaissance collective</i> .....	12
<i>Division de la recherche</i> .....	21

## CHAPITRE I. - SENS, BON SENS ET SENS DE LA COMMUNAUTÉ. RECONSTRUCTION HISTORIQUE DU CONCEPT DE *SENSUS* *COMMUNIS*.....25

De la psychologie aristotélicienne au concept scolastique <i>sensus communis</i> .....	27
Du sens général au bon sens .....	30
Du ‘ <i>common sense</i> ’ au ‘ <i>sensus communis</i> ’ : le sens commun comme critère de vérité et comme vertu.....	35
Sens commun critique et premiers principes du sens commun : le travail de systématisation du sens commun gnoséologique.....	45
Giambattista Vico : méthode cartésienne vs méthode du sens commun .....	58

## CHAPITRE II. - DU *SENSUS PRIVATUS* AU *SENSUS COMMUNIS*. QU’EST-CE QUE LE SENS COMMUN? .....70

Critique de l’interprétation épistémologique du sens commun dans les <i>Prolégomènes</i> ..	73
<i>Sensus communis logicus et sensus communis aestheticus</i> .....	78
UNE DÉFINITION INSUFFISANTE DU SENS COMMUN : HANS-GEORG GADAMER.....	90
LE <i>SENSUS COMMUNIS</i> KANTIEN ET LA FORMATION DE L’ESPACE PUBLIC : HANNAH ARENDT	103

## CHAPITRE III. - SENS COMMUN ET RATIONALITÉ PRATIQUE : LA NOTION DE *PHRONÈSIS*.....116

DE L’INTÉRÊT PROPRE À L’INTÉRÊT DE LA COMMUNAUTÉ : LE <i>SENSUS PRUDENTIA</i> CHEZ ARISTOTE.....	118
Phronèsis – sophia – technè .....	118
<i>Sensus prudentia et sensus communis</i> .....	123

<i>Sensus prudentia</i> , jugement et largeur d'esprit.....	133
LA PHRONÈSIS DANS LA 'RÉHABILITATION DE LA PHILOSOPHIE PRATIQUE' .....	137
Les propriétés du savoir pratique selon Gadamer.....	140
Phronèsis et technè.....	143
Synèsis et gnomè .....	149

#### **CHAPITRE IV. - STYLE COGNITIF OU RÉSERVE DE CONNAISSANCES : LE SENS COMMUN DANS LA THÉORIE COGNITIVE D'ALFRED SCHÜTZ .....158**

ATTITUDE SCIENTIFIQUE ET ATTITUDE DU SENS COMMUN : LES PRÉSUPPOSÉS DE BASE DU RAISONNEMENT QUOTIDIEN .....	161
Théorie scientifique et connaissance pratique dans les premiers écrits d'Alfred Schütz.....	163
La science et le monde du sens commun comme provinces limitées de sens .....	169
Les <i>epochès</i> spécifiques de la science et de l'attitude naturelle .....	175
Le paradoxe de la communication dans le monde de la théorie scientifique .....	179
STOCK DE CONNAISSANCES.....	187
Réserve d'expériences et schèmes d'interprétation. Le rôle de la connaissance préalable dans l'interprétation .....	188
De la réserve d'expériences strictement personnelles à un stock de connaissances socialement partagé.....	192
La structuration du stock de connaissances .....	198

#### **CHAPITRE V. - CONNAISSANCES SITUATIONNELLES OU COMPÉTENCE INTERACTIONNELLE : LE SENS COMMUN DANS LE PROJET DE L'ETHNOMÉTHODOLOGIE .....212**

RAISONNEMENT SOCIOLOGIQUE PRATIQUE ET CONNAISSANCE ORDINAIRE DES STRUCTURES SOCIALES .....	213
Rationalités scientifiques et rationalités du sens commun.....	215
Les points d'appui de l'approche essentialiste : 'modèle sous-jacent', 'culture commune', et 'arrière-plan inaperçu' des activités quotidiennes .....	219
Le principe d'identité.....	227
Occasioned corpus of setting features .....	232
SENS DE LA STRUCTURE SOCIALE.....	236
Procédés cognitifs.....	240

Accord partagé ou sens de l'ordre social.....	247
---	-----

## **CHAPITRE VI. - SUR LE PROBLÈME DE L'EXISTENCE D'UN ARRIÈRE-PLAN DE L'ACTION ET DE LA COMMUNICATION.....258**

ÉTUDES EMPIRIQUES DE LA PSYCHOLOGIE ORDINAIRE .....	260
LES EXPÉRIENCES ETHNOMÉTHODOLOGIQUES .....	265
Descriptions des conversations quotidiennes .....	267
Expériences de rupture.....	270
L'HYPOTHÈSE DE L'ARRIÈRE-PLAN DE L'INTENTIONNALITÉ.....	273

## **CONCLUSION**

<i>Définition du sens commun à partir de son idéal de vérité .....</i>	<i>281</i>
<i>Définitions du sens commun en tant que faculté intellectuelle et en tant que connaissance factuelle .....</i>	<i>284</i>
<i>Définitions du sens commun en tant que connaissance intersubjective .....</i>	<i>286</i>
<i>Définitions du sens commun en tant que réserve commune de connaissances pratiques .....</i>	<i>291</i>

## **APPENDICE. - LA CONNAISSANCE PRATIQUE DANS LA PERSPECTIVE DE LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE .....296**

'Savoir comment' .....	300
'Connaissance tacite' .....	303
Un exemple d'application du concept de savoir tacite: H.Collins et la sociologie de la connaissance scientifique.....	308

## **BIBLIOGRAPHIE .....316**

## Introduction

La présente recherche entend étudier une espèce particulière de connaissance qui est évoquée par l'expression « le sens commun ». Dans la langue ordinaire l'expression en question désigne le mode de raisonnement sain et non sophistiqué de l'homme de la rue. Son usage contemporain est héritier de la longue histoire de l'expression latine *sensus communis*. Ainsi 'sens commun' peut signifier à la fois la capacité intellectuelle de distinguer le vrai du faux et d'agir raisonnablement, et l'ensemble des opinions dominantes dans une société donnée<sup>1</sup>. Dans le premier cas il s'agit d'une faculté de l'esprit et l'approche à son étude est individualisante. Dans le deuxième nous avons affaire à une collection d'opinions convergentes et l'approche est dans ce cas généralisante. Les investigations sur le sens commun doivent suivre ces deux directions : celle qui poursuit une réflexion sur la constitution cognitive de l'homme et ses facultés de l'esprit; et l'autre qui étudie la connaissance collective formant un consensus dominant, au niveau plus général de la société. Pour reprendre les termes traditionnellement utilisés dans la théorie sociologique, la recherche sur le sens commun se situe entre les micro-théories et les macro-théories. Les premières vont se pencher du côté de l'acteur pour étudier ses capacités cognitives (le sens commun sera alors défini comme 'sens de l'ordre social', par exemple); les deuxièmes vont définir la culture comme un ensemble de connaissances collectives socialement sanctionnées (le sens commun prendra la fonction d'un accord implicite sur certains présupposés de base qui assurent le fondement de la communication et de l'action).

La présente enquête part donc de l'hypothèse que le sens commun est à la fois une capacité individuelle (plus particulièrement la connaissance pratique, soit la capacité d'agir raisonnablement) et une connaissance intersubjective. La recherche de sa définition ne tâchera pas de mettre en avant l'une des approches au détriment de l'autre, que ce soit l'approche introspective de la théorie de la connaissance ou l'approche généralisante de la théorie de la société. L'étude du sens commun s'inscrit dans le cadre général d'une théorie de la connaissance qui ne se limite pas à la connaissance individuelle et qui prend en

---

<sup>1</sup> Dans le *Grand Larousse de la langue française* (Librairie Larousse, Paris, 1977, t.VI, p.5469) deux sens de l'expression sont répertoriés : « 1. intelligence commune, la faculté de penser, de juger en tant qu'elle est propre à tous les hommes et obéit toujours aux mêmes principes ; 2. ensemble des opinions et des jugements qui s'imposent à la conviction de tout être raisonnable et que l'on ne met généralement pas en question ».

considération le point de vue général de la connaissance collective, dans le cadre d'une théorie holiste de la connaissance. L'approche qui est propre à cette théorie holiste de la connaissance sera explicitée après un aperçu schématique de la problématique de la définition du sens commun.

### ***Le sens commun parmi les variétés de la connaissance***

Dans le but de présenter les variétés du savoir humain et de retrouver parmi celles-ci la place du sens commun et sa définition un détour par la théorie traditionnelle de la connaissance s'impose. Dans l'épistémologie contemporaine, il est devenu un lieu commun de définir la connaissance comme croyance véridique justifiée. Ainsi, selon la conception standard, la connaissance prend la forme suivante :

(1) S sait que P.

S étant un sujet et P une proposition, comme, par exemple, la proposition « George W. Bush a vaincu Saddam Hussein ». Il y a ensuite trois conditions pour qu'une relation telle que celle de S à P soit une connaissance, c'est-à-dire une croyance à la fois vraie et justifiée :

(1) P est vraie;

(2) S croit que P est vraie;

(3) S dispose de preuves (et donc de raisons) qui le justifient de croire en la vérité de P.

Selon cette définition standard, la connaissance prend la forme de propositions et le moment essentiel consiste alors à trouver la justification des propositions qui expriment nos croyances. La quête des preuves (ou de la certitude) passe par le processus de l'argumentation : il s'agit d'évoquer d'autres propositions dans leur qualité d'arguments. Le processus de la justification prend la forme d'une chaîne discursive.

Les objections contre ce modèle standard de la connaissance vont, tout d'abord, contre les méthodes et les procédures utilisées pour la justification d'une croyance. Ce sont des objections de caractère logique. Entre autres, on souligne que la connaissance

discursive (propositionnelle) ne pouvant pas trouver un point de départ, elle s'engage dans une régression à l'infini (tout argument est une proposition et exige à son tour d'être justifié par d'autres arguments qui sont à leur tour des propositions et ainsi de suite). Or Aristote savait déjà que le point de départ d'une démonstration ne peut pas être une démonstration mais une certitude qui n'est pas d'ordre discursif, une certitude pour laquelle on ne peut pas donner d'argument. La certitude première est alors non discursive.

Les logiciens contemporains ont découvert certaines formes de croyances vraies qui ne peuvent pas être justifiées par d'autres propositions. Comme par exemple que je connaisse mon voisin de palier, ou que je connaisse l'arôme d'ananas ou la Tour Eiffel<sup>2</sup>. Dans ce type de connaissance, il ne semble pas y avoir de propositions ou de jugements qui pourraient justifier ces croyances par des procédures logiques, mais celles-ci n'en demeurent pas moins vraies. Il s'agit dans ces exemples d'une connaissance par expérience directe plutôt que d'une connaissance de propositions. La connaissance par expérience directe ou connaissance des choses, Bertrand Russell l'avait appelée '*knowledge by acquaintance*'. À la différence de ce type de connaissance, la connaissance descriptive ('*knowledge by description*') a affaire à des propositions. Ces dernières étant considérées être des représentations de la réalité, la question se pose de savoir si elles sont vraies ou fausses. Contrairement à la connaissance par description, la connaissance par expérience directe n'a pas à affronter ce problème : les choses (comme la Tour Eiffel ou l'arôme d'ananas) ne sont pas des propositions et ne peuvent pas être qualifiées de vraies ou fausses (pas dans le sens logique en tout cas).

Dans la connaissance des choses, la relation de la conscience à l'objet est immédiate : quelqu'un connaît une odeur ou une nuance particulière d'une couleur et cette nuance est aperçue directement et immédiatement. Il n'y a rien qui s'interpose entre la connaissance et l'objet. Par contre, une proposition est connue par inférence de preuves logiques qui sont des propositions à leur tour. La connaissance d'une proposition est logiquement réduite à la connaissance d'autres propositions, tandis que la connaissance d'une chose est immédiate. Le type de savoir décrit par Russell comme '*knowledge by acquaintance*' n'exige pas d'argumentation, il est une connaissance sans inférence logique.

---

<sup>2</sup> Les exemples sont tirés de MUSGRAVE 1993 : 6.

Notre connaissance du monde s'exprime en propositions qui sont déduites par les données de la sensation qui sont à leur tour des connaissances des choses. La donnée connue par l'expérience directe est supposée arrêter la régression des justifications dans la chaîne argumentative. D'après Russell, toute connaissance descriptive dépend ultimement de la connaissance par expérience directe (*'knowledge by acquaintance'*). Cette dernière constitue le point de départ de la connaissance discursive.

L'argument qui vient d'être exposé est connu en épistémologie sous le titre de fondationalisme. Il postule que la chaîne de la connaissance discursive a un point de départ qui constitue son fondement. Le fondement ultime ne peut pas être de l'ordre de la connaissance propositionnelle. Le fondationalisme est héritier de la solution qu'Aristote donnait au problème de la régression à l'infini dans la chaîne argumentative : le philosophe grec introduisait comme le point de départ de l'argumentation le *nous*, l'intelligence des premiers principes de la démonstration. Selon l'affirmation des foundationistes, il existe des connaissances (soit des vérités premières) qui n'ont pas besoin d'être justifiées. Ainsi, il n'y a pas nécessité d'évoquer des raisons comme preuves des premières vérités car leur véracité est appréhendée immédiatement. Ce sont les autres croyances (propositions) qui peuvent être justifiées à l'aide des premières vérités, mais on ne peut demander une justification de ces dernières. Ainsi on distingue entre deux types de connaissance : la connaissance immédiate des propositions de base qui servent de premiers principes ou des axiomes qui ne demandent pas d'être justifiés; et la connaissance médiate, ou la connaissance par argumentation qui est dérivée de ces premiers principes ou axiomes.

L'objection de la philosophie sceptique consiste à se méfier de l'existence des premiers principes. La réaction au scepticisme de la part du foundationisme (qu'on peut qualifier de réaction dogmatique) est de développer des théories de **la connaissance immédiate** à partir de sa source qui peut être la raison (dans le rationalisme) ou bien l'expérience (dans l'empirisme). Les premiers essais de conceptualisation du sens commun sont faits par des philosophes dogmatiques cherchant à démontrer qu'il existe un point de départ non démonstratif de la connaissance démonstrative. Le sens commun est dans leurs théories la faculté de l'esprit qui connaît les premiers principes, comme par exemple celui de l'existence des objets dans le monde naturel ou d'autres consciences à l'extérieur de la

mienne. La connaissance des premières vérités se rapproche alors de la connaissance des choses et des objets : je sens l'arôme d'ananas et je connais mon voisin; de même, je sais qu'il y a des objets dans le monde extérieur et je connais les autres êtres humains.

Une question reste cependant ouverte, celle de savoir d'où les premiers principes tirent leur légitimité, si ce n'est par aucun moyen logique. Dans l'histoire de la philosophie on trouve deux réponses à cette question :

1. C'est à travers les témoignages des autres qui viennent confirmer nos intuitions personnelles que nous acquérons la certitude sur les postulats exprimés par les premiers principes. Il s'agit dans ce cas d'une connaissance intersubjective.
2. Notre certitude dans les premiers principes provient d'un autre type de certitude, celle des croyances qui ont leur origine dans l'expérience de la vie en société, de nos activités de tous les jours. Autrement dit, la certitude que nous avons des premiers principes est comparable à la certitude pratique. Il s'agit dans ce cas d'une connaissance pratique.

Les deux solutions se rapprochent du sens commun, défini à la fois comme connaissance pratique et connaissance intersubjective. C'est le philosophe écossais Thomas Reid qui a été le premier à lier l'idée de l'efficacité pratique des actions à la vérité théorique. Il voit dans les actions récurrentes de tous les jours et dans les habiletés pratiques une source de certitude qui soutient aussi les premiers principes. En s'opposant au scepticisme humien, il souligne l'importance des croyances qui ont leur origine dans l'expérience de la vie en société, soit de la connaissance pratique. Son apport original avec la formulation des « premiers principes du sens commun » consiste à intégrer la certitude pratique dans le système de la connaissance théorique. Dans la conception épistémologique de Reid, le sens commun relie la vérité théorique à la vérité pratique<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Au sujet de la solution proposée par Reid, il suffit de dire qu'en fondant les premiers principes sur l'expérience de la vie pratique il atteint les limites de la démarche fondationniste. Si l'on affirme que les vérités premières doivent leur légitimité à la connaissance pratique, plutôt que de trouver un point de départ on a trouvé un moyen de soulever le problème de la quête du fondement. L'expérience de la vie ne nécessite pas une justification ou une preuve. La connaissance discursive est immergée dans un vaste domaine de croyances, convictions, intuitions qui n'ont pas besoin d'être « fondées », la question du fondement logique ou de la source ultime de certitude ne se pose plus.

La jonction du savoir théorique au savoir pratique dans une tentative fondationniste permet d'annoncer une hypothèse sur la définition du sens commun. C'est qu'à la différence de la connaissance scientifique (et philosophique) qui a comme idéal la vérité indubitable, le sens commun est la cognition de l'agir, un type de connaissance qui s'oriente vers un autre idéal de vérité que le savoir théorique. Car le sens commun est par sa nature avant tout un savoir pratique, qui peut ensuite avoir une application dans le savoir scientifique et philosophique : il assure le fondement de la connaissance discursive.

Cette hypothèse tranche avec le traitement que le sens commun a traditionnellement reçu en épistémologie. La théorie épistémologique considère le sens commun du point de vue du même idéal du savoir nécessairement vrai, il est sensé aspirer à la vérité indubitable au même titre que la science et la philosophie. Le sens commun apparaît ainsi comme un « concurrent » du savoir scientifique et ce dernier, dans sa tentative de s'en délimiter, lui attache l'étiquette « non-science ». À la lumière d'une analyse formelle sur les modes d'acquisition de connaissances et d'une analyse historique de la croissance du savoir scientifique, le sens commun apparaît comme la pure négation de la science, la non-science. Puisqu'il est défini par négation de la science, le sens commun ne peut pas avoir une signification substantielle. C'est un concept opérationnel qui englobe l'ensemble de tout ce qui n'est pas la science.

L'épistémologie traditionnelle donne ainsi une définition insuffisante du mode cognitif du sens commun. Ce dernier ne partage pas l'idéal de vérité du savoir théorique, c'est-à-dire qu'il ne vise pas le savoir pour le savoir. Plus encore, il n'a pas parmi ses caractéristiques cette préoccupation de la justification et de la certitude logique des prépositions qui caractérise le savoir scientifique et philosophique. Le sens commun, étant la cognition engagée dans l'action, vise à la certitude d'agir et à l'efficacité pratique. Son idéal régulateur est la vérité pratique.

Mon hypothèse de départ ne s'arrête pas à la détermination du sens commun comme connaissance pratique. Ceci clarifie seulement son aspect individuel : sous l'aspect individuel le sens commun se définit comme le savoir-agir raisonnablement. L'hypothèse sera complétée quand l'aspect intersubjectif du jugement du sens commun sera pris en considération. Le point de vue général de la connaissance collective s'exprime dans le

cadre d'une théorie holiste de la connaissance. La théorie de connaissance en question est plus proche d'une théorie sociale que de l'épistémologie traditionnelle.

### ***Le problème de la connaissance comme problème de la théorie sociale***

Le problème de la connaissance appartient traditionnellement à la philosophie. Il est considéré être à l'origine de toute réflexion philosophique, à partir des aphorismes des philosophes grecs jusqu'aux doctrines épistémologiques contemporaines. Parmi les différents modes du connaître, les Grecs privilégiaient l'*épistémè*<sup>4</sup>, la connaissance théorique des faits naturels. Suivant cette tradition, dans la philosophie moderne et jusqu'à nos jours, c'est ce type de connaissance qui aspire à la vérité absolue (le savoir « nécessairement » vrai, justifié de manière à satisfaire les critères de la rigueur) qui occupe la place principale dans les réflexions sur la connaissance humaine. C'est d'ailleurs le terme grec *épistémè* qui donne le nom de la discipline philosophique qui s'est chargée de l'étude de la connaissance scientifique, tandis que le titre 'théorie de la connaissance' est réservé à l'investigation des facultés intellectuelles de l'homme. L'épistémologie traite plus particulièrement des problèmes de la certitude, des modes et des procédures d'argumentation et de justification, de la méthode pour atteindre la connaissance vraie.

De nos jours, la philosophie n'est plus la discipline dominante dans l'étude du problème de la connaissance. Ainsi, dans un premier temps, divers modes du connaître différents du celui de l'*épistémè* émergent sur la scène épistémologique et exigent une conceptualisation. La théorie de la connaissance était traditionnellement associée à la question des conditions de la certitude et des fondements de notre prétention à savoir. Si l'on choisit de renoncer à l'exigence de justification rigoureuse du savoir et si l'on redéfinit l'idée de la certitude, un large éventail de types cognitifs variés apparaît sous nos yeux. Le savoir pratique, la connaissance tacite ou les habiletés pratiques, ainsi que l'intuition, les présupposés de l'action et la simple conviction sont étudiés comme différents modes de l'activité cognitive de l'homme. Parmi ceux-ci, la conviction par exemple est antinomique de toute exigence de preuve (au dire de Wittgenstein), et lie intimement intuition et

pratique. La préoccupation avec ces différents types de cognition ne s'inscrit pas dans les limites de l'épistémologie. Leur étude ne serait pas une *épistémologie* au sens propre mais plutôt une théorie générale de l'activité humaine, une théorie de l'action et de la cognition qui propose une vision holiste de l'homme et du monde où il vit. En se transformant en théorie de l'action, la théorie de la connaissance franchit les limites des investigations philosophiques traditionnelles s'orientant vers la sphère des sciences de l'homme et de la société.

Simultanément à l'élargissement du domaine de la connaissance d'autres idéaux de vérité émergent et doivent être conceptualisés. La vérité scientifique, jadis souveraine, est de plus en plus considérée comme une parmi d'autres. Renonçant à la quête de certitude scientifique, dans la théorie de la connaissance contemporaine on parle de vérité pratique, une notion qui a ses sources dans la pensée aristotélicienne. La notion de vérité pratique est aujourd'hui utilisée pour désigner l'idéal de ce type de cognition qui a lieu dans l'action humaine, de la connaissance éthique, du savoir impliqué dans les pratiques sociales et politiques également. Cette notion de vérité définit la connaissance comme l'intuition de l'action en train de se faire, elle renferme l'idée que l'intelligibilité découle des pratiques. Parmi les types d'expérience de la vérité qui seraient différentes de celle acquise par la méthode scientifique, on compte aussi l'expérience du beau dans la sphère artistique ou bien la vérité historique dans les sciences humaines. La conviction est aussi considérée être une variante de vérité pratique : une certitude qui n'est pas acquise par la voie de l'argumentation mais par la voie de l'intuition, certitude qui nous accompagne dans nos activités pratiques et est aussi impliquée dans nos recherches scientifiques.

Dans un deuxième temps, avec la prise en compte du fait que la science n'est qu'un fait humain (le résultat de l'activité cognitive de l'homme), il est devenu clair que la connaissance est contextuellement déterminée. Cette transformation dans la philosophie de la science - qui consiste à rendre compte du fait qu'elle est un fait culturel -, est exprimée

---

<sup>4</sup> Le terme désigne la connaissance théorique dans son aspect systématique, il regroupe le savoir philosophique et le savoir scientifique, par distinction d'avec la *phronèsis*, le savoir pratique, la *technè*, le savoir technique ou artisanal, la *doxa*, la simple opinion, etc.

déjà par Husserl dans *La Crise*. La science s'insère, selon lui, dans le *Kulturwelt*<sup>5</sup>. C'est après la « révolution » opérée par la théorie de Thomas Kuhn, que l'épistémologie - qui se limitait traditionnellement à l'étude des conditions internes de la production du savoir -, a pris conscience de l'existence des conditions externes de la connaissance. La question de sa genèse historique et sociale s'est alors posée. La théorie sociale s'approprie le problème épistémologique et se consacre à l'étude de la connaissance sous l'aspect de sa production dans un milieu culturel. La connaissance en tant que fait culturel est déterminée par son contexte d'apparition et par les pratiques sociales. L'épistémologie se transforme d'elle-même en sociologie de la connaissance scientifique.

Si l'idéal de la connaissance ne se limite plus à la vérité théorique, les sciences humaines et sociales, entre autres, ne peuvent pas rester intactes devant les transformations qui surviennent en épistémologie. Quand on dit que tout un domaine nouveau est associé à la théorie de la connaissance avec la découverte d'autres types de vérité, ce changement ne concerne pas seulement la philosophie, mais aussi les sciences de l'activité humaine qui s'approprient une partie de la problématique épistémologique. Après une redéfinition de l'idéal de la connaissance, les sciences de l'esprit ne sont plus les mêmes. À leur tour, elles reconsidèrent l'idéal de la connaissance méthodique et par ce fait elles élargissent leur domaine d'étude aux autres types de connaissance (intuitions, convictions, présupposés sous-jacents de l'activité, connaissances pratiques et savoir implicite), ainsi qu'aux conditions de production de la connaissance scientifique.

Les processus d'évolution et de transformation de la théorie de la connaissance traditionnelle illustrent comment de nos jours il est possible, voire même nécessaire, d'étudier les processus cognitifs de l'homme non plus d'un point de vue strictement philosophique - ni même psychophysiologique -, mais dans la perspective de la production sociale du savoir, dans le cadre d'une étude sociologique. La connaissance est dans ce cas traitée dans le contexte de la multiplicité des productions humaines, comme un artefact.

---

<sup>5</sup> Voir ci-dessous, Chapitre IV, section *Le paradoxe de la communication dans le monde de la théorie scientifique*, p.179. Husserl optait pour une perspective génétique sur l'analyse de la connaissance scientifique.

Ceci est possible seulement à condition qu'on renonce au vieil idéal de l'*épistémè*, du savoir théorique des faits naturels. Avec la prise de conscience du fait que la science est un fait social, c'est-à-dire un fait produit par l'activité humaine, le problème de la connaissance entre dans le domaine de la théorie sociale par deux moyens, l'un traditionnel et l'autre contemporain.

La voie traditionnelle est celle qui exploite le problème du conditionnement social de la connaissance. C'est la voie de la sociologie de la connaissance qui a son origine au 19<sup>e</sup> siècle. L'étude des relations entre les connaissances et les pratiques sociales est introduite à partir de deux branches principales de la sociologie naissante à l'époque, celle de Marx et celle de Durkheim. Les fondateurs de la sociologie marquent une rupture par rapport à la philosophie intellectualiste qui voyait la source unique (et autosuffisante) de la connaissance dans la conscience individuelle. Ainsi Marx lie le problème de la production du savoir (de la science et de l'idéologie en particulier) aux rapports de classe et à la division sociale du travail et surtout au développement du rapport technique à la nature. Durkheim propose une alternative à cette vision réductrice de la connaissance. Selon le sociologue français les croyances collectives, mais aussi les catégories logiques fondamentales, sont formées et structurées conformément aux formes sociales et aux structures d'organisation de la vie en société.

La sociologie des sciences contemporaine est héritière de ce type de préoccupations avec les conditions sociales de la création intellectuelle et de l'innovation. Elle se concentre sur l'organisation du laboratoire, les relations sociales internes, les réseaux d'information entre les scientifiques de différents laboratoires et les techniques de transmission d'information. L'approche de la sociologie des sciences est une approche naturaliste de la connaissance, elle se propose de décrire et d'expliquer les caractéristiques de la connaissance qui peuvent être **observées**. La sociologie de la connaissance traditionnelle assume que le savoir peut être traité comme un objet d'investigation empirique. Les conventions scientifiques ou les institutions du savoir, entre autres, sont étudiées de la même façon que les faits naturels.

Il existe aussi une autre voie par laquelle le problème de la connaissance est associé au domaine de la théorie sociale. Ce que j'ai nommé voie contemporaine (par distinction

avec la voie traditionnelle) est une approche aussi ancienne que la pensée d'Aristote. Les théories qui empruntent cette voie renoncent à la vieille dichotomie entre l'action et la cognition. On peut trouver un tel rapprochement dans la théorie aristotélicienne de la sagesse pratique ou *phronèsis* (cf. infra, chapitre III). Le rapprochement de la théorie et de la pratique est propre aussi au pragmatisme américain (duquel s'inspire Schütz, par exemple). *Thinking* et *acting* font partie d'un seul processus organique par lequel tout acte cognitif est lié à la conduite humaine. Le rapprochement de la pensée et de l'action est tenté aussi dans le mouvement de réhabilitation de la philosophie pratique (dans les travaux de Arendt, Gadamer, Habermas, Ricœur).

À la lumière de cette approche, l'activité cognitive n'est qu'une parmi les autres activités humaines et n'est en rien primordiale. La connaissance est par conséquent étudiée en tant qu'activité humaine. La théorie sociale qui s'en charge partira alors d'un postulat holiste, par opposition à l'atomisme psychologique de la sociologie des sciences et de la philosophie moderne (qui partagent le postulat que le savoir prend sa source dans la conscience individuelle). Le postulat holiste exige de considérer l'activité humaine comme un ensemble dont les parties sont complémentaires. Il est ainsi impossible de dégager ou d'isoler (dans l'objectif de l'investigation scientifique) l'activité strictement cognitive de l'ensemble de l'action humaine. Un bon exemple du postulat holiste est la métaphore wittgensteinienne du langage du lion : même si les lions pouvaient parler, on ne pourrait pas les comprendre. Ceci est dû au fait qu'ils participent à une autre forme de vie que la nôtre, leurs activités et préoccupations sont différentes des nôtres. Le langage des lions s'insère dans la totalité de leurs activités, comprendre leur langage veut dire partager leur forme de vie. De même, étudier la connaissance humaine implique rendre compte de la totalité de la culture humaine. Une théorie de la connaissance s'insère donc dans une théorie de la société.

Dans l'approche holiste, la connaissance ne peut pas rester isolée dans la conscience individuelle : elle est insérée dans le contexte social et historique, et donc elle est aussi partagée par les membres d'une culture. Si l'on veut faire une étude holiste de l'activité cognitive de l'homme, on ne peut faire abstraction de la dimension intersubjective du savoir. Les questions de la connaissance commune, du partage d'opinions, de la

connaissance-pour-autrui et avec-autrui sont soulevées dans l'approche que j'ai appelée contemporaine qui se caractérise par le rapprochement de la cognition et de l'action. La recherche sur le sens commun sera menée par une question directrice, la question de savoir **comment on peut connaître ensemble ou posséder du savoir en commun.**

La connaissance est dite sociale sous trois aspects :

1. La connaissance est socialement conditionnée.
2. La connaissance est une activité publique : elle est un jugement fait pour autrui, elle s'adresse à une communauté.
3. La connaissance peut se révéler sous l'aspect de la pensée collective : une pensée peut être soutenue par deux individus ou plus et elle devient ainsi une connaissance intersubjective.

Étant donné que la question du conditionnement social de la connaissance a été longuement discutée dans le cadre de la sociologie de la connaissance, et que dans les réflexions menées à l'intérieur de cette discipline le problème du sens commun n'a pas reçu un traitement suffisant, cette perspective sera laissée de côté. L'enquête sur le sens commun se concentrera sur l'aspect public et sur l'aspect collectif du savoir.

### ***Le problème de la connaissance collective***

Les philosophes dogmatiques qui développent l'idée d'une faculté de connaître les premiers principes (soit le sens commun) s'appuient sur l'argument de la connaissance intersubjective. Il s'agit principalement des pensées qui sont les mêmes chez deux personnes ou plus. À l'origine, ces pensées peuvent être des sentiments subjectifs et en tant que telles incommunicables (strictement personnels) : je connais l'arôme d'ananas, mais je ne peux pas le communiquer à quelqu'un qui ne l'a jamais senti. Si par contre ce quelqu'un connaît lui aussi l'arôme d'ananas, sans pouvoir l'exprimer, nous avons une connaissance commune ou intersubjective. Mon *sensus privatus* se transforme en *sensus communis*. C'est dans le passage d'un sentiment strictement personnel à un sentiment que nous avons en

commun qu'un accord s'établit sur la base d'une connaissance intersubjective. Les affirmations des premiers principes s'appuient généralement sur de telles connaissances intersubjectives ou, comme on a pris l'habitude de l'exprimer, sur l'accord universel sur certaines questions de fait. L'exemple de Robert Nadeau illustre très bien comment des connaissances intersubjectives sont utilisées comme évidences scientifiques :

Si je suis seul à soutenir, par exemple, que le sulfure d'hydrogène a l'odeur des œufs pourris, j'émetts un commentaire subjectif. Mais si nous sommes des milliers à être d'accord, mon commentaire exprime alors une croyance intersubjectivement partagée : il exprime certes une simple croyance, car nous n'avons aucun moyen de savoir si l'odeur des œufs pourris correspond aux mêmes sensations pour chacun de nous, mais il s'agit d'une croyance intersubjective, parce que plusieurs sujets s'entendent pour dire que le sulfure d'hydrogène sent bel et bien les œufs pourris. De nombreux philosophes pensent que les énoncés d'observation en science (énoncés de base) ne peuvent faire l'objet de consensus que grâce à des accords intersubjectifs : on ne peut d'aucune façon être certain qu'il y a bel et bien une éprouvette sur cette table, mais nos subjectivités réunies (notre intersubjectivité) peuvent convenir qu'il en est bien ainsi. (NADEAU 1999 : 344)

Le même genre de raisonnement sur les évidences d'observation et sur l'existence du monde extérieur est utilisé dans le cadre de la phénoménologie par Hannah Arendt. Elle déduit ce qu'elle appelle **le sens du réel**, l'affirmation ontologique du monde naturel, sur la base d'un accord intersubjectif qui est selon elle une espèce de *sensus communis* (ARENDE, 1983 : 60-63, 318-319 ; 1971 : 66ss.).

La reconstruction arendtienne du sens commun en tant que sens du réel s'accomplit en deux étapes : partant de la vieille notion aristotélicienne scolastique du sens général qui fait la synthèse des données des cinq sens, elle parle d'une première certitude perceptible, la certitude que les divers sens perçoivent le même objet ; ensuite, cette certitude est réaffirmée par l'assurance d'autrui. « Le caractère subjectif du « il me semble » se trouve rectifié du fait que le même objet apparaît aussi aux autres. » (ARENDE 1981 : 66-67) La réalité du monde des apparences est garantie par la possibilité de communiquer ses sensations. Pour développer cette idée, Arendt a recours à la notion kantienne de *sensus communis*, qui était la condition transcendantale de la communicabilité du jugement.

La certitude du jugement sur l'existence du monde, qui caractérise le mode de raisonnement du sens commun, se fonde sur l'assurance constante que les autres perçoivent et manipulent les mêmes objets, une assurance qui vient de la communication et de l'interaction avec autrui et qui repose sur la reconnaissance tacite des autres. Le sens commun exige ainsi une dimension collective de la perception et de l'action, il représente la quête d'une perspective commune avec autrui qui est une tâche tout d'abord éthique et sociale, à portée épistémologique.

La conclusion s'impose que dans la définition du type de connaissance exprimé par le concept *sensus communis*, il y a une dimension collective qui est essentielle. C'est en tant que connaissance intersubjective que le sens commun peut remplir la fonction de premiers principes du savoir discursif. Les présupposés de base de l'activité cognitive (scientifique ou non) sont partagés par les membres de la communauté (scientifique ou non), c'est l'accord implicite sur les données de l'observation et sur les axiomes d'une discipline qui assure le point de départ de la chaîne argumentative. L'enquête sur les postulats de base et sur la perspective commune avec autrui est, comme je l'ai souligné, une tâche d'abord éthique et sociale. Tout comme la connaissance discursive s'arrête aux premiers principes saisis par le sens commun, de même, l'épistémologie s'arrête à la connaissance intersubjective. Cette dernière fait l'objet d'une théorie sociale de la connaissance.

Au sujet de la connaissance collective, il existe deux approches qui ont été mises en avant par la théorie sociologique. Le problème de la connaissance collective est lié à la définition d'une communauté, la communauté de ceux qui savent ou qui soutiennent une opinion en commun. L'une des approches consiste à dire que la communauté se définit par la somme des éléments qui la constituent. L'autre approche postule que la communauté est plus que la somme de ses parties, qu'elle a une vie à part et est autonome. Il y a ensuite trois possibilités de définir la connaissance collective à partir de ces deux conceptions de la communauté.

Il est possible, dans un premier temps, de réduire la connaissance collective à la somme des éléments qui la constituent et donc de la considérer comme la somme des connaissances individuelles. Dans cette perspective, la connaissance collective peut être vue comme une totalité homogène ou bien hétérogène. Dans le premier cas, les éléments de l'ensemble cognitif sont de même nature, ou les connaissances individuelles qui participent à la totalité appelée connaissance collective partagent le même élément cognitif : une même pensée, opinion, affirmation est présente chez chacun des individus. Les idées que je viens d'exposer au sujet du sens du réel et du sulfure d'hydrogène sont une bonne illustration de cette conception de la connaissance collective. À la lumière de cette approche on découvre l'existence de connaissances partagées, des idées qui sont soutenues par deux individus ou plus. Il serait plus approprié de parler de **connaissances intersubjectives** à propos des idées qui sont réputées être les mêmes chez une pluralité d'individus formant un consensus. Le principe fondateur de ce type de connaissance collective est le consensus concernant une donnée d'observation. La communauté homogène ainsi constituée est fondée sur un consentement mutuel; tout le monde partage la même opinion. Elle est possible uniquement dans des cas particuliers où il existe un accord sur une question de fait. Elle est ainsi relative à une certaine opinion qui doit être présente chez tous ses membres.

L'autre possibilité est d'envisager la connaissance collective en tant qu'ensemble hétérogène. Cela veut dire que ses membres ne partagent pas la même opinion, qu'ils possèdent de la connaissance sur des sujets variés. L'unité de la connaissance collective sera constituée par des éléments hétérogènes. Ce type de totalité n'est pas fondée sur un consensus dominant. Ce serait une communauté qui n'est pas totalisante, une communauté où les opinions des participants ne sont pas uniformisées. Ce serait une communauté fondée sur une pluralité d'individus autonomes avec leurs opinions divergentes. Toute conscience individuelle participant à la communauté hétérogène garde son propre point de vue : Chaque membre possède des connaissances variées et ces dernières ne sont pas nécessairement les mêmes chez les autres membres. Le principe fondateur de ce type de communauté sera alors le principe de complémentarité, dans l'objectif de coopérer avec les autres dans l'action et dans la pensée.

La troisième possibilité de concevoir la connaissance collective consiste à dire que la totalité ne se réduit pas à la somme de ses parties et qu'il doit y avoir quelque chose en plus ; que la connaissance collective est plus que la coïncidence d'opinions sur un sujet donné ou bien plus que l'assemblage de connaissances appartenant à des individus indépendants dans l'objectif de coopérer. Cette troisième possibilité consiste à affirmer que la connaissance collective a sa vie à part, indépendamment des consciences individuelles qui la soutiennent. L'approche totalisante introduit le problème des grandes constructions théoriques telles que système, structure ou culture. Les constructions généralisantes en question sont montées sur la base de la supposition d'une connaissance collective dont le principe d'organisation est à rechercher.

Les trois approches soulèvent trois ensembles de problèmes qui seront discutés dans les six chapitres de la présente dissertation. Tout d'abord, la vision homogène qui traite des connaissances intersubjectives pose la question des mécanismes de la transformation du *sensus privatus* en *sensus communis*, le problème de savoir comment un sentiment subjectif peut être partagé entre plusieurs individus. Toute forme de collectivisme de la pensée a traditionnellement reçu une critique récurrente qui met en évidence l'impossibilité de définir un sujet collectif de la connaissance. Comment peut-on définir le sujet qui détient la connaissance collective? Qui est cet *ego cogitans* qui pense-avec-autrui, qui dans sa réflexion fait partie d'une communauté de ceux qui pensent? Et est-il possible de connaître-en-commun, de penser au pluriel?

Si l'on dit qu'une pensée est commune aux membres d'un groupe, la question des limites de ce groupe, du degré de la « collectivité » du jugement n'est pas résolue. Si l'on affirme qu'il y a connaissances communes, il faut pouvoir déterminer la communauté qui soutient l'opinion communément partagée. Cette communauté s'élève d'un couple à des formations sociales de plus en plus grandes : le groupe, le parti politique, l'union, la nation, toute l'humanité. Et même dans ces grandes unités sociales, le porteur de la connaissance (c'est-à-dire, le sujet qui émet des jugements) reste individuel (la conscience individuelle, l'*ego cogitans*). Les collectivités sont composées des individus qui ont leurs sentiments personnels. S'agit-il de ces individus « réunis » qui sont les porteurs de la connaissance collective ? Où peut-on trouver un sujet collectif porteur de la connaissance collective? Et

peut-on le définir de manière empirique ? Dans la présente recherche, on défendra l'idée que la supposition d'un sujet collectif de la connaissance ne peut pas trouver un porteur empirique.

En avançant l'hypothèse que le sens commun est une capacité intellectuelle du type des connaissances intersubjectives, la recherche sur sa définition affronte le problème de la détermination du sujet collectif de la cognition. La solution du problème de la connaissance collective sera recherchée non pas du côté de la définition d'un sujet collectif de la connaissance (car un tel sujet, selon la thèse avancée, n'existe pas), mais par la voie de l'élucidation des **conditions collectives** de la connaissance.

La troisième approche de la connaissance collective – qui affirme que la totalité est plus que la somme de ses parties – soulève un autre ensemble de problèmes. Dans cette conception un principe fondateur est hypostasié qui organise ses éléments. Ce principe directeur et unifiant peut être une espèce de sens de la communauté (*sensus communis*), un sentiment, une opinion, une faculté intellectuelle qu'on trouve chez tous les membres d'une communauté donné et qui est exprimé par divers types de maximes éthiques ou règles de conduite, entre autres. Un tel principe fondateur peut être aussi bien hypostasié sur la base d'autres types d'entités symboliques comme, par exemple, la conscience collective de Durkheim : « L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre ; on peut l'appeler la *conscience collective* ou commune » (DURKHEIM 1986 : 46).

À la différence de la connaissance intersubjective, dans la conception de Durkheim, la conscience collective forme un système. Si l'on ne pouvait pas dire de la pensée intersubjective qu'elle forme une totalité (elle n'était qu'un jugement sur un fait qui se trouve être le même chez deux individus ou plus) et en tant que telle elle ne reste qu'une coïncidence contingente (sans principe), en définissant la conscience collective en tant que système, Durkheim renverse la perspective. Le système de la conscience collective transcende la vie et les capacités cognitives des sujets individuels. Puisque son rythme et sa perspective temporelle vont *au-delà* de la conscience individuelle, il a le potentiel d'unifier les différentes générations d'une même culture. C'est dans ce sens que Durkheim affirme

que le système de la conscience collective a « sa vie propre ». Sa vie est plus longue que la vie du sujet de la connaissance (*l'ego cogito*) et transcende les limites de la conscience individuelle. Ce sont les consciences individuelles qui en dépendent : selon la forme de cohésion sociale proposée par Durkheim, à la suite du processus de socialisation les consciences individuelles auront pour contenu les éléments de la conscience collective. Il est alors possible de définir la conscience commune en termes d'un système de valeurs communes.

Généralement parlant, les conceptions de la conscience collective qui hypostasient un principe unifiant tel que le sens de la communauté ou la conscience collective, sont des visions normatives qui introduisent des impératifs à l'action (et à la pensée). Elles décrivent les formes de comportement préférables et déterminent « la normalité ». La vision systématique de la connaissance collective implique alors un discours normatif.

L'autre difficulté que cette vision systématique renferme concerne le procédé intellectuel par lequel ce sens de la communauté ou cette conscience collective sont dérivés. Par l'affirmation qu'il existe quelque chose en plus dans la totalité que la somme de ses éléments, on hypostasie l'existence des principes organisateurs et régulateurs de la réalité sociale. C'est dans une telle vision essentialiste de la conscience collective qu'on fonde les grands concepts théoriques comme culture, structure ou société. Chercher un système qui a une vie à part, ou une structure qui distribue des rôles, c'est adhérer à un argument essentialiste qui voit dans la réalité sociale plus que ce qu'on y trouve. L'essentialisme cherche un principe fondateur et transcendantal qui est à l'origine de l'ordre social et qui structure l'action et la cognition. Bien que la présente recherche adhère à l'affirmation principielle qu'il y a bel et bien des présupposés de base de la cognition intersubjectivement partagés, elle reste sceptique à l'égard de la possibilité de trouver un tel principe explicatif sous-jacent.

Du point de vue de la présente recherche, c'est la version hétérogène de la connaissance collective qui propose l'alternative la plus intéressante. Dans cette conception, fondée sur le principe de complémentarité, les significations communes et les activités communes (les deux sont du point de vue de l'approche holiste inséparables) ne sont pas des jugements et des opinions qui se trouvent être les mêmes chez deux individus

ou plus. Il s'agit, dans cette conception, plutôt d'un corpus de connaissances complémentaires soutenues par des sujets individuels qui participent chacun par son rôle dans l'activité commune. Pour reprendre la définition de Descombes, « les significations authentiquement communes ne mettent pas en présence deux libres subjectivités, mais deux partenaires qui doivent faire des choses différentes et donc les rôles ou les statuts sont justement fixés par une règle établie, un usage social que les gens suivent » (1996 : 297).

L'approche qui définit la connaissance collective comme ensemble hétérogène n'implique pas que tout le monde connaît la même chose et a la même opinion. Au contraire, elle table sur la pluralité. La connaissance intersubjective - qui est un exemple de conception homogène de l'ensemble de la connaissance collective - est une version cumulative de la connaissance qui a le défaut d'être contingente, il ne s'agit que d'une simple coïncidence d'opinions. La connaissance collective dans la version hétérogène n'est pas une connaissance qui se trouve la même chez un groupe d'individus (empiriquement indéfinissable), mais le savoir qui appartient à une communauté. La connaissance du groupe ne veut pas dire nécessairement la connaissance qui est la même chez chacun de ses membres. La notion d'un groupe ou d'une collectivité présuppose qu'il peut y avoir une complémentarité entre les membres de l'ensemble.

L'hypothèse qui définit la connaissance collective comme ensemble hétérogène soulève **les problèmes de la complémentarité et de la répartition du savoir**. Les deux se réduisent au problème du **témoignage** traditionnellement rejeté par les individualismes intellectuels. Le statut épistémologique du témoignage d'autrui et du savoir traditionnel a été objet de nombreuses critiques dans la théorie de la connaissance, dès ses origines dans la philosophie grecque, mais surtout dans sa version moderne. À titre d'exemple d'une critique du savoir traditionnel, la critique des idoles de l'esprit de Bacon peut être évoquée, ou encore le postulat de Locke que toute connaissance doit être de première source. Les différents types d'individualismes intellectuels formulent différentes positions à l'égard de la valeur cognitive du témoignage d'autrui. Généralement, ils exigent que toute connaissance ou croyance qui m'est transmise par une autorité externe, soit ultimement justifiée sur la base d'une connaissance directe (qui ne provient pas de source externe à la conscience). Toute connaissance transmise par autrui est mise en doute et est sujette à

justification ultérieure. Dans l'épistémologie traditionnelle, le seul type de connaissance indubitable est celle que nous obtenons indépendamment de toute influence externe, par la voie individuelle de l'expérience ou de la réflexion. Au contraire, si dans une théorie sociale de la connaissance l'on avance l'hypothèse qu'il peut y avoir savoir collectif, il faut présupposer que le témoignage d'autrui est pris comme valide. Pour qu'il y ait connaissance collective, il faut suspendre le doute dans le témoignage d'autres consciences et des autorités traditionnelles. Or on verra au chapitre quatre que Schütz définit le sens commun comme style cognitif du monde de la vie par l'*epochè* du doute.

En effet, la version cumulative du savoir collectif (la version qui conçoit la connaissance collective comme ensemble homogène) qui le réduisait à la coïncidence d'opinion des individus libres et indépendants, était une variante de l'individualisme intellectuel qui caractérise la philosophie moderne (de la subjectivité). Si, au contraire, on accepte le témoignage des autres comme moyen de justification des croyances, la connaissance est possédée communément par tous les membres de la communauté. D'une certaine manière, les efforts cognitifs des individus se réunissent. La connaissance qui était dorénavant la possession de la conscience individuelle devient socialement disponible.

Ainsi il devient nécessaire de présupposer une possibilité de distribution de la connaissance collective, du partage du savoir ainsi que de son accessibilité. Le rôle du langage est essentiel à la communication du savoir et c'est un premier argument pour l'hypothèse de la distribution et de l'accessibilité. À l'occasion de la discussion de certaines conceptions d'Alfred Schütz dans le quatrième chapitre, il sera montré qu'un autre élément est aussi très important pour rendre la connaissance collective disponible : c'est **la connaissance mutuelle**, la connaissance de ce que les autres savent. Schütz propose aussi tout un système de structuration de la connaissance sociale en régions de familiarité et en régions d'experts. La connaissance mutuelle est aussi la connaissance sur ces zones de disponibilité du savoir, le savoir de la manière dont l'information est répartie à l'intérieur d'une communauté. La connaissance mutuelle se range parmi les principes d'organisation de la connaissance collective. Mais il est vrai aussi que la connaissance mutuelle est réductible à la connaissance individuelle, elle est la propriété d'un individu.

Par l'invocation du témoignage d'autrui et de la connaissance mutuelle la connaissance devient socialement disponible, mais il reste toujours impossible de parler d'une collectivité de sujets connaissants. La connaissance ne peut que rester individuelle, mais elle est cumulée de manière différente : par une simple coïncidence (dans la vision homogène où la même idée est présente chez tout le monde) ou par les principes de complémentarité et de répartition (dans la version hétérogène).

En revenant à la question formulée au départ - la question de savoir comment on peut connaître ensemble ou posséder du savoir en commun – je peux annoncer l'**hypothèse générale** de la présente investigation sur le sens commun : il existe deux manières de penser et d'agir en commun. La première est celle de la communauté de ceux qui savent conçue comme ensemble homogène; la deuxième est celle de la communauté comme totalité hétérogène. Dans le premier cas il s'agit d'un savoir du type des connaissances intersubjectives, d'une coïncidence d'opinions. Dans le deuxième, le savoir est cumulé de manière complémentaire. Dans le premier cas, le sens commun prend la forme d'un savoir factuel, d'un jugement concret ou d'une opinion que plusieurs individus soutiennent en commun et forment ainsi un consensus sur une question de fait. Il existe donc une idée que les individus partagent intersubjectivement (voir l'exemple du sulfure d'hydrogène cité ci-dessus). Dans le deuxième cas, chaque individu membre d'un groupe possède des idées qui ne sont pas nécessairement les mêmes chez tout le monde. Par les mécanismes du témoignage et de la connaissance mutuelle, ces idées individuelles deviennent accessibles à tous, elles sont socialement distribuées. Ces deux possibilités seront exploitées dans les six chapitres qui suivent.

### ***Division de la recherche***

La présente dissertation compte six chapitres et un appendice. Comme je l'ai déjà souligné, la recherche sur les traits principaux du sens commun est liée à la question directrice sur la possibilité de connaître en commun ou d'avoir une pensée qu'on partage avec autrui. Les deux visions sur la connaissance collective invoquent différentes séries de problèmes et déterminent l'organisation de la recherche. Les problèmes de la connaissance

intersubjective sont traités dans les deux premiers chapitres et ceux du système des connaissances communes dans les chapitres quatre et cinq.

Le premier chapitre sert à établir une mise en contexte historique de la notion *sensus communis*, tout en soulevant les problèmes principaux de sa définition. Ainsi, l'idée d'une faculté de l'esprit qui permet de saisir les premières vérités de manière intuitive surgit dans le cadre de la problématisation des facultés individuelles de l'esprit (une problématique caractéristique de la philosophie moderne). Pour désigner cette idée, l'expression *sens commun gnoséologique* sera employée. Cette conception s'inscrit à l'intérieur d'une perspective individualiste et atomiste de l'activité cognitive. Elle sera comparée à une autre interprétation du *sensus communis*, qui a son origine dans l'antiquité romaine, et qui met l'accent sur le caractère social de la notion. Il sera alors question du *sens commun éthique* ou du sens de la communauté. Les tentatives de Reid de fonder la certitude épistémologique sur l'expérience de la vie en société seront discutées. Le texte du moraliste Antony Shaftesbury est choisi pour le fait qu'il introduit le problème de la détermination du sujet collectif de la connaissance.

La discussion de la connaissance intersubjective se poursuit dans le deuxième chapitre, sous l'aspect de la problématique de la transition d'un *sensus privatus*, un sentiment strictement personnel, au *sensus communis*. Comme on l'a vu, les connaissances intersubjectivement partagées correspondent aux phénomènes de l'établissement de consensus sur certaines questions de fait. Un bon exemple est celui du goût. La discussion kantienne de la faculté de jugement esthétique est choisie aussi pour la solution qu'elle propose à la quête du sujet collectif du jugement : ce ne sont pas les jugements ou les croyances qui sont communes, mais leurs conditions de possibilité. Le principe du goût est le *sensus communis*, il prend la forme de condition commune de tout jugement possible. Ce *sensus communis* est ensuite « détranscendantalisé » par Arendt, il est transformé en **jugement-pour-autrui** et est ainsi à l'origine de l'espace public et du jugement politique. Dans sa discussion du *sensus communis* kantien, Gadamer propose une définition originale et productive du sens commun en le rapprochant du jugement réfléchissant.

Le troisième chapitre opère un changement de paradigme : la théorie de la cognition regagne la théorie de l'action. Le sens commun reçoit alors une autre interprétation : il est

le *sensus prudentia* dont Aristote et la haute scolastique cherchaient le principe. En tant que sens du particulier il est rattaché à la connaissance pratique et est caractérisé comme la cognition qui a lieu dans l'action. Trois moments essentiels de sa définition sont dégagés à la suite de la discussion de la notion de *phronèsis* chez Aristote et Gadamer.

Le chapitre suivant porte sur l'analyse de l'œuvre d'Alfred Schütz. Le développement du concept du sens commun suit une voie différente chez le sociologue américain. Il s'est tout d'abord soucié de distinguer la connaissance pratique de la connaissance scientifique, mais aussi de montrer qu'il y a une connaissance générée dans l'action et qui est, en fin de compte, plus fondamentale que la connaissance scientifique. Conscient des restrictions qu'une telle séparation pose à l'analyse de la connaissance du sens commun, Schütz développe le concept de stock de connaissances socialement disponibles. Ce concept réintroduit la problématique de l'aspect collectif de la connaissance et propose une vision sur la distribution sociale de la connaissance. À l'aide de la thèse sur la réciprocité des perspectives et de la notion de connaissance mutuelle, la réserve de connaissances collectives est structurée.

La discussion de la connaissance pratique et de la réserve de connaissances communes se poursuit dans le cinquième chapitre qui porte sur les réflexions ethnométhodologiques sur l'action et sur la cognition. Le développement des idées de Schütz dans ce paradigme est tout d'abord présenté, en mettant l'accent sur la notion de *stock of knowledge*. La possibilité d'adopter une perspective holiste en utilisant des concepts tels que 'culture commune' et 'arrière-plan inaperçu de l'action et de la cognition' introduits par Garfinkel sera discréditée pour le fait qu'elle s'appuie sur un argument essentialiste. Dans ce même chapitre, la critique de Cicourel du modèle de la distribution des rôles et des statuts est présentée. Deux conceptions différentes du sens commun sont proposées par Garfinkel et Cicourel, les deux prenant leur source dans la théorie schützienne de la connaissance pratique : si Cicourel reste fidèle à une interprétation du sens commun en termes de compétence (et en cela au paradigme individualiste traitant des facultés de l'esprit), la conception de Garfinkel évolue vers un « actionnalisme radical » (QUÉRÉ 1986) et définit le stock de connaissances communes comme une constitution contingente, occasionnée en situation.

Le dernier chapitre présente les recherches empiriques sur le sens commun : celles de Garfinkel ainsi que celles menées dans le cadre de la psychologie. Un retour sur la notion d'arrière-plan de la cognition et de l'action s'impose, qui est à ce moment comparée avec la conception de John Searle de l'Arrière-plan de la signification. L'analyse arrive à la conclusion que la notion d'arrière-plan remplit la fonction des présupposés de base de la connaissance (ou des premiers principes, pour être fidèle à la terminologie épistémologique). Après la discussion du concept d'arrière-plan, la conclusion s'impose que même un actionnalisme radical comme celui de Garfinkel a recours à des présupposés de base de la cognition et de l'action. Sa tentative d'une vision générale de la connaissance collective aboutit à une version de foundationalisme.

La discussion des idées de John Searle introduit certains concepts de la philosophie analytique de l'action, des conceptions qui sont d'ailleurs utilisées aussi par les ethnométhodologues (comme par exemple, savoir-comment, connaissance des règles et connaissance tacite). Ces concepts sont clarifiés dans l'appendice. L'avantage d'une telle présentation intégrale de ces notions dans un appendice qui suit le développement principal (plutôt que d'introduire ces mêmes concepts au cours de l'exposition dans les chapitres quatre à six) est qu'une vision globale sur la conception de la connaissance pratique dans la philosophie analytique est tentée. Les réflexions d'Elisabeth Anscombe, qui présentent brièvement les grandes lignes de la théorie analytique de l'action, sont suivies par la théorie du savoir-que et du savoir-comment de Gilbert Ryle, par les investigations sur la connaissance tacite de Karl Polanyi et de Harry Collins.

## CHAPITRE I

# **Sens, bon sens et sens de la communauté. Reconstruction historique du concept *sensus communis***

*Due esse haec maxima in philosophia, iudicium  
ueri et finem bonorum.*

*« Il y a en philosophie deux sujets importants, le  
critère de la vérité et la fin des biens. »*

*Cicéron, Academicorum priorum II, IX, 29.*

La quête de vérité et la poursuite du bien marquent l'histoire de la philosophie européenne de l'Antiquité jusqu'aux temps modernes. Des réflexions sur la vérité et les critères qui la distinguent du faux émergent la théorie de la connaissance et, plus récemment, l'épistémologie des sciences. Des réflexions sur le bien et les principes de l'action sont nées la philosophie morale et la théorie de la société du siècle des Lumières. À la jonction de la philosophie morale, de la théorie sociale des empiristes anglais et de la tradition humaniste on trouve le point de départ des sciences sociales contemporaines, comprises comme entreprise autonome de réflexion sur l'homme et la société.

Deux significations bien distinctes du concept de sens commun se sont formées dans le discours philosophique au cours des siècles; l'une s'attache à la quête des critères de vérité, l'autre à la réflexion sur le bien. La première relève d'une tradition aristotélécienne-scholastique et examine le sens commun dans le cadre de l'exploration des sens. Elle en fait une faculté de connaissance sensorielle. Dans cette ligne d'interprétation épistémologique, le cartésianisme ira encore plus loin pour en faire la faculté de distinguer le vrai du faux de manière intuitive. L'autre interprétation est étroitement liée à la tradition humaniste et accorde une valeur éthique au sens commun, trouvant en lui le principe d'une

philosophie morale et d'une théorie de la société. Ainsi, je serai à mon tour obligée de distinguer ici le sens commun dans sa dimension gnoséologique comme faculté de connaissance, du sens commun social, soit une vertu sur laquelle se fondent la vie en communauté et la communication.

C'est sur cette interprétation éthique du *sensus communis* que Gadamer va asseoir sa tentative de redéfinition des sciences de l'esprit en tant qu'expérience non-méthodique de la vérité. Son étude est concentrée sur la tradition humaniste, dans laquelle deux figures se démarquent pour ce qui est de l'importance accordée au sens commun : Vico et Shaftesbury. Dans l'interprétation de Gadamer, l'aspect épistémologique du sens commun, en tant que correctif du jugement, est déprécié en faveur d'un « sens universel et commun » de la tradition humaniste lié à la notion de *Bildung* (GADAMER 1996 : 25-58). C'est bien à Gadamer que nous devons la jonction des aspects gnoséologique et éthique du sens commun : « C'est un sens commun du vrai et du bien » qui ne procède pas de la raison (GADAMER 1996 : 37). Son aperçu historique du *sensus communis* (dans le cadre de la discussion des concepts directeurs de l'humanisme) peut être cité comme une première exposition de l'histoire du concept<sup>6</sup>. Poursuivant l'objectif propre à son œuvre, Gadamer se concentre surtout sur l'aspect éthique du sens commun, en négligeant ainsi la tradition du sens commun critique qui culmine dans la philosophie anglaise et écossaise du 18e siècle. Pour le présent exposé sur l'histoire des transformations du sens commun, je vais essayer de présenter les deux notions – le sens commun gnoséologique et le sens commun éthique – parallèlement.

La tension entre l'aspect épistémologique et l'aspect éthique du sens commun traduit la tension de l'interprétation contemporaine de l'héritage philosophique de la modernité. Si le « bon sens » comme faculté de juger, dont on peut toujours saisir la valeur dépréciée dans l'emploi contemporain ('le gros bon sens'), s'établit surtout dans la philosophie de langue française (à partir de Descartes, mais surtout chez Voltaire et les encyclopédistes), le concept éthique est « ressuscité » par un philosophe marginal, Giambattista Vico, qui, sorti de l'oubli par la tradition romantique du 19e siècle (par Jules

Michelet et les romantiques allemands), devient la figure isolée du *Counter-Enlightenment* (LILLA 1993 : 3). La tension entre les deux interprétations du sens commun est palpable dans les doctrines qui les soutiennent : d'un côté, la foi dans la puissance de la Raison des Lumières et, de l'autre, le *counter-enlightenment* de Vico. Ainsi, le sens commun comme sens de la communauté doté d'une valeur éthique et politique s'oppose au sens commun interprété comme le bon sens des vulgaires (par distinction d'avec la Raison). On peut, aussi bien, saisir une tension inhérente au concept *sensus communis*, la tension entre l'universalité du sens commun gnoséologique (faculté innée chez tous les hommes) et la particularité du sens commun éthique (propre à un groupe concret d'hommes : cité, société, nation). La deuxième conception devient ainsi nécessairement relative et culturellement déterminée, tandis que la première est universelle. Cette tension sera mise en évidence dans l'histoire du concept au cours des siècles.

### **De la psychologie aristotélicienne au concept scolastique *sensus communis***

Dans ses écrits sur la psychologie, Aristote introduit la notion de **sens général** ou **sens central** comme une faculté mettant en commun et coordonnant les données de tous les sens. C'est l'idée d'une faculté ou d'un sens qui fait la synthèse des données des divers organes sensoriels en les rapportant à un même objet et permettant ainsi la perception de celui-ci. L'idée d'un sens qui réunit les cinq sens, un sens commun (*κοινή αἰσθησις*), apparaît avec la nécessité d'un élément qui agit en qualité de médiateur entre les différentes perceptions, permettant ainsi de saisir les différents aspects d'un même objet (comme par exemple qu'une bile est jeune et amère en même temps) ou bien son mouvement (*De l'âme* 424b 30- 425a). Admettant que cet élément se superpose aux organes sensoriels, il est ensuite doté d'une fonction réflexive.

« Puisque nous sentons que nous voyons et entendons, il faut que le sujet sente qu'il voit ou bien par la vue, ou bien par un autre sens. Mais en ce dernier cas, le même sens percevra à la fois la vue et la

---

<sup>6</sup> Une tentative de classification chronologique du *sensus communis* est faite au 19<sup>e</sup> siècle par sir William Hamilton, l'éditeur des œuvres complètes de Thomas Reid. Elle est insérée dans le deuxième volume de cette édition, voir REID, TH. *Philosophical Works*, vol.II, appendice A.

couleur de l'objet. Par suite, ou bien deux sens porteront sur le même sensible ou le même sens se percevra lui-même. En outre, si c'était un autre sens qui percevait la vue, on remonterait ainsi à l'infini ou bien un quelconque de ces sens se percevrait lui-même. » (425b 12-16, pp.79-80)

Tout acte de perception doit être aussi perçu. Au lieu d'introduire un organe spécifique qui aura la fonction de percevoir la perception, Aristote préfère attribuer cette fonction à l'élément médiateur qu'il vient d'introduire.

Ainsi, dans la psychologie aristotélicienne, cet élément médiateur, appelé sens général, est une faculté sensitive apte à percevoir les données communes aux sens particuliers (mouvement, repos, figure, grandeur, nombre, unité) qui a les trois fonctions suivantes :

- unifier les données sensorielles ;
- distinguer entre les sensibles propres ; et enfin,
- percevoir la perception, dite fonction réflexive.

Le sens commun est donc la faculté centrale de la perception, qui organise et traite les données, qui a la fonction propre de percevoir les sensibles communs, et d'exercer une fonction réflexive. Cette faculté centrale de la perception, à la différence des autres cinq sens, ne trouve pas d'assise dans un organe particulier. Pour cette raison elle est rapprochée par les commentateurs médiévaux des facultés internes.

L'idée d'un sens commun qui organise les données sensorielles tout en exerçant une fonction réflexive est développée dans la philosophie de la haute scolastique. La traduction du terme aristotélicien κοινή αἰσθησις en latin est *sensorium commune*, chez saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure, il apparaît comme *sensus communis*.

En réfléchissant sur la connaissance sensorielle, saint Bonaventure définit *sensus communis* comme le point de fusion des différents sens (In Hexaem 12, 1, d.1). Dans ce fragment, le sens commun est rapproché tout d'abord de la faculté de juger qui nous permet de faire la comparaison entre les diverses sensations. À l'aide de ce même 'sens commun'

nous savons que nous percevons. Chez saint Bonaventure, il est comparé au tronc d'un arbre à partir duquel se ramifient les autres sens.

Thomas d'Aquin reprend l'argument d'Aristote: chacun des sens perçoit uniquement les images des objets dans la sphère restreinte de sa portée comme par exemple la vue peut distinguer le blanc du noir mais ne peut pas distinguer la couleur du goût. Pour que nous puissions juger sur les objets des différentes sphères de la perception, nous avons besoin d'une faculté supérieure aux sens : le sens général. « Le sens interne n'est pas appelé « commun » par attribution universelle, comme s'il était un genre, mais comme la racine et le principe commun de tous les sens externes. » (*S.Th.*, I 78, 4, p.194). Il aborde la problématique de cette faculté perceptive en réfutant l'idée qu'il puisse exercer une fonction réflexive. De l'avis de saint Thomas, c'est chacun des cinq sens qui peut remplir cette fonction : « Il n'est pas besoin d'une faculté interne de connaissance pour une fonction que peut accomplir le sens propre et externe; mais pour apprécier les objets sensibles les sens externes suffisent : chaque sens peut en effet juger son objet propre. De même, ils semblent avoir ce qu'il faut pour percevoir leurs actes. » (*ibid.*, p.186-7)

Plus tard dans son argument, Thomas d'Aquin attribue au sens commun deux fonctions. La première est de rassembler les données des différents sens, de discerner et de comparer les qualités perçues. Toutes les connaissances des sens propres sont rapportées à ce sens général comme à un terme commun. Sa deuxième fonction est de percevoir « les modifications intentionnelles » des sens. Une modification intentionnelle s'opère quand l'attention est focalisée sur quelque chose d'autre que l'objet de la perception, comme par exemple sur l'opération de la perception elle-même, « quand quelqu'un voit qu'il voit » (*ibid.*, p.195). La réflexivité de la perception est donc une telle modification intentionnelle. « C'est par cette modification que s'accomplit la vision, et à celle-ci suit une autre dans le sens commun qui perçoit la vision elle-même. » (*ibid.*) Le sens commun a la capacité de percevoir non seulement toutes les sensations mais aussi l'acte même de la perception.

La conclusion de Thomas d'Aquin est que le sens commun est l'une des quatre facultés internes de l'âme sensitive : le sens commun, l'imagination (ou la fantaisie), l'estimative et la mémoire.

## Du sens général au bon sens

Dans la période qui se situe entre la scolastique tardive et le début de la philosophie moderne, le concept de *sensus communis* subit une transformation majeure : sa signification s'élargit du sens étroit, qui relie le terme à une faculté sensorielle, à un sens plus large. Le sens commun devient une capacité plus générale de connaître de manière intuitive. D'une faculté perceptive qui a la fonction d'unifier, de comparer, de juger et de réfléchir sur les données sensorielles, *sensus communis* s'élargit pour désigner maintenant la faculté de connaissance immédiate par intuition, l'intelligence naturelle innée chez l'être humain. Ce processus d'élargissement de la signification du *sensus communis* ne s'accomplit pas tant dans la langue philosophique que dans les langues parlées, avec l'introduction des langues modernes dans le discours de la science et de la philosophie. En traduisant *sensus communis* en français et en anglais par les expressions 'bon sens' ou 'sens commun' ('*common sense*'), sa signification s'amplifie et se transforme. L'extension du contenu du concept *sensus communis* et sa transformation en *sens commun* et *bon sens* est un processus moderne qui dépasse les limites du concept scolastique rigide et lui donne une nouvelle signification. La transition d'une signification étroite (comme faculté perceptive) à une signification plus large (le bon sens comme faculté de juger) porte sur l'analogie entre ces deux types de jugement. La spontanéité du jugement sur les données des sens s'est étendue à une faculté générale de juger de manière immédiate sans faire appel à un raisonnement complexe ni à des connaissances spécifiques.

On voit l'accomplissement de ce processus dans l'œuvre de Descartes. Il distingue le concept scolastique *sensus communis*, qu'il traduit par l'expression 'sens commun'<sup>7</sup>, de son fameux concept de 'bon sens' qu'il emploie comme synonyme de la raison. Dans son premier ouvrage – *Les règles pour la direction de l'esprit* (1628, publié en 1701) – la définition du bon sens se trouve dès le début, dans la première règle qui traite de la croissance de la connaissance scientifique. Le bon sens est défini comme « la sagesse humaine qui reste toujours invariante ».

---

<sup>7</sup> La réflexion sur cette capacité perceptive se trouve dans *La dioptrique*.

En vérité il me semble étonnant que presque tout le monde étudie avec le plus grand soin les mœurs des hommes, les propriétés des plantes, les mouvements des astres, les transformations des métaux et d'autres objets d'études semblables, tandis que presque personne ne songe au bon sens ou à cette sagesse universelle, alors que cependant toutes les autres choses doivent être appréciées moins pour elles-mêmes que parce qu'elles y ont quelque apport. (*Règles* : 38)

Le bon sens est mis au centre de l'intérêt scientifique. Interprété comme sagesse universelle, dans l'ensemble de la connaissance humaine il a une fonction comparable au rôle du sens général dans la connaissance perceptive : le bon sens coordonne, compare et juge l'ensemble de la connaissance. Le bon sens peut être défini comme la faculté de jugement qui est à l'œuvre dans toutes les sphères de la connaissance.

Cette ligne d'interprétation est prolongée dans la célèbre ouverture du *Discours de la méthode* (1637). En tant que capacité infaillible de « distinguer le vrai d'avec le faux », le bon sens se rapproche de la lumière naturelle de l'esprit, il est aussi synonyme de la raison. On peut distinguer trois moments dans la définition cartésienne du bon sens :

1. le bon sens est la faculté de bien juger;
2. cette faculté est innée et elle est ainsi une intelligence naturelle ;
3. le bon sens comme intelligence naturelle est inhérente à tous les hommes.

Pour résumer la conception cartésienne de sens commun, rappelons que le bon sens comme synonyme de la raison et comme faculté de jugement sur la vérité a un rôle important dans le système de Descartes : la démarche cartésienne consiste à écarter, par une critique progressive, tout ce qui ne passe pas l'épreuve du doute hyperbolique, pour parvenir à la certitude inébranlable qui fournit une vérité première sur laquelle tout l'édifice du savoir se fonde en toute rigueur et sûreté, le *cogito*. Dans cette entreprise critique, la lumière naturelle de l'esprit et le bon sens servent de critère de vérité, n'admettant comme vraies que les idées claires et évidentes. Le bon sens comme faculté de juger possède ainsi, pour Descartes, une valeur critique qui permet de rejeter les erreurs de jugement et les fausses idées dans la métaphysique. La conception cartésienne résume l'idée du bon sens qui sera la plus répandue pendant presque deux siècles, jusqu'à la critique kantienne de

l'entendement simple : c'est l'idée d'une faculté naturelle de jugement immédiat, intuitive et universellement répandue chez tous les hommes, à laquelle on fait appel pour critiquer et rejeter les conclusions erronées de la métaphysique, de la philosophie, des sciences, de la religion (comme, par exemple, dans l'œuvre du baron D'Holbach « Du bon sens »). C'est cette notion, dont on trouve les origines dans l'interprétation cartésienne du bon sens, qu'on appelle ici sens commun gnoséologique ou le sens commun pris comme faculté de connaître et comme critère de vérité.

L'usage du terme 'bon sens' pour signifier l'intelligence naturelle se poursuit jusqu'au 18<sup>e</sup> siècle. Helvétius donne une interprétation de ce concept dans le quatrième discours de « *De l'esprit* » (1758), « Des différents noms donnés à l'esprit », ch.XII. À la différence de l'esprit qui a sa source dans les affects, le bon sens provient du manque d'affect. C'est la passion qui incite chez l'homme l'intérêt pour la science et qui retient son attention sur un même objet pour l'étudier. Le bon sens, au contraire, n'est pas le produit d'une telle passion pour la connaissance. Il n'a pas la curiosité, ni l'ingéniosité de l'esprit, ni la capacité de discipliner son attention dans l'objectif d'étudier un objet donné. Si l'esprit est actif, le bon sens est passif. Dans ce sens, il se rapproche de la médiocrité qui « conserve les choses dans l'état où elle les trouve ». D'un autre côté, cependant, justement le manque de passion a une fonction préventive et le bon sens reste loin de l'enthousiasme et de l'illusion, tandis que l'esprit tombe souvent dans l'erreur suite à son affectivité. Le bon sens garde son sang-froid et sur ce plan, peut être utilisé comme correctif de la raison.

D'autres exemples de l'usage de l'expression 'bon sens' sont faciles à trouver dans la littérature de langue française de l'époque. Les dictionnaires historiques et étymologiques montrent aussi une tendance à distinguer le bon sens du sens commun en conférant une dimension collective à ce dernier. Le sens commun est ainsi la faculté de juger que tous les hommes partagent et qui est ainsi liée à une unanimité du jugement. L'exemple d'un tel emploi se trouve dans *l'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* dont le quinzième volume, où se trouve l'article 'Sens commun', est paru en 1765. L'article de *l'Encyclopédie* reprend littéralement le texte du *Traité des premières vérités* du pédagogue jésuite Claude Buffier, sans faire mention ni du

titre de l'ouvrage, ni de l'auteur<sup>8</sup>. La conception de Buffier mérite une attention particulière et elle sera exposée dans le cadre de la discussion du sens commun comme ensemble de premières vérités ou de premiers principes de la connaissance.

Au cours de la même année, la deuxième édition du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire est complétée par quelques articles, notamment celui intitulé *Sens Commun*. On y trouve la définition suivante :

Il y a quelques fois dans les expressions vulgaires une image de ce qui se passe au fond du cœur de tous les hommes. *Sensus communis* signifiait chez les Romains non seulement sens commun, mais humanité, sensibilité. Comme nous ne valons pas les Romains, ce mot ne dit chez nous que la moitié de ce qu'il disait chez eux. Il ne signifie que le bon sens, raison grossière, raison commencée, première notion des choses ordinaires, état mitoyen entre la stupidité et l'esprit. (*Dictionnaire philosophique* : II, p.351-352)

On peut analyser cette conception du sens commun en deux moments : premièrement, il possède la même signification que celle attachée au 'bon sens', accompagnée d'une nuance péjorative qui lui est déjà assignée à cette époque ; et, deuxièmement, il a hérité de la conception romaine une dimension éthique d'humanité, de sensibilité. Le bon sens cartésien ou l'intelligence naturelle de Helvétius reçoit ici une interprétation négative au profit d'une signification romaine dont on voit les réminiscences dans l'expression 'sens commun'. On peut résumer cette conception comme suit.

1. Dans l'interprétation de Voltaire, le bon sens cartésien ne conserve que deux des trois caractéristiques définies par Descartes : il est inné, il est naturel, il contient, selon l'expression de Voltaire, les principes de l'intelligence, ce qui revient à la deuxième caractéristique cartésienne ; et il est universellement accepté, il est « au fond du cœur de tous les hommes », ce qui correspond à la troisième caractéristique. À la place de la puissance capable de distinguer sans erreur le vrai du faux - la lumière naturelle de l'esprit -, on trouve chez Voltaire la « première notion des choses ordinaires », une raison vulgaire délimitée de la raison, comme chez

---

<sup>8</sup> La découverte de cet acte de plagiat appartient à WILKINS 1969 : 89-109, cf. aussi son Appendice C où les deux textes sont comparés.

Helvétius. Dans la conception de Voltaire, qui représente seulement l'emploi courant de l'expression, le bon sens cartésien a perdu sa caractéristique principale de faculté de juger immédiate et infaillible. Le sens commun n'est plus synonyme de la raison, il n'est pas non plus cette lumière naturelle de l'esprit qui permet de distinguer le vrai. Il ne peut donc servir de critère de vérité; encore moins peut-on utiliser son potentiel pour critiquer les notions philosophiques.

2. Le deuxième niveau de l'interprétation de Voltaire est relié à la philosophie morale par l'acceptation de la signification latine du terme. *Sensus communis* évoque à la fois un sens de la communauté, un tact, une aptitude à penser et à agir avec les autres en société. *Sensus* indique que le principe de fonctionnement de cette capacité intellectuelle est à chercher dans une sensibilité profonde, « au fond du cœur de tous les hommes », et *communis* renvoie à un groupe social et à la solidarité du groupe.

Ainsi dans le discours philosophique de langue française la signification du concept évolue vers une conception négative du sens commun en tant qu'intelligence naturelle ou entendement simple (pour reprendre le terme de Kant), opposé à la clarté et la lucidité de l'esprit. Le bon sens cartésien, synonyme de la lumière naturelle de l'esprit, se transforme à travers l'interprétation de Helvétius en sens commun et, chez Voltaire, se trouve radicalement discrédité comme raison grossière, « état mitoyen entre la stupidité et l'esprit ». L'attitude négative à l'égard du sens commun en tant que raison grossière et vulgaire se poursuit jusqu'à nos jours où l'on voit, dans le discours des sciences et de la philosophie, notamment en épistémologie, une forte tendance à l'opposer au système du savoir scientifique (compris comme le seul savoir vrai) et à le renvoyer vers les notions premières des vulgaires.

C'est à travers la renaissance de la signification latine, marquée par Voltaire, dans le cadre d'une réflexion éthique que l'on recherche la réhabilitation du sens commun. Il y a des raisons de croire que la mention de la conception de *sensus communis* des Romains chez Voltaire ait été inspirée par la philosophie des moralistes écossais et surtout par l'article de Shaftesbury consacré à *sensus communis* (LARTHOMAS 1985 : 450). Ce texte sera discuté dans la section qui suit.

## Du ‘*common sense*’ au ‘*sensus communis*’ : le sens commun comme critère de vérité et comme vertu

Dans la philosophie de langue française, comme on a vu à la section précédente, le concept de bon sens recouvre progressivement l’expression ‘sens commun’ et vers le 18<sup>e</sup> siècle les deux deviennent synonymes. Le bon sens comme manière de juger intuitive et immédiate reçoit une connotation négative, comme par exemple dans l’expression ‘le gros bon sens’, connotation qui est évidente dans le texte de Voltaire et qui est toujours présente dans la langue contemporaine. Kant aussi indique cette nuance péjorative de l’expression bon sens dans la langue allemande, contenue dans le qualificatif *vulgaire*, qu’on rencontre partout et dont la possession n’est pas un mérite, synonyme de médiocrité et de manque d’esprit supérieur (*Critique de la Faculté de juger*, §40, p.185).

Dans la tradition anglo-saxonne, on ne peut pas saisir une telle nuance péjorative et l’expression ‘*common sense*’ est jusqu’à nos jours utilisée avec une connotation favorable. À la différence de la tradition continentale, dans la langue anglaise du 18<sup>e</sup> siècle, ‘*common sense*’ est la propriété d’un homme rationnel et modéré. Le sens commun possède une valeur intellectuelle, comme capacité de raisonner et de juger, et éthique, synonyme de tempérance et de tact<sup>9</sup>. Si dans la tradition française qui suit Descartes, le sens commun est surtout une faculté de jugement liée à la connaissance de la vérité, ‘*common sense*’ a un emploi plus étendu. Il s’applique surtout dans les affaires de la vie quotidienne, il est l’exemplification de la sobriété du jugement naïf par opposition aux spéculations philosophiques. Une figure rhétorique de l’appel au sens commun devient très répandue dans toutes les sphères de la connaissance. Le sens commun gnoséologique reçoit sa thématization systématique dans la philosophie de Reid et de l’École écossaise et en même temps, grâce à l’évocation de l’expression latine *sensus communis* chez Shaftesbury, il est lié à la discussion des vertus des citoyens.

L’expression apparaît dans la langue anglaise relativement plus tard, seulement au 14<sup>e</sup> siècle. ‘Common sense’ est dans cette période synonyme du ‘common wit’ et il est

---

<sup>9</sup> La comparaison est faite à partir des articles des dictionnaires historiques et étymologiques et anticipe les thèses des auteurs exposées ci-dessous. Voir, par exemple, *THE OXFORD ENGLISH DICTIONARY* 1993, vol.II,

proche de l'entendement scolastique de ce terme (*The Oxford English Dictionary* 1993 : II, 695). Dans la langue parlée, cette expression élargit sa signification entre le 14<sup>e</sup> et le 17<sup>e</sup> siècle, pour acquérir le sens plus large d'une **faculté intuitive de connaître**. L'équivalent de 'bon sens' en anglais est 'good sense', mais cette expression est peu utilisée au profit de son synonyme 'common sense' qui ajoute la nuance '**opinion généralement acceptée** qui s'impose à tout esprit raisonnable'.

La première œuvre théorique consacrée à l'étude du sens commun est l'essai de Shaftesbury, intitulé *Sensus Communis : an Essay on the Freedom of Wit and Humour, in a Letter to a Friend* (1709)<sup>10</sup>. L'étude du sens commun se poursuit en deux moments : premièrement, l'usage courant de l'expression est discutée, notamment dans la stratégie d'appel au sens commun comme arbitre de la justesse d'une opinion; et, deuxièmement, une conception originale est proposée, s'appuyant sur l'étude historique de la locution latine *sensus communis*.

L'analyse de l'emploi courant du '*common sense*' arrive à la conclusion que le terme est très ambigu, l'opinion communément acceptée est relative à la situation et à la communauté réelle ou historique à laquelle cette opinion se réfère. L'utilisation du sens commun comme critère de justesse des opinions philosophiques n'est pas légitime, surtout dans la sphère de la moralité et de la religion. L'utilisation de la stratégie d'appel au sens commun mène au relativisme et au scepticisme, puisqu'il paraît que tout acte et toute notion morale peuvent être justifiés de ce point de vue. Shaftesbury ne peut pas accepter une telle conclusion de la doctrine morale. En accord avec ses convictions éthiques, qui sont plutôt pour une moralité naturelle et innée chez l'être humain, il va chercher une autre signification du sens commun et le définira à la suite des auteurs latins comme une vertu civile.

---

article "*common sense*". La différence entre la tradition britannique et la tradition continentale est d'ailleurs soulignée par SCHULTHESS (1983 : 14) et GADAMER (1996 : 43).

<sup>10</sup> La première édition de l'essai est anonyme et date de 1709. La deuxième rédaction est intégrée dans les *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (deuxième essai du premier volume) dont la première édition paraît en 1711, signée par Lord Shaftesbury. Une traduction française de l'essai en question sous le titre « Essai sur l'usage de la raillerie et de l'enjouement dans les conversations qui roulent sur les matières les plus importantes » est parue à La Haye en 1710. Les citations dans le texte sont d'après l'original anglais et d'après l'orthographe de l'époque qui accepte « 'twould » pour « it would » et « 'tis » pour « it is », etc.

L'idée d'une discussion des caractéristiques du '*common sense*' vient d'une conversation amicale sur les questions de la religion, de la moralité et de la politique dont l'exposition se trouve dans les six sections qui forment la première partie de l'essai. Différentes opinions sont exposées par les participants. Certains d'entre eux font de temps à autre appel au sens commun, désirant ainsi examiner d'un point de vue général l'acceptabilité de leurs opinions. Tout un chacun se fiait au tribunal du sens commun, personne ne mettait en doute son autorité. Mais au cours de la discussion, les participants se sont rendu compte que toutes les opinions, même celles qui s'opposaient l'une à l'autre, ont réussi l'épreuve du sens commun. À ce moment, l'un des intervenants propose de se concentrer sur le sens commun en soi, pour étudier sa nature et sa force argumentative. La stratégie rhétorique d'appel au tribunal du sens commun se fonde sur le caractère évident et indubitable de l'intelligence naturelle, d'un côté, et de l'autre, sur le fait que celui-ci est universellement répandu chez tous les hommes. Les protagonistes de Shaftesbury conçoivent le sens commun comme un ensemble de vérités fondamentales qui par leur caractère évident ne sont pas redoutables.

Some moral and philosophical truths there are withal so evident in themselves, that 'twould be easier to imagine half mankind to have run mad, and joined precisely in one and the same kind of folly, than to admit anything as truth which should be advanced against such natural knowledge, fundamental reason, and common sense.  
(*Characteristics*: 97)

Le sens commun est ainsi la capacité intuitive de saisir la vérité d'une opinion sans faire appel à d'autres arguments, une faculté dont la justesse est tellement évidente qu'il serait fou d'essayer de mettre en doute son jugement. C'est par le fait qu'il est naturel et par conséquent naturellement égal chez tous les hommes, qu'il est indubitable et qu'on peut se fier à son tribunal.

Cette définition du sens commun, qui se rapproche de la définition du bon sens dans la philosophie française, est sous-jacente à la figure rhétorique de l'appel au sens commun : le tribunal du bon sens se fonde sur le caractère évident de cette faculté intuitive de jugement universellement répandue.

Mais c'est précisément cette conception du sens commun qui pose problème pour les protagonistes de Shaftesbury. Au cours de la discussion amicale, elle est discréditée. Nous ne pouvons pas accepter la crédibilité de l'appel au sens commun tant que nous n'avons pas défini la sphère de la portée du sens commun : dire que le sens commun est universellement répandu ou que son opinion est universellement acceptée par tout le monde ne signifie rien si la 'communauté', le groupe d'hommes qui tiennent cette opinion pour allant de soi, n'est pas déterminée. Le sens commun représente un point de vue général qui n'est habituellement pas défini. La difficulté surgit justement au moment où l'on se propose de définir cette 'généralité' du point de vue, de savoir quelles sont ses limites, pour qui précisément ce point de vue est *commun*. Cet argument est exposé par l'un des protagonistes et porte sur l'analyse de l'expression sens commun : l'adjectif '*common*' signifie 'mutuellement accepté' et le nom '*sense*', 'jugement, opinion'. Ainsi '*common sense*' peut donner '**opinion généralement acceptée**'. Et c'est là la source de tout le problème : l'argument du sens commun est valable tant qu'il est généralement accepté, mais cette généralité n'est jamais définie; tenue pour allant de soi, elle peut englober tous les points de vue, même ceux qui se contredisent. Shaftesbury cite l'argument du participant qui soutient cette position :

"If by the word sense we were to understand opinion and judgement, and by the word common the generality or any considerable part of mankind, 'twould be hard, he said, to discover where the subject of common sense could lie. For that which was according to the sense of one part of mankind, was against the sense of another. And if the majority were to determine common sense, it would change as often as men changed. That which was according to common sense to-day, would be the contrary tomorrow, or soon after."

But notwithstanding the different judgments of mankind in most subjects, there were some however in which 'twas supposed they all agreed, and had the same thoughts in common. – The question was asked still, *Where?* "For whatever was of any moment, 'twas supposed, might be reduced under the head of religion, policy, or morals." (*Characteristics* : 55)

La difficulté est alors de définir le sujet qui porte le jugement du sens commun. Ce sujet est nécessairement collectif, d'un côté, et il se modifie constamment, de l'autre. Il

s'identifie parfois avec une partie de l'humanité, parfois avec une autre et ces parties changent d'opinion avec le temps. Ce sujet collectif relève parfois des communautés religieuses, des cultures ou bien des communautés langagières. L'opinion soutenue par le sens commun change avec la nationalité, la religion ou avec l'État. Ce qui est pour certains un mystère est pour les adhérents à une religion facilement compréhensible, comme dans l'exemple de Voltaire sur la croyance que Mohammed a la moitié de la lune dans sa manche (*Dictionnaire philosophique*, p.350). Ce qui est pour les originaires d'un pays une absurdité est pour d'autres une évidence. « *If plain British or Dutch sense were right, Turkish and French sense must certainly be very wrong.* » (*Characteristics*, p.55-6).

Ainsi le sens commun est discrédité comme tribunal de vérité. L'argument qu'on vient d'exposer soutient la thèse que le sens commun interprété comme 'opinion généralement acceptée' est **culturellement relatif**. Si l'on peut parler de '*plain Dutch sense*' ou du 'simple bon sens des Français', on ne peut plus soutenir l'idée que l'appel au sens commun a une force argumentative, qu'on peut se fier au jugement intuitif du bon sens en tant que capacité infaillible de distinguer le vrai du faux. En soulevant la question de la 'généralité' de son point de vue par laquelle on adhère à son jugement, on arrive à une communauté concrète (religion, nation, culture). En tant que tel, le sens commun ne peut pas avoir la fonction d'un critère universel, car il se limite à une communauté concrète. Cela est vrai du sens commun, non pas uniquement comme critère de vérité, mais aussi comme sens de la justesse ou comme sens de la moralité d'un acte. Ce qui est le plus important pour notre auteur car l'enjeu de la réhabilitation du sens commun s'inscrit, pour lui, dans le cadre d'une enquête éthique.

Dans le dialogue implicite qu'il mène avec ses contemporains sur les questions de la philosophie morale (notamment avec Hobbes), Shaftesbury se propose de réduire les principes de la moralité à une inclination naturelle pour la vertu. En s'opposant à la doctrine qui conçoit la moralité et la sociabilité comme un contrat, il propose une alternative qui réduit la vertu à une sensibilité commune à toute l'humanité. Dans cet objectif, il évoque le concept de *sensus communis*. Il est important de souligner la liaison entre le concept reformulé de '*common sense*' avec le concept de '*moral sense*', introduit par Shaftesbury, dans les grandes lignes de sa théorie éthique.

Le *Léviathan* de Hobbes est comme l’emblème de tout ce que Shaftesbury ne peut pas tolérer dans la philosophie morale : l’image d’un pouvoir absolu et arbitraire, issu d’un égoïste calcul d’intérêts, qui proscrie toute liberté d’expression, excluant de la nature humaine toute vertu et grandeur et reposant sur l’idée que l’homme est à jamais un loup pour l’homme, et rien d’autre. C’est essentiellement à cette idée que Shaftesbury s’en prend car elle rend simplement impensables toute morale et toute politique (*Characteristics*, 61sq). S’opposant à cette théorie, il reprend le vieux motif aristotélicien de l’homme comme être social (*zoon politikon*) et affirme qu’il existe une ‘affection sociale’ spécifique à l’être humain et ce penchant pour la société lui est inné. La conception propre de Shaftesbury de la morale et de la société se fonde alors sur l’affirmation que l’homme a naturellement le penchant pour la vie en société. Il distingue deux sortes d’instincts qui caractérisent l’espèce humaine : ‘les affections naturelles dirigées au bien de son espèce’ et les ‘affections naturelles dirigées à son intérêt particulier’<sup>11</sup>. Les affections sociales forment ce qu’il appelle le ‘*moral sense*’. Le sens moral est sans doute la capacité de reconnaître le bien et le mal. Dans la version française de l’*Enquête*, on trouve l’expression *sentiment du juste et de l’injuste*. Le mot anglais ‘*sense*’ voudrait connoter l’idée d’une perception immédiate du bien, quelque chose comme un œil et un tact intérieur. « Par sens moral Shaftesbury entend, avant toute chose, l’aptitude qu’acquiert l’homme civilisé, l’esprit véritablement éduqué au sein d’une tradition vivante, et qui lui permet de discerner le bien dans les situations concrètes. » (LARTHOMAS 1985 : 358)

La notion de sens moral est fondatrice pour la théorie éthique et sociale de Shaftesbury. En grande partie, elle est développée parallèlement à la notion de *sensus communis* qui aussi est interprétée comme *penchant naturel en relation avec la vie en société* et est le plus justement définie comme *vertu civile*. Sa définition se trouve dans la partie III, section I de l’essai du même titre. Shaftesbury remonte aux origines latines de

---

<sup>11</sup> Cette conception est développée par Shaftesbury dans sa grande œuvre de philosophie éthique, *Inquiry on Virtue*, traduit en français par D. Diderot, v. DIDEROT & SHAFTESBURY *Essai sur le mérite et la vertu (Principes de la philosophie morale)*. 1699, trad. 1745.

*sensus communis* dans la littérature post-augustéenne<sup>12</sup>. Il fait référence à un vers de Juvénal :

Rarum enim ferme sensus communis il illa fortuna.

Car, d'ordinaire, on ne trouve pas beaucoup de sens commun dans cette haute fortune. (Juv. Sat., III, 73)

Le poète latin parle d'un jeune aristocrate de son temps, renommé pour son arrogance, ayant des liens de parenté avec l'empereur Néron. Le terme *sensus communis* veut représenter, dans ce contexte, une valeur morale, dont la personne en question est privée. À l'aide de commentaires des humanistes Méric et Isaak Casaubon, de Salmasius et de Thomas Gataker, Shaftesbury donne la description suivante de cette vertu :

They make this common sense of the poet, by a Greek derivation, to signify sense of public weal, and of the common interest, love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness, or that sort of civility which rises from a just sense of the common rights of mankind, and the natural equality there is among those of the same species. (*Characteristics*, p.70)<sup>13</sup>

Cette formulation renferme un parallèle évident avec les affections naturelles pour le bien de son espèce. Un sentiment pour l'intérêt commun, une disposition pour les obligations de la vie en communauté, une sorte de civilité, tout cela est supposé chez l'être humain qui développe une vertu sociale spécifique, liée à l'humanisme et qui sera le fondement de la vie en société. Il est intéressant de voir comment à partir du vers de Juvénal Shaftesbury arrive à cette définition du sens commun. La reconstruction historique se trouve dans une longue note de bas de page qui accompagne ce vers.

<sup>12</sup> Le terme renvoie à la périodisation de la littérature latine qui prend comme repère l'époque du règne de César Octavien qui en 27 avant .J.-C. reçoit du Sénat le titre Auguste et devient empereur. Il est mort en 14 après J.-C. La période post-augustéenne coïncide avec le premier siècle de notre ère. Les représentants de la littérature de cette époque sont Sénèque, Pétrone, Martial et Juvénal. Voir NÉRAUDAU, J.-P. 2000 *La littérature latine*. Paris, Hachette ; voir aussi BAYET 1996 (1965) *Littérature latine*. Paris, Armand Colin.

<sup>13</sup> Traduction française de JAFFRO 1998 : 108 : « [Les commentateurs] affirment que ce *sens commun* de notre poète [Juvénal], à partir du *grec*, signifie le *sens du bien public* et de l'*intérêt commun* ; l'amour pour la *communauté* ou la *société*, l'affection naturelle, l'humanité, l'obligeance, ou cette sorte de *civilité* qui naît d'un juste *sens des droits communs* de l'humanité, et de l'*égalité naturelle* qui existe entre les membres d'une même espèce. »

Les commentateurs humanistes du satiriste romain considèrent que l'expression *sensus communis* qu'on trouve chez Juvénal est une traduction du mot grec κοινονοημοσύνη, qu'ils retrouvent dans l'œuvre de Marc-Aurèle. Celui-ci l'utilise dans le premier livre de ses *Pensées pour moi-même*, où il rend compte des qualités qu'il doit à son père adoptif, l'empereur Antonin le Pieux (M.Ant. I, 16). Le mot est rare et d'emploi très restreint en grec. Sa signification peut être reliée à l'expression κοινὸς νοῦς ('esprit commun'). Le terme est formé sur le modèle d'autres termes désignant des vertus, comme par exemple εὐγνωμοσύνη, σωφροσύνη. Il convient de traduire ce mot grec par '**penser ensemble**' ou encore mieux par '**accord des esprits**', prêtant ainsi attention au νοῦς ('raison, esprit') qui participe à la formation du mot<sup>14</sup>. L'emploi du terme par Marc-Aurèle dans le contexte de l'énumération des vertus qu'il doit à son père ainsi que le modèle de formation ne laissent pas de doute sur le fait qu'il s'agit d'une vertu. Cette vertu qui soutient la vie sociale est la possibilité de penser ou de raisonner en commun avec les autres, de se mettre d'accord avec eux. Les commentateurs humanistes et Shaftesbury lui-même vont chercher les emplois de ce terme dans d'autres auteurs latins où ils le trouvent invariablement utilisé dans un contexte d'appréciations éthiques. C'est bien le cas de ce même fragment de Juvénal qui remarque que le jeune aristocrate en question n'a pas cette possibilité de réfléchir en commun avec autrui, notamment il s'est trop éloigné dans son égoïsme aristocratique de la manière de penser des classes plus modestes. Le contexte d'appréciation éthique accompagne aussi le fragment de Horace (1 Sat. III) :

« Molestus, communi sensu plane caret ! »

« L'importun ! disons-nous, il manque tout à fait de savoir-vivre. »

Le traducteur français a rendu *sensus communis* par 'savoir-vivre' et précise en note de bas de page que « ce n'est pas notre 'sens commun' mais le *sentiment qui fait le lien des hommes entre eux et qui est le principe du tact* » (François Villeneuve dans HORACE 1932). Les fragments de Sénèque (Epist. 105) et de Cicéron (De Off. I, discutant la possibilité d'une morale fondée sur les obligations qui découlent de notre participation à la

---

<sup>14</sup> Dans la traduction anglaise de C.R. Haines, le mot κοινονοημοσύνη est rendu par '**public spirit**' ; et dans la traduction française de Frédérique Vervliet, par '**sociabilité**'.

communauté humaine) auxquels Shaftesbury fait référence contribuent à cette interprétation en exprimant une autre nuance, '**rationalité commune**' ou **manière de penser en commun avec les autres qui relève du mode d'agir en communauté**. On peut proposer aussi une autre traduction, '**sens de la communauté**', qui est la plus proche de l'interprétation de Shaftesbury.

En effet, notre auteur trouve que la satire de Juvénal est adressée à la cour impériale romaine du temps de Néron et Tibère. Il n'y a pas lieu de parler de 'communauté' ou même de 'public' dans le cas d'un jeune aristocrate et ses esclaves. La société se forme pourtant dans un lieu public où tout citoyen doit faire preuve d'« humanisme ou **sens du bien public** et de l'intérêt commun de l'humanité » (*Characteristics*, 70). C'est dans ce sens que Shaftesbury, à la suite des commentateurs humanistes, ainsi que les traducteurs contemporains des auteurs latins cités, parlent d'un tact, d'un goût à la vie publique, d'un savoir-vivre qui est une aptitude développée dans l'éducation. Si seulement l'on veut vivre en 'vraie société', il faut donner une éducation aux jeunes dans un 'esprit public' qui vient d'un sentiment ou d'un sens de l'association avec l'humanité (« *A public spirit can come only from a social feeling or sense of partnership with human kind* », p.72). Plus tard il définit ce même sentiment comme '*sense of fellowship*'.

Après avoir défini le concept, Shaftesbury se propose de chercher les origines du sens commun comme vertu civile. Tout d'abord, il faudra se poser la question de savoir s'il le conçoit comme une capacité innée ou une aptitude qui doit être développée. En revenant sur la discussion avec les philosophes soutenant la doctrine que la société et l'État se fondent sur un contrat qui impose des obligations aux citoyens, l'affirmation est faite que le sens de l'intérêt public est primordial et précède tout contrat social : « *That if anything be natural, in any creature, or any kind, 'tis that which is preservative of the kind itself, and conducing to its welfare and support.* » Le sens commun est alors une capacité de se mettre d'accord avec les autres, d'agir en pensant à l'intérêt commun et de raisonner de telle manière que les bases et le bon fonctionnement de la société soient ainsi assurés.

Il ne faut pas pour autant déduire du fait que le sens commun est une affection naturelle qu'il est nécessairement égal chez tous les hommes.

In short, the very spirit of faction, for the greatest part, seems to be no other than the abuse or irregularity of that social love and common affection which is natural to mankind. For the opposite of sociableness is selfishness. (*Characteristics*, 77)

On doit aussi prendre en considération le cas de l'égoïsme qui est une exacerbation de l'autre affection naturelle dirigée vers l'intérêt particulier. Bien des exemples montrent que le sens commun comme affection naturelle est hypertrophié notamment chez les princes et les aristocrates dans les tyrannies et « les nations barbares des pays de l'Est ». Il ne suffit pas d'être né dans un pays avec une tradition de gouvernement favorable à la démocratie, où une notion du 'public' et une constitution ainsi qu'un pouvoir législatif et exécutif sont instaurés (ce qui est le cas exemplaire de la Grande-Bretagne selon Shaftesbury), pour disposer de la vertu du sens commun. Il doit être aussi soigneusement enseigné et surveillé dans l'éducation. Le sens commun est naturellement inné chez l'homme, mais doit être développé pour équilibrer les deux types d'affections naturelles de l'espèce humaine.

Pour résumer la conception de Shaftesbury, on peut dire que le sens commun conçu comme instance d'appel s'avère introuvable car il se perd dans la multiplicité des cultures et des nations qui le définissent chacune de manière différente. À ses yeux, il ne semble donc pas être une instance définie, et cet auteur estime qu'il est impossible de lui donner un contenu déterminé. Dans la deuxième partie de son essai, il se propose de le réhabiliter et dans ce but il cherche une autre interprétation du concept, différente de la définition 'opinion généralement acceptée'. Il remonte aux poètes post-augustéens et au stoïcisme impérial pour retrouver la notion d'un 'sens de la communauté' comme penchant naturel pour la vie en société, pour l'intérêt commun et la moralité.

En faisant du sens commun une vertu civile, Shaftesbury rompt définitivement avec la tradition d'interpréter le sens commun comme 'bon sens' ou 'raisonnement sain' de tous les hommes. De l'universalité du 'bon sens' comme faculté intellectuelle égale chez tous les hommes, il va vers une universalité éthique cherchant le sens du bon, des droits et des obligations du citoyen. Grâce à sa capacité de dépasser le point de vue particulier et de 'penser en accord' avec les autres, l'homme s'élève à un sentiment commun (*communis sensus*), à un jugement partagé d'un point de vue commun. Celui-ci, comme manière de

raisonner en fonction du bien commun, se transforme en sens de la communauté (*sensus communis*) qui est déjà, tout comme le sens moral, non plus un jugement concret affirmant une opinion quelconque (sur lequel on est en accord ou en désaccord), mais une manière de penser ou bien d'agir, un tact, un goût pour l'intérêt commun. *Sensus communis* à la différence de *communis sensus* n'est pas un jugement et par conséquent n'a pas de contenu qui sera généralement accepté, mais une aptitude à réfléchir et à agir en commun avec autrui. En ceci il est plutôt une vertu qu'une faculté de juger. Le caractère universel de cette vertu ne vient pas du fait qu'elle est commune à tous les hommes, mais parce qu'elle se fonde sur un penchant naturel à la moralité et au bien commun, qui est l'essence même de l'humanité. Le sens commun n'est plus considéré comme une faculté innée et pour autant universellement répandue, il est, à l'origine, de même nature chez tous les hommes par la force de l'inclinaison naturelle à la sociabilité. Cette tendance doit être ensuite soigneusement préservée et cultivée dans l'éducation puisque, dans bien des cas, en démesurant les affections égoïstes, qui sont aussi naturelles, elle peut se perdre, et cela résulte dans des déformations de la vie sociale qu'on peut observer dans les tyrannies et le despotisme. Le but de l'éducation est de développer le tact social de telle manière que les tendances égoïstes ne puissent nuire à la vie sociale et politique. Ainsi, le sens commun comme vertu civile est au fond de toute possibilité d'établir une société et de vivre en harmonie avec les autres.

### **Sens commun critique et premiers principes du sens commun : le travail de systématisation du sens commun gnoséologique**

La référence de Shaftesbury à la figure rhétorique de 'faire appel au simple bon sens', utilisée souvent dans la langue parlée, n'est pas isolée. Cet emploi entre très vite dans la langue philosophique, notamment dans la discussion et l'opposition aux idées sceptiques qui prennent de plus en plus de place dans le discours philosophique du 18<sup>e</sup> siècle. Le message de Shaftesbury pour une interprétation éthique du sens commun est négligé et, préoccupés surtout par la problématique épistémologique, les philosophes anglais du siècle des Lumières reprennent la stratégie argumentative d'appel au sens commun. Dans le cadre de la réflexion sur la théorie de la connaissance, nous entendons par l'expression **sens**

**commun critique** le sens commun utilisé comme instance de contrôle et de réfutation des thèses philosophiques douteuses. Cet usage du sens commun présuppose une opposition entre la philosophie et le sens commun, opposition qui peut être retracée jusqu'à la philosophie grecque, notamment on la retrouve déjà dans les poèmes de Parménide. Ce n'est pas cette opposition en elle-même qui sera discutée ici, mais la charge argumentative du sens commun utilisé comme instance d'appel contre le scepticisme dans la philosophie britannique du 18<sup>e</sup> siècle. Berkeley, par exemple, utilise cette stratégie dans ses *Dialogues entre Hillus and Philonus* (1713). L'appel au sens commun a pour objectif de mettre à l'épreuve la vérité d'une opinion. Le 'simple bon sens' sert de critère de vérité et ainsi les idées philosophiques sont soumises à l'épreuve du sens commun. On a affaire chez Berkeley et dans toute la philosophie anglaise du siècle des Lumières à une notion critique du sens commun. La puissance de bien juger de Descartes s'attaque aux notions philosophiques et, lorsque adressée à la métaphysique, elle devient **le sens commun critique**.

En résumé, on peut distinguer trois aspects de la signification du concept de sens commun dans la philosophie anglaise du 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècle : 1) tout d'abord, c'est la faculté intuitive de connaître ou la capacité de distinguer le vrai du faux de manière indubitable et sans faire appel à d'autres arguments; 2) c'est aussi l'opinion qui est généralement acceptée par tous, soutenue par le sens commun, qui est lui-même égal chez tous les hommes en tant que capacité innée; et 3) enfin, le sens commun critique permet de remettre en question toutes les idées douteuses de la métaphysique et de les discréditer. Sur ces trois éléments, Thomas Reid, le fondateur de l'École écossaise de la philosophie du sens commun va fonder son système de premiers principes du sens commun. Ce système de premiers principes doit servir de base à la philosophie et aux sciences.

En s'opposant au scepticisme de Hume, Thomas Reid a soutenu que le domaine entier de la connaissance dépend de premiers principes qui sont comme les axiomes mathématiques le point de départ de toute connaissance. Ils sont tellement évidents qu'ils sont compris et acceptés par tout le monde, sans être argumentés et sans faire appel à une autorité différente de sentiment intérieur, de sa faculté naturelle et intuitive de jugement qui

est le sens commun<sup>15</sup>. Dans le système de Reid, le sens commun devient une forme de rationalité universellement répandue et plus fondamentale que la philosophie, il est le fondement véritable de la connaissance et englobe ainsi la philosophie.

En 1764, Reid publie *The Inquiry into the Human Mind* dans lequel il présente et discute les grandes oeuvres philosophiques de son temps, parmi lesquels il porte spécifiquement attention au scepticisme de Berkeley et de Hume. Il se propose d'examiner les difficultés de la philosophie sceptique du point de vue du sens commun qu'il considère le point de départ de tout raisonnement et de toute connaissance. Il affirme qu'il existe des premiers principes du sens commun qui sont de l'usage de tout être humain dans la conduite quotidienne, mais aussi dans la science et la philosophie. Ainsi, les *regulae philosophandi* de Newton sont un exemple de maximes du sens commun (*Works*, 97b).

On trouve la conceptualisation du *common sense* dans le sixième essai « Du jugement » de l'œuvre de maturité de Reid, *Essays on Intellectual Powers of Men* (1785). En évoquant l'emploi de la locution dans le langage ordinaire, Reid affirme que le *common sense* signifie non seulement 'les impressions et les idées' représentant le monde extérieur qu'on obtient des cinq sens, mais aussi le jugement sur ces représentations. La définition de sens commun est formulée comme suit :

I have endeavoured to show that sense, in its most common, and therefore its most proper meaning, signifies judgment, though philosophers often use it in another meaning. From this it is natural to think that common sense should mean common judgment; and so it really does. (*Works*, 423a)

Pour sa définition du sens commun, Reid fait référence à trois auteurs qui ont développé la notion du sens commun : Buffier, Berkeley et Shaftesbury. Il cite les

---

<sup>15</sup> L'idée de Reid que le sens commun en tant qu'ensemble d'opinions communément acceptés peut constituer le fondement du raisonnement discursif, n'est pas originale. Chez les Stoïciens, on trouve une théorie des notions communes ou naturelles (κοινὰ ἐννοιαί). Ils admettent qu'il a chez tous les êtres raisonnables un certain nombre d'opinions naturelles qui peuvent servir de base à la discussion. La discussion qui fait appel non pas à n'importe quelles opinions individuelles, mais à des notions communes, se poursuit ainsi sur des bases solides. Le but du Stoïcien sera toujours de ramener son opinion à une de ces notions communes. Dans la rhétorique, ces notions sont connues sous le titre de *loci communes*, ou lieux communs. La stratégie d'appel au sens commun utilisée par Berkeley et Reid reprend le même procédé argumentatif. Les listes des premiers

fragments de l'essai de Shaftesbury où la définition du sens commun comme 'opinion communément partagée' est donnée et la stratégie d'appel à son jugement est discutée. Il souscrit à la définition du sens commun inspirée par les fragments des poètes latins. Reid prend en considération la critique que fait Shaftesbury de la notion d'une 'opinion généralement acceptée' par une communauté universelle. Pour résoudre le problème soulevé par ce dernier, il renverse la perspective. Jusqu'à maintenant, comme nous avons vu, le sens commun est considéré, à la suite de l'interprétation cartésienne, tout d'abord comme une faculté intellectuelle qui a son application surtout dans le domaine théorique du jugement sur la vérité d'un énoncé. C'est en élargissant cet entendement du sens commun qu'il devient plus qu'un critère de vérité une capacité de prendre des décisions pratiques et d'agir en société. L'emploi du sens commun comme critère de vérité s'élargit, dans cette logique, vers la sphère pratique et prend une valeur éthique. Chez Reid, ce mouvement de l'élargissement de la notion de sens commun va à contre-sens : il est tout d'abord l'aptitude à vivre en société. Reid part de la définition de Shaftesbury du sens commun comme une sorte de tact qui permet de s'orienter et d'agir dans la vie sociale, et seulement après avoir réaffirmé cette définition, il avance la thèse que cette même capacité pratique peut nous aider dans la résolution des problèmes philosophiques, notamment les apories classiques du scepticisme sur l'existence du monde extérieur, sur la causalité, la fiabilité des sens et de la mémoire.

Cette approche n'est pas originale : Berkeley, par exemple, fait appel aux connaissances et aptitudes du jardinier, qui sont des connaissances naïves et relèvent de la vie quotidienne, pour les employer en philosophie en tant que sens commun critique. Dans la plupart des cas, l'appel au sens commun se fonde sur l'évocation des connaissances de la vie quotidienne. Ce qui est nouveau chez Reid, et en quoi l'influence de Shaftesbury est évidente, c'est que la connaissance quotidienne qui forme le contenu du sens commun critique est liée à la vie sociale et politique, c'est la connaissance que nous avons en tant que membres de la société.

---

principes ou des premières vérités dressées par Reid et Buffier réitère certaines des *loci communes* connus dans la rhétorique des anciens.

Seulement, en tant que savoir-vivre le sens commun devient un critère de vérité auquel on fait appel pour mettre à l'épreuve la justesse d'une opinion; **en tant qu'aptitude à vivre en société, il devient le fondement des sciences.**

The same degree of understanding which makes a man capable of acting with common prudence in the conduct of life, makes him capable of discovering what is true and what is false in matters that are self-evident, and which he distinctly apprehends.

All knowledge, and all science, must be built upon principles that are self-evident; and of such principles every man who has common sense is a competent judge, when he conceives them distinctly. Hence it is, at disputes very often terminate in an appeal to common sense. (*Works*, 422b)

Il est, selon Reid, unimaginable de penser l'homme isolé de la société, enfermé dans l'univers de la conscience (comme ce l'était pour Descartes et à partir de sa conception du *ego cogito*, pour toute la philosophie moderne). Le fondement des sciences est cette même possibilité de penser en accord avec autrui qui devient un tact social chez Shaftesbury et qui est aussi la faculté de juger. Cette même habileté pratique à se débrouiller dans les affaires politiques et sociales et dans les interactions quotidiennes remplit la fonction du fondement de l'activité théorique.

There is a certain degree of it which is necessary to our being subjects of law and government, capable of managing our own affairs, and answerable for our conduct towards others: this is called common sense, because it is common to all men with whom we can transact business, or call to account for their conduct. (*Ibid.*, p.422b)

La faculté de juger – qui est la définition purement logique du sens commun - est orientée chez Reid vers l'application pratique d'une collaboration pour le vivre ensemble d'une communauté. Celui-ci considère que le même degré de raisonnement qui assure la possibilité de vivre en société et de résoudre les problèmes de la vie quotidienne assure aussi la capacité de distinguer la vérité du faux dans les choses évidentes qu'on conçoit de manière claire et distincte. En cela, il fait la jonction de ce que nous avons jusqu'à présent distingué, la fonction épistémologique et la conception éthique et sociale du sens commun, en en faisant une faculté intuitive qui agit suivant les mêmes principes dans la vie

quotidienne, dans la vie sociale et politique et dans la connaissance théorique, c'est-à-dire dans la philosophie et les sciences. Il fait ainsi du sens commun une manière de jugement (*common judgement*) qui porte l'héritage de la notion stoïcienne *κοινονοημοσύνη*, l'aptitude de penser en commun avec autrui, mais aussi du bon sens cartésien, la faculté de juger de manière droite sur la vérité d'une proposition. C'est cette manière de jugement que Reid retient comme fondement des activités pratiques et sociales, mais aussi des activités intellectuelles de l'homme. Une telle opération de fondation est possible grâce à l'élargissement de la signification du concept de sens commun qui englobe maintenant les deux grandes lignes de son interprétation.

À partir de cette définition du sens commun, Reid va formuler ensuite ses premiers principes en distinguant entre deux formes : les premiers principes des vérités contingentes et les premiers principes des vérités nécessaires. Les vérités contingentes sont celles dont on peut supposer le contraire. Elles sont donc antinomiques. Reid en énumère douze :

1. Je tiendrai pour accordé que je pense, que je me souviens, que je raisonne, et, en général, que j'accomplis réellement toutes les opérations de l'esprit dont je suis conscient.
2. Les pensées dont je suis conscient sont les pensées d'un être que j'appelle moi-même (*myself*), mon esprit (*mind*) ou ma personne (*person*).
3. Toutes les choses dont je me souviens distinctement se sont réellement produites.
4. Notre propre identité personnelle et notre existence continuée sont assurées aussi loin que nous pouvons nous en souvenir distinctement.
5. Les choses que nous percevons distinctement par nos sens existent réellement et elles sont ce que nous percevons qu'elles sont.
6. Nous avons un certain degré de pouvoir sur nos actions et sur les déterminations de notre volonté.
7. Les facultés naturelles par lesquelles nous distinguons la vérité de l'erreur ne sont pas fallacieuses.

8. On trouve la vie et l'intelligence dans les hommes avec lesquels nous communiquons (*fellow-men*).
9. Certaines expressions de l'attitude, certains sons de la voix et certains gestes du corps indiquent certaines pensées et dispositions de l'esprit.
10. Il y a un certain apport du témoignage humain concernant l'état des faits et de l'autorité concernant l'opinion.
11. Il y a de nombreux événements dépendants de la volonté humaine, dans lesquels on trouve une probabilité évidente par soi, plus ou moins grande selon les circonstances.
12. Pour ce qui concerne les phénomènes de la nature, ce qui doit arriver sera probablement semblable à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables.<sup>16</sup>

La liste des premiers principes des vérités contingentes (de faits) n'est pas exhaustive, selon son auteur. Il remarque que « de telles énumérations, même faites après beaucoup de réflexion, sont rarement parfaites » et que sa liste pourrait bien comporter des lacunes. Ceci étant dit, on peut conclure que dans la conception de Reid le sens commun est conçu en même temps comme faculté intuitive de juger fondée sur les aptitudes pratiques de la vie, et aussi comme un corpus de jugements évidents et indubitables dans l'attitude de

---

<sup>16</sup> On trouve la traduction française des certains des premiers principes chez SCHULTHESS 1983 : 54-60. Dans l'exposé, je suis cette traduction, là où elle est présente. Cependant, je retiens la numérotation originale de Reid. Voici l'original en anglais :

1. First, then, I hold, as a first principle, the existence of everything of which I am conscious.
2. The thoughts of which I am conscious are the thoughts of a being which I call MYSELF, my MIND, my PERSON.
3. Those things did really happen which I distinctly remember.
4. Our own personal identity and continued existence, as far back as we remember anything distinctly.
5. That those things do really exist which we distinctly perceive by our senses, and are what we perceive them to be.
6. That we have some degree of power over our actions, and the determinations of our will.
7. That the natural faculties, by which we distinguish truth from error, are not fallacious.
8. That there is life and intelligence in our fellow-men with whom we converse.
9. That certain features of the countenance, sounds of the voice, and gestures of the body, indicate certain thoughts and dispositions of mind.
10. That there is a certain regard due to human testimony in matters of fact, and even to human authority in matters of opinion.
11. There are many events depending upon the will of man, in which there is a self-evident probability, greater or less, according to circumstances.
12. That in the phenomena of nature, what is to be, will probably be like to what has been in similar circumstances. (*Works*, 442-451)

l'homme au quotidien qui sont à la base de toute connaissance quotidienne et métaphysique. **Le sens commun obtient ainsi un contenu concret**, il est un ensemble de premiers principes, ainsi que la possibilité d'en établir de nouveaux que la faculté de jugement contient en elle-même. Ces premiers principes ont le caractère des axiomes de la connaissance et leur découverte dépend uniquement de la croissance du savoir scientifique et philosophique. On peut remarquer que parmi ceux qu'énumère Reid il existe des principes orientés vers la connaissance du comportement social de l'homme et qui seront les axiomes des sciences sociales dans son système.

Les principes des vérités nécessaires sont de caractère essentiellement différent. En général, ils ne provoquent pas de discussion et sont acceptés par la plupart des hommes et des philosophes. Leur énumération n'est pas un travail de découverte, mais seulement de classement des règles et des lois des sciences déjà existantes. Reid propose la classification suivante de ces principes :

1. les lois de la grammaire pour la construction de la phrase;
2. les lois de la logique;
3. les axiomes de la mathématique;
4. les axiomes du goût;
5. les principes de la morale; et
6. les premiers principes de la métaphysique.

Le travail de l'énumération des premiers principes a pour seul objectif de clarifier le contenu du *common sense* comme fondement de la connaissance. Dans ce sens, la liste des premiers principes est un pas vers l'accomplissement d'un travail étendu et ambitieux qui consiste à postuler des jugements communément acceptés qui serviront de base pour le développement de la connaissance scientifique. Reid est convaincu qu'en établissant un corpus de présupposés fondamentaux, la science peut résoudre, une fois pour toutes, les grands problèmes fondamentaux, comme l'existence du monde sensible ou des consciences à l'extérieur de soi, avec lesquelles la philosophie ne cesse de se préoccuper et qui empêchent son développement. Le principe qui soutient le système des premiers principes

est que tout raisonnement doit être fondé sur des vérités qui sont connues sans raisonnement, pour ainsi éviter de prolonger la chaîne des raisonnements à l'infini. Dans toutes les branches de la connaissance réelle, il doit y avoir des premiers principes dont la vérité est connue intuitivement et sans raisonnement, et qui constituent le fondement du raisonnement, mais qui ne sont pas fondés sur un raisonnement (*Works*, 482a). Le sens commun se trouve ainsi au début du système de la connaissance et assure son fondement, comme par exemple le *cogito* dans le système de Descartes.

L'entreprise de Reid se situe ainsi dans un contexte philosophique marqué par le souci de lever l'incertitude engendrée par le scepticisme, et cela dans un objectif pratique, comme une position de l'homme ordinaire, engagé dans la vie sociale, plutôt que comme une position philosophique. Reid est convaincu que l'immatérialisme philosophique s'applique aux 'choses de ce monde' qui nous entoure et que les convictions sceptiques empêchent le bon fonctionnement de la société. En cela il est du même avis que Shaftesbury, ce dernier étant plutôt concentré sur le scepticisme dans la sphère de la morale et de la politique. Tout le 18<sup>e</sup> siècle était d'ailleurs sensible aux retombées de la philosophie sceptique. Il y a, parmi les philosophes anglais, une sorte de consensus sur les dangers sociaux d'une telle position, qui n'est pas considérée comme une position philosophique parmi d'autres, mais aussi comme une position éthique et pratique.

Reid perçoit également ce danger et pour le combattre entreprend d'établir un corpus de vérités évidentes qui assurent le fondement de la connaissance. Ce corpus de premiers principes (le sens commun) a son importance pour la vie quotidienne. Le sens commun s'actualise ainsi en tout homme qui vit en communication avec ses semblables. Les simples conditions de la vie matérielle et sociale exigent l'adhésion à ces principes, qui ne sont à l'origine que des principes épistémologiques et se limitent à la sphère théorique. Il s'agit d'une connaissance ou d'un jugement à contenu concret qui s'actualise dans les affaires de la vie quotidienne, d'une sorte de précepte à l'action. Il y a donc dans le sens commun des contenus de plusieurs genres bien définis. Un savoir commun se constitue ainsi, notamment dans les questions de fait, un savoir qui réaffirme la communauté vitale d'un groupe social. Cet entendement du *sensus communis* implique la présence empirique mais aussi sociologique d'une forme de rationalité ordinaire qui est le sens commun. Le

concept de Reid *common sense* se distingue à cet égard du bon sens cartésien qui représente proprement « la puissance de bien juger ». L'actualisation de ce *common sense* chez l'homme ordinaire peut rester insuffisante, car ce n'est pas la faculté innée et ainsi universellement répandue de Descartes, mais un accord sur certaines questions de fait, sur un contenu concret et concernant des jugements empiriques, qui forme la communauté des esprits (sur le plan épistémologique) et la communauté des hommes (sur le plan pratique et sociologique).

Il est aujourd'hui généralement accepté parmi les critiques de Reid que celui-ci a emprunté son système de premiers principes à un auteur français du début du 18<sup>e</sup> siècle, Claude Buffier. Le système de premières vérités de Claude Buffier est très proche de l'idée de Reid. Néanmoins seul un examen détaillé des deux doctrines peut montrer dans quelle mesure on peut parler d'une influence du jésuite français sur les conceptions de Reid ou de plagiat de la part de ce dernier, mais ce n'est pas mon propos ici. La doctrine de Buffier sera examinée pour sa propre contribution à l'histoire du concept de sens commun, notamment pour le fait que son texte est repris dans l'*Encyclopédie* de D'Alembert et Diderot.

Le *Traité des premières vérités* signé par Claude Buffier est publié en 1724, mais l'édition la plus connue est celle de 1732. Sa traduction en anglais date de 1780 (WILKINS 1969 : 113) et son traducteur anonyme est le premier à accuser Reid de plagiat. La liste des premières vérités de sens commun selon l'exposition de Buffier se lit comme suit :

1. Il y a d'autres êtres et d'autres hommes que moi au monde.
2. Il y a dans eux quelque chose qui s'appelle vérité, sagesse, prudence; et c'est quelque chose qui n'est pas purement arbitraire.
3. Il se trouve dans moi quelque chose que j'appelle *intelligence*; et quelque chose qui n'est point cette *intelligence*, et qu'on appelle *corps*; en sorte que l'un a des propriétés différentes de l'autre.
4. Tous les hommes ne sont point d'accord à me tromper et à m'en faire accroire.

5. Ce qui n'est point intelligence ne saurait produire tous les effets de l'intelligence; ni des parcelles de matière remuées au hasard former un ouvrage d'un ordre et d'un mouvement régulier, tel qu'une horloge.

L'inspiration pour l'élaboration de cette liste, dont les entrées sont largement argumentées et justifiées au cours de la première partie du traité, vient d'une opposition sous-jacente à l'œuvre de Descartes, notamment d'une tendance (que l'on retrouve également chez Reid d'ailleurs) à combattre le scepticisme qui est dans le cas de Buffier le doute hyperbolique de Descartes (par distinction avec le scepticisme humien et berkeleyen chez Reid). La référence aux idées cartésiennes est en effet évidente dans la première, la troisième et surtout dans la quatrième entrée. Il n'est point étonnant qu'on trouve des propositions similaires dans la liste de Reid, car les deux systèmes de premiers principes, celui de Reid comme celui de Buffier, s'opposent aux mêmes idées sceptiques que Descartes et Hume tiennent en commun. Ainsi, l'influence que Buffier a pu exercer sur Reid concerne vraisemblablement l'idée d'établir une liste des premières vérités en tant que fondement de la connaissance. Cette idée est beaucoup plus développée chez Reid que chez Buffier. Ce dernier enferme l'apport de son système de premières vérités dans la métaphysique et n'en fait pas une base commune pour la connaissance pratique, comme chez Reid. Rappelons que le sens commun d'après Reid forme aussi la communauté réelle d'un groupe d'hommes, une idée sociologique qui est la plus importante pour nous et qui est absente de la conceptualisation du sens commun de Buffier. Sa définition du sens commun est la suivante :

J'entends donc ici par le SENS COMMUN la disposition que la nature a mise dans tous les hommes ou manifestement dans la plupart d'entre eux; pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison, un jugement commun et uniforme sur des objets différents du sentiment intime de leur propre perception; jugement qui n'est point la conséquence d'aucun principe antérieur. (*Traité*, 564, 33).

L'expression 'sentiment intime' est utilisée par Buffier comme synonyme du *cogito* cartésien qui a aussi le caractère évident d'une première vérité, mais qui ne relève pas du sens commun. Une autre expression est aussi utilisée pour désigner le sens commun, c'est le '*sentiment commun de nature*' qui est égal chez tous les hommes, ce qui revient au bon

sens cartésien. La différence entre le sens commun et le sentiment intime est que le premier apporte des vérités qui portent sur une réalité extérieure, tandis que le *cogito* n'approuve « l'existence réelle et véritable d'aucune chose hors de nous » (*Traité*, 584, 85). Selon Buffier, les vérités du sens commun sont « essentielles à la conduite de la vie » car elles affirment l'existence « d'autres êtres et en particulier d'autres hommes que moi » (565, 35). L'affirmation de l'existence d'autrui est importante et elle est le premier pas vers l'établissement du monde social en tant qu'intersubjectivité, mais ce n'est pas encore un lien social, un lien qui se fonde sur ce que nous avons en commun avec autrui. Or il n'y a pas encore chez Buffier ce qu'on a vu chez Reid, à la suite de Shaftesbury : la capacité de réfléchir et d'agir en commun qui établit un monde de l'action en commun.

Pour finir avec le parallèle entre Reid et Buffier, il faut souligner que chez Buffier le sens commun est surtout une **disposition** à porter des jugements et non pas un jugement concret, malgré son effort de définir et de justifier les premières vérités du sens commun. On voit chez Buffier le sens commun plutôt comme une faculté intellectuelle que comme un contenu concret. Si on peut donner un sens concret à ce jugement naturel, c'est qu'il porte sur l'existence de la réalité extérieure à la connaissance. Voici ce qu'il dit à ce sujet : « Au reste le *sens commun* tel que je l'ai exposé n'est point une idée innée, comme quelques-uns pourraient l'imaginer; et on ne le peut dire sans confondre les notions des choses. Car qui dit *idée* dit une pensée actuelle; et ici il s'agit seulement d'une disposition à penser. D'ailleurs l'idée n'est qu'une simple représentation des choses; et il s'agit ici d'un jugement, qu'on porte sur les choses et sur leur existence » (567, 40). Le sens commun chez Buffier est alors une **disposition** ou mieux une **implication ontologique** des vérités factuelles.

La conception de Buffier du sens commun est intéressante aussi d'un autre point de vue. Il distingue entre deux types de premières vérités : celles qui sont universelles, « qui s'étendent à toutes les situations », et celles qui sont reliées à des cas particuliers, ou « les premières vérités, particulièrement attachées à certaines dispositions ou situations de la vie » (*Traité*, 586, 90). Ce deuxième type de premières vérités est relatif aux arts et aux sciences. Dans l'apprentissage d'un métier ou d'un art, l'homme prend certaines habitudes, il s'approprie certaines dispositions et ainsi cumule des connaissances sur son sujet. Dans

ce sens, on peut parler de l'apprentissage ou de l'éducation du sens commun. L'idée que le sens commun doit être développé dans l'éducation n'est pas nouvelle, mais – ce qui est important pour nous – Buffier parle de la formation d'un **goût**, qui est proprement le sens commun dans les différents domaines des sciences et des arts.

Ainsi dans les arts et les sciences, il se forme un goût qui est proprement le sens commun par rapport à leurs objets : comme le goût du style, ou de la critique dans les lettres humaines; le goût du dessin, et du coloris dans la peinture; le goût du chant et de l'harmonie dans la musique; le goût de la cadence et de la bonne grâce dans la danse ; le goût du discernement des esprits et des projets dans la science des affaires et de la politique. (*Traité*, 586, 91)

Il continue en affirmant qu'en cela le sens commun est relatif à la nation, à la société, à la culture, à la situation particulière, qu'il est de telle manière toujours quelque chose d'arbitraire, qu'il ne faut considérer les premières vérités seulement par rapport à des dispositions de temps et de pays. Cela l'emmène à une réflexion sur le vraisemblable qui est ce qui se rapproche le plus du vrai dans les situations particulières.

L'examen des conceptions d'un auteur marginal comme Claude Buffier prend sens non pas uniquement dans la comparaison de sa doctrine avec celle de Reid, mais aussi pour sa propre conception du sens commun. Celle-ci est développée à partir de la notion cartésienne d'une faculté intuitive de juger, mais se concrétise en tant que disposition à porter des jugements (affirmatifs) sur l'existence extérieure. Buffier énumère cinq de ces jugements qu'il décrit en détail, mais remarque que la liste est potentiellement inépuisable. Comme chez Reid, Buffier distingue les premières vérités de fait des premières vérités relatives aux sciences. En rapport avec ces dernières, il parle de la possibilité de l'éducation du sens commun comme goût spécifique pour les arts et les sciences en particulier. En cela il anticipe la conception kantienne du *sensus communis aestheticus* comme goût. Discutant le caractère relatif du sens commun, Buffier arrive à une conception du vraisemblable qui le rapproche de Vico, dont la contribution pour l'interprétation humaniste du sens commun est importante et sera discutée dans la section suivante.

## Giambattista Vico : méthode cartésienne vs méthode du sens commun

Il est curieux de voir que dans l'année de publication de l'essai de Shaftesbury, 1709, un autre texte qui marque l'histoire du concept *sensus communis*, est paru en Italie, à Naples, signé par Giambattista Vico, le philosophe dit « anti-moderne » (LILLA 1993) et le plus sévère critique de Descartes de l'âge classique. *De nostri temporis studiorum ratione* est le discours inaugural que Vico a prononcé au début de l'année académique 1708-1709 à l'Université de Naples (où il occupait la chaire de rhétorique) en présence du vice-roi Charles VI de Habsbourg. Le texte a été augmenté et remanié et paraîtra en 1709.

Le discours contient 15 parties dans lesquelles deux méthodes alternatives pour l'étude des sciences sont discutées : la nouvelle méthode critique (de Descartes) et la méthode des anciens qui relève du sens commun. L'exposé est concentré sur les « instruments, les aides et la fin » dans lesquels on trouve une méthode des études. Vico se propose à travers la « méthode des études » d'examiner la « méthode de raisonner », dans leurs principes et dans leurs résultats, d'un point de vue impartial et après une analyse minutieuse. Dans cet objectif, il faudra distinguer les domaines explorés et les domaines délaissés et mettre en évidence les manières de concevoir et d'organiser le savoir, dégagant ainsi les « inconvénients » et les « avantages » des deux méthodes. Dans son appréciation des deux méthodes alternatives, Vico rend compte des conséquences théoriques, mais aussi éthiques, sociales et politiques de l'organisation des sciences. Il se propose d'éviter les défauts inhérents à la méthode moderne (largement pratiquée à son époque) en s'appropriant les avantages de l'ancienne (*De nostri*: 224-5).

L'instrument commun de toutes les sciences est la nouvelle critique et la fin ultime des études est la vérité. La nouvelle critique, qui rejoint la méthode cartésienne du doute radical, a la tâche de fournir une vérité première, indubitable, sur laquelle on peut fonder tout l'édifice du savoir scientifique. Selon Vico, la méthode critique de Descartes (qu'il connaît à partir de l'ouvrage d'Arnaud et Nicole, connu sous le titre *La Logique du Port-Royal*) n'est pas féconde puisqu'elle procède par voie analytique et non synthétique : elle ne s'ouvre pas à la découverte des choses nouvelles, mais ne fait qu'écartier les idées douteuses du domaine de la connaissance déjà acquise. À l'aide de la méthode du doute

radical, la critique détecte ces idées douteuses, les élimine et procède ainsi à la « découverte » des idées incontestables, c'est-à-dire qui ont passé l'épreuve du doute hyperbolique, et qui sont re-affirmées comme indubitables et constituent le fondement de la science (le *cogito*). Ainsi, les vérités que la méthode cartésienne découvre sont des idées déjà existantes, mais réaffirmées par la méthode critique.

La méthode critique de Descartes restreint donc le champ du savoir en n'acceptant que les vérités indubitables. Cette logique du tout ou rien est d'autant plus inutile qu'elle apparaît impuissante devant les problèmes que rencontre l'étude des « nations » et des États, les problèmes de la morale et de la société. La méthode de Descartes ne connaît qu'une seule valeur, la vérité, et répute pour faux tout ce qui n'est que vraisemblable. Le doute radical, afin de protéger la vérité inébranlable du faux et même de tout soupçon de faux, exige que tout ce qui relève du vraisemblable soit chassé de l'esprit au même titre que le faux. Elle est ainsi impuissante dans le domaine du savoir qui se concentre sur le monde humain. Or, dans ce domaine, nous devons, selon Vico, nous contenter du vraisemblable, car s'il n'y a pas de vérités inébranlables dans l'univers réel des choses physiques, il y en a encore moins dans celui des êtres vivants qui sont temporels et en changement continu, appelés à tenir compte du choix et de la chance. La propriété essentielle du monde humain est sa contingence ontologique; il est régi par la chance et a la contingence comme mode d'être.

C'est par rapport à cette propriété essentielle du monde humain que la métaphysique de Vico (des œuvres de maturité à partir du *Droit universel*, 1720) introduit la séparation ontologique entre le *verum* (la vérité absolue de l'ordre transcendantal) et le *certum* (la certitude à laquelle on peut espérer dans le monde des apparences<sup>17</sup>). La distinction ontologique *verum/certum* a son origine dans la doctrine épistémologique que toute vérité est faite : *verum et factum convertuntur*. Nous ne pouvons connaître que ce que nous avons fait nous-mêmes et dont nous connaissons tous les éléments, « le vrai est le fait même »

---

<sup>17</sup> La métaphysique de Vico s'inspire de l'ontologie platonicienne qui distingue le monde transcendantal des idées de leurs représentations dans le monde des hommes. L'idéalisme platonicien est adapté chez lui à la doctrine du christianisme. Ainsi, l'ordre est créé par Dieu qui est le seul qui peut en avoir la connaissance absolue (selon la doctrine que *verum et factum convertuntur*). L'homme, après la chute, n'a plus accès à cet ordre transcendantal à cause de sa faiblesse. Le monde des hommes n'est qu'une réplique de l'ordre divin, un

(*De antiquissima* : ch.I). Or l'esprit humain est limité et on ne peut pas espérer à la vérité que dans le domaine de ce qui est créé par l'homme. C'est le cas de la mathématique et de la géométrie. Dans la physique qui traite d'un monde des apparences, et dans l'éthique, régie par les sentiments et les choix des hommes, notre connaissance est limitée à l'estimation des probabilités, d'où on doit tirer une certitude. Le monde du *certum* est ainsi le monde du probable dans lequel on utilise la persuasion pour gagner la certitude d'agir. Il est important de souligner que le *certum* de Vico n'est pas la certitude des « idées claires et distinctes » de Descartes, mais une certitude pratique, une certitude qui, en ayant conscience de la contingence du monde des apparences, outrepassa les doutes pour justifier l'action. C'est la certitude vitale de l'agent qui s'achève par le moyen de la persuasion.

Dans le domaine du *certum*, on ne peut espérer qu'au vraisemblable qui se définit comme ce qui « tient en quelque sorte le milieu entre le vrai et le faux, dans la mesure où ce qui est vrai le plus souvent n'est que très rarement faux » (*De nostri*: 225). Si le vrai est un, le vraisemblable est multiple (p. 229), il est ce qui a le plus de chances d'être vrai, sans pouvoir être apodictiquement prouvé. Le vraisemblable est ainsi un champ de possibilités. Si l'action morale et la politique reposent entièrement sur le vraisemblable, l'étude de ce domaine est le parcours de tout le champ des possibilités pour trouver le *certum*. L'érudition, les « lectures abondantes, variées, presque infinies », l'éloquence et la variété forment l'« art du discours complet », ou l'art de bien dire, qui sont les instruments de la connaissance du vraisemblable.

Mais qui peut être certain d'avoir tout vu? C'est de là que vient cette qualité suprême et rare du discours appelé « complet », qui ne laisse rien qui n'ait été traité, rien qui n'ait été exposé, rien que les auditeurs aient encore à désirer. La nature, en effet, est incertaine, et la principale, sinon l'unique fin des arts est de nous rendre certains d'avoir agi droitement; et si la critique est l'art du discours vrai, la topique est l'art du discours abondant. Ceux qui sont exercés dans la topique ou l'art de trouver le moyen terme (...), connaissant déjà, quand ils dissertent, tous les « lieux » des arguments, ont la faculté de voir instantanément, comme s'ils parcouraient des yeux les lettres

---

monde des apparences, dans lequel, privé de la vérité, l'homme se contente de la certitude d'agir de manière droite.

de l'alphabet, tout ce qui, dans une cause quelconque, a valeur de persuasion. (*De nostri*, p.226-7)

La faculté de parcourir le champ des possibilités et d'atteindre la certitude repose sur la connaissance de la topique, l'art de trouver les « lieux communs » ou les points communs avec les auditeurs. Une valeur rhétorique est ainsi recherchée dans l'art du discours abondant. La persuasion a, pour ainsi dire, la valeur de surmonter l'incertitude ontologique du monde humain et de renforcer la certitude pratique. La visée des sciences morales, dans la conception de Vico, est surtout pratique, elle soutient l'action par la force de la persuasion. La quête du vraisemblable et des points communs avec l'audience est possible grâce à un *sensus communis*, la capacité de saisir le vraisemblable, défini comme « **la règle de l'éloquence** » qui est de sa part la **règle de la prudence** (ibid., p.225) et se résume à la possibilité de trouver les points communs avec l'audience, d'anticiper l'opinion commune qui est la clé du discours convaincant.

Il faut préciser que dans le langage de Vico, les termes 'éloquence' et 'prudence' ont une signification spécifique, liée à leur usage dans la tradition humaniste et la tradition médiévale d'interprétation des auteurs de l'Antiquité. Ainsi, la prudence relève de la φρόνησις aristotélicienne, rendue en latin par *prudentia* et développée dans la tradition chrétienne. À la différence de l'επιστήμη, le savoir véritable, qui est à désirer dans le monde de la physique, la φρόνησις, la sagesse pratique, ne peut jamais être certaine puisqu'elle s'applique à la praxis, à l'action libre des hommes et à l'action politique, donc au monde du hasard et de la contingence. En tant que telle la φρόνησις ne peut pas être un savoir véritable et infaillible. Pour cette raison, Aristote fait de la prudence une vertu, plus particulièrement, une vertu intellectuelle qui suppose un certain savoir, faillible, mais opportun et efficace, concernant l'action. Elle consiste à discerner ce qui est utile et souhaitable pour l'homme et à trouver les moyens efficaces pour l'atteindre<sup>18</sup>.

Le terme 'éloquence' chez Vico fait référence à l'art discursif des anciens, à la connaissance de la topique qu'il se propose d'évoquer, à la stratégie argumentative de la rhétorique. Ceux-ci remontent à l'ancienne tradition de l'enseignement des sciences, à la *studia humanitatis* du Moyen âge. Vico oppose la tradition humaniste à la méthode

---

<sup>18</sup> La notion de *phronèsis* et sa relation au sens commun sera étudiée dans le chapitre III ci-dessous.

cartésienne et conçoit la « topique » en opposition avec la « critique ». Il identifie la « topique » à la méthode des anciens. « L'art du discours abondant » n'a pas pour objectif la vérité, mais la beauté et l'agrément, la variété, la plénitude, d'où il tire sa force de persuasion.

La prudence, dans le langage de Vico du *De nostri temporis studiorum ratione*, englobe ce champ de la connaissance qui « traite des dispositions de l'âme humaine et de ses passions en rapport avec la vie civile et l'éloquence, des propriétés différentes des vertus et des vices, des bonnes et des mauvaises façons de se conduire, des particularités des mœurs selon l'âge, le sexe, la condition, la fortune, la nation, la forme du gouvernement, et enfin l'art de la convenance [*decorum*], qui est le plus difficile de tous »<sup>19</sup> (*De nostri*, 238). Ici on trouve la définition vichienne des sciences humaines et sociales : c'est la doctrine morale, orientée vers la pratique que Vico réduit à la quête de la convenance. La prudence est le savoir de ce qui est convenable à faire dans une situation donnée. Dans ce domaine, il oppose la « science » (comme savoir véritable suivant la méthode cartésienne) à la prudence (comme sagesse pratique ou vertu) et développe l'argument aristotélicien sur la nature du monde humain et sur sa contingence comme mode d'être. Il distingue la méthode de la science qui ne se concentre que sur le vrai et qui juge d'après les règles de la nature, de la méthode de la prudence, qui ne se limite pas au jugement, mais exige la variété comme principe :

La science diffère surtout de la prudence en cela qu'excellent dans la science ceux qui recherchent la cause unique qui a produit de nombreux effets naturels, alors que se signalent par leur prudence ceux qui recherchent, pour un fait unique, le plus grand nombre possible de causes, afin de pouvoir conjecturer quelle est la vraie. (*Ibid.*, p.239)

Ainsi, dans la septième partie du discours inaugural de 1708, Vico pose les fondements de sa doctrine de la nouvelle science, une doctrine qui s'élève de la critique de la méthode cartésienne. La distinction est faite entre les deux domaines de la science (la science du *verum* et la science du *certum*), et les caractéristiques du monde de l'action

---

<sup>19</sup> Dans cette énumération du domaine d'étude des sciences de l'homme, Vico reprend un fragment d'Aristote, *Rhétorique*, II, 12, 1388b.

humaine sont prises en considération. Son programme d'étude de la vie en société cherche l'inspiration chez Aristote (non pas l'Aristote métaphysicien et logicien des scolastiques, mais l'auteur de l'*Éthique à Nicomaque* et de la *Rhétorique*), dans les concepts de *praxis* et de *phronèsis*, dans l'art rhétorique de Cicéron, dans les notions humanistes d'éloquence et de variété. Vico appelle ici cette nouvelle science *prudence* :

Il résulte de ce que nous avons dit que ceux qui appliquent à la prudence la méthode du jugement dont se sert la science sont dans l'erreur : ils évaluent les choses selon la droite raison, alors que les hommes, qui, pour une bonne part, sont des insensés, ne sont pas gouvernés par la réflexion, mais par le caprice ou le hasard. Ils jugent les actions humaines telles qu'elles auraient dû être, alors que la plupart du temps elles ont été accomplies à l'aventure. Et comme ils n'ont pas cultivé le sens commun et jamais recherché le vraisemblable, puisqu'ils se contentent du seul vrai, ils ne font aucun cas de savoir quels sentiments les hommes éprouvent communément au sujet de ce vrai, et si ce qu'ils considèrent comme des vérités apparaît comme tel au reste des hommes. (*De nostri*, p.240)

Le sens commun a une double fonction dans l'entreprise de la prudence. Dans un premier temps, il est la faculté qui est sensible au vraisemblable, comme la raison s'applique à la vérité. « Le sens commun naît du vraisemblable, comme la Science naît du vrai » (225). Le vraisemblable est le type de vérité à laquelle on peut espérer dans l'étude de l'homme et de la société et c'est à l'aide du sens commun que nous pouvons le concevoir. Le développement de cette faculté est alors crucial pour ceux qui veulent étudier la vie civile et il est acquis avec la maîtrise de l'art du discours abondant. Une éducation humaniste dans la tradition ancienne est requise pour le développement du sens commun et de la prudence.

Dans un deuxième temps, Vico rappelle dans le fragment cité ci-dessus que la « vérité » à laquelle on accède par voie analytique doit être communiquée et approuvée par les auditeurs, les autres membres de la société (« savoir quels sentiments les hommes éprouvent communément au sujet de ce vrai »). Il renvoie ici à un sentiment commun que le public éprouve par rapport à une opinion. Ce sentiment commun (*communis sensus*) est au fond de la communication et de la formation d'une communauté active. Dans le but de la recherche de la « vérité », c'est le sens commun que nous avons comme capacité de saisir le

vraisemblable, c'est-à-dire ce qui est le plus probable d'être accepté par le public ou ce qui se rapproche le plus de ce sentiment commun. Le sens commun nous permet d'anticiper l'accord qui s'établit dans le public concernant notre jugement. Et en tant que possibilité d'anticiper le sentiment commun, il obtient la fonction d'un critère de vérité (critère du vraisemblable, car dans le domaine de l'action humaine l'idéal de la connaissance n'est pas la vérité mais le vraisemblable). Or il est important de communiquer et d'avoir l'approbation des autres dans le cas de la science morale puisqu'il ne s'agit pas ici des purs jugements théoriques, mais d'action politique.

Il faut souligner que le *sensus communis*, le fondement de la vérité pratique n'est pas le critère de vérité de la métaphysique. La « vérité » dont parle Vico est l'opinion commune dans les affaires de la vie sociale et politique, c'est le jugement commun de la communauté sur les besoins pratiques, le jugement qui affirme la certitude (*certum*) des choix pratiques. Le sens commun comme critère de vérité n'est dans ce cas absolument pas épistémologique, mais plutôt social, il se fonde sur l'accord tacite de la communauté sur une question particulière, sur un consensus pratique qui y est présupposé. En s'opposant encore une fois à Descartes qui renferme la quête épistémologique dans l'individu, Vico cherche le critère de vérité, compris comme certitude pratique, dans l'uniformité des idées communes. Cette vérité est la vérité de la rhétorique qui se trouve dans l'accord de l'orateur avec les auditeurs et en tant que telle elle n'est pas constante. On ne peut pas parler d'une seule et unique vérité transcendante dans la tradition orale de la rhétorique, la vérité est le consensus social dans lequel les opinions sont susceptibles de se modifier en tout temps, conditionnées par la visée pratique du discours. C'est la vérité de la persuasion et son objectif est la vie active en communauté. On peut comprendre le *sensus communis* de Vico comme critère de la vérité rhétorique, du *certum*, dans le sens que l'opinion particulière doit passer l'épreuve d'un consentement commun pour être approuvée comme certitude pratique.

Dans le cadre de la 'prudence civile', qui anticipe la 'nouvelle science' de l'action humaine, le sens commun a un rôle fondamental. Tout d'abord, dans l'analyse du vrai et du vraisemblable, le sens commun apparaît comme la capacité de saisir le vraisemblable. Pour cela, Vico insiste sur l'idée que l'éducation des jeunes doit commencer par la méthode des

anciens permettant de développer cette capacité chez eux. Le sens commun, comme il dit, n'est pas inné (contrairement à l'affirmation de Descartes), mais il doit être cultivé. C'est l'art du discours abondant, dans un deuxième temps, qui permet de développer la sensibilité au vraisemblable. La topique, la connaissance des lieux communs avec l'auditoire et la rhétorique, l'art de l'éloquence, contribuent à l'éducation dans l'esprit de la *certum*. Ce qui permet d'avoir un repère dans la logique du hasard, dans le champ des multiples possibilités vraisemblables, c'est le sens de la communauté avec les autres. Le sens commun devient, ainsi, le critère de vérité de l'action politique, de la vérité qui est propre au domaine public.

En effet, la capacité de saisir le vraisemblable vient d'un esprit de communauté, d'une sensibilité particulière aux points de vue et aux opinions des autres. Le *sensus communis*, avant d'être un **sens de la communauté**, est tout d'abord un *communis sensus*, une **communauté d'opinion**, un sentiment, une idée ou une opinion qui s'avère commune à plusieurs personnes, qui est partagée par un nombre indéfini de locuteurs. Avoir un sentiment en commun avec les autres (*communis sensus*) permet de trouver facilement l'argument pour les convaincre de la convenance d'une action. Le sens commun comme **sens de la communauté** prend son origine dans la possibilité de voir les idées qu'on partage avec les autres (les « lieux communs » de la topique), de saisir l'opinion d'autrui. Ce n'est pas la faculté intuitive de distinguer la vérité de Descartes et, à la différence de Shaftesbury pour qui le sens de communauté est un don de la nature qui vient avec la disposition naturelle à la vie sociale, Vico affirme que le sens commun doit être soigneusement cultivé chez les jeunes gens.

La conclusion de Vico est que la meilleure méthode pour les études des sciences est celle qui combine les avantages des deux méthodes existantes : la nouvelle (cartésienne) et l'ancienne. L'éducation doit tout de même commencer par l'ancienne qui est la méthode qui forme le sens commun. Le développement de cette capacité chez les jeunes est important surtout dans la sphère de la prudence civile. La méthode critique doit intervenir après l'instruction de l'esprit de communauté, pour développer l'esprit critique et analytique, mais sans nuire au sens commun qui est la capacité qui régit la sphère de l'action pratique. La méthode critique est, de son côté, importante puisque c'est elle qui

corriger les excès de l'art de la rhétorique qui porte en soi le danger de se fier aux apparences et de perdre le souci pour la vérité.

Dans *La méthode des études de notre temps*, Vico désigne les grandes lignes du projet qui marquera son œuvre, le projet d'une science nouvelle qui se propose d'aller plus loin que la science cartésienne fondée sur le principe de l'universalité du jugement et de la régularité. La science de Vico cherche à connaître l'irrégulier, le déraisonnable, l'incohérent, l'absurde, ce qui découle du hasard, du caprice, de l'imprudence (*De nostri*, p.248). Ce projet veut rendre compte de la nature humaine qui est loin d'être constante, en ce qui concerne non plus le jugement mais l'action. Son objectif n'est pas alors la quête de la vérité, mais de la vraisemblance. Dans le domaine du *certum* nous ne pouvons pas avoir un savoir indubitable, mais nous pouvons anticiper l'opinion des autres ou bien la sentir et nous ne disposons pas de la raison, mais d'un *sens* pour saisir le vraisemblable. Ce *sensus communis* est le seul critère de vérité dans la sphère de l'action humaine et on peut le caractériser comme la capacité de bien juger sur le vraisemblable grâce à l'anticipation des opinions des autres. C'est d'une certaine manière, selon la juste définition de Gadamer, le sens du convaincant<sup>20</sup> (GADAMER 1996, p.37). Saisir le vraisemblable revient à la même chose que de sentir les attentes des autres à propos d'un jugement ou d'une action. La possibilité de comprendre le point de vue d'autrui vient d'un esprit de communauté avec les autres. La traduction littérale et la plus juste dans ce cas de *sensus communis* est **sens de la communauté**, une capacité qui ne vient pas de la raison, mais du sentiment ou bien d'un goût soigneusement cultivé; une sensibilité civile, si l'on peut dire, qui s'exprime dans la prudence.

\* \* \*

Dans ce chapitre, je me suis proposée de tracer les grandes lignes de l'histoire du concept de sens commun, de remonter jusqu'à sa genèse dans la pensée aristotélicienne, de mettre en évidence les nuances de sa signification à travers les étapes de son développement ainsi que l'étendue de ses emplois. Nous avons vu comment le concept scolastique de *sensus communis* - interprété comme **sens général**, un sens qui unifie et

---

<sup>20</sup> *Verisimile* peut être traduit comme vraisemblable ou comme convaincant.

coordonne les données des cinq sens dans une simple perception – ce concept de *sensus communis* est élargi dans la philosophie moderne. Un moment décisif dans l’histoire du concept est la transition d’une conception esthétique centrée sur la sensibilité à une conception intellectualiste. Le sens commun est interprété dans la philosophie moderne comme une faculté de l’esprit. En traduisant le terme latin en langues modernes avec les expressions *sens commun* et *common sense*, le concept s’enrichit en nuances de signification rendues par les expressions synonymiques **bon sens** ou **entendement simple** (chez Kant), tout en gardant l’idée de l’immédiateté du jugement qui est propre aux cinq sens et au sens général. Par analogie avec l’immédiateté de la perception inhérente au *sensus communis*, *sens commun* et *common sense* désignent une faculté intellectuelle qui permet de juger de manière immédiate – sans évoquer des arguments rationnels ou des preuves empiriques – sur le vrai et le faux (*sensus veri*), sur le bon et le mal (*sensus boni*), sur le beau (*sensus pulchri*). Ainsi, la transition d’un sens général vers une capacité intellectuelle est suivie par une amplification de la portée de cette capacité intellectuelle dans les différents domaines de la connaissance (les sphères théorique, pratique et esthétique) dans les ouvrages des moralistes écossais, de Burke, Shaftesbury et Hutcheson. Ce processus marque l’universalisation de la notion d’un sens du vrai, du bon et du beau comme jugement immédiat, un sens commun dont les premiers principes seront étudiés par Thomas Reid chez qui il deviendra le fondement de toute connaissance possible, scientifique ainsi que laïque et pratique.

Une autre ligne de développement du concept *sensus communis* peut être tracée à partir de son interprétation en termes éthiques. Cette ligne va à contre-courant du développement de ce qu’on a désigné sous le titre de sens commun gnoséologique : de l’âge classique et de la philosophie des Lumières elle remonte vers l’antiquité romaine pour retrouver les origines d’une conception éthique du sens commun dans la locution latine *sensus communis*. La tradition humaniste évoque une notion stoïcienne, empruntée aux poètes de l’époque de la Rome impériale. La notion « ressuscitée » de *sensus communis* a connu une nouvelle renaissance dans l’œuvre de deux auteurs du début du 18<sup>e</sup> siècle, Vico et Shaftesbury. Dans leur interprétation, le sens commun devient la vertu qui permet d’orienter l’action sociale en situation, le souci pour le bien commun du groupe, la puissance d’anticiper l’opinion communément acceptée. À la différence du sens commun

gnoséologique, cette conception éthique aspirera à une fausse universalité, fausse dans la mesure où le sens commun appartient (ou est exigé) aux membres d'une communauté concrète à laquelle il est toujours limité, ou bien il sera un effort de la volonté à travers laquelle l'homme tend à une norme universelle qui est l'impératif de la vie en société et du bien-être social. Chez Shaftesbury, le sens commun est fondé sur une affection naturelle et est la vertu qui assure la vie en commun des hommes. Il est ainsi la pierre angulaire de sa philosophie sociale qui s'oppose aux théories contractualistes et cherche les fondements de la société dans une affection naturelle ou bien un penchant à la vie en société inhérent à l'être humain. Dans le système de Vico, la conception éthique du sens commun deviendra le fondement de la science sociale dans laquelle un nouvel idéal de vérité est proclamé. Il entame ainsi une entreprise épistémologique revendiquant la *nouvelle science* de l'homme qui s'oppose à l'individualisme du système cartésien.

Mon objectif dans cette revue historique du sens commun comme concept philosophique était de montrer la richesse des sens que cette expression a hérités de la tradition de la philosophie occidentale. Dans la réflexion sociologique de nos jours, nous avons tendance à nous contenter de l'idée la plus répandue qui identifie le sens commun au mode de raisonnement de l'homme au quotidien, aux théories profanes que nous définissons en les opposant à la philosophie, à la science, à la pensée critique. Cette tendance n'est pas révélatrice de ce que le sens commun peut signifier et des mécanismes de pensée qu'il implique. Définir le sens commun comme la négation de la pensée scientifique est plutôt une stratégie qui nous permet facilement d'ignorer la problématique qu'il renferme. Évoquant les différentes significations que ce concept a connues dans l'histoire de la philosophie, mon propos est d'accéder à la découverte d'une définition productrice et révélatrice de son contenu, qui nous permette d'explorer le mode de raisonnement qui lui est spécifique.

Pour résumer cette revue historique, on peut mettre en avant trois moments dans l'interprétation du sens commun.

1. Tout d'abord, avec Descartes le bon sens a obtenu le statut d'une *faculté innée de l'esprit*, et ainsi la tendance dans le discours philosophique de la modernité a été de situer la réflexion sur le sens commun dans l'introspection ou le questionnement sur

l'*ego cogito*. Le sens commun est ainsi individualisé, il est la propriété de l'individu qui réfléchit. C'est ce fameux paradigme de l'individualisme des modernes qui marquera l'interprétation du sens commun jusqu'à Kant.

2. À l'opposé de cette conception, on a hérité de la littérature latine une interprétation éthique du *sensus communis* en termes de *virtu civile*. Malgré ces origines grecques (la première utilisation du concept se trouve dans l'œuvre de Marc-Aurèle qui écrivit ses *Pensées* en grec) l'idée d'un mode de 'réfléchir ensemble' pour le bien de la communauté est une notion romaine et civile, reliée aux notions d'humanité et de civilité.
3. En dernier lieu, nous allons retenir que le sens commun implique aussi un système ou plutôt un corpus de premiers principes ou de premières vérités sur lesquels la connaissance philosophique et scientifique se fonde. Le sens commun est donc un corpus de connaissances factuelles, des jugements concernant l'existence du monde extérieur et d'autres consciences qui existent parallèlement à la mienne et avec lesquelles je partage le monde.

Nous allons voir, dans le chapitre suivant, comment de l'affirmation de l'existence d'autrui on passe à l'établissement d'un véritable lien social à travers le sens de la communauté. Dans la transition du *communis sensus*, l'opinion commune, au sens de la communauté qui introduit la dimension non subjective de l'interprétation du *sensus communis* chez Kant, on passe à la « sociologisation du sens commun » (pour reprendre l'expression de Lyotard) qui s'achève chez Arendt.

## CHAPITRE II

### **Du *sensus privatus* au *sensus communis*. Qu'est-ce que le sens commun?**

*Whatever view we hold, it must be shown.  
Why every lover has a wish to make  
Some other kind of otherness his own:  
Perhaps in fact we never are alone*  
Auden, "Alone"

Si l'on peut parler de 'tournant kantien' dans l'évolution du concept *sensus communis*, c'est que la conception épistémologique du bon sens, selon laquelle il est une faculté de l'esprit liée à la perception, est dépassée. Le bon sens comme synonyme de la raison ou bien la lumière de l'esprit qui permet à *ego cogito* de voir les idées claires et distinctes, est discrédité dans le système transcendantal au profit d'une autre conception du *sensus communis*. La « révolution copernicienne », pour reprendre l'expression de Kant, consiste en la découverte de la dimension intersubjective du sens commun. Le *sensus privatus* devient *sensus communis* par la force d'une nécessité de communication, d'un désir de partager son sentiment avec autrui. Le sens commun a le mérite de transcender la singularité de la conscience individuelle et d'établir un lien avec le jugement d'autrui. Avec l'exigence de la communicabilité du sentiment de plaisir et de déplaisir, Kant introduit la dimension plurielle du sujet de la perception et ainsi d'une communauté des hommes qui jugent. La sensation et le jugement deviennent partagés en établissant un lien entre les individus. Définissant le *sensus communis* comme la condition de possibilité de la communicabilité du jugement, mais aussi de toute autre forme de connaissance, Kant dépasse les limites de la philosophie moderne de l'*ego*, de la conscience isolée dans sa propre pensée, et établit une forme d'intersubjectivité qu'il appelle pluralisme. Dans cette

transformation du *sensus privatus* en *sensus communis*, je tâche de chercher une forme de lien social et les mécanismes du fonctionnement du penser-en-commun comme le fait de sentir, de juger et de vivre en commun avec autrui.

S'il faut donner une définition du concept kantien du *sensus communis*, celle qui sera la plus fidèle à l'idée de Kant prendra la forme d'un impératif : juge sur le beau de la manière à vouloir que ton sentiment soit le sentiment commun de tous les hommes qui jugent. Et il ajoute qu'il devient possible de remplir cette exigence au jugement sur le beau grâce à un mode de pensée qu'il appelle le mode de la pensée élargie dont la définition est « de penser en se mettant à la place de tout autre ». C'est Hannah Arendt qui va reprendre cette idée d'un impératif du sens commun et, dans ses écrits en philosophie politique des années soixante-dix, elle va formuler un impératif de l'action, en faisant ainsi du sens commun non plus une condition transcendante du jugement, mais une capacité active qui est à l'œuvre dans la sphère de la vie politique.

L'esquisse gadamérienne de l'histoire du *sensus communis* comme concept philosophique est importante puisqu'elle permet de formuler la grande question de la présente recherche. Nous définissons, avec Gadamer, le sens commun comme une capacité pratique sur laquelle se fonde l'aptitude à vivre en société. Mais avec cette définition on ne sait toujours pas ce qu'il est, comment il fonctionne, comment il s'acquiert. Qu'est-ce qu'il y a dans le sens commun qui permet d'établir le lien entre les individus (le lien social) et qui assure aussi la vie en communauté (la vie sociale et politique)?

Dans les écrits de Kant on trouve des références, explicites ou implicites, aux définitions du sens commun qui sont présentes dans le discours philosophique du 18<sup>e</sup> siècle, des conceptions qui ont été exposées dans le chapitre précédent. L'idée d'un sens commun conçu comme correctif des outrances de la métaphysique est critiquée dans les *Prolégomènes* et une autre conception est introduite ensuite dans la *Critique de la faculté de juger*. Jusqu'à présent, j'ai insisté sur l'aspect épistémologique et l'aspect éthique de l'interprétation de ce concept, « le sens commun du vrai et du bien », pour reprendre l'expression de Gadamer. Le concept kantien de *sensus communis aestheticus* peut être conçu comme un élargissement du *sensus communis* dans la sphère esthétique. Déjà dans

l'œuvre de Shaftesbury, Hutcheson et les philosophes écossais, le « sens du bien » est en même temps sens de l'agréable et du désagréable, de ce qui plaît à nos sens. Le jugement du sens commun porte donc sur le bien et sur le beau, sans dissocier la sphère esthétique de la sphère éthique. Kant connaît les écrits de ces auteurs et l'analyse transcendantale du *sensus communis* part de l'unité du sens du beau et du bien pour le limiter à la sphère esthétique.

Le tournant kantien dans l'histoire du concept de *sensus communis* se résume à la critique de l'idée que le sens commun puisse montrer une prétention à la vérité. Partant de la critique de la stratégie rhétorique d'appel au sens commun (dans les *Prolégomènes*), cette ligne critique se poursuit dans l'interprétation esthétique du *sensus communis*. Dans le système transcendantal, le sens commun est moins une capacité de connaître qu'une exigence de communicabilité universelle du jugement qui doit s'imposer à tous. En privant le sens commun de sa prétention à la vérité, Kant lui assigne la prétention à un accord universel. La dimension plurielle du jugement est atteinte au prix d'une définition transcendantale du *sensus communis* (qui devient la condition *a priori* du jugement esthétique) et du discrédit du bon sens comme capacité de connaître.

Le concept de *sensus communis aestheticus* est largement discuté dans les études kantienne. Les origines de la conception kantienne sont recherchées dans le concept scolastique qui lie la faculté de juger à la sensibilité. Le traitement de Kant s'inscrit ainsi dans la ligne de l'interprétation esthétique, au sens originel du terme αἰσθήσις. Ainsi, la connotation éthique, héritée du concept romain et humaniste de *sensus communis* est perdue, si on suit la critique gadamérienne de Kant. La notion humaniste de l'instruction dans un sens de communauté, et surtout l'idée d'une vertu sociale cultivée dans l'éducation, sont oubliées dans l'interprétation esthétique du *sensus communis* comme principe du jugement du goût. La portée sociale et politique du *sensus communis* humaniste est remplacée par un goût réfléchissant et le concept est ainsi renfermé dans la sphère esthétique. C'est le sens de la critique gadamérienne du *sensus communis* kantien. La thèse opposée est avancée par Hannah Arendt. Elle affirme qu'il est possible de dégager une théorie sociale et politique kantienne à partir de la troisième *Critique* et que cette théorie se

fonde sur le concept de *sensus communis*. Nous allons voir comment Arendt arrive à une interprétation du sens commun comme la capacité de partage qui définit l'humanité.

### **Critique de l'interprétation épistémologique du sens commun dans les *Prolégomènes***

Le traitement de *sensus communis* chez Kant est aussi intéressant pour le fait qu'il distingue nettement le sens commun gnoséologique, ou **l'entendement simple** qu'il critique sévèrement, du sens commun esthétique qui devient l'objet des interprétations de Gadamer et Arendt. Dans les *Prolégomènes* on trouve une critique qui s'adresse directement à l'école écossaise de la philosophie du sens commun.

Dans la Préface de cet ouvrage, Kant discute le problème de la causalité soulevé par David Hume et il fait référence à la philosophie écossaise du sens commun citant les noms de Reid, Oswald, Beattie et Priestly qui opposent aux conclusions sceptiques de Hume l'évidence du sens commun. Kant attaque la prétention d'universalité de la faculté de bien juger et met en doute notamment l'appel au sens commun comme technique de justification d'un jugement qui est souvent utilisée dans la langue philosophique anglaise. Le système des premiers principes de Reid, comme on a vu, est fondé sur cette même stratégie de justification. Dans le débat entre Hume et Beattie, Kant prend la position de Hume, le philosophe 'illustre' qui a interrompu son sommeil dogmatique. Le philosophe critique fait du sens commun un synonyme du bon sens, qui est un don précieux de la nature mais dont on ne doit pas abuser en en faisant un oracle pour défendre son opinion.

Les adversaires de cet homme illustre, dit-il à propos de Hume, auraient dû, pour satisfaire au problème, pénétrer très profondément dans la nature de la raison, en tant qu'elle n'a affaire qu'à la pensée pure, mais cela leur était inopportun. Aussi inventèrent-ils un moyen plus commode de se montrer arrogants sans intelligence aucune, à savoir l'appel au *sens commun*. De fait, c'est un grand don du ciel que d'avoir le sens droit (ou, selon l'appellation récente, du simple bon sens). Mais on doit le démontrer par des actes, par le caractère

réfléchi et raisonnable de ce qu'on pense et dit, et non en l'invoquant comme un oracle lorsqu'on ne sait rien avancer de judicieux pour défendre son opinion. Quand l'intelligence et la science tirent à leur fin, en appeler alors, et pas avant, au sens commun, voilà une des subtiles inventions des Temps modernes, grâce à quoi le plus fade bavard peut se mesurer avec assurance à l'esprit le plus profond, et lui tenir tête. (*Prolégomènes*, p.22)

Faire appel au sens commun revient, selon Kant, à invoquer l'opinion de la foule, autrement dit, l'opinion communément acceptée qui est le triomphe de l'« amuseur populaire » ou de l'orateur selon Vico, mais « dont rougit le philosophe » selon Kant. Or, il devient clair qu'avec cette interprétation du bon sens, Kant rompt avec la tradition qui fonde le sens commun sur l'autorité d'une communauté (société, nation) qui partage l'opinion exprimée par l'orateur. L'utilisation d'un élément qui relève du sentiment de communauté avec l'audience est jugée populiste et sans valeur par Kant. Ainsi, il rompt avec la tradition rhétorique qui confère à l'interprétation du sens commun un moment social, en le qualifiant de faculté intellectuelle et en l'enfermant dans l'ego. Le traitement kantien du bon sens se rapproche de l'individualisme de Descartes chez qui le bon sens est aussi une faculté de l'esprit isolée dans l'individu. Kant veille à l'emploi approprié de cette faculté. Une raison critique exerce le contrôle sur le sens commun déterminant ses limites.

Il me semble pourtant que Hume pouvait prétendre au bon sens autant que Beattie, et en outre à une qualité que ce dernier ne possédait certes pas, une raison critique qui maintient le sens commun dans des bornes : afin qu'il ne s'égaré pas dans les auteurs de la spéculation, ou bien qu'il n'ait pas envie de trancher en quoi que ce soit, dès lors qu'il est seulement question de celle-ci, en évitant de justifier des assertions qui excèdent ses propres principes; car c'est seulement de cette façon qu'il restera bon sens. (*Ibid.*)

Kant oppose donc le bon sens (qu'il qualifie d'entendement simple) à l'entendement spéculatif, qui seul peut donner ses limites et définir ses principes. À la différence de l'entendement critique, le bon sens n'est pas autonome, dans le sens qu'il ne peut pas définir lui-même ses limites et ne connaît pas son principe. Ce travail critique est fait pour lui par l'entendement spéculatif. Ainsi, le bon sens est une faculté de juger qui se limite aux jugements qui trouvent leur application dans l'expérience. Le jugement sur les concepts généraux dans la métaphysique, par exemple, est réservé à l'entendement spéculatif.

Ainsi, le bon sens comme l'entendement spéculatif peuvent l'un et l'autre être utilisés, mais chacun en son genre; celui-là quand il s'agit de jugements qui trouvent dans l'expérience leur application immédiate, celui-ci là où l'on doit juger, de manière générale, par simples concepts, par exemple en métaphysique, où ce qui se désigne soi-même comme bon sens, mais souvent par antiphrase, n'a absolument pas à porter de jugement. (*Ibid.*)

De la Préface aux *Prolégomènes*, on peut tirer deux conclusions pour la conception kantienne du sens commun. En adoptant la ligne cartésienne d'interprétation du sens commun comme entendement simple, Kant l'enferme dans l'univers de l'Ego, le privant ainsi de l'élément de sociabilité si cher à la tradition humaniste et à Gadamer. Deuxièmement, qualifiant le bon sens d'entendement simple, il l'oppose à l'entendement spéculatif et en déduit deux caractéristiques principales : (1) l'entendement simple ne connaît pas ses limites et ne sait pas justifier ses principes; (2) l'entendement simple travaille dans la sphère des jugements de l'expérience où il trouve la correspondance entre les règles et les principes, d'un côté, et les données de l'expérience, de l'autre, c'est-à-dire, en appliquant des concepts de la raison à l'expérience, il n'est pas capable d'énoncer des jugements synthétiques *a priori* (propres à la métaphysique), mais uniquement des jugements *a posteriori* tirés de l'expérience.

Kant continue son dialogue imaginaire avec les philosophes dogmatiques qui s'opposent au scepticisme humien invoquant des principes du sens commun dans le §31 des *Prolégomènes*. Dans le paragraphe précédent, il achève la discussion du problème humien. La source de toute connaissance, d'après Hume et les empiristes, se trouve dans l'expérience. La difficulté dans la position du problème de la causalité chez le philosophe sceptique est due au fait qu'on ne peut pas déduire la notion de cause de l'expérience. L'impossibilité logique de déduire une quelconque loi ou principe universel de l'expérience sensible mène l'empirisme à son auto-négation, selon Kant. Celui-ci propose une solution du problème de la causalité, en lui conférant le statut d'une loi de l'entendement *a priori* et en déduisant la possibilité de l'expérience de celle-ci. Ainsi, l'approche kantienne renverse le rapport de l'expérience à l'entendement : les lois ne sont pas dérivées de l'expérience, mais, dans un mode de liaison tout à fait inverse à celle de Hume, l'expérience est dérivée des lois de l'entendement. De là découle le résultat des recherches des *Prolégomènes* :

« Tous les principes synthétiques *a priori* ne sont rien d'autre que des principes d'expérience possible » (KANT 1783 : 88).

Or le problème avec le système des premiers principes du sens commun élaboré par les philosophes écossais, auxquels Kant fait référence avec l'expression « les penseurs dogmatiques » dans le §31, est que ces premiers principes sont tenus pour vrais en dehors de toute expérience sensorielle. Les concepts et les principes avancés par ces auteurs sont sans doute « légitimes et naturels, mais destinés à un simple usage empirique » (ibid. p.89), tandis que Reid et ses collaborateurs prétendent à une portée universelle des principes du sens commun en en faisant ainsi des fondements de la métaphysique et de la science. Cette prétention est abusive selon Kant, elle induit en erreur puisque la nature et les principes d'un entendement pur - qui peut prétendre à de tels principes universellement valables - ne sont pas élaborés par ces auteurs. Autrement dit, selon Kant, un tel type de principes universels peut être fondé uniquement dans la raison pure dont seulement Kant lui-même fait le travail de réflexion dans sa *Critique*.

Le sens commun ne peut pas prétendre à un jugement universel, car son emploi est limité à la sphère de l'expérience, plus particulièrement, à l'application des concepts de l'entendement à l'expérience (faculté de jugement). Ainsi, il a ses bornes dans les cas concrets de l'expérience, il est très utile dans la pratique, c'est un don du ciel qu'on doit démontrer dans ses actes, comme il est dit dans la préface aux *Prolégomènes*, mais il ne doit pas prétendre à la spéculation métaphysique. Kant fait le résumé de sa conception du sens commun et surtout de *l'appel au sens commun* comme moyen de résoudre des questions métaphysiques en confiant la décision « à la baguette magique du prétendu *bon sens* », dans la Solution de la question générale des *Prolégomènes* :

Avec *l'appel au bon sens*, quand il est question de concepts et de principes non pas en tant qu'ils doivent être valables à l'égard de l'expérience, mais en tant qu'on veut les donner pour valables aussi en dehors des conditions de l'expérience, la chose tourne plus mal encore si possible. Qu'est-ce que le *bon sens* en effet ? C'est le *sens commun*, en tant qu'il juge exactement. Or qu'est-ce que le sens commun ? C'est la faculté de la connaissance et de l'emploi des règles *in concreto*, à la différence de l'*entendement spéculatif*, qui est une faculté de la connaissance des règles *in abstracto*. Ainsi le

sens commun aura peine à comprendre la règle que tout ce qui arrive est déterminé par le moyen de sa cause, et jamais il ne la reconnaîtra ainsi dans l'universel. Il exige par conséquent un exemple tiré de l'expérience, et, quand il apprend que cela ne signifie rien d'autre que ce qu'il a toujours pensé lorsqu'on lui a brisé un carreau ou fait disparaître du mobilier, il comprend le principe et l'accorde également. Le sens commun n'étend donc son usage qu'aussi loin qu'il voit ses règles (quoiqu'elles lui appartiennent effectivement *a priori*) confirmées par l'expérience; par suite, les envisager *a priori* et indépendamment de l'expérience appartient à l'entendement spéculatif, et se trouve tout à fait hors de l'horizon du sens commun. Mais la métaphysique a uniquement affaire à cette dernière sorte de connaissance, et c'est assurément un mauvais signe de bon sens que de se réclamer d'un garant qui n'a point de jugement en la matière, et que d'ordinaire l'on regarde tout simplement de haut, excepté quand on se voit dans l'embarras et qu'on ne sait quel parti prendre ni comment se tirer d'affaire dans sa spéculation. (*Prolégomènes* : 156-7)

L'idée que le sens commun peut être utilisé comme une baguette magique qui rend justice aux prétentions de vérité d'un jugement ou bien comme manière de se sortir de l'embarras, va de pair avec l'idée qu'on peut fonder son jugement sur la *vraisemblance*. Ce sont ces deux choses qui ne sont pas tolérées dans la métaphysique, selon Kant : de faire appel au sens commun et de se fier aux vraisemblances. D'ailleurs Kant trouve que l'appel au sens commun est d'une certaine manière fondée sur la vraisemblance (comme ce l'était pour Vico). En critiquant le philosophe dogmatique imaginaire, il écrit :

Et lui-même, cet adepte de la saine raison, il n'est pas si certain, malgré toute son arrogante sagesse acquise à bon compte, de ne pas s'engager, sans y perdre garde, en s'élevant au-dessus des objets de l'expérience, dans le champ de chimères. Aussi s'y trouve-t-il d'ordinaire assez profondément empêtré, quoique, bien sûr, en présentant grâce au langage populaire toute opinion pour une simple vraisemblance, une présomption raisonnable ou une analogie, il donne quelque couleur à ses prétentions sans fondement. (*Prolégomènes* : 90)

On voit ici le même raisonnement que dans la réhabilitation du sens commun par Vico, qui évoque, lui aussi, le langage populaire et notamment les lieux communs qui sont exprimés dans ce langage, la présomption raisonnable et l'analogie. Tous ces moyens sont employés pour donner l'apparence convaincante ou vraisemblable à une opinion. La différence entre

les deux auteurs est dans leur système respectif de science : si Vico postule l'impossibilité d'atteindre le savoir certain et la vérité apodictique et se contente du vraisemblable, davantage plus important dans la sphère de la pratique humaine, la critique transcendantale kantienne est une entreprise fondationniste par excellence qui ne peut pas tolérer la simple probabilité. Si du côté de Descartes et de Kant nous voyons les idées directrices de la Modernité, la foi dans la puissance de la raison humaine, dans le progrès de la science et dans les forces émancipatrices des Lumières, du côté de Vico on saisit la tendance anti-Lumières, la vision sombre sur la raison et la pratique humaine, une vision dans laquelle l'homme est faillible, ses capacités intellectuelles sont restreintes, son action est régie par le caprice, le hasard, l'incertitude. À ces deux visions correspondent deux conceptions de la nature et des fonctions du sens commun : si dans la science « pure » de Kant le sens commun ne peut pas exercer la fonction de critère de vérité par la force de sa limitation au concret, dans le système de Vico c'est précisément ce sentiment de ce qui est bien à faire dans une situation donnée (une faculté de jugement pratique plutôt qu'épistémologique) qui permet de saisir le vraisemblable.

On peut dire que le mérite de l'interprétation kantienne du bon sens en tant qu'entendement simple est de bien distinguer le sens commun de la raison pure et de ne lui conférer que le jugement *in concreto*. Ainsi, les difficultés que soulève la prétention à l'universalité du bon sens cartésien sont surmontées. Le bon sens se limite à la sphère de l'*aisthesis*, à l'application des concepts de l'entendement à l'expérience et ne s'applique pas aux vérités métaphysiques. Il est ainsi une faculté qui a sa place dans la pratique, il ne peut pas être utilisé comme critère de vérité et il n'a pas de fonction épistémologique proprement dite. La critique de Kant s'adresse à l'idée qu'il peut y avoir un sens commun gnoséologique. La transition vers une autre conception du sens commun se fait dans la *Critique de la faculté de juger*.

### **Sensus communis logicus et sensus communis esthétique**

La troisième *Critique* introduit le concept de *sensus communis* dans le quatrième moment du jugement du goût, dans le cadre de l'analytique du beau, où il apparaît comme

condition de la nécessité à laquelle prétend tout jugement du goût (§20-22). Kant revient au même concept encore une fois dans la déduction des jugements esthétiques purs, dans le cadre de la discussion de la communicabilité d'une sensation, où le goût est défini comme une sorte de *sensus communis* (§40).

Dans le premier moment de l'analytique du beau, selon la qualité, Kant définit le beau comme le sentiment de plaisir ou de déplaisir à propos d'un objet. En même temps, à partir du deuxième moment – selon la quantité – le beau s'établit comme objet de satisfaction *universelle*. Le jugement du goût prétend à une validité universelle par le fait que le beau fait l'objet d'une satisfaction sans intérêt (d'après le premier moment de l'analytique du beau). Quiconque dans la rencontre du beau est conscient que la satisfaction qu'il en retire est indépendante de tout intérêt, et que son jugement est de telle manière entièrement libre ; et puisque la satisfaction qu'il prend à l'objet n'a sa source en aucune condition particulière propre à l'individu (d'autant que son jugement est entièrement libre), il va supposer que la satisfaction repose sur quelque chose qui est nécessairement pareil chez tout un chacun. La validité universelle n'a d'ailleurs rien à avoir avec l'objet duquel on dit qu'il est beau. Cette validité est donc une *validité universelle subjective*, car elle exprime le sentiment subjectif au sujet du beau. La différence entre la validité universelle objective et la validité universelle subjective est que dans le premier cas le prédicat de la beauté est lié au concept de l'objet considéré, tandis que dans le deuxième ce même prédicat est rapporté à *tous ceux qui portent un tel jugement*. Ainsi par rapport à la quantité, le jugement du goût a une validité pour tous. C'est une validité esthétique qui n'est pas liée à un concept et en cela elle est différente de la validité du jugement qui porte sur l'agréable dont la propriété est une universalité logique et pas esthétique. L'universalité du jugement de l'agréable et du bien est relative à l'objet, en tant que connaissance de ce dernier, tandis que l'universalité esthétique reste un sentiment subjectif (§8, p.78).

Le jugement du goût se fonde ainsi sur « la capacité de communication universelle de l'état d'esprit ». Le principe du jugement du goût ne peut être que 'l'état d'esprit' qui se présente dans le rapport des facultés représentatives (§9, p.80). Et 'l'état d'esprit' qui est en jeu dans le jugement esthétique n'exprime que le sentiment du 'libre jeu des facultés de connaissance' dans la représentation. Le *libre jeu* de l'imagination et de l'entendement est

la clé de la critique du goût. L'état de libre jeu ou encore 'l'état d'esprit' possède une 'capacité à être communiquée' (*Mitteilungsfähigkeit*), autrement dit, il aspire à une communicabilité universelle qui seule confère au jugement du goût une valeur pour tous. « Qu'il y ait un plaisir à pouvoir communiquer son état d'âme, ne serait-ce qu'en ce qui concerne les facultés de connaître, c'est ce qu'on pourrait facilement montrer par l'inclination naturelle de l'homme pour les rapports sociaux (empiriquement et psychologiquement). » (p.82)

L'argument sur la communicabilité universelle de l'état d'esprit se poursuit dans le quatrième moment de l'analytique du beau. Le jugement du goût, examiné d'après la modalité, se définit par sa nécessité exemplaire, c'est-à-dire « la nécessité de l'adhésion de *tous* à un jugement, considéré comme un exemple d'une règle universelle *que* l'on ne peut énoncer » (§18, p.107). On peut formuler cette nécessité exemplaire aussi comme une obligation : non seulement chacun *sera* d'accord avec notre jugement, mais *doit* être d'accord, et cela par la force d'un principe qui est commun à tous (« On sollicite l'adhésion de chacun, parce que l'on possède un principe qui est commun à tous », §19, p.108). Cherchant le principe de la validité universelle du jugement du goût, Kant parvient à la notion d'un *sens commun*. Ce principe est purement subjectif et ne peut être déterminé autrement que par un **sentiment** (non pas par des concepts). Le principe subjectif de la valeur universelle du jugement du goût est formulé comme suit :

Ce n'est donc que sous la présupposition qu'il existe un sens commun (et par là nous n'entendons pas un sens externe, mais l'effet résultant du libre jeu des facultés de connaître), ce n'est, dis-je, que sous la présupposition d'un tel sens commun que le jugement du goût peut être porté. (§20, p.109)

Il faut comprendre ici que le libre jeu de l'entendement et de l'imagination résulte en un **sentiment** d'accord ou de proportion qui est à la source de la satisfaction du beau. Ce sentiment est ensuite présupposé **commun** pour tout être humain et ainsi le sentiment commun devient le principe de la valeur universelle du jugement du goût. Un sentiment commun peut jouer le rôle de principe de communicabilité de l'état d'esprit (l'état d'esprit à son tour représente le libre jeu des facultés représentatives). Il faut souligner que Kant insiste spécialement sur l'interprétation du sens commun en tant que sentiment : il porte des

jugements d'après le sentiment et en cela il est essentiellement différent du bon sens (*der gemeine Verstand*), l'«entendement commun» qui juge par concepts. Cette distinction reprend le développement de la notion du bon sens dans les *Prolégomènes*. Les deux notions sont nettement délimitées aussi dans le §40, la *Critique de la faculté de juger* insiste sur la dualité bon sens – sens commun donnant une définition précise pour chacun des concepts.

Le sens commun est ainsi présupposé comme principe de communication des connaissances et des jugements. Il est induit non pas par l'examen des facultés de l'esprit, mais comme condition nécessaire de la communicabilité. En tant que condition de possibilité de la communicabilité du jugement du goût, il peut avoir un statut transcendantal. Pour justifier la supposition de l'existence du sens commun, Kant approfondit sa réflexion sur l'état d'esprit comme accord des activités de l'entendement et de l'imagination réunies par un sentiment :

Cet accord ne peut pas être déterminé autrement que par le sentiment (non d'après des concepts). Or, puisque cet accord lui-même doit être communicable universellement, le sentiment de cet accord (à l'occasion d'une représentation donnée) doit également l'être – et la communicabilité universelle d'un sentiment présupposant le sens commun, c'est avec raison que celui-ci pourra être admis, sans que l'on s'appuie sur des observations psychologiques, comme la condition nécessaire de la communicabilité universelle de notre connaissance, qui doit être présumée en toute logique et en tout principe de connaissance, qui n'est pas sceptique. (§21, p.110)

La présupposition du sens commun comme principe peut être considérée comme le résumé des recherches dans l'analytique du beau. L'entreprise esthétique de Kant consiste à trouver le fondement d'un jugement de goût universellement valable, en cela il s'oppose à certains auteurs qui ont développé des idées sceptiques dans la sphère esthétique, notamment à Edmond Burke. L'idée de la communicabilité universelle des connaissances et des jugements est précieuse pour Kant, car elle lui permet de surmonter les difficultés de la philosophie empirique et sceptique qui aboutit au solipsisme, mais aussi de l'individualisme cartésien. Les deux doctrines opposées trouvent le fondement de la connaissance dans le sujet connaissant et s'enferment ainsi dans l'univers de la subjectivité.

Avec la supposition d'un sentiment commun et à travers l'idée de la communicabilité universelle, on peut opter pour une dimension intersubjective du jugement du goût et de la connaissance en général. À la différence de la philosophie individualiste de *l'ego cogito*, on voit ici la tendance à aller vers un *cogito plural*, selon l'expression de A. Philonenko (ibid., p.20), et vers l'établissement d'une communauté d'esprits. Le sens de l'acte du jugement esthétique est qu'on attribue au sentiment personnel une valeur universelle ; que partant d'un sentiment particulier, une universalité de ce sentiment s'affirme dans les sentiments des autres. Le jugement du goût est ainsi fondamentalement pour autrui et il ne prend son sens que dans la société. C'est que l'intérêt empirique du beau est défini comme suit : « Le beau n'intéresse empiriquement que dans la *société* » (§41, p.190). Le jugement du goût est ainsi un exemple d'un penchant naturel à la sociabilité qui est déterminant pour l'humanité.

Dans le paragraphe 22, le principe de la fondation du goût dans le sentiment commun est combiné avec la nécessité exemplaire du jugement du goût (selon la définition du beau dans le quatrième moment). Le sens commun contient déjà un élément d'obligation, « il ne dit pas que chacun *admettra* notre jugement, mais que chacun *doit* l'admettre ». Par conséquent, le sens commun en tant que fondement du jugement du goût est une **norme idéale**. La norme idéale est aussi présupposée, écrit Kant, et élargit la notion de cette norme en principe subjectif-universel. Dire que le sens commun est admis comme principe subjectif-universel revient à dire qu'il est admis comme Idée nécessaire à chacun. En tant que tel, il peut exiger une adhésion universelle à son jugement comme s'il était un principe objectif (§22). Et il ne se limite pas au jugement du goût, car celui-ci n'en est qu'un exemple. Les questions de savoir si c'est un principe constitutif de l'expérience ou seulement un principe régulateur, s'il est rangé parmi les facultés innées et naturelles ou s'il est l'Idée d'une faculté qui est encore à acquérir, ne sont pas élaborées par Kant dans ce paragraphe. Sa conclusion est que « cette norme indéterminée d'un sens commun est effectivement présupposée par nous ; notre prétention à porter des jugements de goût le prouve » (p.111).

Pour résumer, la notion d'un sens commun est déployée dans l'analytique du beau de la manière suivante. Le jugement du goût se caractérise par son universalité, qui est la validité commune du jugement sans intérêt ; par sa nécessité, qui n'est pas une nécessité

logique mais exemplaire ; et par l'obligation d'adhésion au jugement du goût. Pour satisfaire à ces trois exigences les jugements du goût possèdent un principe subjectif qui détermine leur validité universelle uniquement par le sentiment (sans concept) et qui produit une '**unanimité de sentiment**' qui est la fusion du sentiment particulier propre à chacun avec le sentiment de tous. Ce principe peut être seulement un sentiment commun, un *sensus communis*.

Dans l'analytique du beau ce principe n'est que supposé comme condition de la nécessité, de l'universalité et de l'obligation imposée par le jugement du goût. Kant ne conçoit pas alors le sens commun comme une faculté (soit-elle empirique, rationnelle ou faculté de jugement), il n'a jamais soutenu que l'homme possède un sens commun<sup>21</sup>. Le sens commun n'existe pas sur le mode du donné, il est présupposé comme condition ou comme norme. Ce qui est donné au départ dans l'expérience, c'est le sentiment particulier (*sensus privatus*) de chacun, ce qui est recherché, c'est une forme d'accord universel, une unanimité de sentiment avec les autres, un sentiment commun (*sensus communis*) qui s'établit comme un principe, une norme idéale ou encore plus justement comme une Idée qui est encore à atteindre.

Le traitement du sens commun dans la déduction des jugements du goût (§40) suit une autre approche, mais on peut retrouver là encore le caractère normatif qu'on vient de souligner à partir de l'analytique du beau, le sens commun représente une exigence pour la pensée. Kant commence par une référence implicite à la philosophie des moralistes écossais : dans les expressions *sensus veri*, *sensus boni*, *sensus pulchri* (introduits par Hutcheson et adoptés par Reid), le terme 'sens' signifie plus qu'un sentiment un jugement, une intuition, une capacité de sentir la vérité, la convenance, la beauté :

Lorsqu'on remarque moins la réflexion que le résultat de la faculté de juger, on donne souvent à celle-ci le nom de sens et on parle d'un sens de la vérité, d'un sens des convenances, de la justice, etc., bien que l'on sache, ou que l'on doive raisonnablement savoir tout au

---

<sup>21</sup> Il ne s'agit pas ici du sens commun comme faculté naturelle de distinguer le vrai et le faux, une faculté inférieure que Kant appelle entendement simple (qui est la propriété de tout être humain), mais du *sensus communis aestheticus*.

moins, qu'il n'y a pas un sens en lequel ces concepts pourraient avoir leur siège (p.185)

Selon Kant, cet emploi de 'sens' n'est pas approprié car les facultés empiriques (la sensation) ne sont pas en elles-mêmes capables de saisir les idées du beau, du bien, du juste, car elles ne sont pas aptes à connaître des règles universelles. Nous sommes en mesure de connaître la vérité, la beauté et la justice grâce à des facultés supérieures de connaissance. Le sens n'a pas en soi la possibilité d'exprimer des règles, des principes ou des notions générales. Pour cette raison, Kant conteste l'emploi élargi du mot 'sens' et lui confère la valeur de 'sentiment' : « on entend alors en effet par sens le sentiment de plaisir » (p.188).

Dans un deuxième temps, Kant met en question et précise l'expression *sens commun*. Par l'expression *entendement commun*, il désigne sans doute ce qu'il appelait dans les *Prolégomènes* 'entendement simple' ou le bon sens, et il affirme maintenant qu'il est la propriété de tout être humain. Plus tard, il fait la distinction entre le sens commun comme faculté de juger esthétique (*sensus communis aestheticus*) et la faculté de juger purement intellectuelle qui est le bon sens (*sensus communis logicus*) (p.188). La deuxième opère avec des concepts, la première avec des sentiments. Le qualificatif *commun* qu'il faut comprendre dans le sens que cette faculté est égale chez tous les hommes, est souvent interprété comme synonyme de *vulgaire* d'où vient une connotation péjorative de l'expression *sens commun*. Ainsi, Kant rejette l'emploi du mot 'sens' pour désigner la faculté de juger de manière immédiate sur la vérité, le beau et le bien ; il se distingue aussi des connotations négatives de la jonction du terme 'sens' avec le qualificatif 'commun'. Et enfin, il abandonne complètement la notion de l'entendement simple pour fabriquer maintenant une autre conception de sens commun qui lui servira pour formuler le principe du goût et de la communication.

Seulement après avoir délimité le concept des significations indésirables, Kant procède à sa définition propre du sens commun. Pour se distinguer des nuances de

signification héritées dans les langues contemporaines, Kant adopte la locution latine *sensus communis*<sup>22</sup> et lui donne la définition suivante :

Sous cette expression de *sensus communis* on doit comprendre l'Idée d'un sens *commun à tous*, c'est-à-dire d'une faculté de juger, qui dans sa réflexion tient compte en pensant (*a priori*) du mode de représentation de tout autre homme, afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine tout entière et échapper, ce faisant, à l'illusion, résultant de conditions subjectives et particulières pouvant aisément être tenues pour objectives, qui exercerait une influence néfaste sur le jugement. (p.185-6)

Le sens commun d'après la conception propre de Kant est ce qui fait le lien entre le sentiment propre et l'universalité d'un jugement commun dont la nécessité a été introduite dans l'analytique du beau. C'est une opération qui s'achève en « se mettant à la place de tout autre ». C'est ce qui est le plus important dans la définition kantienne du sens commun : la capacité de se mettre à la place de tout autre permet ensuite de se former une idée des jugements des autres (bien évidemment, il s'agira dans ce cas « moins des jugements réels que des jugements possibles ») pour les comparer à son propre jugement. La comparaison avec les jugements d'autrui à son tour permet de se rendre compte des conditions particulières du jugement. Ce ne sont que des conditions contingentes dépendant de notre situation réelle qu'il faut écarter si l'on veut accéder à un jugement universel. Selon l'expression de Kant, il faut faire abstraction de ce qui est de la 'matière' dans l'état représentatif pour se concentrer sur ses caractéristiques formelles et pour ainsi dégager le jugement universel, commun à tous, « qui doit servir de règle universelle ». La voie vers la 'raison humaine tout entière' passe par l'annihilation des caractéristiques propres du moi, de tout conditionnement concret du jugement pour s'élever au-dessus de ces conditions

---

<sup>22</sup> L'emploi de la locution latine vient, d'après moi, de la volonté de Kant de distinguer son emploi des significations inhérentes au terme moderne 'sens commun' ou notamment des connotations du 'common sense' dans la philosophie anglaise. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre le début du §40 de la *Critique de la faculté de juger*, mais aussi toute la critique du bon sens comme entendement simple dans les *Prolégomènes*. Il n'y a pas lieu de chercher ici, à mon avis, les réminiscences de la conception latine, ni l'influence de Shaftesbury qui s'exprime dans d'autres notions kantiennees, comme le supposent des auteurs comme LARTHOMAS 1985 : 458. On ne peut pas affirmer non plus, à la suite de Gadamer, que Kant a complètement négligé l'importance de la conception humaniste *sensus communis* (je reviendrai sur ce point). Le '*sensus communis*' kantien est une conception originale dont la propriété est justement dans le souci de débattre et de « purifier » le concept de sens commun de tout héritage des traditions antécédentes pour la doter d'une fonction spécifique et très importante dans la critique transcendantale du goût : la fonction du principe fondamental de la faculté de juger.

subjectives et rejoindre le point de vue d'autrui. Dans l'acte esthétique, l'homme affirmant l'universalité de son sentiment dépasse son « moi » et rejoint « autrui ». Ceci nous semble très important pour l'introduction de la dimension intersubjective et communicative du jugement et de la connaissance et pour l'établissement d'une communauté des hommes.

Cette idée est d'ailleurs formulée dans la deuxième maxime du sens commun, « Penser en se mettant à la place de tout autre » qui est largement discuté par les critiques de Kant comme fondement de sa doctrine de la société. Avec les trois maximes, Kant confère au sens commun un statut d'exigence à la pensée : le sens commun n'est pas une faculté de l'esprit, mais une norme idéale qui prescrit à la réflexion les trois maximes suivantes : 1. « Penser par soi-même » qui est la maxime de la pensée sans préjugés qui n'est jamais passive et qui est fondamentale pour la libération de l'esprit dans l'*Aufklärung* ; 2. « Penser en se mettant à la place de tout autre », la maxime de la pensée élargie et de l'esprit ouvert qui se met à un *point de vue universel* pour réfléchir sur son propre jugement ; 3. « Toujours penser en accord avec soi-même », qui est la maxime de la pensée conséquente. « On peut dire que la première de ces maximes est la maxime de l'entendement, la seconde celle de la faculté de juger, la troisième celle de la raison. » (p.188)

On peut faire maintenant la boucle avec la définition du sens commun dans le cadre de l'analytique du beau : en se mettant à la place d'autrui et en anticipant ainsi son jugement, on peut accéder à l'universalité exigée du jugement du goût qui était définie comme l'accord des esprits dans la communication des états d'âme ou l'unanimité de sentiments. La recherche du principe fondateur de la faculté de juger aboutit à un *sensus communis*, compris comme capacité d'adopter le point de vue d'autrui et ainsi d'établir une communauté du jugement. La maxime de la raison élargie exige de faire abstraction de tout aspect empirique de la représentation subjective pour générer ce qu'on peut appeler la perspective commune ou intersubjective. Ainsi, le sens commun fait la liaison avec une totalité présupposée de jugement, avec une communauté concrète ou avec toute l'humanité.

En discutant de l'intérêt empirique du beau, Kant passe à l'idée que la communicabilité esthétique n'est qu'un exemple de la tendance générale à la sociabilité qui est inhérente à l'homme. En cela il lie la sociabilité à la communicabilité du jugement.

Le beau n'intéresse empiriquement que dans la *société* ; et si l'on admet que la tendance à la société est naturelle à l'homme, mais que l'aptitude et le penchant pour la société, c'est-à-dire la *sociabilité*, sont nécessaires à l'homme en tant que créature destinée à vivre en société, et constituent une propriété appartenant à l'humanité, on ne peut manquer de considérer le goût comme une faculté de juger ce qui permet de communiquer même son sentiment à tout autre et par conséquent comme un moyen de réaliser ce qu'exige l'inclinaison naturelle de chacun. (§41, p.190)

Ce qui lie l'individu à la société et à toute l'humanité n'est pas uniquement le penchant naturel pour la société, mais le *sensus communis* compris comme la norme idéale de la communicabilité universelle du jugement du goût et de la connaissance (§22, p.111). Dans la possibilité de s'accorder, qui n'est que la fusion du sentiment d'autrui avec le sentiment particulier de chacun, une perspective commune s'établit qui représente la société. L'homme, « en tant que créature destinée à vivre en société » doit développer une aptitude à s'accorder ou à partager un point de vue universel et cela est possible grâce au mode de la pensée élargie.

Le *sensus communis* kantien n'est ainsi jamais donné, mais exigé et toujours recherché, ce n'est pas une faculté innée, mais un ensemble de trois maximes de la pensée. En faisant du sens commun l'équivalent du goût (« on pourrait donner avec plus de raison le nom de *sensus communis* au goût qu'au bon sens », p.188), Kant l'attache à l'Idée d'une faculté factice, c'est-à-dire artificielle par opposition aux facultés naturelles innées, et qui doit être formée chez l'homme. Tout comme l'accord universel du jugement du goût qui est encore à produire, le sens commun doit être développé.

Il revient sur cette idée dans la méthodologie du goût lorsqu'il parle de la propédeutique des beaux-arts (§60). L'enseignement des beaux-arts se réduit à faire prendre à l'élève la manière appropriée (*modus*). « Il y a donc non une *méthode* (*methodus*), mais une *manière* (*modus*) pour les beaux-arts. » (p.268) À la différence de la science, qui cherche la vérité et s'organise par une méthode, dans la pratique des beaux-arts on prend un mode d'être et l'instruction à cette *manière* des beaux-arts ne passe pas par l'accumulation des connaissances et par l'apprentissage des règles ou des principes car, comme le montre l'exemple du génie, la pratique de l'art ne se réduit pas à la connaissance des règles. La

manière des beaux-arts ainsi que le goût et le sens commun, doivent être cultivés dans un processus de formation qui sensibilise l'individu aux valeurs communes de l'humanité.

La propédeutique pour tous les beaux-arts, lorsqu'il s'agit du suprême degré de leur perfection, ne semble pas consister dans des préceptes, mais dans la culture des facultés de l'âme grâce à ces connaissances préliminaires, que l'on nomme : *humaniora*, sans doute parce que *humanité* signifie d'une part le sentiment universel de *sympathie*, d'autre part la faculté de pouvoir se *communiquer* d'une manière intime et universelle ; ces qualités réunies constituent la sociabilité convenant à l'espèce humaine, grâce à laquelle elle se distingue de l'animalité bornée. Le siècle aussi bien que les peuples, en lesquels la tendance active à une sociabilité *légale*, qui constitue un peuple en un corps commun durable, luttait avec les grandes difficultés qui s'attachent au grand problème d'unir la liberté (et par conséquent aussi l'égalité) avec la contrainte (plutôt par respect et soumission au devoir que par crainte), - ce siècle et ces peuples devaient tout d'abord inventer l'art de la communication réciproque des Idées entre les classes plus cultivées et les plus incultes ; l'adaptation du développement et du raffinement des premières à la simplicité naturelle et à l'originalité des secondes et ainsi découvrir entre la culture supérieure et la simple nature le moyen-terme, qui constitue également pour le goût, en tant que sens commun de l'homme, l'exacte mesure, qui ne peut être donnée par des règles générales. (p.269-170)

De la réflexion sur ce siècle dont Kant est la figure exemplaire, le siècle des Lumières, surgissent les premières notions d'une théorie sociale kantienne qui se livre à la quête du cadre « légal » et « durable » de la sociabilité en tant que tendance naturelle de l'être humain, à la résolution des problèmes de liberté et de contrainte sociale qui est une question de première importance dans la philosophie morale pré-kantienne. Entre autres, le problème de la communication entre les classes sociales (reposant sur un sens commun en tant que « moyen terme ») est un thème commun avec Shaftesbury. Ce dernier introduisait le *sensus communis*, en prenant l'exemple des satyres de Juvénal, comme vertu sociale dans le cadre d'une critique de l'écart entre l'aristocratie et les classes modestes. L'idée politique supporte la même idée de l'établissement d'une société à la base de la communication et du partage, de la possibilité de « penser ensemble », en établissant un accord ou un consensus, une idée qui est commune à Shaftesbury et à Kant.

Le sens commun qui établit la liaison entre les individus dans la société consiste à trouver le moyen terme ou l'« exacte mesure ». La formation de cette capacité s'appuie sur la « culture des facultés de l'âme ». Il ne s'agit pas ici d'apprentissage ou d'instruction suivant des préceptes et des règles générales, mais d'une culture du goût et d'une formation dans la tradition des *humaniora* qui s'achève parallèlement à la propédeutique des Idées morales, ajoute Kant en parlant de « la culture du sentiment moral ». Dans la propédeutique des beaux-arts, il revient à la notion du goût comme unité de l'expérience éthique et esthétique, la richesse d'un « sens du beau et du bien » est contenue dans la notion du goût et du sens commun.

En résumé, on peut distinguer trois moments dans le traitement du sens commun dans la critique transcendantale.

1. La distinction entre le bon sens (entendement sain ou entendement simple) et le sens commun est faite à partir de la définition de la faculté du jugement. *Sensus communis logicus* est le jugement qui subsume le particulier sous le général par le moyen du concept. Il est ainsi un jugement déterminant car il subsume sous l'universalité des règles et des lois. Il est aussi employé dans le langage courant pour désigner moins la faculté de juger que son résultat, le jugement, et on lui attribue un contenu de propositions de l'expérience. Cet usage est contestable du point de vue de la métaphysique. Le sens commun doit se limiter à la sphère de l'expérience.

*Sensus communis aestheticus* est, par distinction, un jugement qui procède du particulier à l'universel sans la médiation d'un concept. Dans le jugement du goût, à la différence du jugement empirique qui subsume le particulier aux lois de l'expérience, l'universel est à rechercher. Il s'agit dans le cas du *sensus communis aestheticus* d'un jugement réfléchissant. L'universel est ici présupposé, mais jamais donné, il est une exigence ou une condition de la communicabilité de la connaissance et du sentiment de satisfaction, mais il doit être dérivé à partir du particulier.

2. La quête de l'universel dans le *sensus communis* se concrétise dans la maxime de la pensée élargie. En se mettant à la place d'autrui, le jugement du goût opte pour une perspective générale dans laquelle se dresse une communauté. Même si dans la

propédeutique des beaux-arts Kant parle d'une communication des idées entre les classes et qu'ainsi une communication réelle est désirée, la communauté du jugement reste pour lui un universel recherché, une exigence à la pensée ou encore un impératif. Dans la conception kantienne, l'ouverture vers la totalité humaine est une possibilité interne de l'homme, mais elle reste une tâche à réaliser sur la voie du *sensus communis* comme maxime de la pensée élargie.

3. Enfin, Kant déploie la possibilité d'une propédeutique du sens commun. En tant que faculté factice, celui-ci est à développer dans la formation et cela à travers l'intériorisation des Idées morales. Le sens commun s'acquiert, tout comme la *manière* des beaux-arts, comme un mode d'être, il n'y a pas de règles dans lesquelles le sens commun peut être instruit. La tradition des études humanistes est la meilleure pour la formation de cette capacité de trouver le moyen terme, car en même temps « la culture du sentiment moral » s'achève parallèlement au développement du sens commun.

## **Une définition insuffisante du sens commun : Hans-Georg Gadamer**

S'il y a un aspect du *sensus communis* à l'égard duquel la critique kantienne est la moins tolérante c'est l'aspect épistémologique, qui a ses origines dans l'interprétation cartésienne et son traitement systématique dans la philosophie de Thomas Reid. Chez Kant, la prétention à la vérité du sens commun est remplacée par une prétention à l'universalité, ou plutôt à un accord universel *a priori*, en déplaçant ainsi le sens commun dans la sphère des normes idéales. Dans son exposition de l'histoire du concept de *sensus communis*, Gadamer opte pour la réhabilitation de l'aspect cognitif du sens commun qui est, selon lui, une compétence étroitement liée à la sensibilité ou encore un mode de connaissance qui pourra remplacer la méthode scientifique dans le domaine des sciences de l'esprit.

Dans son œuvre fondamentale, *Vérité et méthode*, Hans-Georg Gadamer fait une critique de l'esthétique kantienne, dans le but de montrer que l'autonomisation de la sphère esthétique réduit la portée du « message » de l'œuvre d'art, que ce dernier est privé de ses connotations morales et cognitives et qu'ainsi l'expérience de la vérité dans l'œuvre d'art

est restreinte. Son exploration de l'expérience de l'art est subordonnée à un objectif plus général, qui est la réhabilitation des *Geisteswissenschaften*, les sciences humaines et sociales, comme expérience autonome de la vérité. Tout comme dans l'expérience de l'art, dans les sciences de l'homme nous avons affaire à des vérités qui outrepassent la sphère de la connaissance méthodique (caractéristique de la science). C'est dans le but de retrouver la variété et la richesse de l'expérience de la vérité que Gadamer entreprend la réhabilitation des sciences de l'homme dominées par l'idéal de la vérité méthodique.

En effet, le problème de la méthode est introduit dans le domaine de l'étude de l'homme et de la société par analogie avec les sciences de la nature. Il en résulte ainsi « une science naturelle de la société » qui applique la méthode inductive (selon la logique de John Stuart Mill) au monde humain. Pour les sciences de l'esprit qui veulent s'ouvrir à la plénitude d'une expérience de la vérité non méthodique, il y a comme alternative la possibilité de trouver un autre principe directeur. Gadamer, à la suite de Helmholtz, propose une espèce de tact psychologique qui prendra la place de l'inférence logique. Cette espèce de tact « °nécessite le recours à des facultés de l'esprit » différentes de celles engagées dans l'opération de l'induction, comme par exemple « la richesse de la mémoire et la reconnaissance d'autorités » (GADAMER 1996 : 21). Ce tact vient pour remplacer la méthode de la science. « Nous entendons par tact la sensibilité déterminée à des situations dont nous n'avons aucune connaissance dérivée des principes généraux, de même que la capacité de les sentir, elles et le comportement à y tenir » (*ibid.*, p.32). Dans les sciences de l'esprit on peut donc accéder à la vérité à l'aide de ce tact qui est une sensibilité et ne présuppose aucune régularité, il revient à une capacité de sentir la situation. La question se pose alors, si l'on doit fonder l'expérience de la vérité sur ce tact davantage que sur la doctrine de la méthode, sur quoi repose-t-il, et surtout s'il n'a aucun principe général qui le soutient comment s'acquiert-il?

La doctrine de la méthode repose sur l'idée de l'emploi autonome de la raison, libérée des préjugés de la tradition et des illusions des sens, comme le veulent Bacon et Descartes. Contrairement à cette doctrine, le tact, proposé comme principe alternatif des sciences de l'esprit, ne se réduit pas au rationalisme des Lumières en ce qu'il souligne le rôle de l'autorité. L'acquisition du tact n'est alors pas un travail de « purification » de

l'esprit des préjugés, mais au contraire une formation (*Bildung*) dans l'esprit de la reconnaissance de l'autorité. Le tact consiste aussi en la capacité de juger sur ce qu'enseigne l'autorité en relation avec la situation. Il n'est pas une faculté innée du jugement, mais se forme en tant que goût.

Le déploiement consécutif de la notion de tact comme principe de l'expérience de la vérité dans les sciences de l'esprit passe par l'examen de quatre concepts empruntés à la tradition humaniste : *Bildung*, *sensus communis*, jugement et goût. Ce tact dont la définition est recherchée n'est pas une simple donnée de la nature, il est une question de formation et de devenir. Même si l'on parle de sensibilité aux caractéristiques de la situation, Gadamer affirme qu'il convient mieux ici d'employer le terme conscience. Ainsi la question se réduit à la formation d'une conscience esthétique et d'une conscience historique. Gadamer retient de Hegel l'idée de la formation en tant que prétention à un universel. La genèse d'une « conscience de soi » réellement libre est un travail de formation pratique qui exige le sacrifice de la particularité à l'universel (*ibid.*, p.28). En cela elle a pour vocation fondamentale de se réconcilier avec soi-même en se reconnaissant dans l'altérité. Car si elle est capable de juger de ce qui est beau ou laid (conscience esthétique) ou de ce qui « en un temps est possible ou ne l'est pas » (conscience historique), c'est grâce à l'ouverture à l'altérité. La formation signifie pour Hegel l'effort de s'élever au-delà de soi-même au point de vue universel. Cela est possible en se mettant à la place d'autrui, prendre du recul de sa propre particularité revient à se regarder avec les yeux d'autrui. La conscience formée se rapproche du sens en ce qu'elle adopte le point de vue universel. Et la définition la plus exacte de la conscience formée est « un sens universel et commun ».

Le sens commun est ainsi une manière de définir le tact et le concept de *sensus communis* occupe une place centrale dans la discussion des concepts humanistes. Il est esquissé à partir des ouvrages de Vico et de Shaftesbury (GADAMER 1996 : 35-47), exposés antérieurement. Gadamer décrit le *sensus communis* comme « sens qui fonde la communauté de vie », le sens du bien commun de Shaftesbury et des poètes latins qui est « une vertu de cœur plus que de tête », une vertu sociale qui s'actualise dans les contacts avec les amis et les concitoyens. Il mentionne la tentative de Reid d'en faire une ressource gnoséologique qui s'oppose à la spéculation philosophique, tout en le fondant sur l'utilité

pratique d'une capacité qui sait se démêler dans les affaires de la vie sociale. Il affirme que la philosophie du bon sens reidienne « contient également le principe d'une philosophie morale, qui rende vraiment justice à la vie sociale » (*ibid.*, p.42).

En insistant ainsi sur le thème moral qui est contenu dans le *sensus communis*, Gadamer propose d'en faire le fondement des sciences de l'esprit à condition de lui donner une définition positive qui s'accorde avec la notion aristotélicienne de *phronèsis*, du savoir qui est à l'œuvre dans les circonstances pratiques de la vie et qui relève d'une orientation de la volonté vers autrui.

C'est se rendre à une évidence immédiate que de fonder les études philologiques et historiques, de même que le mode de travail des sciences de l'esprit, sur cette conception de *sensus communis*. Car il commande de manière décisive l'objet de ces sciences, l'existence morale et historique de l'homme, telle qu'elle prend forme dans ses actions et ses œuvres. Ainsi l'inférence effectuée à partir de l'universel et la preuve tirée de raisons ne peuvent pas suffire, parce que ce sont les circonstances qui ont ici une importance décisive. Ce qui n'est encore que formulation négative. Or, c'est une connaissance propre et positive que fournit le *sensus communis*. (GADAMER 1996 : 39).

Il ne suffit pas de dire que le sens commun est l'effort vers le point de vue universel, ni de le définir comme le mode de la connaissance qui n'a pas recours à des raisons car dans les deux cas il s'agit d'une définition par négation : le sens commun se définit par l'abstraction faite du particulier et des raisons. Dire que le sens commun est immédiat et qu'il opte pour le point de vue commun apporte des nuances, mais n'est pas une définition propre. Ce qui est l'essentiel concernant le sens commun c'est qu'il est orienté sur la situation concrète, qu'il doit saisir la variété infinie des circonstances. Cela n'est pas encore une définition, mais donne une piste pour la recherche de sa détermination.

La quête de la définition du génie de la vie pratique se poursuit en mettant en question les concepts de jugement et de goût. Le sens commun est moins un don que la tâche permanente d'« ajustement renouvelé à des situations toujours nouvelles », selon la définition bergsonienne, un sens social qui adapte les principes généraux à la réalité et en cela il va à contresens de la faculté de juger qui, au contraire, subsume la particularité de la

situation sous des principes généraux. Ce sens social n'a pas de méthode et c'est ce qu'il y a de plus important pour Gadamer dans le sens commun. Il est essentiellement non méthodique et c'est pour cette propriété que Gadamer est tenté de chercher en lui le principe des sciences de l'esprit. Mais en cela on se tient à une définition négative. Il ne peut pas y avoir une méthode du sens commun comme il ne peut pas y avoir de règle de l'application de la faculté de juger, qu'on exerce d'un cas à l'autre sans connaître son principe d'application :

C'est en fait que l'activité du jugement, celle qui subsume sous une généralité une donnée particulière, ou qui reconnaît en quelque chose le cas correspondant à une règle, ne relève pas de la démonstration logique. Le jugement se trouve ainsi fondamentalement dans l'embarras, en ce qui concerne le principe qui pourrait guider son application. Comme Kant le note avec sagacité, l'observance de ce principe devrait recourir à son tour à un autre jugement. Son enseignement ne peut donc pas consister en généralités, on ne l'exerce au contraire que d'un cas à l'autre, et le jugement est donc plutôt une faculté comme les sens. Il est par conséquent quelque chose que l'on ne peut absolument pas apprendre parce qu'aucune démonstration conceptuelle ne peut régir l'application des règles.  
(*Ibid.*, p.47)

Le sens commun est plutôt une manière de faire qu'on ne peut pas apprendre, mais dans laquelle on peut être instruit. En discutant de la problématique de la faculté de juger, Gadamer arrive au traitement kantien du *sensus communis* qui marque un tournant dans le développement du concept de goût dans la tradition allemande. Le lien étroit qu'établit Kant entre la faculté de juger et le *sensus communis* introduit une orientation dans le développement de ce concept qui l'éloigne sensiblement de la notion latine et de son interprétation éthique. Le *sensus communis* dans la critique kantienne devient une faculté formelle, il est privé de son contenu de sens et réduit à la sphère esthétique. Son traitement transcendantal en fait moins une compétence qu'une exigence au jugement, son principe est une finalité formelle.

La critique gadamérienne de l'interprétation kantienne du *sensus communis* se résume à deux objections principales. Tout d'abord, dans la critique transcendantale, le concept a perdu de la richesse de son contenu de sens, un contenu qui est présent dans

l'interprétation de Shaftesbury et Vico (p.48). Dans le traitement kantien, le *sensus communis* est en premier lieu une faculté ou un pouvoir de l'esprit, tandis que dans l'emploi de Shaftesbury et de Vico il se définit par un contenu : il inclut un ensemble de jugements et leurs critères. Dans l'interprétation de Kant ce concept a été subjectivisé et il a perdu la richesse d'une notion morale et politique qui fournit les fondements de la sociabilité.

Dans un deuxième temps, Gadamer met en question l'analytique kantienne du jugement (p.48, 55 sq.). Dans l'objectif de la réhabilitation de la portée cognitive de la faculté de juger, il conteste la distinction kantienne entre le jugement déterminant (qui subsume le particulier sous l'universel d'un concept ou d'une règle générale et qui est relié à l'emploi de la raison pure pratique et théorique) et le jugement réfléchissant (qui est à l'œuvre dans le jugement esthétique où l'universel est à rechercher). En effet, dans toutes les applications de la faculté de juger nous avons affaire à une appréciation esthétique aussi bien qu'à un jugement qui subsume la particularité sous l'universel d'un concept. Cela est démontré à partir de l'idée kantienne de l'utilité des exemples (comme prothèses de la faculté de juger). Le cas particulier, qu'on prend comme exemple, est en réalité bien plus qu'une illustration de la règle, il contient quelque chose en plus que ce qui est contenu dans la règle. Et, d'une certaine manière, il la complète, voire même détermine de manière productrice (p.55). Les concepts moraux ne sont pas donnés une fois pour toutes, déterminés de manière univoque, mais sont complétés par chaque instant d'application. Le jugement n'est jamais uniquement déterminant, car à chaque application l'universel est parfait par l'exemple. Il est aussi dans tous les cas un jugement réfléchissant, dans ce qu'il détermine l'universel à partir du particulier.

Ainsi la portée de la faculté de juger esthétique (réfléchissante) doit être élargie à la sphère morale et à la sphère théorique, car le jugement déterminant s'avère insuffisant pour l'appréciation du particulier. Le jugement réfléchissant possède ainsi une valeur cognitive qui est avec d'autant plus de rigueur appliquée à la sphère de la moralité. « La moralité ne cesse pas de se former, grâce à la productivité des cas particuliers. » (ibid.)

Le particulier a un rôle spécifique dans la connaissance du monde social et la faculté de juger contribue à la formation des règles générales ainsi que pour apprécier correctement

les cas concrets. Le cas individuel est pour cette raison toujours un cas à part, « il n'est pas totalement couvert par la règle » (p.56), comme la situation qui se présente et où il faut agir. La prise de décision dans la situation singulière demande du goût qui est à la fois jugement réfléchissant et jugement déterminant. La portée cognitive de la faculté de juger est dans la possibilité d'accomplir et de parfaire l'universel à chaque situation concrète.

L'insistance sur la portée cognitive du jugement contribue à la revendication gadamérienne d'un aspect cognitif pour le sens commun. La valeur gnoséologique du sens commun est justifiée aussi par le fait que le goût contient une prétention à la vérité, compte tenu de l'idéal de la vérité revendiqué par Gadamer. Cette prétention est dans le désir de voir son jugement affirmé par autrui. Dans la reconnaissance de nos semblables nous voyons la confirmation de l'exactitude de notre jugement, ils confirment notre bon goût. « La fermeté du jugement du goût implique sa prétention à s'imposer » (p.53). Cela revient à un type de vérité qui est parente de la vérité rhétorique, la vérité comme fait généralement accepté ou comme consensus. La vérité expérimentée par le sens commun est la rationalité du bon goût confirmé en public.

Le phénomène du bon goût a nécessairement une dimension collective. Cela n'implique pas cependant qu'on souscrit au jugement communément accepté ou bien qu'on se réclame du goût dominant. Car le goût ne se définit pas par une universalité empirique effective, mais par une universalité *a priori*. La critique de la faculté de juger surgit de la découverte de cet aspect apriorique du jugement esthétique. Le phénomène du goût se caractérise en même temps par l'absence d'universalité empirique et par une prétention à l'universalité *a priori*. La maxime de la pensée élargie rend justice à ces deux aspects constitutifs du jugement esthétique.

Ainsi le goût n'est pas quelque chose de privé, il devient un phénomène social qui se définit le mieux par « l'aptitude à prendre distance par rapport à soi et à ses préférences individuelles » (p.52). La définition kantienne du sens commun n'est cependant pas satisfaisante pour la tentative gadamérienne de fonder l'expérience de la vérité dans les sciences de l'esprit sur le *sensus communis*. Car elle reste une définition par négation et parce que chez Kant le sens commun est intériorisé dans le cadre de la critique des facultés

de l'esprit, tandis que pour Gadamer le goût est un sens social. La critique gadamérienne de la définition de Kant se résume comme suit :

Lorsque Kant donne ainsi au goût le titre de véritable « sens commun », il cesse de prendre en considération la tradition politique et morale que nous avons antérieurement présentée. Celui-ci réunit au contraire selon Kant deux aspects : en premier lieu, l'universalité qui est celle du goût dans la mesure où il est l'action qui procède du libre jeu de toutes nos facultés de connaissance et ne se limite pas, comme un sens extérieur, à un domaine spécifique. Ce qui, en second lieu, n'empêche pas le goût d'inclure la socialité dans la mesure où il fait, selon Kant, abstraction de toutes conditions subjectives individuelles, comme excitation et contact. L'universalité de ce sens est ainsi toujours définie par privation, par ce dont il est fait abstraction et non pas positivement par ce qui fonde l'existence commune et institue la communauté. (GADAMER 1996 : 60)

Le sens commun kantien est par son essence individuel et ne s'élève à la communauté que par négation, ce qui n'explique pas la dimension de la vie en communauté. La critique transcendantale ne s'intéresse pas au contenu du sens commun, aux jugements et aux critères de jugement contenus dans le *sensus communis* humaniste. En tant que principe du jugement esthétique, le sens commun devient un jugement pur de goût.

En conclusion, dans sa recherche de la valeur positive du *sensus communis* qui doit remplacer, en tant que tact, la doctrine de la méthode dans les sciences de l'esprit, Gadamer aboutit au jugement comme le pouvoir de subsumer le singulier sous le général. Mais le sens commun ne se réduit pas au jugement, car dans ce savoir situationnel il y a plus que la subsomption du donné à l'universel une orientation de la volonté.

L'idée directrice de Gadamer est que le sens commun comme principe d'action dans la vie en société contient aussi le principe des sciences sociales. Pour définir sa *manière* de procéder, car il s'agit ici plutôt d'une manière que d'une méthode, une définition positive du *sensus communis* est exigée. La manière du sens commun est encore à découvrir chez Gadamer, elle mettra en lumière les procédures constitutives de la communauté réelle de vie, mais aussi les procédures interprétatives de la réflexion théorique des sciences sociales. À défaut d'une définition positive, quelques indices sont suggérés par Gadamer pour la détermination du sens commun.

1. Tout d'abord, il faut considérer le sens commun comme un mode particulier de connaissance, il fournit une expérience de la vérité qui est sous-estimée par Kant. C'est une « faculté sensible de juger »(p.50) qui contribue à la connaissance de la règle à partir de la connaissance de l'exemple. Elle est ainsi concentrée sur le cas particulier, sur la situation en tant que cas à part dont elle apporte une véritable *cognitio sensitiva*.

Le meilleur moyen de déterminer la manière de procéder du sens commun dans l'action pratique ainsi que dans la science, est d'insister sur analogie avec la sensibilité, comme quand on dit « **avoir le sens de quelque chose** », le sens du rythme, de l'orientation, des affaires ou le sens de l'humour. De même, on parle du sens esthétique ou du **goût**. Chez Gadamer cet emploi est généralisé : on peut avoir le sens du social, le sens de ce qui a pu ou n'a pas pu se produire dans une certaine situation. Pour autant que le goût ne dispose pas de raisons ou de concepts à partir desquels on peut argumenter, « le goût est plutôt quelque chose qui ressemble à un sens » (p.53). Ce *sensus* est l'*autre du concept*, au dire de Lyotard (2000 : 17).

C'est bien cela qui constitue manifestement l'ampleur originelle du concept de goût : il caractérise un mode propre de connaissance. Il appartient au domaine où l'on saisit dans le singulier, comme le fait le jugement réfléchissant, l'universel sous lequel il est à subsumer. Goût et jugement sont des modes d'appréciation du singulier qui déterminent en référence à un tout s'il s'y accorde entièrement et si, par conséquent, il « convient ». De cela il faut avoir le sens – ce n'est pas démontrable. (GADAMER 1996 : 54)

2. Le sens commun dans la vision de Gadamer est, ensuite, une compétence pratique plutôt qu'une faculté innée et il ne se réduit pas à la connaissance des règles ou des principes généraux. Il ne peut pas être enseigné non plus, puisqu'il est une compétence **non méthodique**. La faculté de juger ne peut pas être enseignée à partir de règles et des principes car il ne peut pas y exister de principe pour l'application de la règle. Il n'y a ainsi aucune possibilité de trouver des raisons en matière de goût ou des critères conceptuellement universels de son jugement. On ne les cherche même pas : « Il faut avoir du goût – on ne peut pas l'apprendre par démonstration, ni le remplacer par la simple imitation » (ibid., p.53)

3. En décrivant le sens commun comme une compétence pratique de démêler entre les cas particuliers et, à l'aide de ces cas particuliers, de parfaire les concepts généraux, on risque de le réduire à une capacité formelle et de négliger qu'il a **un contenu de sens**, que le sens commun est un ensemble de jugements. C'est la portée de la conception humaniste qui est ainsi soulignée par Gadamer.

4. Le sens commun, si seulement l'on veut en faire le principe des sciences de l'esprit, doit garder le **thème moral** dont on peut saisir les origines latines dans le stoïcisme impérial et qui est toujours présent dans l'interprétation humaniste, chez Shaftesbury et Vico. Gadamer reformule sa définition du *sensus communis* encore quelque fois affirmant qu'« en toutes ces expressions s'impose le mode d'être du savoir éthique reconnu par Aristote » (p.47). Ce dernier moment renvoie à la *phronèsis*, le savoir éthique d'Aristote. La définition du sens commun peut être cherchée dans l'analogie avec le savoir éthique, suggère Gadamer (voir infra, chapitre III).

La conclusion de Gadamer est que le sens commun fournit une expérience de la vérité d'une espèce tout à fait différente que la raison théorique et il montre un autre aspect de la vérité auquel la méthode de la science n'accède pas. En cela ce type de connaissance « échappe à la conception rationnelle du savoir » (1996 : 38), sa définition positive est une tâche que Gadamer laisse inachevée.

\* \* \*

À la jonction de la théorie kantienne du jugement et de la théorie gadamérienne du sens commun, Rudolf Makkreel cherche le principe des sciences sociales dans le jugement réfléchissant qui subsume la particularité sous un universel qui n'est pas donné, à la différence du jugement déterminant qui est à l'œuvre dans les sciences de la nature. Les sciences de l'esprit sont donc, selon lui, non pas fondationnistes (*'foundational'*), mais orientationnelles (*'orientational'*), en s'appuyant sur la notion kantienne d'orientation. Il existe, selon Kant, deux types d'orientation : l'orientation spatiale du sujet dans l'acte de la

perception par rapport à son environnement d'objets, et l'orientation intellectuelle du sujet de la réflexion par rapport à la réalité transcendantale des Idées. Il existe ainsi deux parties de l'orientation dans l'espace et dans la pensée : une orientation esthétique qui permet d'évaluer le monde en s'appuyant sur un sens à la vie ; et l'orientation téléologique qui interprète la culture en s'appuyant sur un sens commun ou *sensus communis* (MAKKREEL 1990 : 155-6).

Ce savoir du sens commun qui échappe à la conception traditionnelle du savoir dont Gadamer cherche la définition, Makkreel le définit comme le savoir s'orienter dans les circonstances de la situation concrète et cela à partir d'un *sensus communis* qui nous relie à la totalité de l'humanité. Il fait la distinction entre *sensus communis* et *common sense* ou '*common understanding*'. D'après la distinction de Makkreel, ce dernier couvre le *communis sensus*, ou le sens commun du point de vue de son contenu, soit l'ensemble des croyances et des connaissances qui sont partagées par une communauté donnée. Tandis que *sensus communis* retient le statut transcendantal du principe et de condition de possibilité du sens commun. La conception de Gadamer relève de ce dernier, car il affirme que le sens commun est déterminé comme un contenu (« il inclut toujours un ensemble de jugements et de critères de jugement qui le déterminent dans l'ordre du contenu », GADAMER 1996 : 48) et que ce contenu est plus ou moins présent dans la tradition. À la lumière de cette distinction, Makkreel soutient que l'interprétation kantienne ne semble pas être en désaccord avec la tradition humaniste et la thèse gadamérienne selon laquelle Kant a vidé le concept de ses implications éthiques et politiques est injuste.

Whereas vulgar or common understanding designates those beliefs that are actually found to be held in common, the *sensus communis* is an *a priori* sense that relates us to all humanity. [...] Instead of being divorced from the common sense that is embodied in Gadamer's concept of the hermeneutical tradition, Kant's *sensus communis* may be understood as articulating the transcendental conditions of traditional common sense. (MAKKREEL 1990 : 158)

Selon Makkreel, le concept kantien de *sensus communis* peut, au contraire, contribuer à la reformulation herméneutique des sciences humaines, en éclaircissant et en posant les limites de la relation avec la tradition. Il fournit un mode d'orientation par rapport à la

tradition qui permet d'évaluer sa pertinence concernant les questions de vérité, c'est-à-dire la validité épistémologique de la tradition. En cela il prétend corriger un défaut dans le système gadamérien, à savoir, son attitude non-critique par rapport au préjugé et au savoir de la tradition. Makkreel opte ainsi pour une « herméneutique critique » (*'critical hermeneutics'*), pour une confrontation critique avec la tradition dans laquelle on discrimine ce qui est préjugé banal de ce qui est fondement de la compréhension. La distinction se fait à l'aide du *sensus communis* qui permet de détecter l'élément essentiellement commun à notre tradition qui est en tant que tel à la base de la compréhension et de le discerner des éléments qui sont simplement acceptés de manière non-problématique en se fiant à l'autorité. Les trois maximes du *sensus communis* kantien sont engagées dans le processus de discrimination. La maxime de la pensée élargie procède par imagination, en comparant son jugement avec le jugement possible d'autrui. Elle est de première importance mais n'est pas suffisante, car elle comporte le risque de se soumettre à l'autorité de la tradition. Pour cette raison elle doit être complétée par la maxime de la pensée autonome qui justement exige la libération de l'esprit des préjugés, mais qui, de son côté, contient le risque de retomber en *'presentism'*, soit l'« état du temps présent », où l'esprit est dépossédé de son héritage intellectuel.

Dans l'herméneutique critique, le *sensus communis* est un mode d'orientation qui s'applique à l'interprétation de la culture. Il détermine l'attitude envers la tradition puisqu'il assure les conditions transcendantales du *communis sensus*, le sens commun dans son aspect de contenu en tant qu'opinion partagée. Le *sensus communis* est ainsi transcendantal non pas parce qu'il assure les fondements de la vérité, mais parce qu'il ouvre l'horizon de la signification et détermine les limites de la vérité :

The *sensus communis* provides a mode of orientation to the tradition that allows us to ascertain its relevance to ultimate questions of truth. It is transcendental, not in the sense of providing building blocks of truth, but in the sense of opening up the reflective horizon of communal meaning in terms of which the truth can be determined. (*Ibid.*, p.159)

C'est parce qu'il transcende le raisonnement commun qu'il peut juger sur la vérité de la connaissance transmise par la tradition. « *Given its transcendental status, the sensus communis allows us to assent to or dissent from what is commonly held.* » (1990: 163)

Dans la tradition de l'herméneutique philosophique, chez Gadamer ainsi que chez Makkreel, le sens commun a la valeur d'une puissance intellectuelle qui, en tant que fondamentale pour l'entreprise de la vie en communauté, est le mode de savoir spécifique aux sciences humaines. Sa définition est recherchée dans l'analogie et par distinction avec le tact, le goût, le jugement réfléchissant. L'interprétation gadamérienne ne parvient pas à une détermination positive de cette capacité intellectuelle qui est destinée à remplacer la doctrine de la méthode. Le traitement de ce concept chez Makkreel lui confère un statut transcendantal.

La définition du sens commun comme capacité pratique sur laquelle se fonde l'aptitude à vivre en société a le défaut de ne pas expliciter le mode de fonctionnement de cette compétence pratique. La lecture gadamérienne des humanistes et de Kant permet de se poser la question qui est de première importance pour notre propos : qu'est-ce que le sens commun et qu'est-ce qu'il y a en lui qui permet d'établir le lien social et qui assure ainsi la vie en communauté? La solution kantienne de ce problème est dans la possibilité de concevoir le sens commun comme une norme idéale, l'exigence d'une universalité *a priori* du jugement esthétique. À la différence de Kant, la tradition humaniste propose de traiter le sens commun comme une vertu sociale et, enfin, Gadamer, nouant les deux solutions proposées, opte pour une solution épistémologique et revendique la valeur cognitive de la faculté de juger réfléchissante. Ces trois réponses cependant ne font qu'ajouter des nuances à la définition formelle du sens commun (en tant que prétention apriorique à l'universalité, en tant que valeur éthique, en tant que faculté intellectuelle) mais ne précisent pas comment une communauté de jugement et une communauté de vie sont acquises pratiquement. Pour explorer la capacité de partage contenue dans le sens commun il ne suffit pas d'affirmer que ce dernier a un statut transcendantal. Le sens commun comme fondement du lien social est un phénomène de ce monde et c'est dans ce sens qu'il faut orienter la quête de sa définition positive.

## **Le *sensus communis* kantien et la formation de l'espace public : Hannah Arendt**

La préoccupation avec la critique transcendantale du goût apparaît chez Hannah Arendt au cours des années soixante, dans le cadre de sa réflexion sur la pensée politique. Son traitement de la maxime de la pensée élargie a des points communs avec celui de Makkreel, mais la résolution d'Arendt débouche sur un autre statut et une autre fonction du sens commun. Au lieu de sortir du problème en proclamant le statut transcendantal du sens commun (et ceci est l'interprétation la plus fidèle du *sensus communis* kantien), elle s'attaque à une définition propre de ce mode de pensée et aboutit à un impératif catégorique de l'action, qui dérive de la communicabilité universelle assurée par le sens commun.

L'interrogation politique d'Arendt, qu'on trouve dans ses conférences sur Kant des années soixante-dix, a pour point de départ la réflexion kantienne sur l'intérêt empirique du beau (*Critique de la faculté de juger*, §41). En s'appuyant sur la notion de sociabilité discutée par Kant, Arendt cherche une dimension politique de pluralité qui s'établit dans l'idée de la compagnie (à laquelle l'homme a une inclinaison naturelle). Elle découvre une nouvelle forme de lien humain reposant sur le jugement. L'originalité de Kant, selon Arendt, est d'avoir lié la sociabilité naturelle de l'être humain à la communicabilité du jugement. Dans la possibilité d'une communication générale des sentiments, elle voit une forme de contrat originaire, dicté par la tendance intérieure à partager son jugement avec autrui. « La communicabilité suppose très clairement une communauté d'hommes à qui s'adresser, qui écoutent et qu'on peut écouter » (ARENDR 1991 : 68). La présupposition de la communicabilité universelle dans la critique transcendantale ouvre la problématique des hommes au pluriel. En partant de cette idée, Arendt se propose de développer une théorie du lien social ou, de ce qu'elle appelle le « partager-le-monde-avec-les-autres », de la société comme mode d'être-ensemble.

La communication est une vocation naturelle de l'homme, autant dans l'action que dans la connaissance théorique. Dans la connaissance, la vérité exige d'être communiquée et elle requiert une validité universelle. On peut dire que le sens commun naît de ce désir de communiquer ses pensées aux autres et de les soumettre à leur jugement, mais aussi de les partager avec autrui dans le sens de les avoir en commun. Kant fait de ce désir de communiquer une exigence : l'exigence de la validité **générale** du jugement.

Dans son interprétation de Kant, Arendt insiste sur la traduction de *allgemein* par 'général' et non par 'universel'. Elle s'en tient à cette traduction dans l'ensemble de ses écrits et on peut en trouver l'explication dans un fragment de « La crise de la culture ». La communicabilité est dite 'générale' dans le sens qu'il ne s'agit pas ici de l'universalité du concept, par opposition à la particularité des objets. La validité générale du jugement est assurée par la maxime de la mentalité élargie. La pensée s'élargit en se mettant à la place d'autrui, « en comparant son jugement au jugement des autres, qui sont moins des jugements réels que des jugements possibles » (*Critique de la faculté de juger*, § 40). Or, comme dit Arendt, ce jugement ne peut pas être universel car il est limité par ces autres à la place desquels on se met.

Le jugement, dit Kant, est valide « pour toute personne qui juge », mais l'accent de la phrase est sur le « qui juge » : il n'est pas valide pour ceux qui ne jugent pas, ni pour ceux qui ne sont pas membres du domaine public où les objets du jugement apparaissent. (ARENDR 1972 : 282)

Ainsi, la validité du jugement est restreinte à la perspective de ceux qui participent au domaine public où l'acte du jugement a lieu. Le fait d'imposer des limites à la validité du jugement n'implique pas que le sens commun remplisse une fonction de discrimination par laquelle il crée des affinités du goût. Au contraire, le propre de la « pensée élargie » est de s'ouvrir à une multitude, c'est-à-dire qu'elle peut couvrir plusieurs points de vue et se mouvoir entre ceux-ci. Il s'agit dans ce cas non pas d'une universalité, mais de plusieurs particularités car chaque point de vue représente une vision spécifique. On appelle « point de vue général » ('*general standpoint*') le point de vue d'où on peut examiner et s'identifier à plusieurs points de vue, il s'élargit avec le nombre des perspectives particulières qu'il peut inclure. La 'généralité' alors n'est pas une universalité, mais la multiplicité des

particularités. « Plus vaste est la pensée – plus étendu est le domaine dans lequel l'individu éclairé est capable de se mouvoir d'un point de vue à l'autre – plus le penser sera 'général'. » (ARENDE 1991 : 72)

La question est de savoir comment il est possible de se mettre à la place d'autrui. Arendt nous prévient qu'il ne faut pas s'en tenir à la notion romantique de l'empathie qui nous permettra de « savoir vraiment ce qui se passe dans l'esprit des autres ». Cette idée est en contradiction avec la première maxime du *sensus communis* kantien : « Penser par soi-même. » Se laisser prendre par la manière de penser de quelqu'un d'autre, c'est adopter ses préjugés. L'« empathie démesurément étendue » contredit l'exigence kantienne d'une pensée qui n'est jamais passive. D'autant plus que Kant précise qu'il ne s'agit pas d'adopter le point de vue réel de quelqu'un d'autre, mais seulement de comparer son jugement à un jugement possible d'autrui.

La faculté qui rend possible la pensée élargie est l'imagination, l'aptitude à rendre présent ce qui est absent<sup>23</sup>. La solution du problème réside dans la possibilité de représenter le point de vue d'autrui, en rendant présent un point de vue qui est absent. Nous tentons d'imaginer à quoi ressemblerait notre pensée si elle était ailleurs. Plus nous connaissons des points de vue ou des situations particulières, plus notre point de vue est général.

Le penser critique n'est possible que là où les points de vue de tous les autres sont ouverts à l'examen. C'est pourquoi le penser critique, qui est pourtant une affaire solitaire, ne se coupe pas de « tous les autres ». Il poursuit assurément son chemin dans l'isolement, mais, par la force de l'imagination, il rend les autres présents et se meut ainsi dans un espace public potentiel, ouvert à tous les points de vue; en d'autres termes, il adopte la position du citoyen du monde kantien. Penser avec une mentalité élargie veut dire qu'on exerce son imagination à aller en visite. (ARENDE 1991 : 71)

Dans une conférence suivante, l'imagination est liée au sens commun comme aptitude à représenter le point de vue et les sentiments d'autrui. La référence est faite au paragraphe 41 de la *Critique de la faculté de juger* où la sociabilité est liée au jugement du goût. Le sens commun assure l'orientation vers l'autre et son jugement (p.102-4). L'analyse

de ce sens commun est esquissée d'une manière schématique dans les deux dernières conférences. Des réflexions d'Arendt on retient que le sens commun est « une sorte de capacité mentale additionnelle qui nous dispose à rentrer dans une communauté » (p.107) et la communication en dépend. En réaffirmant les conclusions de la critique transcendantale, l'analyse arendtienne se concentre sur la possibilité de communication que le sens commun implique en tant que pensée élargie.

La même réflexion sur la mentalité élargie comme possibilité d'accéder à un point de vue général se trouve dans un autre texte d'Arendt, « Vérité et politique », où le sens commun est déjà étroitement lié à la sphère de la politique. Ce que le penser politique a en commun avec le jugement esthétique, c'est que les deux sont représentatifs.

La pensée politique est représentative. Je forme une opinion en considérant une question donnée à différents points de vue, en me rendant présentes à l'esprit les positions de ceux qui sont absents; c'est-à-dire que je les représente. Ce processus de représentation n'adopte pas aveuglément les vues réelles de ceux qui se tiennent quelque part ailleurs d'où ils regardent le monde dans une perspective différente; il ne s'agit pas de sympathie comme si j'essayais d'être ou de sentir comme quelqu'un d'autre, ni de faire le compte des voix d'une majorité et de m'y joindre, mais d'être et de penser dans ma propre identité où je ne suis pas réellement. Plus les positions des gens que j'ai présentes à l'esprit sont nombreuses pendant que je réfléchis sur une question donnée, et mieux je puis imaginer comment je sentirais et penserais si j'étais à leur place, plus forte sera ma capacité de pensée représentative et plus valides seront mes conclusions finales, mon opinion. (...) Le véritable processus de formation de l'opinion est déterminé par ceux à la place de qui quelqu'un pense et use de son propre esprit, et la seule condition de cet emploi de l'imagination est d'être désintéressé, libéré de ses intérêts privés. (ARENDR 1972 : 307-308)

La « mentalité élargie » est de première importance pour la réflexion politique parce qu'elle établit la multitude et dépasse ainsi la dimension proprement subjective de la pensée. Le sens commun dans son sens originel, qui relève de la conception scolastique, est la possibilité d'accomplir la transformation des données sensorielles strictement privées et

---

<sup>23</sup> Le même raisonnement concernant le rôle de l'empathie et de l'imagination dans la deuxième maxime du sens commun se trouve chez MAKKREEL 1990 : 160.

subjectives en un monde commun non subjectif que nous partageons avec les autres. Le sens commun ajuste les données des sens subjectives à un objet dans le monde qui est le même pour les autres et ainsi il est la faculté intellectuelle dans laquelle ce « partager-le-monde-avec-autrui » se produit, « nous lui devons que nos cinq sens strictement privés et « subjectifs », avec leurs données sensorielles, puissent s'ajuster à un monde non subjectif et « objectif », que nous avons en commun et partageons avec autrui » (« La crise de la culture », ARENDT 1972 : 283). Les origines de cette interprétation du sens commun qui remontent à la conception scolastique se trouvent dans le premier volume de *La vie de l'esprit, La pensée*. Arendt parle de la perception en commun dans laquelle la réalité du monde est affirmée par les sensations, mais aussi par le fait que le même objet apparaît aussi aux autres :

Ce que depuis saint Thomas d'Aquin on appelle sens commun, *sensus communis* est une espèce de sixième sens nécessaire à la cohésion des cinq autres et qui garantit que c'est bien le même objet que je vois, touche, goûte respire et entend ; (...). Ce sens, le mystérieux « sixième sens » qu'on ne peut localiser dans un organe précis, incorpore les sensations de mes cinq sens, rigoureusement personnels – si personnels que les sensations, de par leur qualité même de sensation et leur intensité sont incommunicables – au monde de tous que partagent les autres. Le caractère subjectif du « il me semble » se trouve rectifié du fait que le même objet apparaît aussi aux autres, bien que le mode de paraître puisse en être différent. (ARENDT 1971 : 66-67)

Prenant la notion scolastique comme point de départ et revenant constamment à la définition kantienne de la mentalité élargie, Arendt élabore une conception du sens commun à portée politique. À la suite de Cicéron et sa *cultura animi* et des réflexions de Kant sur l'*Aufklärung*, Arendt parle d'une « mentalité élargie » qui caractérise l'individu éclairé. Il y a deux définitions de la mentalité élargie : négativement, c'est la capacité de faire abstraction des conditions privées du jugement; et, positivement, c'est la possibilité d'enrichir son jugement avec le point de vue d'autrui. La mentalité élargie est dans ce deuxième cas une généralité conçue non pas comme universalité (du concept) mais comme multitude. Pour le premier moment négatif, l'imagination et la réflexion sont engagées pour libérer le jugement des conditions particulières et pour ainsi l'aider à s'élever à l'impartialité du point de vue. Pour le deuxième moment, l'imagination comme capacité

d'invoquer le point de vue d'autrui est accompagnée par un sens de la communauté. C'est, proprement dit, la capacité de procéder de la particularité à la généralité, conçue comme multiplicité des particularités, comme une richesse de représentations des points de vue et des situations singulières.

Pour Arendt, le jugement est une faculté spécifiquement politique parce qu'il regarde les choses non seulement d'un point de vue personnel, mais aussi dans la perspective de tout autre et dans la généralité de ces perspectives multiples. La multiplicité des perspectives est une manière de représenter le domaine public, ou le monde commun, constitué des acteurs et des spectateurs (aussi bien que l'espace de l'expérience esthétique), des gens qui font leur représentation et d'autres qui les jugent. Dans l'espace de la représentation, esthétique ou bien politique, on ne songe pas à la vérité, mais on se forme des opinions en jugeant.

Seul le spectateur occupe une position qui lui permet de voir la scène dans son entier; l'acteur, parce qu'il a un rôle dans la pièce, doit s'y tenir : il est, par définition, partial. Le spectateur, par définition, est impartial : aucun rôle ne lui est assigné. Donc, se mettre à l'écart de toute participation directe pour s'installer en un point de vue hors du jeu est une condition *sine qua non* de tout jugement. Ensuite, ce qui intéresse l'acteur, c'est la *doxa*, la renommée - c'est-à-dire l'opinion des autres. La renommée s'acquiert grâce à l'opinion des autres. Pour l'acteur, la question décisive est donc de savoir comment il apparaît aux autres; l'acteur est dépendant de l'opinion du spectateur; il n'est pas (pour parler en langage kantien) « autonome ». Il ne se conduit pas en suivant la voix innée de la raison, mais en fonction de l'attente des spectateurs. La norme est le spectateur. Et cette norme est autonome. (ARENDE 1991 : 88)

La critique kantienne du goût traite de la distinction entre spectateur et acteur, qui traduit la distinction entre théorie et action, dans la définition du génie. La production de l'artiste dépend du jugement du public. Si le premier se définit par son originalité, le goût se définit par sa communicabilité potentielle, le génie est singulier, le jugement est pluriel : « la véritable originalité de l'artiste dépend de son aptitude à se faire comprendre par ceux qui ne sont pas artistes (ni acteurs). Et tandis qu'on peut parler, en raison de son originalité, d'un génie au singulier, (...) les spectateurs n'existent qu'au pluriel. » (1991 : 98). Kant met l'accent sur le fait que la faculté du jugement présuppose la présence des autres et en

cela elle est la faculté qui agit dans le monde public, dans ce monde commun qui est créé par l'« unanimité du sentiment » de plaisir ou de déplaisir par rapport à un objet.

Dans le § 41 de la *Critique de la faculté de juger*, Arendt trouve l'affirmation que la communicabilité universelle institue une espèce de « contrat originaire qui est dicté par l'humanité même » (ARENDR 1991 : 113). L'idée est que par la communicabilité universelle du jugement, mais aussi des sentiments et des émotions qui y sont liées, l'humanité est présente en chaque individu singulier. Ici les idées de mentalité élargie et de la *cultura animi*, de l'homme en tant qu'il « peut être dit civilisé » sont bouclées dans un impératif catégorique de l'action : « Agit toujours d'après la maxime grâce à laquelle ce contrat originaire peut se réaliser en une loi générale » (p. 114).

Il faut distinguer donc deux moments de la généralité qui caractérise le sens commun. Tout d'abord dans le jugement du goût, le *sensus communis* est sens de la communauté, « on juge toujours en tant que membre d'une communauté », et par cela il faut comprendre une communauté concrète. C'est la communauté à laquelle nous appartenons, soit le groupe, la société, la nation. C'est la communauté des points de vue que nous pouvons imaginer dans la mentalité élargie. Ensuite, avec l'impératif de l'action, on s'élève à une communauté mondiale et on juge en tant que citoyen du monde, par le simple fait d'appartenir à l'espèce humaine, à l'humanité. Semble-t-il qu'à la suite de Kant, Arendt imagine ici une communauté quasi-universelle (à partir du concept de l'humanité) qui sera engagée dans le jugement politique et dans l'action. Elle précise que dans le cadre de l'impératif catégorique de l'action il faut seulement *imaginer* cette communauté, « prendre ses repères en suivant l'idée, non la réalité effective » d'une humanité unifiée. S'il y a question d'universalité dans le mode d'agir de *sensus communis*, il s'agit d'une universalité éthique (de l'Idée) et non pas épistémologique (du concept).

Dans tous ses textes Arendt distingue soigneusement l'attitude théorique et spéculative (celle du spectateur ou bien du philosophe qui s'adonne à une réflexion pure et impartiale) de l'attitude pratique (celle de l'acteur). Dans la *vita activa* la pensée n'est pas dirigée par le souci du savoir et de la vérité comme dans la *vita contemplativa*. Ce qui est en jeu ici, c'est plutôt le jugement et la décision (« La crise de la culture », 1972 : 285). Le savoir et la recherche du vrai sont remplacés dans la *vita activa* par un échange d'opinions

qui forment un autre type de vérité, la vérité persuasive dont l'objectif est de trouver la décision sur la sorte d'action à entreprendre dans une situation donnée.

La vérité philosophique peut se manifester dans l'action sous la forme de l'*exemple*. L'enseignement par l'exemple est une forme de persuasion qui donne à la vérité philosophique une valeur pratique et ainsi l'action peut s'en inspirer.

Et cet enseignement par l'exemple est, en fait, la seule forme de « persuasion » dont la vérité philosophique soit capable sans perversion ni altération ; de plus, la vérité philosophique peut devenir « pratique » et inspirer l'action sans violer les règles du domaine politique quand elle fait en sorte de devenir manifeste sous forme d'exemple. C'est la seule chance pour un principe éthique d'être avéré et validé. Ainsi, pour avérer, par exemple, la notion de courage, nous pouvons rappeler Achille, et pour avérer la notion de bonté nous sommes enclins à penser à Jésus de Nazareth ou à saint François ; ces exemples enseignent ou persuadent par inspiration, de sorte qu'à chaque fois que nous tentons d'accomplir un acte de courage ou de bonté c'est comme si nous imitions quelqu'un d'autre - *imitatio Christi*, par exemple. (ARENDR 1972 : 316)

L'importance de l'exemple dans la sphère pratique (l'exemple de vertu ou de sainteté), mais aussi dans la sphère théorique (l'exemple de triangle) est souligné par Kant (ARENDR 1972 : 316). Cependant seulement dans la philosophie morale un principe ou une règle universelle (qui n'est rien d'autre qu'une affirmation théorique ou spéculative) peut se transformer en une vérité exemplaire; « en établissant un exemple et en « persuadant » la multitude par la seule voie qui lui soit ouverte, il [le philosophe] a commencé d'agir »(ibid.).

Si dans la *vita contemplativa* nous avons affaire à l'universalité logique du concept, dans l'action le passage du particulier au général s'accomplit à travers d'autres mécanismes de la pensée, comme par exemple le mode de la pensée élargie. L'exemple propose un autre moyen d'accéder à l'universalité. La réflexion sur la vérité exemplaire achève le cycle des conférences recueillies dans *Juger*. Dans le jugement réfléchissant où l'universel fait défaut et doit être retrouvé à partir du particulier, on procède, selon Arendt, à l'aide de l'*exemplaire*. L'exemple est ce qui est le schème dans l'expérience, les exemples opèrent pour le jugement comme les schèmes pour la connaissance. « Cet 'exemplaire' est et restera

un particulier qui – dans sa particularité même – exhibe la généralité qu'on ne pourrait déterminer autrement. Le courage est *comme* Achille. » (p.166-7) Ainsi le jugement acquiert une valeur exemplaire qui est limitée à ceux qui connaissent le particulier qui enferme en soi en quelque sorte la règle générale.

La plupart des concepts des sciences historiques et politiques sont de cette nature restreinte; ils ont leur source dans un événement historique particulier et c'est ensuite que nous entreprenons de le rendre « exemplaire » - de saisir dans le particulier ce qui vaut au-delà de l'unicité de l'événement. (ARENDR 1991 : 126)

Arendt fonde ainsi les sciences de l'esprit sur la validité exemplaire du jugement réfléchissant et cela à condition qu'il y ait une communauté de jugement, c'est-à-dire un nombre d'hommes ou mieux, une totalité humaine, comme le voulait Kant, qui connaissent l'exemple et qui partagent le jugement.

Les exemples proviennent dans la plupart des cas de l'histoire ou de la poésie (ARENDR 1972 : 316). La possibilité de connaître la règle à partir de l'exemple compte sur le fait que cet exemple est universellement connu, on comprend ce qu'est le courage parce qu'on sait qui est Achille. L'enseignement de l'exemple présume une *cultura animi* et il s'appuie sur l'érudition, il est possible grâce à la connaissance d'une grande variété de cas particuliers de l'histoire ou de la tradition qui peuvent être utilisés comme exemples. Pour cette raison, il est d'autant plus important d'insister sur la mentalité élargie qu'elle implique la connaissance d'une variété de particularités. Les sciences de l'esprit, si seulement elles peuvent reposer sur la vérité exemplaire, se fondent sur une culture du sens commun compris comme mentalité élargie qui établit la dimension des hommes au pluriel.

En conclusion on peut dire que le motif sous-jacent dans l'interprétation arendtienne de la troisième *Critique* est de considérer la sphère politique de manière analogique à la sphère esthétique. Arendt développe cette idée dans ses écrits antérieurs, comme *La crise de la culture* et *Vérité et politique*. Le jugement politique ainsi que le jugement esthétique a les deux caractéristiques suivantes : il a à faire à des situations 1) toujours *particulières*, 2) impliquant une *pluralité* d'individus. Les deux modes de pensée - celui utilisé dans la

sphère politique et celui de la sphère esthétique - sont liés plutôt à l'opinion qu'à la vérité. La vérité est par définition démontrable. Et la démonstration peut être exigeante dans le sens qu'on est dans l'obligation d'accepter une vérité démontrée par la démarche d'une preuve. Le principe de la vérité, en tant que démonstration, peut être contraignant. Or, ce principe appliqué à la sphère de la politique peut être un principe autoritaire et à la sphère esthétique, un principe dogmatique. La vérité est opposée alors à l'opinion qui a un caractère persuasif, son propos est d'arriver à un accord avec autrui. La découverte que le principe du goût repose sur la possibilité d'un accord universel appartient à la critique transcendantale de la faculté de juger, cette dernière devient alors une « faculté spécifiquement politique » (ARENDR 1972 : p.280-283). L'activité politique, tout comme l'expérience esthétique, relèvent du mode de pensée représentatif et dépendent du jugement persuasif.

Du point de vue de la présente recherche sur le sens commun, on peut dire que l'apport d'Arendt est de « détranscendantaliser » le *sensus communis* kantien, de le transformer d'une condition transcendantale de la communication en un mode de penser et d'agir en commun. Le sens commun est chez Arendt une puissance active qui est engagée tant dans l'auto-développement de l'individu comme élargissement de la perspective, lié à la *cultura animi*, que dans le jugement et l'agir dans le domaine politique. Il devient la maxime de l'acteur (qui oriente sa représentation en fonction du jugement anticipé des spectateurs) seulement en tant que puissance dont le spectateur se sert en tout temps, en tant que puissance active et actuelle. L'acteur agit suivant cette norme puisqu'il dépend du jugement du spectateur et pour gagner son approbation. C'est le jugement imaginaire (comme point de vue possible plutôt que réel) d'un autre actuel qui devient la norme de l'acteur et dans cela il n'y a rien d'une condition transcendantale. Chez Arendt, le sens commun devient une capacité de ce monde, du monde commun, de l'art et de la politique, de la quotidienneté. Le jugement du public, voilà ce qui crée la communauté politique et artistique, et il n'y a rien en lui qui transcende notre monde empirique et notre imagination, il nous est tellement bien connu, qu'il redevient le jugement commun, le raisonnement quotidien et le plus banal.

La possibilité de « dé-transcendentaliser » le sens commun vient, semble-t-il, à la suite d'une interprétation inexacte de Kant. Dans la critique transcendantale, le rapport à l'universalité du jugement est formel, le jugement s'exerce *a priori*. Arendt néglige cette exigence et introduit un autrui presque empirique engagé dans l'élargissement de la pensée. Elle n'affronte pas véritablement le problème de la nature de cette communauté à laquelle nous devons faire appel. Chez Kant c'est la communauté formelle du concept de l'humanité. Chez Arendt, c'est la communauté réelle de l'espace public et de là sa traduction d'*allgemein* par 'général'. La lecture arendtienne de Kant néglige le dessein proprement transcendantal de la *Critique de la faculté de juger*. Ainsi, s'appuyant sur le §41 où le *sensus communis* est effectivement associé à l'intérêt de tout homme pour la sociabilité, Arendt ne tient pas compte du fait que Kant reste réservé à l'égard de la possibilité d'un traitement empirique de la communauté de jugement : Kant précise bien que « cet intérêt qui s'attache au Beau par l'inclination à la société » étant seulement *empirique*, il est donc « pour nous sans importance ». Mais c'est grâce à cette « négligence » qu'Arendt arrive à déterminer la règle du sens commun sur laquelle repose la prétention à l'adhésion d'autrui, qui reste pour Kant introuvable et inaccessible. Le sens commun devient ainsi une capacité active et productrice, engagée dans l'action.

\* \* \*

Mon propos dans ce chapitre était de montrer comment le sens commun comme sensibilité individuelle se transforme dans un sens communautaire. La transformation de *sensus privatus* en *sensus communis* est en même temps un passage des réflexions philosophiques et épistémologiques sur le sens commun en tant que faculté de l'esprit, vers une théorie sociale du sens commun, de la dimension collective que le sens commun établit entre les hommes. La transition de *sensus privatus* en *sensus communis* s'achève en trois niveaux.

Tout d'abord, au niveau de la sensation. S'appuyant sur l'interprétation que saint Thomas d'Aquin a donné au *sensus communis*, Arendt déduit une première certitude perceptible assurée par le sens commun. C'est la certitude que les divers sens perçoivent le même objet. Cette première certitude perceptible est ensuite confirmée par l'assurance d'autrui : par le fait de pouvoir communiquer mes sensations personnelles à autrui,

l'existence de l'objet est affirmée et aussi bien la réalité d'un mode des objets que je partage avec les autres. La communicabilité des sensations est une garantie pour la réalité du monde des apparences, mais elle affirme aussi, troisièmement, l'existence d'une communauté des hommes qui perçoivent les mêmes objets. Ce qui rend possible la communicabilité du sentiment établit en même temps une dimension collective de la perception et du jugement en commun. Ces trois étapes marquent la possibilité d'une connaissance intersubjectivement partagée.

L'affirmation du monde qu'on obtient grâce au sens commun est de deux ordres différents. C'est une affirmation ontologique, sur l'existence du monde extérieur, comme dans les systèmes de Buffier et Reid. Mais aussi une affirmation de l'ordre esthétique et éthique. Comme le souligne Gadamer, dans la reconnaissance de nos semblables nous voyons la confirmation de l'exactitude de notre jugement, ils confirment notre bon goût, ainsi la rationalité de notre choix est confirmée en public (GADAMER 1991 : 53). Arendt apporte une nuance éthique à ce raisonnement : dans l'affirmation d'autrui j'obtiens la sécurité que j'agis de manière droite.

Pour résumer l'analyse du sens commun déployée dans ce chapitre, on peut dire que le sens commun reste un mode de connaissance : la faculté de juger impliquée dans un mode spécifique de raisonnement qui caractérise l'action dans le monde social. Or, comme on a vu chez Gadamer, Makkreel et Arendt, il s'agit d'un jugement sur le *particulier* exercé par une *pluralité* d'individus. Il se rapproche du jugement réfléchissant mais le dépasse en ce qu'il tient compte du jugement d'autrui (et en cela il est un jugement dans l'espace public). Il se rapproche aussi du tact ou du goût du social, si seulement on peut parvenir à une définition de ce tact. Il se rapproche le plus de la *phronèsis* aristotélicienne, qu'il vaut mieux traduire par perspicacité que par prudence, cette puissance d'un esprit pénétrant et subtil capable d'apercevoir ce qui échappe à un regard inattentif et qui fait la liaison avec la sorte d'action à entreprendre. On n'aura pas tort de définir le sens commun comme mode de connaissance, à la suite de Descartes, si seulement on précise qu'il n'est pas isolé dans l'individu. Bien au contraire, il est un mode d'élargir sa pensée et de s'ouvrir à la pluralité. On n'aura pas tort de définir le sens commun comme une vertu, à la suite d'Aristote (dans ses réflexions éthiques sur la *phronèsis*) et du stoïcisme impérial, si l'on précise que ce

n'est pas une exigence formelle ou un impératif kantien, que ce n'est pas une norme idéale *a priori*. Bien que l'interprétation d'Arendt ne soit pas une interprétation fidèle à Kant, elle a le mérite de définir le sens commun de manière productrice : il devient une capacité d'agir active et actuelle qui s'appuie sur une *culture du sens commun*, soit la conscience formée dans l'esprit d'une communauté de jugement par la mentalité élargie.

## CHAPITRE III

# **Sens commun et rationalité pratique : la notion de *phronèsis***

*L'action et la pensée me paraissent avoir une source commune, qui n'est ni pure volonté, ni pure intelligence, et cette source est le bon sens. Le bon sens n'est-il pas, en effet, ce qui donne à l'action son caractère raisonnable, et à la pensée son caractère pratique?* Henri Bergson, « Le bon sens et les études classiques », p.88-9.

Dans les deux chapitres précédents, il a été montré comment en décomposant le concept *sensus communis* en sens commun gnoséologique et sens commun éthique on peut retrouver la variété de significations qu'il a prises dans la tradition de la pensée occidentale. Grâce à cet effort analytique, il est possible de dégager une définition positive du sens commun, une définition qui s'enracine dans le traitement kantien de la notion et qui en fait le fondement du rapport à autrui et de l'espace public. C'est dans la transformation du *sensus privatus* en *sensus communis* qu'on passe aussi de l'aspect théorique à l'aspect pratique du sens commun.

Le sens commun gnoséologique, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, contient une affirmation ontologique sur le monde empirique et les autres consciences à l'extérieur du moi. Mais sous son aspect théorique, il ne se propose pas d'explicitement comment de l'affirmation de l'existence d'autrui on arrive à l'établissement d'un véritable rapport d'interaction avec la conscience qui existe indépendamment de la mienne, c'est-à-dire à l'établissement d'un lien social. Les mécanismes qui permettent d'entrer en liaison

avec autrui pour réfléchir ou agir ensemble ne peuvent pas être explicités du point de vue épistémologique car un moment pratique et non plus uniquement théorique y est impliqué.

Le bon sens dans la conception de Buffier, par exemple, est une disposition à la pensée qui affirme l'existence d'autrui, mais justement puisqu'aucune relation avec la *praxis* n'est faite dans son système de premières vérités, on ne peut pas parler dans ce cas de l'établissement d'un lien avec autrui. De l'autre côté, dans la conception de Shaftesbury, un sens commun en tant que capacité de penser et d'agir en commun avec autrui est exigé. Il sera la vertu de la vie civile. Or, le sens commun est ici traité uniquement sous son aspect éthique, en tant que norme idéale. Les modes cognitifs de ce penser-ensemble ne sont pas précisés et c'est l'aspect gnoséologique du sens commun qui est cette fois négligé.

Giambattista Vico discute le lien intersubjectif à travers l'aptitude de se mettre d'accord ou d'anticiper le jugement du public, une capacité qui est inhérente au sens commun. Ce penser-en-commun ou l'aptitude à anticiper l'accord du public est un mécanisme rhétorique, reposant sur un autre idéal de vérité que celui de la vérité révélée par la méthode critique de Descartes. Il s'agit ici de faire preuve de jugement en commun dans le cadre du *certum*, la certitude pratique, et non pas de *verum*, la vérité absolue de l'ordre transcendantal. S'il y a possibilité de mettre en place un lien avec autrui, c'est seulement dans le monde du *certum*, le monde probable où l'on se lance à la recherche non du vrai mais du vraisemblable comme moyen de persuasion pour regagner la certitude d'agir.

La quête de la définition positive et créative du sens commun- et cette définition surgit, selon moi, de l'exploration de la possibilité qu'il contient d'établir le lien social (et ainsi de mettre en lumière les fonctions propres à la société comme le fait de vivre, de sentir et d'agir en commun) - doit se poursuivre alors dans une tentative synthétique. Je pars de l'hypothèse que la définition positive du sens commun se trouve à la jonction de la théorie et de la pratique, de la réflexion et de l'action, qui font ainsi du sens commun une capacité active, engagée dans la vie en société.

## De l'intérêt propre à l'intérêt de la communauté : le *sensus prudentia* chez Aristote

La présomption étant faite que la définition positive et créative du sens commun se trouve dans l'alliance de la puissance d'agir et des capacités intellectuelles, une discussion de la notion aristotélicienne de prudence (*phronèsis*) est proposée dans ce chapitre. La prudence est, selon Aristote, à la fois une disposition pratique (à l'agir) et une capacité dianoéthique (intellectuelle), c'est-à-dire que son objet immédiat est l'action mais en même temps qu'elle est une capacité intellectuelle. Ainsi elle se situe à la jonction des vertus morales (vertus de caractère) et des vertus de la raison.

D'autre part, si l'on se lance à la recherche d'un *sensus communis* dé-transcendantalisé (une possibilité suggérée par l'interprétation arendtienne du *sensus communis* kantien), un retour à la *phronèsis* aristotélicienne est nécessaire. La prudence est chez Aristote la vertu du monde humain, opposée à la *sophia*, la vertu du monde des idées. L'idéal régulateur du *certum*, de la certitude pratique à agir, est l'idéal qui gouverne la connaissance dans la sphère pratique, par distinction de la sphère de la contemplation des idées nécessaires et éternelles. La *phronèsis* aristotélicienne représente le type de cognition engagée dans l'agir. Si le sens commun était préalablement défini comme le savoir agir raisonnablement, il serait justifié de le comparer à la *phronèsis*.

### Phronèsis – sophia – technè

Dans le sixième livre de l'*Éthique à Nicomaque*, la *phronèsis* est soigneusement distinguée de la *sophia*, l'autre vertu dianoéthique. Si chez Platon les deux notions étaient utilisées comme synonymes, Aristote attribue une nouvelle signification à la notion de *phronèsis*<sup>24</sup>. *Sophia* et *phronèsis* sont chez Platon les excellences de la connaissance théorique - la seule véritable - orientée vers la contemplation du monde des Idées qui est un monde transcendant. Chez Aristote, c'est le terme *sophia* qui garde cette signification : elle

---

<sup>24</sup> Selon certains auteurs, cette signification de *phronèsis* n'est pas nouvelle, mais remonte à la philosophie présocratique. Selon AUBENQUE (2002 : 155-169), Aristote l'emprunte à l'usage traditionnel et archaïque et il trouve les exemples de cet emploi dans la tragédie classique.

est la connaissance de l'universel, de ce qui se présente comme nécessaire, d'un monde ordonné par des règles et des normes universelles qui transcendent le monde empirique. La phronésis est au contraire une capacité de ce monde qui a affaire aux choses qui peuvent être autrement qu'elles ne le sont et dont le principe n'est pas nécessaire, aux « choses de la vie » et au monde de la contingence. Quand ce monde fait l'objet de la connaissance, c'est une partie spécifique de la raison qui s'en charge : la raison calculative dont l'excellence est la phronésis. Il s'agit donc d'un savoir dont la fin n'est pas le savoir pour lui-même, mais qui est constitué en vue de l'action. Ainsi Aristote distingue deux attitudes fondamentales de l'homme : l'attitude contemplative ou le *savoir* qui porte sur le nécessaire et l'attitude pratique, le *faire* qui a rapport au contingent<sup>25</sup>. La partie de l'âme qui est chargée de la connaissance du nécessaire et des Idées est la raison scientifique. *Sophia* est l'excellence de la sphère contemplative de l'expérience humaine (*théoria*). Le monde de la contingence et de l'action humaine est conféré à la partie calculative. Dans le monde des faits humains, Aristote distingue ensuite entre l'action et la production, la *praxis* et la *poiésis* avec respectivement la *phronésis* et la *techné* comme types de connaissance qui leur sont propres.

Pour tracer les limites entre le *savoir* et le *faire*, entre la connaissance du monde transcendant des Idées et l'agir humain dans le monde sublunaire de la contingence, Aristote fait appel à sa théorie psychologique. Il distingue trois facultés de l'âme :

Or il y a dans l'âme trois facteurs prédominants qui déterminent l'action et la vérité : sensation [αἰσθησις], intellect [νοῦς] et désir [ορεξις]. (ETH.NIC. 1139A19, cité d'après TRICOT :276-7<sup>26</sup>)

La sensation et l'intellect sont à l'origine de la connaissance théorique et constituent la partie de l'âme appelée scientifique (το επιστημονικόν). Cette partie de l'âme est

---

<sup>25</sup> Je fais ici une clarification de la distinction aristotélicienne entre la raison théorique et la raison calculative. Il faut tout de suite souligner que dans sa classification des sciences (*Métaphysique*, E, 1, 18-25), Aristote distingue entre trois types d'épistémè : théorique, pratique et poétique. La connaissance théorique a rapport à cette sorte de substance qui possède son principe en soi (les objets de la physique, de la mathématique et de la théologie). Les deux autres (liées à la pratique humaine), la production technique et artistique ainsi que l'agir, ont leur principe respectivement dans l'artiste et dans l'agent (le principe de l'agir est le choix délibéré).

<sup>26</sup> Dans la présente analyse, la traduction de Jean TRICOT (1959) est utilisée dans la plupart des citations. Là où elle s'avère insuffisante, nous nous référons à la traduction de René Antoine GAUTHIER et Jean Yves JOLIF (1958), avec commentaires.

engagée dans la connaissance des faits naturels dont le principe est nécessaire. L'intellect et le désir sont, de l'autre côté, à la source de la pratique (*praxis*) dans laquelle les faits humains se produisent. La partie de l'âme correspondante est appelée calculative (το λογιστικόν) ou opinative et elle a la fonction de délibérer sur les choses qui n'ont pas de principe nécessaire. Le *nous* intervient ainsi à la fois dans la connaissance pure et dans l'action morale. La genèse de cette dernière se trouve dans l'alliance de l'intellect avec le désir. La formule de l'action dans la conception aristotélicienne contient d'une part la volonté et d'autre part la raison ou la connaissance. Il y a donc certainement des capacités intellectuelles qui s'engagent dans la pratique et Aristote leur a consacré le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*.

Ayant entrepris de définir les facultés de l'âme, le Stagirite distingue cinq domaines dans lesquels l'âme atteint la vérité. Par conséquent, il existe selon lui cinq vertus dianoéthiques (ou vertus intellectuelles) : l'art ou la technique (τεχνη), la science (επιστήμη), la prudence (φρόνησις), la sagesse théorique (σοφία) et la raison intuitive ou l'intelligence (νοῦς)<sup>27</sup>. L'examen des cinq vertus se poursuit dans l'objectif de définir la phronèsis à l'aide de la méthode platonicienne de la *division*, qui procède moins par détermination positive que par délimitation de la phronèsis des autres vertus dianoéthiques.

La prudence est tout d'abord différenciée des trois vertus de la connaissance théorique : la science, le *nous* et la *sophia*. Ainsi, la phronèsis se distingue de la connaissance systématique (ou science, επιστήμη) par son objet : l'objet de la science englobe les êtres qui existent nécessairement et sont éternels (qui ne peuvent être autrement qu'ils ne le sont). La prudence a affaire aux êtres qui sont engendrés ou produits par

---

<sup>27</sup> Dans la littérature critique, il existe un débat sur la traduction du terme *nous*. Sa signification peut être exprimée en français par « raison intuitive », « intellect », ou « intelligence ». C'est la faculté qui est capable d'acquérir les premiers principes de la démonstration, la connaissance non-démonstrative des prémisses et des termes qui ne sont pas institués par raisonnement. Pour cette raison, il est comparé à l'intuition, mais dans ce cas le lien est perdu avec sa signification principale, c'est-à-dire que le *nous* est l'intelligence des principes premiers. C'est au chapitre final des *Analytiques Postérieurs* que Aristote décrit le type de possession cognitive que nous avons des premiers principes indémontrables. C'est une connaissance acquise par la **sensation**, nous connaissons les choses premières par l'induction, c'est-à-dire par la production du général à partir de la sensation. Ainsi Aristote répond à la question de la méthode d'acquisition de la connaissance des premiers termes, c'est la méthode de l'induction. Ensuite, il appelle le type de connaissance ainsi instituée **intelligence**. C'est la raison pour laquelle il est inexact de traduire *nous* par « intuition », comme s'il s'agissait d'une autre méthode d'acquisition, soit complémentaire soit concurrente de l'induction. Voir la discussion de ce problème chez STEVENS 2000 : 27sq.

l'homme, qui sont le résultat de la *praxis*. La raison intuitive, ou le *nous*, est la capacité de saisir les principes universels qui sont les termes premiers de la démonstration. Au-delà des premiers principes on ne peut pas remonter par le moyen de l'argumentation. Le seul moyen d'appréhender les premiers termes est par intelligence immédiate. À la différence de la science qui est la connaissance par démonstration en forme de syllogismes (qui font l'objet des *Analytiques*), la raison intuitive appréhende les universels et les êtres nécessaires (qui ont leur principe d'existence en soi) de manière immédiate, sans démonstration et sans discussion. La sagesse théorétique (*sophia*) est déclarée être la plus achevée des formes du savoir théorétique (1141a16, TRICOT : 290), car elle implique la raison intuitive (*nous*) et la science (*épistémè*) en même temps : elle peut d'un seul coup appréhender les premiers principes et connaître les conclusions auxquelles on arrive par la voie du raisonnement.

La connaissance des choses nécessaires s'accomplit ainsi dans les trois vertus intellectuelles suivantes : la science (*επιστήμη*), la raison intuitive (*νοῦς*) et la sagesse théorétique (*sophia*) qui est la forme d'excellence des deux premières. Puisque la *sophia* est définie comme la forme d'excellence de la science et de la raison intuitive, des cinq vertus de l'intelligence il y en a trois qui sont réunies dans une seule : la *sophia*.

*Sophia* est l'aptitude à connaître le monde nécessaire dans sa forme la plus achevée. Elle est l'excellence du savoir théorétique. *Phronèsis* est, d'autre part, l'aptitude à connaître et à agir dans les affaires pratiques, ou dans le monde de la contingence. La sagesse théorétique (*sophia*) se distingue de la sagesse pratique, ou prudence par son objet. L'objet de la sagesse a une existence nécessaire et est ainsi éternel, le même pour tout le monde. L'objet de la prudence est l'action qui est au contraire contingente et changeante, relative à l'homme : « Si dès lors *sain* et *bon* est une chose différente pour les hommes et pour les poissons, tandis que *blanc* et *rectiligne* est toujours invariable, on reconnaîtra chez tous les hommes que ce qui est sage est la même chose, mais ce qui est prudent est variable. » (1141a22-25, *ibid.*, 291). Ainsi, l'objet de la prudence est la connaissance de ce qui est *sain* et *bon* pour l'homme, ou les universels relatifs, tout comme l'objet de la sagesse est la connaissance des universels invariables (le blanc et le rectiligne).

Il y a donc deux vertus dianoéthiques qui ont rapport au faire, la prudence et la *technè*. La *technè*, que nous traduisons habituellement par *art*, est la maîtrise technique au

sens large d'un ensemble de procédés utilisés pour produire ou fabriquer - comme dans les artisanats et les métiers -, une méthode ou habileté. « L'art concerne toujours un devenir, et s'appliquer à un art, c'est considérer la façon d'amener à l'existence une de ces choses qui sont susceptibles d'être et de n'être pas, mais dont le principe d'existence réside dans l'artiste et non dans la chose produite. » (1140a11-16, TRICOT : 283). La production (ποίησις) et l'action (πραξις) ont pour objectif le devenir, et par cela elles se distinguent de la sagesse qui traite des êtres éternels. Elles sont ainsi concentrées sur les faits humains. Leur propos est de trouver les moyens qui rendent possible le devenir, les moyens de la production de la chose qui n'a pas son principe d'existence comme nécessaire. Mais l'action se distingue de la production en cela qu'elle a son principe d'existence à l'intérieur de soi, tandis que la production doit son principe à l'artiste qui est une cause extérieure.

L'action se distingue de la production aussi par sa fin : la production a une fin autre qu'elle-même - l'objet de la fabrication a une utilité, il est produit pour être utilisé dans une visée déterminée -, tandis que la bonne action est une fin en soi (1140b5 sq., *ibid.* 285-6). Le but de la médecine est la santé des patients, le but de l'architecture est de construire des bonnes maisons ; tandis que le but de la bonne action est de bien agir, tout comme le but de la vie heureuse est de bien vivre. L'objectif de la bonne action n'est pas de *produire* quelque chose, mais simplement de trouver la manière de bien vivre, ce qui implique en même temps le choix des moyens et la détermination de la fin.

L'action se distingue alors de la production par son principe d'existence et par sa finalité, mais partage avec elle la connaissance des moyens. L'action et la phronèsis comprennent alors deux moments : celui de l'efficacité qui est dans la connaissance et le choix des moyens (le moment pratique qui est contenu aussi dans la production) et celui de la détermination de la fin (le moment éthique et intellectuel). Ainsi la phronèsis a une fonction à la fois théorique et pratique, elle sait définir sa fin et choisir les moyens pour l'atteindre. Comme on a vu au début, parmi les trois facultés de l'âme - la sensation, l'intellect et le désir - deux sont engagées dans l'action : l'intellection des universaux, le *nous*, est accompagnée par le désir qui détermine la fin. L'*habileté* aussi participe à l'action, elle choisit les moyens pour atteindre la fin (1144a25, *ibid.*, 309-310).

La distinction entre *habileté* et *phronèsis* traduit la différenciation entre moyens et fins de l'action. Vue de son côté négatif, l'habileté ne mène pas nécessairement à la bonne action car elle ne connaît que les moyens et ne sait pas déterminer sa fin. « Si le but est noble, c'est une puissance digne d'éloges, mais s'il est pervers, elle n'est qu'une rouerie » (1144a 26, *ibid.*, 310). Ainsi l'habileté ou le savoir-faire (ce qui est le contenu du mot grec *technè* que nous traduisons habituellement par art) peut être sujet à des emplois abusifs et mener à des résultats indignes et moralement condamnables. Ceci n'est pas valable pour la prudence qui est capable de déterminer sa fin et qui est par définition orientée vers des fins nobles. En cela elle est une vertu éthique alors que l'habileté ne l'est pas. La prudence comme savoir agir bien représente ainsi une excellence de la volonté.

### ***Sensus prudentia et sensus communis***

La prudence, selon l'analyse précédente, a affaire à des choses susceptibles d'être autrement. Ainsi, nous ne sommes pas en mesure de déterminer ce qu'est la prudence par son principe, « les principes de nos actions consistent dans la fin à laquelle tendent nos actes » (1140b 16, *ibid.*, 286). Définir le principe de la bonne action dont l'excellence est la prudence revient à définir la fin de cette action, et cette fin est toujours particulière, relative à l'homme. Alors, pour étudier la prudence qui n'est qu'un accomplissement pratique, nous avons la possibilité de faire référence à l'homme prudent (*phronimos*), celui qui agit de manière prudente, ou encore l'homme compétent.

De l'avis général, le propre de l'homme prudent c'est d'être capable de délibérer sur ce qui est bon et avantageux pour lui-même, non pas sur un point partiel (comme par exemple quelles sortes de choses sont favorables à la santé ou à la vigueur du corps), mais d'une façon générale, quelles sortes de choses par exemple conduisent à la vie heureuse. (1140a 25-30, *ibid.*, 284-5)

La prudence se trouve alors attachée à la particularité de l'être humain singulier : est prudent celui qui sait ce qui est bon pour lui-même. Ainsi, Périclès est un homme prudent, mais Thalès et Anaxagore ne le sont pas parce qu'ils ignorent les choses qui sont profitables pour eux. Ils possèdent un savoir « admirable, difficile et divin, mais sans

utilité » (1141b5ss., *ibid.*, 291-2). Ils sont des gens sages, mais non prudents car ils recherchent la connaissance des universaux éternels et non des biens humains. Ils possèdent des connaissances surabondantes mais ignorent l'utilité immédiate de leur savoir puisqu'ils ne cherchent pas les biens de ce monde. Or, il s'agit dans la prudence de distinguer ce qui est avantageux pour chacun. Pour cette raison on dit qu'il y a une multiplicité de sagesse, « car si on doit appeler la connaissance de ces propres intérêts une sagesse, il y aura multiplicité de sagesse » (1141a30, *ibid.*, p.291).

La prudence étant déterminée comme attachée à la particularité humaine, Aristote précise qu'il ne s'agit pas d'un savoir partiel, de connaître ce qui est profitable à la santé ou à la vigueur, mais d'un savoir général en ce qui concerne le bonheur. La prudence détermine ainsi la fin ultime de l'action, soit la vie heureuse. Ainsi l'homme prudent a toujours en soi cette tendance à l'universel, à « atteindre le meilleur des biens réalisables » (1141b14, *ibid.*, p.292).

L'exemple de Périclès permet de mettre en lumière une autre caractéristique de l'homme prudent. « C'est l'être qui a une vue nette des diverses choses qui l'intéressent personnellement qu'on désigne de nom *prudent* (*phronimos*), et c'est à lui qu'on remettra la conduite à ces choses là » (1141a 25, *ibid.*, p.291). Or, il y a la possibilité de transférer la conduite de l'action orientée vers le bien à quelqu'un d'autre qu'on estime prudent et compétent. Les *phronimoi* sont dans ce cas ceux qui, comme Périclès, « possèdent la faculté d'apercevoir ce qui est bon pour eux-mêmes et ce qui est bon pour l'homme en général » (1140b 10, où dans la traduction anglaise de OSTWALD : 153, on lit « ce qui est bon pour eux-mêmes et pour l'humanité »<sup>28</sup>). Ce qui est bon pour l'homme en général, dans la conception d'Aristote, est ce qui est bon pour l'ensemble des hommes et ainsi pour la vie en communauté (pour l'être humain en tant que *zoon politikon*). Le *phronimos* doit aussi posséder la capacité de voir ce qui est bon pour tout homme, ou pour l'humanité, une capacité qui implique un point de vue général. Il faut souligner que, dans la conception d'Aristote, une rupture avec son propre point de vue n'est pas exigée pour atteindre le point de vue d'ensemble (comme il l'était pour Kant dans la deuxième maxime du sens commun,

---

<sup>28</sup>« They have the capacity of seeing what is good for themselves and for mankind, and these are, we believe, the qualities of men capable of managing households and states.”

la maxime de la pensée élargie). Si le *phronimos* fait abstraction de son propre intérêt et essaye de transcender sa particularité, il va se retrouver dans la position du sage qui connaît le monde des universels éternels, mais ne connaît pas le monde de la contingence et de l'utilité. C'est la position des gens sages, d'Anaxagore ou de Thalès qui s'est fait ridiculiser par sa servante pour être tombé dans un *pitos* à force de contempler les astres. La phronèsis contient alors un autre mécanisme d'atteindre un point de vue général qui n'est pas celui de l'auto-transcendance suggéré par Kant. La prudence est tout comme le *sensus communis* kantien une manière d'atteindre l'universel à partir du particulier, mais à la différence de ce dernier elle n'a pas un caractère transcendantal, elle reste une capacité de ce monde, une capacité active ainsi que vertu intellectuelle.

La phronèsis est donc la connaissance des biens particuliers relatifs à l'homme. Elle implique un point de vue général englobant la communauté des hommes, sans pour autant transcender le monde contingent de l'action. Dans le but de dégager les propriétés de la prudence aristotélicienne, nous allons nous concentrer sur deux fragments de l'*Éthique à Nicomaque* : 1142a 25-30 et 1143b 1-5. Dans ces deux fragments, la prudence est déterminée comme un mode spécifique de passer du particulier à l'universel (l'universel relatif qui est propre à l'action). La prudence est la vertu dianoéthique du **faire**, la connaissance qui est à l'œuvre dans l'action. Et l'action a rapport aux choses singulières (1110b 6, 1141b 26; TRICOT : 122, 292). « Elle (la phronèsis) porte, en effet, sur ce qu'il y a de plus particulier » (1142a 24, *ibid.*, p.296) et en cela elle est à l'opposé de la raison intuitive.

La prudence dès lors s'oppose à la raison intuitive : la raison intuitive, en effet, appréhende les définitions, pour lesquelles on ne peut donner aucune raison, tandis que la prudence est la connaissance de ce qu'il y a de plus individuel, lequel n'est pas objet de science, mais de perception : non pas la perception des sensibles propres, mais une perception de la nature de celle par laquelle nous percevons que telle figure particulière est un triangle; car dans cette direction aussi on devra s'arrêter. Mais cette intuition mathématique

est plutôt perception que prudence, et de la prudence l'intuition est spécifiquement différente.(1142a 25-30, *ibid.*, p.296-298)<sup>29</sup>

Le *nous* appréhende les premiers termes universels à partir desquels on commence la démonstration et au-delà desquels on ne peut pas aller. La prudence au contraire se concentre sur le singulier empirique qui est le dernier terme dans le raisonnement, elle est la perception des faits dans le monde empirique. Et bien que le mouvement vers le particulier soit un mouvement dans le sens opposé à celui de l'intelligence des premiers principes, il s'agit dans le cas de la prudence aussi d'une intelligence immédiate, l'intuition ou la saisie immédiate du particulier au-delà duquel on ne peut pas aller non plus. Tout comme dans son mouvement ascendant la pensée discursive doit s'arrêter quelque part, à savoir dans les principes intuitifs, de même, dans son mouvement descendant il lui faut s'arrêter dans le particulier. C'est dans ce sens que la raison intuitive et la prudence sont symétriques. La prudence se situe à l'autre opposé de la chaîne argumentative qui prend sa source dans l'intellection immédiate des premiers principes. C'est dans ce sens qu'Aristote affirme qu'ici aussi il faudra s'arrêter. Le raisonnement, ou la raison discursive, s'arrête face à l'universel (qu'on peut saisir seulement par intuition immédiate), mais aussi face au particulier (qu'on saisit également à l'aide de l'intuition d'un type particulier).

Dans le cas de l'intuition du particulier, la prudence se rapproche de la perception. La perception qui caractérise l'intuition du particulier (la *phronèsis*) est une sorte spécifique de perception qu'Aristote ne définit pas explicitement. D'après le passage cité (1142a 25-30) Aristote comprend la prudence comme une **intuition pratique immédiate** qui se distingue de l'intuition mathématique et de l'intuition du *nous*. Ce passage est parmi les plus difficiles à comprendre dans l'*Éthique à Nicomaque*. Il est important parce qu'il spécifie le mode de perception ou d'intuition propre à la prudence.

Il semble clair que dans ce passage Aristote distingue deux types de perception : celle des sensibles propres et celle se rapprochant de la prudence. Pour la description de ce

---

<sup>29</sup> La traduction de la dernière phrase par Tricot citée ici, n'est pas sans problèmes : l'original d'Aristote est ambigu, mais il s'agit de distinguer plutôt entre les deux types de perception, la perception par les sensibles propres et la perception qui est propre à la prudence, tandis que la traduction de Tricot laisse comprendre qu'il s'agit de distinguer entre la prudence et l'intuition. Voici la version proposée par GAUTHIER-JOLIF où 'sagesse' traduit '*phronèsis*' : « Mais cette dernière sensation elle-même est plus sensation que ne l'est la sagesse, encore qu'elle soit de tout autre espèce que celle-là » (v.I, p.173).

dernier type de sensation - qui est traduit en latin dans les commentaires du Moyen Âge par *sensus prudentia*<sup>30</sup> -, on ne peut pas se fier à l'exemple mathématique du triangle, car Aristote lui-même précise que dans ce cas il s'agit plutôt de perception que de prudence. Le philosophe décrit ici un acte de reconnaissance de l'universel (la figure mathématique) dans le particulier, mais ceci reste une intuition mathématique. Dans le cas de la prudence, la liaison entre le particulier et l'universel est probablement d'une autre espèce. On peut, tout de même, retenir que dans le *sensus prudentia* il s'agit d'un acte de reconnaissance d'un cas particulier dans la sensation, et que cet acte s'insère dans le contexte de l'agir, dans la *praxis*. La caractéristique de cet acte perceptif est qu'il est immédiat, la prudence procède comme le *nous* sans raisonnement, et en même temps elle fait une synthèse des traits particuliers de l'objet pour reconnaître en lui l'universel.

L'interprétation de ce fragment peut être complétée en évoquant un autre texte d'Aristote qui traite de la distinction entre les sensibles propres et un κοινή αἴσθησις (*De l'âme* II,6,418a 7-20, 424b 30- 425a, 425b 12-16<sup>31</sup> ; voir chapitre I, p.27). Aristote attribuait à ce κοινή αἴσθησις que la scolastique traduit par *sensus communis*, la qualité d'un sens général, supérieur aux sens propres, soit la vue, l'ouïe, etc., qui unifie et organise les données des cinq sens. Ainsi, le sens commun a la fonction d'organiser l'expérience et d'accomplir une unité de la perception, tout en exerçant aussi bien une fonction réflexive : il perçoit la perception. On attribue au *sensus communis* la perception des formes générales, comme le mouvement, le reste, la figure, le nombre, l'unité. Tandis que les sens propres sont en relation immédiate avec leur objet, c'est-à-dire qu'ils perçoivent seulement un objet qui est présent, le sens commun peut retenir l'impression d'un objet même quand celui-ci n'est plus donné aux sens. Il n'est pas en relation immédiate avec son objet et il ne se réduit pas à une succession ou à une agglomération d'impressions actuelles des différents sens. Il

---

<sup>30</sup> Notamment c'est les commentaires de Thomas d'Aquin qui vont dans ce sens. Pour les commentaires qui accompagnent traditionnellement l'*Éthique à Nicomaque*, l'édition de GAUTHIER-JOLIF est utilisée (1958, vol. II, partie 2, p. 506).

<sup>31</sup> La liaison entre ce passage de l'*Éthique à Nicomaque* et les fragments de *De l'Âme* qui traitent du sens commun est établie dans les commentaires médiévaux de l'*Éthique*, notamment par saint Thomas d'Aquin qui traduisait κοινή αἴσθησις par *sensus communis*, voir GAUTHIER-JOLIF, v.II, p.506. C'est dans ces commentaires que le rapprochement du *sensus communis* et *sensus prudentia* est fait : saint Thomas et saint Albert lisent la dernière phrase du paragraphe cité comme suit : « Mais c'est plutôt cette sensation (celle des sensibles communs) qui est la sagesse ».

bénéficie d'une sorte d'indépendance par rapport à l'actualité de la perception et par rapport au monde extérieur. En cela il se rapproche de l'imagination.

Si Aristote déclare dans l'*Éthique à Nicomaque* que la perception propre à la *phronèsis* n'est pas celle des sensibles propres, on a raison de la comparer à la perception de ce sens général ou le *sensus communis* qu'Aristote définit dans *De Anima* et dont le propre est d'appréhender les formes générales. Il s'agit d'un acte de synthèse des données de la sensation qui établit une liaison immédiate entre le cas particulier et une forme générale. En d'autres termes, la prudence voit l'action individuelle comme action d'un type spécifique. C'est notamment pour cette capacité de synthèse immédiate dans la perception que le *sensus prudentia* est comparé au *sensus communis*. L'acte de synthèse est rendu possible grâce à son indépendance par rapport à l'objet de la perception : le *sensus communis* a le pouvoir de se détacher de l'impression immédiate pour saisir la forme générale.

Dans la perception du *sensus prudentia*, nous avons affaire à un acte cognitif qui se rapproche de la classification, la reconnaissance de l'universel dans le particulier, un acte de classification immédiate qui se fait dans un coup d'œil. Mais il est beaucoup plus proche de l'abstraction, de la saisie des traits généraux à partir du cas concret. L'abstraction n'est pas exactement l'opération produite par le *sensus communis* car ce dernier reste aux particuliers, son objectif n'est pas de faire abstraction du particulier dans le but d'atteindre l'universel. Au contraire, il est beaucoup plus la connaissance des cas particuliers (ce qu'il faut faire dans une situation donnée) que la connaissance des universels. D'ailleurs le lien entre l'universel et le particulier, entre le périssable et l'impérissable, est assuré, selon la doctrine épistémologique d'Aristote, par l'*eidos*.

On ne peut donc pas voir dans le *sensus prudentia*, un acte de classification ou d'abstraction, une espèce de faculté de juger qui soumet le particulier sous l'universel. Le type de perception immédiate qui est propre à la *phronèsis*, se limite à la saisie du particulier, c'est un **sens du particulier**. On peut le rapprocher de l'imagination, la possibilité de se détacher de l'impression immédiate et de se représenter des objets qui ne sont plus donnés à la perception.

Pour la détermination de l'acte cognitif opéré par la prudence, on peut utiliser l'analogie avec le *nous*, l'intelligence des premiers principes. Il a été dit que la prudence et le *nous* sont symétriques, le *nous* est l'intelligence des termes universels et la prudence est ce même type d'intelligence non discursive, mais appliquée aux particuliers. C'est la même opération cognitive qui saisit les termes premiers et les particuliers. Dans les *Analytiques postérieures*, Aristote étudie la connaissance des termes premiers et arrive à la conclusion que c'est une connaissance perceptive, la méthode en est l'induction (voir ci-dessus, p.120 et note 27). Il s'agit donc, d'une synthèse perceptive immédiate dans laquelle nous produisons le général à partir de la sensation, une généralisation qui se fait dans un coup d'œil<sup>32</sup>. L'universel est présent dans les synthèses perceptives de la prudence d'une manière spécifique qui reste à expliciter.

Un autre fragment du sixième livre de l'*Éthique à Nicomaque* peut contribuer à la compréhension de la signification exacte du *sensus prudentia*. Revenant à la thèse selon laquelle les premiers termes ainsi que les derniers (c'est-à-dire les premiers principes des vérités nécessaires, ainsi que le singulier dont on a affaire dans l'action) sont appréhendés par une sorte d'intuition ou le *nous*, Aristote affirme qu'il y a probablement deux types de raison intuitive : l'une engagée dans la connaissance des vérités nécessaires de la science, et l'autre concernant la vérité pratique appartenant au monde contingent de l'action.

Car il y a une intelligence qui, dans le domaine des démonstrations, appréhende les termes immobiles et premiers, et il y en a une autre qui, dans le domaine des "démonstrations" pratiques, appréhende le terme dernier et contingent, c'est-à-dire la seconde prémisse. Car les prémisses d'où nous tirons la fin, ce sont ces prémisses singulières : c'est en effet à partir des singuliers qu'on saisit l'universel ; de ces singuliers, il faut donc avoir un sens ; ce sens c'est intelligence. (1143b 1-5, GAUTHIER-JOLIF 1958 : I, 178<sup>33</sup>)

---

<sup>32</sup> Pour l'opération de synthèse immédiate qui est propre au *nous* et à la *phronèsis*, dans la langue anglaise on utilise le terme *insight*, qui est très exact, mais difficile à traduire en français : une espèce de perspicacité ou d'aperçu immédiat qui est en même temps détaché de la sensation, une intellection. Ainsi *nous* est traduit par *theoretical insight* et *phronèsis* par *practical insight*. Voir par exemple, ACHTENBERG 2002.

<sup>33</sup> La traduction de GAUTHIER-JOLIF est préférée ici pour sa clarté et pour le fait qu'elle se rapproche le plus de l'interprétation que nous allons donner à ce passage. Voici la traduction de TRICOT (1959 : 305) : « La

L'ambiguïté de ce texte vient du fait qu'Aristote emploie le mot *nous* pour désigner en même temps la faculté de l'esprit, soit l'intellect, ou bien la fonction qu'elle exerce, soit de 'connaître ou appréhender de manière intuitive' (ce que Tricot traduit par 'raison intuitive' et Gauthier et Jolif par 'intelligence'). Ainsi, dans ce deuxième sens de l'emploi du *nous*, il faut distinguer deux cas différents dans lesquels la raison intuitive est engagée : dans l'intuition des principes universels ou les termes premiers de la science (le *nous* est dans ce cas *intellect spéculatif* pour Gauthier et Jolif) et dans l'intuition du singulier auquel nous avons affaire dans l'action (*intellect pratique*). Le terme *nous* exprime à la fois l'intelligence des principes universels et l'intelligence du singulier dans l'action concrète. Il faut supposer que dans les deux cas il s'agit du même mode cognitif qui est employé : celui de l'intuition immédiate. Pour achever la définition de ce mode cognitif qui caractérise le *sensus prudentia* ou l'intelligence pratique des valeurs morales concrètes, il faut rappeler qu'il s'agit d'un type de perception. Pour saisir le singulier, il faut avoir un sens, dit Aristote. **Le *sensus prudentia* est ainsi à la fois perception et intuition.**

Aristote mentionne dans le texte cité (1143b 1-5) la prémisse mineure du syllogisme pratique. C'est la prémisse sur le singulier qui est itéré par la prudence. Or pour clarifier le rôle de la prudence dans l'action et le mode cognitif qui lui est propre, nous devons étudier ce qu'Aristote appelle le syllogisme pratique.

Le syllogisme pratique prend la forme suivante : la majeure introduit un principe général, la mineure subsume le concept de tel acte singulier sous le sujet de la majeure et la conclusion exprime la décision d'accomplir cet acte, comme par exemple :

- (1) Le courage est une vertu.
- (2) Ceci est un acte de courage.
- (3) Je dois faire ceci.<sup>34</sup>

---

raison intuitive s'applique aussi aux choses particulières, dans les deux sens à la fois, puisque les termes premiers aussi bien que les derniers sont du domaine de la raison intuitive et non de la discussion : dans les démonstrations, la raison intuitive appréhende les termes immobiles et premiers, et dans les raisonnements d'ordre pratique, elle appréhende le fait dernier et contingent, c'est-à-dire la prémisse mineure, puisque ces faits-là sont principes de la fin à atteindre, les cas particuliers servant de point de départ pour atteindre les universels. Nous devons donc avoir une perception des cas particuliers, et cette perception est raison intuitive. »

<sup>34</sup> L'exemple est tiré d'AUBENQUE 2002 : 142.

Le syllogisme pratique peut prendre aussi la forme négative :

- (1) On ne doit pas mentir.
- (2) Ceci est un mensonge.
- (3) Je ne dois pas faire ceci.<sup>35</sup>

Dans la discussion autour de la validité logique du syllogisme pratique (NATALI 2001 : 63-111 ; WESTBERG 1994 : 17-25 ; SANTAS 1969), on a convenu d'interpréter le mot *syllogisme* plutôt au sens d'un processus de raisonnement en général qu'au sens technique du terme développé dans les *Analytiques*. Ainsi le syllogisme pratique ne peut prétendre à la validité démonstrative qui est propre aux autres types de syllogisme, il n'est qu'une forme de raisonnement. Il exprime la forme générale de la prise de décision dans l'action. Il peut être interprété comme l'expression de la théorie aristotélicienne de l'action qui se déploie dans les étapes suivantes : désir – délibération – perception – choix – acte (WESTBERG 1994 :15). Le désir détermine la fin de l'action ; dans le processus de la délibération on cherche à définir les moyens de l'atteindre ; ensuite, la perception détermine ce qui est possible de faire ici et maintenant ; elle est suivie par le choix de le faire et par l'acte même. La prémisse majeure du syllogisme exprime dans ce cas seulement le premier moment, la détermination de la fin qui est toujours la bonne action, l'*eupraxia*. Elle exprime un principe moral, une *ἀρχή* (1144a32). Elle est ainsi, d'une certaine manière toujours évidente et non problématique. La prémisse majeure n'est pas sujet d'argumentation et de délibération. Le vrai travail cognitif se trouve dans la détermination de la prémisse mineure. Elle contient le résultat des deux étapes suivantes : la quête des moyens et la définition de la situation *hic et nunc*. Leur tâche est de déterminer ce qu'il faut faire ici et maintenant et le choix d'accomplir cette action est exprimé par la conclusion. Santas donne l'exemple suivant :

- (1) J'ai soif (me dit mon appétit, désir).
- (2) Ceci est une boisson (me dit la perception, ou l'imagination, ou la raison).
- (3) Je bois ceci.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> L'exemple est tiré de GAUTHIER-JOLIF 1958 : II, 538.

<sup>36</sup> SANTAS 1969 : 165.

On peut dire aussi que la prémisse majeure prend la forme d'un *impératif*, alors que la prémisse mineure est un *jugement* sur le particulier. L'universel qui s'exprime dans la prémisse majeure est d'une certaine manière toujours évident : il n'y a pas de doute que la fin ultime de l'action humaine est le bien ou la vie heureuse. On peut dire que la prémisse majeure n'est qu'une représentation de l'inclinaison à la vertu ou de la bonne volonté. Mais même les intentions les plus vertueuses peuvent complètement changer de sens dans la situation concrète et à la lumière du jugement sur le particulier. Ce qui est essentiel pour l'agir, c'est alors de savoir définir le particulier (les moyens) qui mène à l'universel (la fin) et cela implique un jugement sur la situation concrète. C'est dans ce sens qu'Aristote affirme dans le fragment cité (1143b 1-5) que c'est dans les prémisses singulières que nous tirons la fin et qu'on saisit l'universel à partir des singuliers<sup>37</sup>.

Le moment essentiel de la décision d'agir, exprimée par le syllogisme pratique, est alors le jugement sur le singulier contenu dans la prémisse mineure. Pour cette raison, Aristote affirme que c'est surtout la connaissance du particulier qui est engagée dans l'action et qui fait le sujet propre de la prudence. Et du singulier il faut avoir un sens, un sens qui est à la fois sensation d'un type particulier (qui sait faire immédiatement la synthèse des plusieurs aspects de l'apparence de l'objet et le relie à une forme générale, le *sensus communis*) et intuition. Ce sens – qui est à la fois sensation et intuition –, s'appelle *sensus prudentia*. Il accomplit une synthèse à chaque fois singulière liant le particulier (l'action située) à un universel (un impératif ou règle éthique). La prudence est la faculté de juger, engagée dans la pratique, qui lie l'acte singulier au principe moral. À la fois sensation et intuition, on peut la définir comme l'alliance de « la capacité des vues d'ensemble et du sens du particulier » (AUBENQUE 2002 : 60). On peut proposer plusieurs locutions qui expriment l'alliance de la sensation avec l'intellect qui est à l'œuvre dans la reconnaissance du singulier : perception intellectuelle, intuition sensible. Ne serait-ce le 'sens moral' de Shaftesbury, le goût, le *cognitio sensitiva* ou le tact dont Gadamer cherche

---

<sup>37</sup> Pour reprendre l'exemple d'Aubenque, il faut savoir reconnaître ce qui est un acte de courage ici et maintenant. « Le difficile n'est pas de savoir qu'il faut être courageux ni de décider que ce qui a été reconnu comme courageux doit être accompli. Mais où est le courage *hic et nunc* ? Est-il dans la bravade ou dans le sang-froid ? dans l'aventure ou dans l'abstention ? dans le combat sans espoir ou dans la fuite qui ménage l'avenir ? » (AUBENQUE 2002 : 142).

la définition ? L'intellection sans concept (qui est la définition du *sensus communis* proposée par Lyotard 2000 : 15-16), ou mieux encore *l'autre du concept* ?

### ***Sensus prudentia*, jugement et largeur d'esprit**

La définition du *sensus prudentia*, qui est à la fois perception et intuition, peut être complétée à partir de la discussion des vertus dianoéthiques mineures qui accompagnent la phronésis dans l'appréhension du singulier. Il s'agit de la compréhension, la perspicacité, le jugement et la largeur d'esprit dont la description se trouve dans le chapitre 11 du sixième livre de l'*Éthique à Nicomaque*. Aristote définit brièvement les deux couples : la compréhension et la perspicacité, et puis le jugement et la largeur d'esprit. La raison pour laquelle deux capacités intellectuelles au premier regard très différentes, telles que la compréhension et la perspicacité, sont décrites ensemble est qu'Aristote interprète la perspicacité comme l'excellence de la compréhension. Ce même type de raisonnement, qui s'appuie sur l'étymologie des mots correspondants en grec, est valable aussi pour le jugement et la largeur d'esprit : le meilleur accomplissement de la faculté de jugement, le jugement véritablement bon, est le jugement qui part d'un esprit ouvert à l'altérité et est ainsi largeur d'esprit.

La perspicacité (εὐσυνεσία, l'« intelligence ouverte ») n'est que la perfection de la capacité de saisir le particulier, une capacité nommée par le mot grec σύνεσις. Ce que nous traduisons par compréhension<sup>38</sup>, c'est l'aptitude à appréhender et à se faire une idée claire des causes, des motifs et de l'enchaînement logique de la situation. On parle de *synèsis* à propos d'un homme avisé, qui agit avec à-propos et intelligence après avoir proprement saisi la situation, un homme averti, habile et prudent. On peut décrire la *synèsis* aussi comme vivacité et promptitude d'esprit. C'est dans ce sens qu'on dit que l'excellence de la σύνεσις est εὐσυνεσία, la perspicacité : l'homme avisé est aussi celui qui a l'esprit prompt.

---

<sup>38</sup> C'est la traduction acceptée dans les traductions anglaises : à partir du verbe συνιεναι, « comprendre ». Le même terme est adopté aussi dans l'interprétation gadamérienne (Ch. « L'actualité herméneutique d'Aristote » de *Vérité et Méthode*, GADAMER 1996 : 345, voir ci-dessous, 'Synèsis et gnomè', p.149). La traduction de Tricot et « intelligence » que je n'ai pas adoptée pour éviter la confusion avec l'« intellect » pour νοῦς. Gauthier-Jolif proposent « conscience », et « bonne conscience » pour εὐσυνεσία qui ne correspond pas à l'interprétation proposée ici.

L'excellence de la compréhension est la perspicacité : la capacité de saisir et de juger sur le singulier immédiatement, d'un coup d'œil

Ensuite, il faut distinguer le jugement de la compréhension d'une autre vertu intellectuelle, la *gnomè*, pour laquelle nous allons adopter le terme jugement<sup>39</sup>. Le terme grec γνώμη signifie la disposition à porter des jugements, le sens, la manière de voir, la droite raison (TRICOT 1959 : 303, n.3). Il désigne l'aptitude à reconnaître une chose pour ce qu'elle est (GAUTHIER-JOLIF 1958 : II, 533). Il est donc un jugement concret, une opinion sur une action ou il peut aussi être utilisé comme synonyme de maxime. Deux autres termes sont liés à la *gnomè* : εὐγνώμων, l'« homme bienveillant », et συγγνώμη, « la largeur d'esprit ». Ce jeu de mots est dans une certaine mesure la raison pour laquelle les différentes traductions sont très divergentes<sup>40</sup>.

Ce qu'on appelle enfin jugement, qualité d'après laquelle nous disons des gens qu'ils ont un bon jugement ou qu'il ont du jugement, est la correcte discrimination de ce qui est équitable. Ce qui le montre bien, c'est le fait que nous disons que l'homme équitable est surtout favorablement disposé pour autrui, et que montrer dans certains cas de la largeur d'esprit est équitable. Et dans la largeur d'esprit on fait preuve de jugement en appréciant correctement ce qui est équitable; et juger correctement c'est juger ce qui est vraiment équitable. (1143a 20-25, TRICOT : 303-304)

Être bienveillant, c'est voir quelqu'un avec faveur, lui prodiguer de bons sentiments, porter un jugement favorable à propos de ses actes, « favorablement disposé pour autrui » (TRICOT : 303). La bienveillance est ainsi liée à l'indulgence dont Aristote fait

---

<sup>39</sup> C'est la traduction proposée par Tricot. Gauthier et Jolif traduisent par « bon sens », un terme que j'ai utilisé dans le premier chapitre pour désigner l'aspect gnoseologique du *sensus communis*, ou la faculté intuitive de porter des jugements. « Bon sens » ne traduit que l'un des aspects de *gnomè*, la disposition à porter des jugements. Les deux traductions anglaises que nous avons consultées traduisent *gnomè* par 'sense' (BROADIE & ROWE 2002 : 185) et 'good sense' (OSTWALD 1962 : 165). La traduction par 'sens', comme dans l'expression 'avoir le sens de quelque chose' (le sens de l'humour, le sens des affaires) sera la plus exacte, mais il faudra préciser que *gnomè* peut être utilisé aussi pour désigner un jugement concret, une opinion ou une maxime. Ceci est une nuance supplémentaire à la conception gnoseologique du *sensus communis* que nous avons accepté de désigner par « bon sens ».

<sup>40</sup> Il s'agit du fragment 1143a 20-25. Voici la traduction française de GAUTHIER-JOLIF : I, 177 « Quant à ce que nous appelons le bon sens, - celui qui nous fait dire de certaines personnes qu'elles sont « bienveillantes » et qu'elles font preuve de « bonté », - c'est le jugement qui juge que quelque chose est équitable, s'il est correct (en voici un indice : l'homme équitable n'est pas plus que tout autre enclin à la bonté, et être équitable, n'est-ce pas savoir, en certains cas, faire preuve de bonté); or correct il l'est s'il juge équitable ce qui l'est vraiment. »

état par la suite. L'homme bienveillant est aussi compréhensif : il possède la vertu nommée *synèsis*, c'est-à-dire il a la capacité de comprendre les raisons d'agir d'autrui et a ainsi le penchant à trouver des excuses pour son comportement, à lui pardonner. Il fait preuve de « largeur d'esprit ». La traduction anglaise est, semble-t-il, plus claire à ce sujet. Cela est possible grâce à l'emploi du mot *sympathy* qui, depuis le traitement de Shaftesbury, signifie tout d'abord une similitude des sentiments et ainsi une attitude compréhensive et favorable pour les actes d'autrui. Ceci dans le deuxième sens du mot *gnomè* : un jugement concret, une opinion. La sympathie s'établit sur le partage des opinions. Ainsi Broadie et Rowe traduisent εὐγνώμον comme 'ayant le même sentiment' et συγγνώμη par 'sympathie' (2002 : 185)<sup>41</sup>, Ostwald parle d'une compréhension sympathique par rapport à l'autre (1962 : 165)<sup>42</sup>. Il s'agit d'un jugement partagé sur la situation particulière et sur la manière d'agir approprié qui est au fond de la *sympathy*. La largeur d'esprit est initialement une façon de trouver les choses qu'on possède en commun avec autrui. Le mot συγγνώμη est rendu dans les traductions françaises par 'bonté' et 'largeur d'esprit' et la liaison entre le jugement et la bonté est ainsi moins évidente. Avoir de la largeur d'esprit veut dire tout d'abord avoir le même sentiment, partager la façon de voir la situation de quelqu'un, adopter son point de vue et sympathiser avec lui. C'est seulement à partir d'un tel point de vue élargi qu'on peut juger qu'une chose est équitable.

Pour résumer, on peut dire que la prudence aristotélicienne n'est pas seulement manière de saisir l'universel à partir du singulier dans la sphère pratique, mais aussi une manière de juger : **la manière de juger de l'homme perspicace et bienveillant**, car la perspicacité et la bienveillance sont les excellences de la compréhension et du jugement. Ainsi les quatre vertus mineures qui accompagnent le *sensus prudentia* dans l'appréhension du singulier sont réduites à deux : la perspicacité et la largeur d'esprit. **On peut résumer la**

---

<sup>41</sup> "The quality called 'sense', which we refer to when we talk of people as 'having a shared sense', i.e. 'sympathetic', and say that they 'have sense', is making correct discrimination of what is reasonable. And there is an indication of this: it is the reasonable person that we most of all say is inclined towards sympathy, and to be sympathetic in some cases is a mark of reasonableness. Sympathy is a correct discriminative sense of what is reasonable; and a correct sense of this sort is the one that arrives at what is true."

<sup>42</sup> « As for what is called 'good sense', the quality which makes us say of a person that he has the sense to forgive others, [i.e., sympathetic understanding] and that he has good sense, this is a correct judgement of what is fair or equitable. This is indicated by the fact that we attribute to an equitable man especially sympathetic understanding and that we say that it is fair, in certain cases, to have the sense to forgive. Sympathetic understanding is a correct critical sense or judgement of what is fair; and correct judgement is a true one."

**définition de la *phronèsis* en rappelant qu'elle est une manière de saisir l'universel dans le particulier, à la fois intuition et perception, immédiate comme le coup d'œil et ouverte au point de vue d'autrui.** Elle implique ainsi une manière de s'élever de son propre point de vue au bien de la communauté en faisant preuve de largeur d'esprit et de jugement favorable pour l'action d'autrui. Cette dernière qualité est exprimée en français par les termes 'bonté', 'bienveillance' ou 'indulgence' (AUBENQUE 2002 :151), mais elle se rapproche le plus de l'emploi du terme *sympathy* dans le traitement que lui donne Shaftesbury et qui est repris dans la philosophie morale de langue anglaise.

L'analyse des vertus dianoéthiques mineures (les couples compréhension – perspicacité et jugement - largeur d'esprit) offre une possibilité d'interpréter le mécanisme de s'élever de son propre point de vue à un point de vue général que nous avons discuté à propos de la transformation de *sensus privatus* en *sensus communis* chez Kant et Arendt. La spécificité de la prudence est, comme on l'a vu, qu'elle n'exige pas une rupture avec l'intérêt propre, comme dans la maxime de la pensée élargie de Kant. La voie de la prudence n'est pas celle de l'auto-transcendance. La prudence aristotélicienne peut être caractérisée encore comme mode d'atteindre l'universel à partir du particulier, qui reste une capacité de ce monde. Sur la voie de l'élargissement de la perspective (la voie de la transformation du *sensus privatus* en *sensus communis*), la prudence est accompagnée par la sympathie et la compréhension. La largeur d'esprit ou la sympathie (*suggnomè*) repose sur la capacité de jugement (*gnomè*), sur le sens du particulier. Grâce à la possibilité d'avoir le même jugement ou la même opinion avec autrui, on peut se montrer compréhensif à l'égard de son comportement. La capacité de comprendre (*synèsis*) s'étend sur les raisons d'agir d'autrui et ainsi elle est liée à l'inclinaison de juger les actes d'autrui avec sympathie qui se rapproche de l'indulgence.

La largeur d'esprit a une dimension cognitive (tout comme la mentalité élargie de Kant et d'Arendt), mais aussi éthique : elle est 'bonté', bienveillance et indulgence. La largeur d'esprit selon Aristote (la *suggnomè*) ainsi que la mentalité élargie kantienne représentent un mode cognitif qui outrepassé les limites de la personnalité et introduit une dimension communautaire. Mais la sympathie est aussi une vertu morale et en cela elle est

essentiellement différente de la mentalité élargie car elle est une capacité active, relative au monde de la *praxis* dont le principe est la contingence et où la vérité est la vérité pratique. La phronésis aristotélécienne comprend à la fois un mode de juger et un mode d'agir, vertu de la raison et disposition d'agir. On peut dire aussi qu'elle est le mode de connaissance spécifique à la *praxis*. En s'appuyant sur cette définition, dans ce qu'on appelle la 'réhabilitation de la philosophie pratique' la prudence devient le sujet central des réflexions sur l'action sociale.

### **La phronésis dans la 'réhabilitation de la philosophie pratique'**

J'ai évoqué le concept aristotélécien de phronésis dans le but de trouver une définition positive du sens commun comme capacité active. Cette piste de recherche a été suggérée par le traitement gadamérien des principaux concepts humanistes : *Bildung*, *sensus communis*, jugement et goût. En effet, la préoccupation avec la théorie aristotélécienne de l'action - mais aussi avec la prudence comme capacité intellectuelle propre à la pratique - est caractéristique du mouvement de la « réhabilitation de la philosophie pratique » auquel on se réfère souvent sous le titre de néo-aristotélisme allemand des années soixante et soixante-dix<sup>43</sup>. Les textes fondateurs de ce courant demeurent *La condition de l'homme moderne* de Hannah Arendt, dont la traduction en allemand parut en 1960 sous le titre *Vita Activa*, et le chapitre « De l'actualité herméneutique d'Aristote » de *Vérité et Méthode*<sup>44</sup>. Les commentateurs contemporains affirment que l'inspiration pour le retour à la théorie éthique d'Aristote vient de l'interprétation du sixième livre de l'*Éthique à Nicomaque* que le jeune Heidegger a donnée

---

<sup>43</sup> *Rehabilitierung des praktischen Philosophie* est le titre d'un recueil de textes en deux volumes édité par Manfred RIEDEL (Freiburg, 1972-1974) qui contient les contributions de Riedel lui-même, des auteurs comme G.Bien, et J.Ritter (élève de Gadamer), de Habermas et K.-O.Apel. Une grande partie des contributions sont centrées autour des remarques de Gadamer sur la possibilité d'une reprise de la philosophie pratique d'Aristote comme paradigme pour les *Geisteswissenschaften*, en s'opposant au courant dominant des « sciences » politiques et éthiques. Une autre partie est consacrée à la discussion du type de connaissance éthique affirmée par la philosophie analytique anglo-saxonne. Sur cette problématique, voir TOSEL 1992, AUBENQUE 1995. La critique la plus importante de cette tentative de reprise de la philosophie aristotélécienne est exprimée par les auteurs de la tradition italienne de l'aristotélisme traditionnel (BERTI 1990, 1993; VOLPI 1993) qui caractérisent la philosophie pratique d'une sorte de 'rationalité faible' qui n'est pas en mesure de remplir la tâche d'une véritable « science sociale ». La rationalité pratique est dans cette perspective une sorte de "*pensiero debole*" (voir résumé du débat chez NATALI 2001 : 183-189).

<sup>44</sup> Paru la même année. Le texte du chapitre en question remonte à 1930, selon l'affirmation de l'auteur.

dans ses cours de Marbourg du semestre d'été 1924, avec laquelle Gadamer, ainsi qu'Arendt, étaient familiers (GADAMER 1992 :12 ; AUBENQUE 1995 : 26 ; NATALI 2001 : 184 ; TOSEL 1992 : 11 ; VOLPI 1993 : 478 ).

L'idée directrice du mouvement de la réhabilitation de la philosophie pratique est que la théorie éthique d'Aristote propose une manière de définir les sciences sociales indépendamment de la théorie dominante des sciences de la nature. La théorie aristotélicienne est ainsi dotée d'un potentiel critique qui s'accomplit sur le plan épistémologique (Gadamer) et sur le plan de la théorie politique (Arendt). Dans la même ligne de réflexions, l'éthique aristotélicienne est évoquée dans la critique de la modernité (Riedel, Bubner, Habermas, Apel). Les travaux associés au néo-aristotélisme allemand tournent autour de l'idée de l'émancipation de la *praxis* : idée sous-jacente dans la définition aristotélicienne de phronèsis. Comme on l'a vu dans la section précédente, le philosophe grec distingue la rationalité pratique (phronèsis) de la sphère de la science. Le travail de la détermination de la phronèsis commence par la définition des trois sphères de l'activité humaine et les trois types de connaissance lui correspondant : la *theoria*, la *praxis* et la *poiesis*, avec respectivement l'*épistémè*, la *phronèsis* et la *technè*. La partie raisonnable de l'âme est aussi divisée en partie scientifique (το επιστημονικον) et partie calculative (το λογιστικον) ou opinative. Ensuite, le *nous*, la raison intuitive s'avère divisée entre les deux fonctions qui lui sont attribuées : il est la capacité de saisir de manière immédiate (non-discursive) les premiers principes de la démonstration, mais aussi les derniers termes relatifs à la situation concrète. Le *nous* est débattu dans l'un des passages le plus discutés du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, où la distinction est faite entre la raison théorique (*intellect spéculatif*, selon l'expression de Gauthier et Jolif) et la raison pratique (*intellect pratique*) (1143b1-5 ; voir ci-dessus, p.129). Les deux dépassent les limites de la connaissance démonstrative, elles sont ainsi non discursives. C'est le sens de l'affirmation d'Aristote selon laquelle dans les deux directions – en remontant vers l'universel, ainsi que en descendant vers le singulier – l'argumentation s'arrête dans l'intuition. Ainsi le théorique et le pratique ont chacun leurs deux extrêmes intuitifs et leur médiation discursive. Du côté du singulier, on distingue alors la perception (αισθησις) du *sensus prudentia*. Du côté de l'universel, la distinction est faite entre l'intuition des principes de la vérité nécessaire (*intellect spéculatif*), et l'intuition des principes de la vérité contingente

(*intellect pratique*). Mais qu'est ce que la vérité du contingent, ou encore, comme a-t-on accepté de l'appeler, la vérité pratique (HEIDEGGER 1992 : 42 ; RICOEUR 1997 : 16 ; BERTI 1993 : 446, 458)<sup>45</sup> ? Avec la distinction aristotélicienne entre raison théorique et raison pratique on admet aussi une détermination ontologique qui est inhérente à la théorie éthique du Stagirite : le monde de l'action humaine a une caractéristique ontologique, à savoir que les faits humains peuvent être autrement qu'ils ne le sont. Dans ce sens on parle de la contingence ontologique du monde de l'action. À cela correspond un autre type de connaissance (la philosophie pratique) avec un autre idéal de vérité, la vérité pratique. Avec la réhabilitation de la philosophie pratique, le néo-aristotélisme allemand reproduit aussi l'ontologie du social contenu dans l'œuvre d'Aristote, et c'est en se fondant sur cette ontologie du contingent qu'il va dresser sa critique de la connaissance méthodique (Gadamer), de la Modernité (Arendt), du projet inachevé des Lumières (Habermas et Apel).

En résumé, on peut citer trois éléments qui caractérisent le mouvement de la réhabilitation de la philosophie pratique ou trois thèses programmatiques du néo-aristotélisme (d'après VOLPI 1993 : 462) :

1. L'affirmation de l'autonomie de la *praxis* par rapport à la *théoria*. Un cas exemplaire de cette affirmation est la distinction arendtienne entre la *Vita activa* et la *Vita contemplativa*.
2. La délimitation de la *praxis* par rapport à la *poïesis*, dont l'exemple est la discussion de la rationalité instrumentale par Habermas, mais aussi la distinction entre phronèsis et technè par Gadamer (dans la partie de *Vérité et Méthode* intitulée « L'actualité herméneutique d'Aristote » qui sera discutée ci-dessous).

---

<sup>45</sup> La notion de 'vérité pratique' est l'une des plus discutées. À ce sujet, le recueil d'articles *LA VÉRITÉ PRATIQUE*, sous la dir. de J.-Y. Chateau, Paris, PUF, 1997, est instructif. Dans un texte des années vingt, Heidegger définit la vérité pratique comme suit : « *ἡ ἀλήθεια πρακτική* n'est rien d'autre que l'instant – tel qu'il est à chaque fois dévoilé en son entier – de la vie facticielle dans le comment de son être décidément prête pour elle-même, et cela dans le contexte de la référence au monde, tel qu'il vient précisément à l'encontre de la préoccupation facticielle. » (1992 : 42) Ricoeur est sceptique à propos de l'idée qu'il existe une vérité pratique parallèlement à la vérité scientifique. Les deux correspondent aux deux séries : la série nécessaire – scientifique - démonstratif; et la série contingent – calculatif - *orthos logos*. Selon Ricoeur, la vérité pratique n'est qu'un dédoublement de la notion aristotélicienne de *l'orthos logos*, la règle juste, qui est la fin ultime de la philosophie pratique (RICOEUR 1997 : 17).

3. La détermination des caractéristiques spécifiques du savoir de la *praxis* et de la rationalité pratique, à savoir la phronésis.

La description des propriétés de la rationalité pratique est ce qui m'intéresse le plus du point de vue de la recherche d'une définition positive du sens commun. Suivant cette ligne de réflexion, les remarques de Gadamer sur le concept de phronésis seront examinées dans un premier temps. Ensuite, je vais rechercher les caractéristiques de la rationalité pratique dans une perspective plus large, dans l'œuvre des auteurs qui ne sont pas liés au néo-aristotélisme, et sont plus proches de la théorie sociologique, tels que Schütz, Garfinkel ou Cicourel.

### **Les propriétés du savoir pratique selon Gadamer**

D'après la discussion précédente, la phronésis repose généralement sur deux facultés de l'homme : la perception et l'intuition. L'intuition est engagée dans la connaissance des premiers principes, ou les lois éthiques et les règles de la bonne conduite, et dans la détermination de la fin de l'action. La raison intuitive permet aussi de saisir le singulier (les cas particuliers, les situations concrètes, les individus) qui se situe à l'autre extrémité de la chaîne argumentative. De ce côté - dans l'intuition du particulier - la prudence s'associe avec la perception qui appréhende notamment le moment singulier dans l'action humaine. La perception et le jugement se soucient de la recherche des moyens appropriés pour atteindre une fin, de l'application des règles. Le savoir pratique se divise ainsi en deux moments : le moment cognitif (ou la connaissance des principes universels et des règles de conduite, un savoir moral plutôt 'théorique' et valable a priori) et le moment actualisateur (l'application du savoir apriorique dans les situations concrètes). On peut dire que ces deux moments traduisent aussi le rapport entre le général et le particulier dans la connaissance pratique. Ils impliquent respectivement deux problèmes relatifs au discernement de la spécificité de la phronésis : celui de l'apprentissage et celui de l'application.

L'interprétation gadamérienne de la notion de phronésis s'organise autour de la discussion de ces deux problèmes : le problème de l'apprentissage du savoir pratique et

celui de son application. Plus particulièrement, la problématique de l'application est liée à la discussion du problème herméneutique : « Comprendre est alors un cas particulier de l'application d'une généralité à une situation concrète et particulière. » (GADAMER 1996 : 334) Le savoir pratique a un rôle singulier dans l'entreprise épistémologique de *Vérité et Méthode* : il est examiné dans le but d'atteindre cette autre forme de connaissance caractéristique des *Geisteswissenschaften*, qui est non méthodique et qui s'oppose à l'idéal de la science moderne. L'entreprise gadamérienne repose sur la distinction aristotélicienne entre *phronèsis* et *sophia*, évoquée par Heidegger dans les cours de Fribourg d'où notamment Gadamer tire son inspiration. Si la science moderne a adopté la voie de l'épistémè et de la *sophia*, faut-il croire qu'une autre voie s'ouvre pour les sciences de l'esprit qui emprunte celle de la *phronèsis*, une voie reprise par la tradition humaniste et qui se prolonge jusqu'à la *Critique de la faculté de juger*. Voici comment Gadamer explique l'influence du séminaire heideggérien sur le développement de sa doctrine :

Ce premier séminaire consacré à Aristote auquel j'ai participé a surtout été pour moi-même une introduction à la signification fondamentale de la « *Phronèsis* », du savoir pratique. Comme on le sait, j'ai plus tard mis au premier plan ce point pour faire ressortir le savoir pratique par opposition au concept de méthode propre à la science moderne et marquer les limites de cette dernière. C'est ainsi que la *Phronèsis* aristotélicienne est devenue presque un prélude pour ce que nous connaissons avec la philosophie moderne au titre de concept de la faculté de juger et de la signification autonome de la troisième *Critique* de Kant. (GADAMER 1992 :12)

Rappelons que la faculté de juger, ainsi que le *sensus communis*, sont au centre de l'attention de Gadamer dans la discussion des notions humanistes : là où il cherche le principe directeur des sciences de l'esprit et le trouve dans une espèce de tact qui prendra la place de l'inférence logique en tant que principe directeur des sciences de la nature. Ce tact est une espèce de sensibilité et ne présuppose aucune régularité, il revient à une capacité de sentir la situation. La question se pose alors si ce tact peut être acquis : comment peut-on apprendre quelque chose qui n'a pas de principe, dont il n'y a pas de règles et qui n'est finalement pas méthodique ? La notion de formation (*Bildung*) et de « conscience de soi » de Hegel est alors invoquée pour arriver à l'idée de la conscience esthétique et de la conscience historique, qui, en dernier compte, ne sont que des cas exemplaires de la

conscience herméneutique. L'analyse de la conscience herméneutique se poursuit tout au long de l'ouvrage fondamental de Gadamer. Ses traits caractéristiques sont relevés à partir de l'analyse de l'expérience esthétique, de l'historisme et de l'herméneutique classique. C'est dans le rapprochement de la conscience morale et de la conscience herméneutique que le problème du savoir pratique est évoqué. Le savoir moral est un « savoir de soi », « un savoir qui concerne la façon de se produire soi-même » (GADAMER 1996 : 337).

La question de la formation est traitée dans ce chapitre du point de vue de l'action : « c'est seulement par son action et sa conduite que l'homme devient ce qu'il est devenu » (p.334). La formation morale a pour résultat une **attitude**. L'être devenu, ou l'homme moralement formé, a pour spécificité du comportement « qu'étant ce qu'il est, il se comporte d'une manière déterminée ». Cette attitude est développée dans l'exercice et par l'éducation, elle est ensuite constamment maintenue dans l'agir. Dans l'investigation de cette attitude qui exemplifie le résultat de la formation de la conscience morale, il nous faut nous concentrer sur un savoir – le savoir éthique – qui n'est pas séparable de « l'être qui s'est formé ». Le savoir moral est ainsi intimement lié à la pratique et son étude passe par la clarification du rapport entre le savoir et l'agir. Plus particulièrement, si l'on parle d'une conscience morale formée et constante, la question se pose de savoir si l'on peut garder la distinction aristotélicienne entre le moment cognitif (la connaissance de l'universel et des règles de la conduite) et le moment actualisateur (l'application du savoir 'théorique' dans les circonstances concrètes). Dans cette distinction, c'est le moment cognitif qui est constant et c'est ce savoir 'théorique' qu'il sera plus apte de comparer à la conscience morale. Mais en même temps, l'attitude dont parle Gadamer est surtout relative au comportement dans les situations concrètes de la vie et ainsi c'est surtout le savoir en situation qui la caractérise.

Il semblerait qu'on puisse mieux réfléchir sur cette attitude à partir de l'analogie avec la recherche de la prémisses mineure du syllogisme pratique, où la perception et le jugement sont engagés. Je propose d'interpréter l'attitude spécifique de l'être moralement formé de Gadamer à partir d'une analogie avec le *sensus prudentia* d'Aristote, **le sens du particulier**. Le problème est de savoir si l'on peut parler avec raison de l'existence et du rôle d'un savoir purement 'théorique' dans l'agir moral.

Le problème qui se pose est de savoir comment il peut y avoir un savoir théorique de l'être éthique de l'homme et quel rôle joue le savoir (...) à l'égard de l'être éthique de l'homme. Si le bien se présente toujours à l'homme dans le concret de la situation pratique où il se trouve, il faut que le savoir moral arrive précisément à discerner, pour ainsi dire dans la physionomie de la situation concrète, ce qu'elle exige de lui. En d'autres termes, l'agent doit voir la situation concrète à la lumière de ce qui est exigé de lui en général. Ce qui négativement signifie qu'un savoir général, incapable de s'appliquer à la situation concrète, reste dénué de sens, voire menace d'obscurcir les exigences concrètes émanant de la situation. (GADAMER 1996 : 335)

Le problème survient de la relation spécifique entre le *savoir* et le *faire*. Comme dit Gadamer, le savoir moral n'est pas un savoir d'objet, « celui qui sait n'est pas confronté à un état de choses qu'il ne ferait que constater ». Le savoir moral est un savoir dans le but d'agir, l'agent 'sait' ce qu'il a à faire. Reprenant la distinction aristotélicienne entre *phronèsis* et *épistémè*, Gadamer souligne qu'il s'agit dans le cas du savoir moral de l'être agissant d'un savoir qui « doit guider son *faire* » (ibid., p.336). Ainsi le savoir moral se rapproche plus du savoir de la production (*technè*) que du savoir théorique (*sophia*). Le savoir moral « qui concerne la façon de se produire soi-même » est étudié à la lumière de sa comparaison avec le savoir de l'artisan.

## **Phronèsis et technè**

Ainsi rapprochant le savoir moral au faire et à la sphère de la production, Gadamer en arrive à la problématique de la distinction entre les deux sphères de la production, la *praxis* et la *poiesis*. Ce vieux problème aristotélicien est considéré par Gadamer d'un autre point de vue : le savoir moral reste pour lui surtout un savoir de soi, de la conscience qui se produit soi-même. Le savoir moral est-il un savoir de la sorte de la *technè*, une habileté particulière qui serait l'habileté de se produire soi-même ? « L'homme doit-il apprendre à faire de lui-même ce qu'il doit être, à la manière dont l'artisan apprend à faire ce qui doit exister conformément à son projet et à sa volonté ? L'homme fait-il le projet de lui-même en visant l'*eidos* de son être propre, à la manière dont l'artisan porte en lui et sait produire, dans la manière, une *eidos* de ce qu'il veut faire ? » (ibid., p.337). Le *faire* serait alors non

seulement l'agir dans le monde sublunaire de la contingence, selon la distinction aristotélicienne entre *sophia* et *phronèsis*. Ce faire est dirigé par une *attitude* ou une conscience de soi qui est le savoir se produire soi-même de l'être agissant.

Une herméneutique des sciences de l'esprit ne pourrait, certes, tirer aucun enseignement de la délimitation du savoir moral par rapport à une science du genre des mathématiques. Par opposition à une telle science « théorique », les sciences de l'esprit sont au contraire un tout étroitement lié au savoir moral. Ce sont des « sciences morales ». Leur objet, c'est l'homme et ce qu'il sait de lui-même. Mais c'est en tant qu'être agissant qu'il se connaît et le savoir qu'il a ainsi de lui-même ne vise pas à s'assurer de ce qui est. L'être agissant a bien affaire au contraire à ce qui n'est pas toujours identique à lui-même mais peut aussi être autre. (GADAMER 1996 : 336)

La distinction entre *phronèsis* et *technè* chez Gadamer suit les grandes lignes de la discussion aristotélicienne du sixième livre de l'*Éthique à Nicomaque*. Mais cette discussion est orientée vers un autre objectif : expliciter les traits caractéristiques et les techniques de « fabrication » de la conscience de soi qui seront aussi les traits de ce tact dont il est la requête tout au long de *Vérité et Méthode*, le tact qui serait le principe directeur des sciences de l'homme.

Le rapprochement entre le savoir moral et le savoir de l'artisan remonte à Socrate. Bien qu'il ne soit pas « le savoir qui fait l'homme et le citoyen », le modèle de la *technè* s'applique au domaine de la politique. Car c'est un savoir réel, « c'est réellement un art, une habileté réelle » et ne se réduit pas au « comble de l'expérience ». Il comporte aussi une partie « théorique » et en cela il est comme le savoir moral : « ils sont l'un et l'autre un savoir préalable et prétendent déterminer et guider un agir ». La *technè* est alors aussi composée des deux moments caractéristiques du savoir moral : le moment cognitif de la connaissance des règles et le moment actualisateur de leur application. L'artisan doit choisir le matériau convenable et les moyens appropriés à la réalisation d'une tâche. De même, l'agent moral cherche à trouver dans la situation concrète ce qui est juste. Les deux ont pour tâche de « pénétrer concrètement de regard » la situation pour y découvrir ce qui est juste et approprié de faire. Ils sont, tous deux guidés par un savoir général, mais ils doivent aussi saisir l'occasion et choisir les moyens appropriés à l'action requise. Le savoir

technique partage avec le savoir moral le problème de l'application, ce dernier étant au cœur des problèmes posés dans la pratique herméneutique. Dans les deux cas il s'agit d'un savoir-faire, composé de partie théorique ou valable a priori et de partie pratique qui concerne l'application. Pour distinguer la phronèsis de la technè il faut différencier le savoir-faire de celui qui choisit librement (l'être agissant), et le savoir-faire acquis du spécialiste.

Gadamer s'appuie sur la distinction qu'Aristote trace entre le savoir de la production et le savoir moral. Dans la doctrine aristotélicienne, la phronèsis se distingue de la technè par sa fin et par son principe. La fabrication a une fin autre qu'elle-même : un objet est produit dans un but déterminé, il a une utilité. Tandis que la bonne action est une fin en soi. Ainsi l'action contient son principe d'existence à l'intérieur de soi, et la production doit son principe à l'artisan qui est une cause externe. Les deux partagent la connaissance et le choix des moyens (l'aspect pratique), mais seule la phronèsis sait définir sa fin (l'aspect éthique et intellectuel du *faire*). C'est sur ce dernier moment – le moment plutôt « théorique » de la détermination de la fin de l'action - que Gadamer va se concentrer. Il cherche l'élément universel qui fait partie de la phronèsis. Le problème est traité à partir du développement antérieur de la problématique de l'herméneutique juridique, en termes de « droit naturel ». Le concept de droit naturel remplace dans l'analyse gadamérienne l'élément universel dans le raisonnement de la prudence, c'est-à-dire l'*eidōs* du bien auquel l'action est orientée. Ce bien est supposément connu a priori, sur le plan « théorique », et est ensuite appliqué à la pratique. Le choix des moyens pour l'atteindre et la détermination d'agir dans la situation concrète découlent de la connaissance de l'universel. Ceci est le modèle aristotélicien qui s'applique aussi bien à la technique qu'à l'action : l'artisan est en possession de l'*eidōs* de l'objet qu'il a à produire (dans le sens qu'il a un projet de la chose et connaît les règles à observer pour son exécution).

Ce modèle est contesté par Gadamer en ce qui concerne l'action et la pratique de la compréhension. **Il affirme qu'il n'y a pas de connaissance préalable à l'application. Le savoir moral est toujours un savoir en situation.** C'est dans ce sens qu'il affirme qu'on ne peut pas apprendre, ni oublier le savoir moral. On ne peut pas dire du savoir moral que « l'on commence par l'avoir et qu'on l'applique ensuite à une situation concrète » (ibid.,

p.339). Car nous sommes toujours déjà en situation d'agir, insérés dans la pratique et cette situation nous oblige à posséder et à appliquer le savoir moral. Bien sûr, il existe des idées directrices de l'action comme par exemple les concepts de courage, de bienséance, de dignité, de solidarité. Mais leur image se forme au cours de l'action, en situation. Et chaque situation contribue à la définition de notre idée de courage, de dignité, de solidarité.

Certes, l'image que l'homme a de ce qu'il doit être, par exemple, ses concepts de bien et de ce qui ne l'est pas, de bienséance, de courage, de dignité, de solidarité, etc. – concepts qui ont tous leur pendant dans le catalogue aristotélicien des vertus – sont en un sens des images directrices sur lesquelles il fixe le regard. On peut pourtant y discerner une différence fondamentale avec l'image directrice que représente pour l'artisan le plan d'un objet à produire. On ne peut pas pleinement déterminer, par exemple, ce qui est juste indépendamment de la situation qui me demande justice, alors que l'*eidos* de ce qu'un artisan se propose de produire est pleinement déterminé, et qu'il l'est par l'usage auquel il est destiné. (*Ibid.*, p.339)

Les concepts universels de l'éthique sont alors toujours en relation avec la situation concrète. Plus particulièrement, ils prennent forme dans les cas concrets de l'application. Leur définition est à chaque fois accomplie dans le cas particulier. Gadamer fait la boucle avec son interprétation du jugement réfléchissant (qui a déjà été examiné dans le chapitre II) : « Aristote montre que toute règle établie se trouve nécessairement en état de tension par rapport au concret de l'action, dans la mesure où elle est générale et incapable par conséquent d'inclure la plénitude concrète de la réalité pratique. Nous avons déjà effleuré ce problème, à propos de l'analyse du jugement » (*ibid.*, p.340). Puisque chaque cas particulier contient quelque chose en plus que ce qui est contenu dans la règle, il la complète et détermine de manière productrice (*ibid.*, p.55, voir aussi ci-dessus, ch.II, p.95). Les concepts universels de la morale ne sont pas déterminés (et appris) une fois pour toutes de manière univoque, mais sont complétés par chaque instant d'application. Le jugement est ainsi toujours un jugement réfléchissant en cela qu'il offre la possibilité de compléter et de parfaire la règle (le concept universel) à partir de la situation concrète. Dans ce sens on dit que la loi morale est déficiente et son application à la réalité humaine – qui est de son côté par définition contingente – n'est jamais sans problème.

Dans le jugement réfléchissant, la tension entre l'universel et le particulier prend un autre sens. Dans la sphère éthique, tout comme dans la sphère esthétique (c'est à partir de la sphère esthétique que les propriétés du jugement réfléchissant ont été étudiées)<sup>46</sup>, chaque cas particulier contribue à la définition de l'universel. C'est-à-dire que dans la pratique la règle de l'action fait défaut et se trouve reformulée à chaque fois en situation. L'universel est insuffisant. À la lumière de ce développement, les problèmes de l'application et de l'apprentissage du savoir moral sont reformulés. La tradition doit être comprise toujours autrement, dit Gadamer au début du chapitre analysé (p.334). Si l'universel éthique est relatif (selon l'affirmation d'Aristote) et que sa définition s'achève à partir de chaque cas particulier, l'on ne peut apprendre des lois de l'action puisqu'elles n'existent pas a priori. Elles sont formulées dans l'application, à chaque fois autrement. La clé de leur connaissance est alors leur application. Nous sommes toujours déjà en situation, nous devons nous confronter tout d'abord au problème de l'application et pour cette raison notamment il ne peut exister de connaissance préalable des règles de l'action. L'apprentissage se réduit alors à l'application. « Le savoir moral ne peut, par principe, posséder le caractère préalable d'un savoir susceptible d'être enseigné » (*ibid.*, p. 343)

Au début de la discussion, la possibilité d'un savoir « théorique » de l'être éthique de l'homme a été mise en question. Cette question est maintenant clarifiée à l'aide du recours à la définition du rôle du jugement réfléchissant. Le problème était de savoir si une connaissance des universaux éthiques était nécessaire à la pratique et ainsi de savoir si la prudence possédait effectivement deux moments : le moment apriorique et le moment actualisateur. Le problème a été ensuite réduit – dans la discussion de la distinction entre *phronèsis* et *technè* – à la question de l'existence des idées directrices du comportement, tout comme dans la fabrication, l'action est guidée par un projet (de l'objet à fabriquer). C'est potentiellement ces images directrices qui peuvent prétendre au statut de concepts universels (comme le courage, la solidarité, la bienséance) constitutifs du savoir « théorique » moral.

---

<sup>46</sup> L'élargissement de la portée du jugement réfléchissant à toutes les sphères du raisonnement, esthétique, éthique et théorique, est argumenté par Gadamer dans le chapitre consacré à la discussion de la doctrine kantienne de la faculté de juger, voir GADAMER 1996 : 54sq.

La seule valeur à laquelle elles [les images directrices de l'éthique] puissent prétendre est celle de schèmes. Elles ne se concrétisent jamais que dans la situation concrète de l'homme qui agit. Ce ne sont donc pas des normes inscrites dans les étoiles ou qui auraient leur place immuable dans un univers moral naturel qu'il suffirait de découvrir. Ce ne sont pas, d'autre part, de simples conventions car elles rendent au contraire la nature de la chose, sous cette réserve que c'est seulement grâce à l'application que la conscience morale fait de ces représentations, que la nature de la chose se détermine elle-même en chaque cas. (*Ibid.*, p.343)

Pour revenir à l'analogie avec le jugement réfléchissant, les images directrices ont une valeur exemplaire et non une valeur universelle, ce ne sont pas des lois mais des exemples du comportement qu'on peut suivre.

La discussion de la distinction entre le savoir technique et le savoir de l'action aboutit à une conception originale du savoir de la phronésis. Dans cette conception la phronésis traduit la tension entre l'universel et le particulier, prenant comme modèle le mode de fonctionnement du jugement réfléchissant. Ainsi les problèmes de l'application et de l'apprentissage sont résolus, de même que la question de l'existence d'un savoir « théorique » moral. Phronésis se distingue du jugement réfléchissant en cela qu'elle est le savoir du *faire*, tandis que le jugement réfléchissant reste un savoir théorique (au sens grec, 'contemplatif'). Le jugement est passif, tandis que la phronésis est active.

On peut dire que la phronésis englobe le jugement réfléchissant comme l'un de ses moments. Ayant affaire aux cas particuliers, la phronésis est tout d'abord (et surtout) perception et jugement, elle est ce sens du particulier qui fait une synthèse à chaque fois singulière de la situation, et en cela définit l'universel toujours insuffisant. Gadamer insiste sur l'analogie entre le savoir moral et la perception, il en parle en termes de 'vision'. « C'est donc un savoir de ce qui se présente » (GADAMER 1996 : 344). Mais ce n'est pas non plus une « vision sensible ». Reprenant le fragment correspondant d'Aristote (1142a 25), Gadamer affirme que « dans la réflexion morale, l'acte de « voir » ce qui est faisable dans l'immédiat n'est pas simple vision mais *nous* ». Dans la perception de la prudence (*sensus prudentia*), ce « voir » est accompagné par l'intuition de l'universel. Les composants du sens du particulier sont, d'un côté, le *sensus communis* aristotélicien (qui

n'est que la capacité de synthèse inhérente à la perception, le sens du particulier) et, de l'autre, le jugement dans sa fonction de définir l'universel à partir du particulier.

Ainsi ce curieux mélange de jugement et de perception qu'est la prudence - ou le savoir pratique – prend forme. **À la lumière de l'analyse d'Aristote et de Gadamer, on peut dire que le savoir pratique est l'alliance du *sensus communis* et du jugement réfléchissant.** La fonction du premier est précisée par Aristote et Saint Thomas (dans ses commentaires), la définition du deuxième est faite dans la critique kantienne et augmentée par Gadamer. Des deux côtés nous pouvons suivre le lien avec le *sensus communis* : premièrement, comme capacité perceptive de synthèse et, deuxièmement, comme la faculté du goût. Mais le *sensus communis* a aussi un autre sens, comme on a vu. C'est dans la tradition humaniste, chez Vico et Shaftesbury que le sens civil du *sensus communis* a été révélé. Cette nuance est aussi présente dans le concept de phronésis aristotélicien, dans sa liaison avec *synèsis* et *gnomè*.

### ***Synèsis et gnomè***

Les notions de *synèsis* et de *gnomè* étudiées par Aristote dans la onzième partie du chapitre six de l'*Éthique à Nicomaque* sont une illustration de la possibilité d'établir un lien avec autrui, une possibilité qui est inhérente à la phronésis. Les commentateurs qui ont porté une attention particulière à ces deux notions ne sont pas nombreux<sup>47</sup>. Dans son exposé sur la connaissance pratique, Gadamer offre une interprétation originale à *synèsis* et *gnomè*, les vertus dianoéthiques mineures dont les excellences sont la perspicacité et la largeur d'esprit. C'est cette deuxième, la largeur d'esprit, qui propose un mécanisme de s'élever à

---

<sup>47</sup> Ces deux notions, particulièrement intéressantes du point de vue de la définition du sens commun, sont négligées par la plupart des commentateurs modernes, voir par exemple ANSCOMBE 1957, 1992; MACINTYRE 1981. Leur importance pour la théorie du consensus rationnel est soulignée par BERNSTEIN 1983, pp.164sq. Ricoeur en fait mention, mais son interprétation va dans un autre sens : selon lui le rapprochement de la phronésis au *gnomè*, au sens d'avoir du jugement, souligne « le côté d'intelligence de la vertu de prudence, que la pente intuitive et le côté bon sens pratique pourraient oblitérer » (RICOEUR 1997 : 19). L'interprétation de Gadamer est plus intéressante du point de vue de la présente recherche, car ce dernier met en évidence le potentiel de la *synèsis* et *gnomè* d'établir le lien avec l'autre qui est propre à la prudence. En dernier compte, l'action est pour Gadamer une affaire commune et la phronésis est le savoir impliqué dans l'agir, lorsqu'on a affaire les uns avec les autres.

un point de vue général et ainsi de transformer le sentiment strictement privé (*sensus privatus*) en sentiment partagé et en un sens de la communauté (*sensus communis*).

Gadamer traduit σύνεσις par compréhension et γνώμη par discernement. La compréhension est la version de la prudence qui est à l'œuvre quand l'homme n'est pas directement dans l'obligation d'agir. « La compréhension est ici introduite comme modification de la vertu du savoir moral, s'il ne s'agit pas de moi-même qui dois agir » (GADAMER 1996 : 345). Cette compétence intellectuelle est alors relative à la compréhension des actes d'autrui. Plus particulièrement, il s'agit de la faculté de porter un jugement moral. Compréhensif est celui qui écoute ce que quelqu'un d'autre raconte à propos de ses actes. L'homme compréhensif s'ouvre à une autre situation – celle d'autrui – sans être obligé d'agir. Quelqu'un fait preuve de compréhension « lorsqu'en jugeant il se replace dans la plénitude concrète où un autre doit agir » (*ibid.*, p.345). Rappelons que Kant et Arendt cherchaient justement ce mécanisme de transposition dans la concrétude de la situation d'autrui. La « mentalité élargie » était pour Arendt une capacité additionnelle « qui nous dispose à rentrer dans une communauté ». Le mécanisme de sens commun en tant que 'mode-de-penser-en-commun' n'est pas mis en lumière par Arendt. C'est ce mécanisme recherché par Arendt qu'on trouve dans la *synèsis* (compréhension).

Chez Aristote à la différence de Kant, il ne s'agit pas de généraliser ou de faire abstraction de son intérêt propre. Dans la compréhension (en tant que vertu accompagnant la phronèsis) il ne s'agit pas d'un savoir en général, mais du « concret dans l'instant ». Et ce n'est pas grâce à l'expérience que cette transposition à la place d'autrui peut avoir lieu. L'homme d'expérience – celui qui est riche en connaissances pratiques - n'a pas nécessairement la bonne compréhension des actes d'autrui. Gadamer ajoute qu'il y a une condition particulière à la compréhension : l'homme est lié à autrui par la volonté de trouver le juste dans la situation concrète, par la force de la volonté commune pour le juste. C'est un intérêt commun qui les unit : celui qui agit et celui qui fait preuve de compréhension ont le même intérêt, l'intérêt pour le juste.

Une telle volonté commune peut être observée dans le phénomène du conseil dans des « cas de conscience ». On peut demander et accepter le conseil de quelqu'un seulement à condition de recevoir l'assurance qu'il a le même intérêt pour le juste. L'intérêt commun

est aussi la base de l'amitié et l'amitié est la forme du lien social par excellence pour Aristote (son analyse se trouve dans le livre IX de l'*Éthique à Nicomaque*). Le cas de l'amitié illustre bien comment dans la compréhension il ne s'agit pas de prendre un point de vue général et impartial, mais au contraire, d'être impliqué dans la situation, d'être concerné voire de coopérer avec autrui. Il s'agit d'une coopération à la réflexion d'autrui. L'idée de l'intérêt commun et de coopération réflexive se rapproche de la notion stoïcienne de *koinonoemosune*, la vertu de '**penser ensemble**' ou de l'**'accord des esprits'** de Marc-Aurèle.

Il apparaît là aussi que l'homme qui fait preuve de compréhension exerce son savoir et son jugement, non pas dans une relation de face à face et sans être concerné, mais au contraire en coopérant en pensée avec l'autre, à partir de l'appartenance spécifique qui le lie à lui, comme s'il était lui-même en cause. (GADAMER 1996 : 345)

Il faut préciser que ce dernier aspect de la *synèsis* - insistant sur la volonté commune pour le bien et le juste - n'est pas explicite dans le texte d'Aristote, mais est le résultat de l'interprétation gadamérienne de l'*Éthique à Nicomaque*. Pour le philosophe grec, la *synèsis* n'était que l'aptitude à appréhender la situation et à se faire une idée claire des causes et de l'enchaînement logique de l'action. On parle de *synèsis* à propos d'un homme qui agit avec à-propos après avoir proprement saisi la situation, qui a la vivacité et la promptitude d'esprit. Dans ce sens l'excellence de la compréhension est la perspicacité : la capacité de saisir et de juger sur le singulier immédiatement, dans un coup d'œil<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup>Arendt aussi rapporte la phronèsis à la perspicacité et insiste sur le fait qu'une liaison avec autrui dans l'espace politique (une perspective commune) est impliquée dans le jugement de la phronèsis. Elle voit aussi la proximité avec le sens commun : « Que le pouvoir de juger soit une faculté spécifiquement politique, dans le sens justement où l'entend Kant, à savoir, la faculté de voir les choses non seulement d'un point de vue personnel, mais dans la perspective de tous ceux qui se trouvent présents; mieux, que le jugement puisse être l'une des facultés fondamentales de l'homme comme être politique, dans la mesure où il le rend capable de s'orienter dans le domaine public, dans le monde commun – ce sont des vues virtuellement aussi anciennes que l'expérience politique articulée. Les Grecs nommaient cette faculté phronèsis, ou perspicacité, et ils la considéraient comme la vertu principale ou l'excellence de l'homme d'État par opposition à la sagesse du philosophe. La différence entre cette perspicacité jugeante et la pensée spéculative réside en ce que la première prend racine dans ce qu'on appelle d'habitude le sens commun, tandis que l'autre le transcende constamment. Ce sens commun – [...] – nous révèle la nature du monde dans la mesure où il est un monde commun. Nous lui devons que nos cinq sens strictement privés et « subjectifs », avec leurs données sensorielles, puissent s'ajuster à un monde non subjectif et « objectif » que nous avons en commun et partageons avec autrui. Juger est une importante activité – sinon la plus importante, en laquelle ce partager-le-monde-avec-autrui se produit. » (ARENDR 1972 : 282-283 )

C'est l'apport singulier de Gadamer d'introduire la dimension intersubjective de la relation à autrui dans le traitement de la notion de phronèsis. Il fait de la *synèsis* une variété de la perspicacité jugeante (pour reprendre la définition de phronèsis de Arendt) qui est orientée vers la compréhension d'autrui. Et ceci en prenant en compte les nuances de signification de l'expression « homme compréhensif » dans la langue contemporaine. La condition de la compréhension est selon lui une appartenance spécifique qui lie l'homme compréhensif à la situation de celui qui agit. Il décrit une forme de coopération intellectuelle dans laquelle les deux se sentent concernés, et sont menés par la volonté commune pour le juste et le bien. Dans l'interprétation gadamérienne, la compréhension comme variante de phronèsis est proche de la vertu stoïcienne de l'« accord des esprits » (*koinonoemosune*) et de la définition civile de *sensus communis*. Ainsi la *synèsis* revêt une forme de lien social et a une valeur civile, elle participe à la constitution de la communauté.

Contrairement au développement de la notion de *synèsis*, l'analyse de *gnomè* et de *suggnomè* chez Gadamer (traduits respectivement comme discernement et indulgence) est brève et schématique.

Voilà ce qui apparaît tout à fait clairement lorsque l'on considère d'autres variétés de la réflexion morale présentées par Aristote : le discernement et l'indulgence. Celui-là est ici compris comme une propriété. Nous reconnaissons du discernement à l'homme qui porte raisonnablement des jugements justes. Celui qui a du discernement est prêt à faire droit à la situation particulière de l'autre : il est ainsi également le plus enclin à l'indulgence ou même au pardon. Ici aussi il est clair qu'il ne s'agit pas d'un savoir technique. (GADAMER 1996 : 346)

Le *gnomè* était pour Aristote le jugement, la faculté intuitive de discerner le bien d'avec le mal. Dans la langue grecque, *gnomè* désigne non seulement la faculté de porter des jugements mais également un jugement concret, une opinion ou une maxime. La *suggnomè* est l'excellence du *gnomè* d'après ce deuxième aspect : juger l'action de quelqu'un avec faveur, être « favorablement disposé pour autrui ». Le *phronimos* est indissociablement doué de *gnomè* et de *suggnomè*, de clairvoyance et d'indulgence ; il voit clair dans une situation et son regard est favorablement disposé à l'égard des individus concernés, il est ouvert d'esprit, il est compréhensif et par là équitable. Ici l'analyse

gadamérienne de l'homme compréhensif croise l'interprétation que j'ai donnée de *syggnomè* comme « largeur d'esprit ». Avoir de la largeur d'esprit, c'est partager la façon de voir la situation avec autrui, adopter son point de vue et sympathiser avec lui. L'analyse du discernement et de l'indulgence complète la ligne d'interprétation ouverte par l'analyse de la compréhension. L'indulgence n'est qu'un pas de plus vers l'établissement de la liaison éthique avec autrui.

En résumé, l'importance de l'attention particulière portée aux notions de compréhension et de l'indulgence chez Gadamer est que dans l'interprétation proposée les deux notions expriment une certaine attitude à l'égard d'autrui. Dans le traitement gadamérien des ainsi dites « vertus dianoéthiques mineures » on trouve une dimension intersubjective de la connaissance pratique. **La phronèsis est alors de manière intrinsèque liée à un certain type de rapport à autrui.** Elle partage et apporte une nuance aux mécanismes du lien avec autrui contenus dans deux autres notions apparentées au sens commun : la mentalité élargie (comme définition moderne du *sensus communis*) et l'« accord des esprits » (la définition stoïcienne du concept).

Dans quelques textes postérieurs à *Vérité et Méthode*, consacrés à la philosophie pratique, Gadamer apporte des nuances à son interprétation de la rationalité pratique qui vont dans le même sens : le savoir-faire de l'être agissant implique nécessairement un rapport à autrui. Celui qui choisit librement doit savoir se mettre en relation avec l'autre car l'action n'est pas une entreprise isolée, comme la contemplation (*théoria*), mais une affaire à résoudre avec les autres : « On n'agit pas en mettant à exécution d'après des plans [conçus] librement selon notre idée, mais on a affaire les uns aux autres, et on co-détermine les affaires communes par son faire. » (Gadamer 1974 : 295) Il affirme que la phronèsis exige la compréhension des autres êtres humains. Ainsi dans la définition de la raison sociale il introduit la notion de solidarité, une notion très discutée. C'est cette supposition gadamérienne que la bienveillance fait nécessairement partie de la constitution du consensus qui fera l'objet de nombreuses critiques, notamment de la part de la critique de l'idéologie. Pour Gadamer la solidarité n'est pas une donnée, mais plutôt une exigence morale, comme la vertu stoïcienne de l'accord des esprits. Elle n'est qu'une

recommandation. C'est ce qu'il laisse comprendre à la fin de son essai « Qu'est-ce que la pratique ? » :

« Et je voudrais à titre de réponse à la question – qu'est-ce que la pratique ? - récapituler ainsi : la pratique est le se-comporter et l'agir dans la solidarité. Mais la solidarité est la condition décisive et la base de toute raison sociale. Une parole d'Héraclite, le philosophe « pleurant », dit : le *logos* est commun à tous, mais les hommes se comportent comme si chacun avait sa raison privée. Cela doit-il en rester là ? » (GADAMER 1974 : 299)

En conclusion on peut dire que la notion de phronèsis peut être analysée en trois moments. Chacun de ces moments est facilement lié au concept de *sensus communis* dans ses nuances de signification. Puisque dans ce qui suit le rôle de ce concept sera examiné du point de vue de la théorie sociale – où le sens commun est synonyme à la rationalité pratique – ce seront ces trois moments que je considérerai comme les traits principaux du sens commun :

1. La phronèsis était tout d'abord définie comme une sorte de **perception**, la *sensus prudentia*. L'analyse des fragments de l'*Éthique à Nicomaque* (1142a 25-30 et 1143b 1-5) et l'évocation d'une définition de *De l'âme* (II, 6, 418a 7-20, 424b 30 – 425a, 425b 12-16) ont montré que ce type de perception se rapproche le plus du sens général ou *sensus communis* comme perception des formes générales, capable de faire la synthèse des données de l'expérience dans un coup d'œil. À la jonction de ce *sensus communis* avec l'intuition se trouve le **sens du particulier** qui est la définition la plus exacte du *sensus prudentia*.
2. La phronèsis est aussi un mode de **jugement** sur le particulier. Comme le montre bien Gadamer, le sens du particulier procède de la même manière que le jugement réfléchissant : il parachève la définition de l'universel à partir de chaque cas particulier. La phronèsis est ainsi une sorte de goût qui s'applique non seulement à la sphère esthétique, mais aussi à l'action, à la sphère de la morale. Elle est aussi une manière de définir le principe directeur des sciences de l'esprit dont Gadamer cherche les traits caractéristiques tout au long de son œuvre fondamentale. La

liaison avec le *sensus communis* comme exigence de communicabilité du jugement du goût, est évidente.

3. Enfin, la phronèsis - dans sa variante de *synèsis* et *gnomè* – introduit une dimension intersubjective. Le rapport à autrui est nécessairement impliqué dans le savoir-faire de celui qui choisit librement. Car c'est le savoir de la pratique et dans l'agir nous sommes dans l'obligation à affronter autrui, l'action est co-déterminée par mon projet et par la réception d'autrui (ou bien par sa coopération). La différence avec la mentalité élargie de Arendt est qu'il s'agit d'une coopération dans l'action et non seulement d'une coopération dans le jugement. C'est ainsi un rapport éthique à autrui et l'excellence de la compréhension est l'indulgence ou l'équité. Sous son troisième aspect, la prudence est proche de la conception civile de *sensus communis* qui remonte à l'antiquité romaine.

\* \* \*

Après une analyse de la notion aristotélicienne de phronèsis, il apparaît que la définition positive et productrice du *sensus communis* recherchée par Gadamer du côté de la faculté de juger (le goût), se trouve plutôt du côté des vertus intellectuelles de l'âme, dans la sphère éthique. Car le *sensus communis* est une capacité active et non seulement contemplative comme le goût réfléchissant. De ce point de vue, il semble que Gadamer s'est trompé en plaçant le *sensus communis* dans la sphère esthétique et en le réduisant au jugement. Sans doute, le jugement réfléchissant fait partie du mode cognitif du sens commun, il est même peut-être son élément principal. Mais le sens commun comme la capacité de penser-en-commun et de se mettre d'accord avec autrui ne se réduit pas au jugement. Le jugement réfléchissant exemplifie la manière de procéder du sens du particulier. Mais le sens commun est plus qu'un sens du particulier, il est aussi une liaison intersubjective. La définition positive et productrice du sens commun n'est pas à rechercher du côté du goût. Il n'est pas le tact requis pour l'exercice de la pratique herméneutique dans les *Geisteswissenschaften*, mais une connaissance pratique. Il est plus proche de la phronèsis.

Du point de vue de la présente enquête (qui cherche le principe d'établissement d'un rapport à autrui, un lien intersubjectif qui s'exerce dans la manière de penser, de communiquer, d'agir, de vivre ensemble), l'analyse gadamérienne de la compréhension (*synèsis*) et de la largeur d'esprit (*syggnomè*) est bien plus éclairante que l'analyse historique du *sensus communis* proposée dans le premier chapitre de *Vérité et Méthode*.

La compréhension (*synèsis*) est aussi une manière d'interpréter l'aspect intersubjectif du *sensus communis* et la problématique de la connaissance collective. La phronèsis, sous l'aspect de compréhension telle qu'interprétée par Gadamer, propose un troisième mécanisme de passer du *sensus privatus* au *sensus communis* (après celui de Kant et de Arendt). La méthode d'élargissement du point de vue proposée par Kant s'appuyait sur l'abstraction : dans la pensée élargie on faisait abstraction de son intérêt propre et de son propre point de vue pour atteindre la perspective générale du *sensus communis*. La voie d'Arendt tablait sur l'imagination : la possibilité de se représenter le point de vue d'autrui et de juger comme si on prenait sa place. La voie de la phronèsis est la compréhension et cette dernière est une manière essentiellement différente d'élargir son point de vue car elle garde le lien avec le cas particulier sur lequel il faut juger et agir. La connaissance pratique ne peut pas se permettre de faire abstraction de la situation concrète ou de se fier à une représentation. Car la représentation rend présent quelque chose qui est absent. Dans la phronèsis, au contraire, on juge à partir de la situation ici présente dans laquelle nous sommes engagés. Le *sensus communis* - qui choisit la solution proposée par la *synèsis* - garde la plénitude concrète de la situation. Il s'agit d'un savoir concret dans l'instant. La condition particulière qui lie la conscience d'*ego* à la situation de l'autre sur laquelle il doit juger, est la volonté commune qu'ils ont les deux pour trouver le juste dans la situation concrète. Dans l'action nous sommes liés à autrui par un intérêt commun, par notre volonté commune pour le bien et le juste. Par cet intérêt, les deux se sentent concernés, c'est une forme de coopération intellectuelle ou d'appartenance spécifique qui est la compréhension exercée par le *sensus communis*.

À la différence de la maxime de la pensée élargie de Kant, et de la mentalité élargie d'Arendt, dans le jugement compréhensif l'individualité n'est pas supprimée au profit du point de vue général. L'individualité reste intacte et des individus libres se réunissent dans

le jugement sur l'action par un objectif commun, soit l'intérêt commun pour le bien. À la différence de la « largeur d'esprit » (la *syggnomé*) comparée à la sympathie, il ne s'agit pas dans le cas de la compréhension d'un consensus. *Syggnomè* était la capacité d'accepter le jugement ou l'opinion d'autrui, d'accepter sa manière de voir la situation. La largeur d'esprit implique donc le partage d'un jugement ou d'une opinion concrète, de se mettre d'accord sur une question donnée. Elle était plus proche donc de la *sympathy*. Dans la compréhension nous ne devons pas nécessairement appuyer la même idée. C'est notre intérêt qui est commun, pas nos idées sur les faits. Le lien à autrui exercé par la *synèsis* est dans la volonté à se mettre d'accord. Cette volonté n'exige pas d'avoir la même pensée avec l'autre.

Sous l'aspect de connaissance pratique, le *sensus communis* ne prend pas la caractéristique de la connaissance intersubjective, c'est-à-dire il n'est pas le partage d'opinions. Comme je l'ai proposé au début de la recherche, il y a aussi une autre manière de voir la connaissance commune qui ne se réduit pas à la coïncidence des jugements de deux individus ou plus. Il s'agit de la possibilité de concevoir la connaissance collective comme un ensemble hétérogène. Pour passer à cette autre possibilité de concevoir la connaissance commune, la *phronèsis* nous donne un bon exemple : ce n'est pas la même pensée soutenue par plusieurs individus qui nous réunit, mais l'intérêt que nous avons tous en commun, l'intérêt à se mettre d'accord, de penser, de vivre et d'agir en commun. Par cet intérêt, nous construisons un corpus de connaissances communes auxquelles nous avons recours quand la situation l'exige.

Si l'on renonce à chercher la correspondance entre les opinions et les jugements des individus isolés (une possibilité qui est autant productrice que réductrice, elle peut aussi bien instaurer des « goûts discriminatoires »), on découvre une autre manière de concevoir la connaissance commune : par la complémentarité des connaissances individuelles. C'est l'idée de la coopération dans l'action et dans la cognition orientée à la pratique. Cette idée sera clarifiée à partir de la conception de la connaissance pratique d'Alfred Schütz.

## CHAPITRE IV

### **Style cognitif ou réserve de connaissances : le sens commun dans la théorie cognitive d'Alfred Schütz**

Dans le chapitre précédent le concept *sensus communis*, dans les trois aspects principaux qui lui sont propres, a été rattaché à la notion de rationalité pratique. Plus particulièrement, il correspond à l'idée du savoir-faire de l'être agissant ou *phronèsis*. L'association du sens commun à la rationalité pratique ouvre la voie à une conception alternative de la connaissance collective. Quand le *sensus communis* est considéré en tant que faculté d'agir raisonnablement, il devient possible d'envisager la connaissance commune sous un aspect différent que la simple coïncidence des jugements. Jusqu'à présent, le problème de la connaissance intersubjective a été traité du point de vue du partage d'opinions, c'est-à-dire que le penser-en-commun était recherché dans la possibilité de trouver la même pensée soutenue par deux individus ou plus. L'exemple de l'attitude compréhensive ou de la largeur d'esprit (la *synèsis* et *syggnomè* comme variantes de la *phronèsis*) montre qu'il est possible de penser et d'agir avec autrui sans nécessairement avoir la même opinion. Si l'on renonce à chercher des jugements qui coïncident et l'on accepte la possibilité de se mettre d'accord en ayant des pensées différentes, une autre vision de la connaissance collective est instaurée. C'est la conception qu'il y a un savoir de groupe et que la connaissance est répartie parmi les membres du groupe de manière complémentaire. C'est en même temps une vision de l'organisation du savoir en groupe et la question du principe d'organisation du travail cognitif doit être posée. La théorie

cognitive d'Alfred Schütz propose une interprétation de la connaissance pratique qui peut illustrer cette possibilité.

Alfred Schütz arrive à la question de la connaissance pratique par la voie de la distinction entre la connaissance du sens commun et la connaissance scientifique. Ces deux types de connaissance sont vus chez lui comme deux provinces de signification différentes, le sens commun étant le mode cognitif du monde de la vie quotidienne. Ainsi, la question de la connaissance pratique s'inscrit à l'intérieur d'une théorie sociologique de la quotidienneté.

Le rapprochement entre le bon sens comme manière de raisonner intuitive et immédiate et le mode de raisonnement de l'homme de la rue est très fréquent dans la théorie sociale et dans les réflexions épistémologiques. Ce rapport est inhérent aux langues modernes, comme par exemple dans les expressions 'bon sens ordinaire' et '*common-sense reasoning*'. Dans le premier chapitre de la présente dissertation, consacré à l'histoire du concept, l'analogie entre le sens commun et le raisonnement ordinaire a été soulignée dans le contexte de l'émergence des expressions '*common sense*' et 'sens commun' dans les langues modernes.

Tout d'abord, traduisant *sensus communis* en français et en anglais, on fait la transition d'une signification étroite du terme latin (comme faculté perceptive, le *sens général*) à une signification plus large (comme intuition ou faculté de jugement, le *bon sens*). La spontanéité et l'immédiateté de la synthèse perceptive du *sensus communis* se sont étendues à une faculté générale de juger de manière immédiate, sans faire appel à un raisonnement discursif. Les résultats de cette transformation dans la langue française sont visibles dans le traitement cartésien du concept. Dans la langue anglaise, ce processus de transformation s'achève entre le 14<sup>e</sup> et le 17<sup>e</sup> siècle (voir *supra*, chapitre I, p.35). Ainsi le terme 'bon sens' est utilisé pour signifier l'intelligence naturelle. '*Common sense*' désigne la propriété d'un homme rationnel et modéré, sa qualité de tempérance et de tact.

Le sens donné par la nature à tous les hommes d'esprit sain est déprécié par les philosophes du siècle des Lumières, tels que le baron D'Holbach, Helvétius ou Voltaire. Leur souci principal est de distinguer le bon sens de la Raison qui occupe une place

spécifique dans leur doctrine. Ainsi l'expression reçoit une connotation négative, le bon sens est réduit aux 'premières notions des choses ordinaires', 'raison grossière' ou 'état mitoyen entre la stupidité et l'esprit'. Dans cette conception négative, l'intelligence naturelle (Kant l'appelle 'entendement simple') est opposée à la clarté et la lucidité de la Raison. Kant aussi indique cette nuance péjorative de l'expression bon sens, contenue dans le qualificatif *vulgaire*, synonyme de médiocrité et de manque d'esprit supérieur (*Critique de la Faculté de juger*, §40, p.185).

Une telle attitude négative à l'égard du sens commun est présente aussi dans les réflexions épistémologiques contemporaines. Tout comme les philosophes des Lumières sont préoccupés par la distinction de la Raison et de l'intelligence naturelle, les philosophes de la science de nos jours gardent le souci de délimiter leur objet, la science, et de l'opposer aux notions premières et vulgaires, pour ensuite construire le système du savoir scientifique. Ce souci majeur trouve une expression dans l'exigence de l'ainsi dite « coupure épistémologique » (BACHELARD 1949 : 102-118). La problématique de la démarcation (comme formulée par Karl Popper, par exemple) est une autre manière de traiter la distinction entre la science et le sens commun, de délimiter le mode de raisonnement quotidien du raisonnement scientifique. Nous allons nous concentrer sur la deuxième partie de la dichotomie science – non-science pour délimiter les traits caractéristiques du mode de raisonnement laïque.

Dans la tradition anglo-saxonne on ne peut pas saisir une nuance péjorative de l'expression '*common sense*', bien qu'elle a la même signification. '*Common sense*' comme raisonnement de l'homme de la rue s'applique surtout dans les affaires de la vie quotidienne, il est l'exemplification de la sobriété du jugement naïf par opposition aux spéculations philosophiques. Dans l'épistémologie contemporaine, pour distinguer le raisonnement scientifique du raisonnement quotidien - sans pour autant discréditer ce dernier - on utilise souvent l'expression 'connaissance ordinaire' qui est synonyme de 'sens commun' ou '*common-sense knowledge*'.

On peut distinguer entre plusieurs sphères d'application de la connaissance du sens commun. Ainsi on parle de différentes disciplines du sens commun : d'une logique quotidienne ou bien d'épistémologie ou de linguistique quotidienne (BOUDON 1988 : 1-2,

20). Mais il existe aussi une théorie sociale quotidienne par rapport à laquelle les différents courants de sociologie prennent des positions divergentes. La théorie sociologique d'inspiration positiviste reprend la problématique de la démarcation et introduit l'exigence de la coupure épistémologique avec le sens commun et de la vigilance par rapport à la pénétration des notions vulgaires dans les constructions scientifiques<sup>49</sup>. D'autres courants sociologiques (à la suite de la théorie sociale de Schütz inspirée par la phénoménologie, comme par exemple l'ethnométhodologie) se proposent, au contraire, d'étudier le sens commun et la rationalité pratique comme source d'une théorie sociologique alternative, engagée dans les affaires de la vie quotidienne. Ainsi, ils suppriment la ligne de démarcation et insistent sur l'efficacité de la théorie pratique.

Encore une fois, ces discussions épistémologiques ne sont pas pertinentes pour notre recherche qui est intéressée surtout par les traits caractéristiques de la rationalité pratique et du sens commun. Dans cet objectif, quelques théories sociales traitant de la connaissance ordinaire, seront examinées, commençant par l'ethnométhodologie. Les concepts de 'connaissance commune des structures sociales' (*'common-sense knowledge of social structure'*) introduits par Schütz et largement utilisés par Garfinkel, et de 'sens de l'ordre social' de Cicourel seront examinés.

## **Attitude scientifique et attitude du sens commun : les présupposés de base du raisonnement quotidien**

Nous avons exploré, dans le chapitre précédent, la distinction entre la connaissance pratique et la connaissance théorique soulignée par Aristote et évoquée par la philosophie herméneutique du siècle dernier. La connaissance ordinaire a été traitée dans une perspective légèrement différente dans la phénoménologie classique d'Edmund Husserl. Il définit la phénoménologie comme analyse constitutive des structures d'appréhension du

---

<sup>49</sup> Le premier à exprimer cette attitude à l'égard du sens commun est Durkheim dans les *Règles de la méthode sociologique*. Le concept de vigilance épistémologique est introduit par BOURDIEU, PASSERON et CHAMBOREDON (1968 : 86, 93-95, 127) qui reprennent le terme 'rupture épistémologique' introduit par BACHELARD (1949 : 102-118). La problématique de la coupure épistémologique en sciences sociales est discutée aussi par LATOUR (1991 : 126-128) et FREITAG (1986 : 97-8) Influencé par cette position

monde par la conscience. Cette dernière peut entretenir deux différents types de rapport au monde : la conscience étudie le monde (ou la dimension cognitive du rapport au monde), mais elle est en même temps insérée dans ce monde (la dimension participante). À ces deux types de rapport correspondent deux types de disposition : Husserl distingue l'attitude théorético-cognitive de la science de l'attitude naturelle de l'homme de la rue<sup>50</sup>. Alfred Schütz fait partie des élèves de Husserl qui dirigent leur attention sur le « dessein » des sciences sociales. Il travaille dans le sens d'une phénoménologie constitutive du monde de la vie. Dans ses écrits, la distinction entre la science et la non-science est formulée en termes phénoménologiques et une première tentative d'explorer les traits caractéristiques du mode du raisonnement de l'homme de la rue est faite.

Les réflexions de Schütz sur la rationalité pratique s'inscrivent dans le cadre d'une sociologie de la connaissance, développée parallèlement aux autres centres d'intérêt de l'auteur : l'étude des caractéristiques de l'expérience et notamment de l'expérience intersubjective, la théorie de l'action, la problématique de la structuration du monde de la vie (*Lebenswelt*). Commençant par une exploration phénoménologique de l'expérience, Schütz s'oriente dans les années quarante vers une analyse pragmatiste de la réalité sociale. Les études phénoménologiques de la perception dans la perspective transcendantale suggérée par Husserl (SCHÜTZ 1932) sont abandonnées au profit d'une « ontologie mondaine de la *Lebenswelt* » où les formes d'interaction sociale sont étudiées. Le paradigme de la perception est remplacé par celui de l'activité qui s'avère plus apte à expliquer le phénomène de la relation intersubjective et de la socialité. Dans ses écrits de maturité, Schütz développe une conception des « réalités multiples », fortement influencée par le pragmatisme de William James. Le tournant vers le pragmatisme permet d'expliquer la multiplicité de l'expérience de la vie à travers la division de la réalité en divers segments

---

épistémologique, BOUDON (1988) construit une 'théorie cognitive des erreurs'. Les sources des troubles de la sociologie se trouvent, selon lui, dans le sens commun.

<sup>50</sup> La notion de *Lebenswelt*, ainsi que la distinction entre attitude naturelle et attitude scientifique, est introduite seulement dans les derniers écrits de Husserl, notamment dans la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Husserl a entamé les réflexions sur cette problématique au début des années trente (§10-12 de *Expérience et Jugement* de 1932), mais elle est pleinement développée seulement à l'occasion des séminaires tenus dans le Cercle philosophique de Prague en 1935. Il est devenu un lieu commun parmi les spécialistes de chercher des influences heideggériennes (*Sein und Zeit* est publié en 1927) dans l'intérêt pour l'examen de la posture cognitive du quotidien. Ainsi les deux lignes de la réflexion sur la rationalité pratique – en termes de phronésis ainsi qu'en termes du mode cognitif de l'attitude naturelle – ont leur source commune dans les interrogations de Heidegger.

(les provinces limitées de sens). La compatibilité et la transition entre les provinces limitées de sens sont assurées par la réalité primordiale et englobante de la vie quotidienne (appelée aussi *common-sense world*) ou le monde de la praxis. Dans le cadre de cette conception de la réalité sociale qui marque les œuvres tardives de Schütz, le sens commun peut être recherché dans deux directions : comme style cognitif propre à l'attitude naturelle ; ou bien comme corpus de connaissances engagées dans la pratique sociale, l'ainsi dite réserve de connaissances socialement distribuées. Dans le premier cas, les caractéristiques du sens commun sont mises en contraste avec celles de la science (en tant que province de sens parallèle). Dans un deuxième temps, à la suite d'une reconsidération des limites du savoir scientifique, Schütz unifie le champ de la connaissance et élabore une conception du savoir pratique sous le titre de réserve commune de connaissance ou '*stock of knowledge*'.

### **Théorie scientifique et connaissance pratique dans les premiers écrits d'Alfred Schütz**

Depuis son premier travail publié, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* de 1932, Schütz se pose la question sur la différence entre la compréhension des actes d'autrui dans le quotidien et l'approche proprement scientifique à la compréhension d'autrui (1932 : 139-140). Au début du chapitre quatre, consacré à l'expérience immédiate de la réalité sociale, il se propose de différencier ces deux types de compréhension. Deux types de catégories sont distingués : les catégories spécifiques utilisées par l'homme dans l'attitude naturelle pour comprendre le monde social, et celles construites par les sciences sociales pour classer les interprétations déjà formées de l'attitude naturelle. Dans le chapitre suivant (et dernier) consacré aux problèmes de la sociologie interprétative, il constate qu'il est très difficile de tracer la limite entre la connaissance du quotidien et celle obtenue dans les sciences sociales. Car dans l'expérience d'autrui, le chercheur est toujours un parmi les autres, il fait partie de la communauté de communication et ainsi du monde de l'attitude naturelle. D'autre part, toute conception d'autrui dans la vie quotidienne utilise les concepts

de la théorie scientifique. La limite entre les deux sphères de connaissance est continuellement traversée par le chercheur et par l'homme de la rue<sup>51</sup>.

Dans les textes des années quarante, Schütz s'éloigne de cette conception. Ses efforts sont dans le sens d'une définition de la science comme sphère autonome de l'expérience. Comme dans l'*Aufbau*, il poursuit ses recherches épistémologiques et méthodologiques de la science du monde social dans le sens proposé par Max Weber. Ainsi, dans « *The Problem of Rationality in the Social World* » de 1943, dans « *On Multiple Realities* » de 1945, et jusqu'au « *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action* » de 1953, les efforts de Schütz sont dirigés vers une science sociale basée sur le principe d'idéal type. Sous cette perspective, il dessine l'acteur social comme une marionnette conçue par le chercheur dans l'objectif d'expliquer l'ordre social par des lois scientifiques. L'une des premières expositions de cette théorie de l'acteur-marionnette se trouve dans un texte de 1943, intitulé « Le problème de la rationalité dans le monde social » (SCHÜTZ 1943).

La question de la différence entre l'attitude naturelle et l'attitude scientifique est au centre d'intérêt de l'auteur dans ce texte. Schütz commence son analyse par l'exemple d'une ville qui - bien qu'elle reste toujours la même - apparaît sous différents aspects au cartographe, à l'homme qui y habite et à celui qui la visite. Il se pose ensuite la question sur la différence des points de vue. Pour entamer l'analyse de la rationalité, il affirme que dans chaque cas la position de l'acteur est déterminée par des suppositions que chacun accepte sans question. Plus encore, la différence entre les points de vue est due à l'acceptation de différentes présomptions, et pour passer du point de vue de l'homme de la rue à celui du scientifique il faut abandonner les présupposés du premier et adopter ceux du deuxième :

We can consider the level of our actual research as defined by the total of unquestioned presuppositions which we make by placing

---

<sup>51</sup> « When in everyday life I think conceptually about my fellow man, I am actually taking up toward him the attitude of a social scientist. On the other hand, when I am engaging in social research, I am still a human being among human beings; in fact, it pertains to the very nature of science that it is not science for me only, but for everyone. Science always presupposes the experiences of a whole scientific community, the experiences of others who, like me, with me, and for me, are carrying on scientific work. And so the problem of the social sciences is already present in the prescientific sphere, and social science itself is only possible and conceivable within the general sphere of life in the social world.» (SCHÜTZ 1932: 220-221)

ourselves at the specific standpoint from which we envisage the interrelation of problems and aspects under scrutiny. Accordingly, passing from one level to another would involve that certain presuppositions of our research formerly regarded as beyond all question would now be called in question; and what was formerly a *datum* of our problem would now become problematic itself. (SCHÜTZ 1943: 67)

Avec le passage d'un point de vue à l'autre, un autre aspect de l'objet est thématiqué (pour employer le terme phénoménologique). La problématique de la transition est familière à la tradition phénoménologique. Les deux types d'attitude seront ici traités à partir des présuppositions qui les déterminent.

L'une des présuppositions qui caractérisent la science est alors l'existence d'un ordre préétabli dans le monde social. À partir de ce présupposé de l'ordre, le chercheur procède dans ses analyses en utilisant la méthode de typification familière au monde quotidien. Il regarde certains événements en tant que résultats de l'activité humaine et commence à construire un type d'action menant à ces résultats. Il établit ensuite une relation entre le type d'action et un type d'acteur. Il arrive enfin à construire un type de personnalité, un idéal type de l'acteur que Schütz appelle l'acteur-marionnette (*'puppet'*). L'acteur-marionnette est alors une construction artificielle, il est doté de conscience par le chercheur. Il possède une conscience inventée, fictive, une fausse conscience. L'acteur fictif doté de conscience fictive est un modèle régulé et déterminé par son créateur, le chercheur en sciences sociales<sup>52</sup>. Ce dernier lui attribue uniquement les connaissances qui sont nécessaires pour l'explication du type d'activité que le chercheur étudie. L'acteur-marionnette possède une connaissance modèle qui n'est pas la connaissance de l'homme dans le monde naturel. La connaissance de l'homme de la rue ne peut pas être décrite sous la perspective des sciences sociales qui la remplacent par une connaissance fictive. Pour

---

<sup>52</sup> « The puppet is not born, he does not grow up, and he will not die. He has no hopes and no fears; he does not know anxiety as a chief motif of all his deeds. He is not free in the sense that his acting could transgress the limits his creator, the social scientist, has fixed. He cannot, therefore, have other conflicts of interest and motives than those the social scientist has implanted in him. The personal ideal type cannot err or to err is not its typical destiny. It cannot perform an act which is outside the typical motives, the typical means-ends relations, and outside the typical situation provided for by the scientist. In short, the ideal type is but a model of a conscious mind without the faculty of spontaneity and without a will of his own." (1943: 82); Voir aussi 1953 : 41.

établir les caractéristiques de la connaissance ordinaire, il faut retourner au mode primordial d'expérience de la vie, soit l'attitude naturelle.

Dans le même texte, Schütz fait une brève description éclairante de la connaissance ordinaire basée sur les recherches de *Der sinnhafte Aufbau*. Dans la vie de tous les jours, l'homme acquiert une connaissance du monde naturel ainsi que de celui de la vie sociale. De l'héritage de la tradition, de l'éducation, de ses réflexions sur le déjà vécu l'homme construit une réserve d'expériences qu'il peut toujours réutiliser dans ses activités quotidiennes. Il possède ainsi des connaissances d'origine différente qui lui sont toujours accessibles (*'store of experiences automatically at hand'*). La connaissance ordinaire est alors un conglomérat d'expériences personnelles et du savoir transmis par la tradition, une connaissance factuelle applicable dans l'action. À partir de l'exposé succinct qui se trouve dans le texte de 1943, il est possible de discerner quelques caractéristiques générales de la connaissance ordinaire (SCHÜTZ 1943 : 72-74).

1. Tout d'abord, la réserve de connaissances accessibles englobe tout type d'information qui nous est nécessaire à des fins pratiques de la vie. C'est-à-dire qu'elle est subordonnée au *motif pragmatique* du monde de la vie quotidienne. C'est l'ensemble de la **connaissance pratique** sous toutes ses formes. Comme le dit Schütz, dans l'action immédiate nous ne sommes pas intéressés par la « quête de certitude », mais nos expériences sont suffisantes pour nous afin de « maîtriser la vie ». La connaissance pratique ne répond pas aux critères de validité, mais à l'idéal de l'efficacité.

The ideal of everyday knowledge is not certainty, nor even probability in a mathematical sense, but just likelihood. (SCHÜTZ 1943: 73)

L'idéal de la connaissance pratique est alors ce qui est **possible sans être pour autant nécessaire**. Le terme *'likelihood'* caractérise ce qui est le plus probable d'arriver dans une situation concrète, mais il n'est pas possible de calculer les chances pour que cela arrive (comme dans le calcul de probabilité mathématique). La définition ci-dessus, soit que la connaissance ordinaire a affaire à ce qui est possible sans être nécessaire, se rapproche de la définition aristotélicienne du savoir

pratique. La *phronèsis* était pour Aristote une capacité qui a affaire aux choses dont le principe n'est pas nécessaire et qui peuvent être autrement qu'elles ne le sont (à caractère contingent), aux « choses de la vie » (voir ci-dessus, Ch. III, p.119). La connaissance ordinaire chez Schütz, comme la prudence aristotélicienne, a affaire à des choses qui sont possibles et probables, mais sont aussi susceptibles d'être autrement.

Plus tard, dans « *Common-sense and Scientific Interpretation of Human Action* » (1953), Schütz ajoute que la connaissance ordinaire ne peut atteindre une « certitude empirique » mais aura toujours le caractère plausible de « *subjective likelihood* » (p.33). L'idéal de ce type de connaissance n'est pas la certitude mais la plausibilité. On peut faire le parallèle encore avec le *verisimile* de Vico. La connaissance ordinaire de Schutz s'insère dans la sphère de la *praxis*, et se rattache à la *phronèsis* aristotélicienne. L'idéal de la certitude est remplacé par celui de la vraisemblance qu'on connaît de la théorie rhétorique de Vico.

2. La réserve d'expériences utilisées dans la pratique quotidienne ne possède pas de principe d'organisation. Cette réserve englobe des connaissances hétérogènes dans un état flou non organisé. Des savoirs, des habitudes, des préjugés et des recettes d'action sont stockés de manière chaotique. Des idées claires et distinctes sont ici mélangées avec des suppositions et de préjugés; des notions scientifiques sont rangées à côté des évidences non questionnées de la perception; motifs d'action, moyens et fins, ainsi que causes et effets sont accumulés ignorant leurs relations. Des connaissances incompatibles entre elles trouvent place dans ce stock et peuvent être évoquées dans des cas différents d'application. Pour résumer, la connaissance pratique est considérée comme connaissance factuelle. Elle englobe ainsi des connaissances hétérogènes agglomérées de manière incohérente et dans un amas confus.
3. Il existe tout de même des mécanismes d'organisation des ressources d'expérience. Ce flou de savoir peut être ordonné à travers l'emploi répétitif de certaines connaissances formant ainsi des habitudes, des règles et des principes qui se sont prouvés efficaces dans l'action. Ni la genèse, ni la validité de ces principes d'action

peut être rationalisée. Leur application n'est pas contrôlée, il n'existe pas de garantie pour leur efficacité. Le mécanisme de l'application des habitudes, des règles et des principes n'est alors pas réfléchi, leur utilisation est non critique. La seule validité qu'ils possèdent est qu'ils avaient précédemment passé l'épreuve de la pratique.

4. La réserve de la connaissance pratique est comparée à un livre de cuisine. Les habitudes, les règles et les principes d'action sont accumulés dans l'objectif d'être toujours accessibles à l'emploi, comme des recettes déjà faites. La connaissance ordinaire prend la forme de *'cook-book knowledge'*. La plupart de nos activités quotidiennes sont effectuées comme si on suivait des recettes, elles sont réduites à des habitudes automatisées sur lesquelles on ne se pose plus de questions.
5. Dans la routine de la vie quotidienne, l'emploi constant d'habitudes automatisées facilite l'émergence des formes typiques de comportement. Ainsi le système de la connaissance pratique s'organise autour des séquences typiques et de relations typiques. L'automatisme de la pratique quotidienne trouve son corrélat dans l'automatisme de la pensée. L'application du savoir, des règles, principes et recettes d'action n'est plus réfléchie. Les convictions de la vie quotidienne sont non critiques. Ainsi une partie de la connaissance ordinaire est absorbée dans la sphère de l'inexprimable, bien qu'elle soit toujours accessible à la pratique. Cette partie devient impénétrable à l'analyse sous la perspective de l'attitude naturelle.
6. La connaissance pratique a affaire à une régularité naissante dans l'automatisme des habitudes et des règles. « Grâce à cette régularité, on peut croire avec raison que le soleil se lèvera demain matin » (1943 : 47). Cette forme de régularité non questionnée est en œuvre aussi dans les anticipations de la vie sociale, comme par exemple que l'autobus va suivre son itinéraire habituel et va me transporter à mon bureau, ou que les services de la poste vont transmettre ma lettre à son destinataire. La régularité des automatismes de la vie quotidienne est une manière de rendre la pratique de la vie non problématique. Elle peut être aussi bien interprétée comme mécanisme psychologique. Ce type de régularité est alors essentiellement différent du présupposé de l'ordre préétabli qui caractérise la science sociale.

7. La connaissance ordinaire n'est pas rationnelle. Schütz fait la différence entre l'action rationnelle et l'action raisonnable (1943 : 74; 1953 : 27-29). Les activités quotidiennes sont sans doute des activités raisonnables, mais la rationalité est une caractéristique qui ne s'applique pas au type de comportement et de connaissance décrit. « La connaissance est rationnelle uniquement si tous les éléments parmi lesquels l'acteur doit choisir sont clairement et distinctement perçus par celui-ci. » (1943 : 79). Or ce sont les caractéristiques de la connaissance scientifique. Schütz arrive à la conclusion que si la rationalité ne peut pas être un idéal pour la connaissance ordinaire elle ne peut pas être utilisée comme principe d'interprétation des actes humains. Par conséquent, la rationalité n'est point un principe méthodologique pour les sciences sociales.

### **La science et le monde du sens commun comme provinces limitées de sens**

Les recherches des années quarante jusqu'à 1953, culminant dans « *Common-sense and Scientific Interpretation of Human Action* », vont dans le sens des conclusions du texte de 1943. La théorie de l'acteur-marionnette est réitérée (1953 : 41; 1966 : 17-8). Parallèlement, dans les réflexions sur la connaissance ordinaire, Schütz formule la *thèse générale de l'Alter Ego* (postulée dans le *Aufbau* et réitérée dans la discussion du problème de l'intersubjectivité chez Scheler), le postulat de la réciprocité des perspectives dans ses deux formes (1953 : 11-13; 1955 : 315-316), la notion de '*stock of knowledge*'. Un tournant s'effectue aussi dans les réflexions sur la distinction entre connaissance ordinaire et connaissance scientifique : la science et le sens commun sont séparés définitivement comme deux provinces de sens distinctes. Ceci est le résultat de la reformulation de la question dans le cadre de la théorie des réalités multiples, une théorie élaborée par Schütz sous l'influence du pragmatisme.

La connaissance du sens commun et la connaissance scientifique sont deux modes d'organisation de l'expérience qui possèdent des procédures spécifiques. Le sens commun et la science élaborent un système de constructions, c'est-à-dire des abstractions, des

généralisations, des formalisations et des idéalizations différentes. L'objectif de ces constructions est de rompre avec les évidences empiriques pour découvrir des régularités dans l'expérience du monde (dans le cas de la connaissance ordinaire), ou bien pour établir des lois générales (dans le cas de la science). Les « faits » apparaissent ainsi comme des constructions, détachés de leur contexte et organisés dans un système par les activités de l'esprit. Il y a ainsi deux types d'organisation - celui de la science et celui du sens commun – chacun constituant un mode cognitif.

All our knowledge of the world, in common-sense as well as in scientific thinking, involves constructs, i.e., a set of abstractions, generalization, formalizations, idealizations specific to the respective level of thought organization. Strictly speaking, there are no such things as facts, pure and simple. All facts are from the outset facts selected from a universal context by the activities of our mind. They are, therefore, always interpreted facts, either facts looked at as detached of their context by an artificial abstraction or facts considered in their particular setting. In either case, they carry along their interpretational inner and outer horizon. This does not mean that, in daily life or in science, we are unable to grasp the reality of the world. It just means that we grasp merely certain aspects of it, namely those which are relevant to us either for carrying on our business of living or from the point of view of a body of accepted rules or procedures of thinking called the method of science. (SCHÜTZ 1953: 5)

Notre saisie des faits dépend alors de notre position par rapport à la réalité. Notre position cognitive est définie par l'intérêt que nous portons au monde. Il peut être l'intérêt proprement scientifique, ou bien l'intérêt pragmatique de la vie quotidienne. Les faits obtiennent leur pertinence en conséquence de la position prise, de l'attitude que nous adoptons : l'attitude naturelle ou bien l'attitude scientifique. Dans les deux cas les faits font objet des procédures interprétatives spécifiques. Il est alors important d'examiner ces deux types de procédures cognitives relatives à la science et au sens commun.

Le traitement schützien de la connaissance ordinaire (par opposition avec la connaissance scientifique) est inspiré non seulement par l'héritage husserlien, mais aussi par la philosophie du pragmatisme dominante aux Etats-Unis, le pays de son exil. Dans son texte « *On Multiple Realities* » (1945), Schütz emprunte à William James le concept de

‘sub-univers’<sup>53</sup>. Il développe ainsi sa conception des réalités multiples qui ne sont que des différents types d’attitude au monde, définis par un certain type de disposition que l’homme prend dans des situations différentes. Parmi les réalités multiples Schütz énumère le monde quotidien du travail, celui des fantasmes, des rêves, de l’expérience de l’art, ou bien des expériences religieuses dans toute leur variété, et aussi celui de la théorie scientifique.

Chaque sub-univers est défini comme une province limitée de signification (*finite province of meaning*). Une fraction de nos expériences compatibles entre elles et liées à un style cognitif forment un ensemble appelé province limitée de sens. Le style cognitif n’est rien d’autre que la manière spécifique d’apercevoir les objets et leur sens, ainsi que d’organiser les expériences.

Hence we call a certain set of our experiences a finite province of meaning if all of them show a specific cognitive style and are – *with respect to this style* – not only consistent in themselves but also compatible with one other. (SCHÜTZ 1945: 230)

Le principe unifiant les expériences dans une province donnée est le style cognitif. Il est ainsi plus approprié de décrire une province ou un sub-univers par son style cognitif. Le style cognitif qui permet ainsi d’identifier la province limitée de sens possède six caractéristiques spécifiques. À chaque style cognitif appartiennent : (1) une tension spécifique de la conscience; (2) une *époque* spécifique; (3) une forme prévalente de spontanéité; (4) une forme spécifique d’expérience de soi (5) une forme spécifique de socialité; et, finalement, (6) une forme spécifique de perspective temporelle (1945 : 230).

Parmi les réalités multiples, il y a une réalité primordiale (*paramount reality*) qui est le monde de la vie quotidienne. C’est à l’exemple de ce sub-univers que Schütz élabore les

---

<sup>53</sup> Si l’on choisit d’être fidèle au paradigme phénoménologique, on peut facilement trouver une ressemblance entre les réalités multiples de Schütz (« provinces limitées de signification ») et les « réalités finies » de Husserl (*La Crise*, p.553). La notion de *Lebenswelt* de Husserl a un double sens : celle-ci présente simultanément une structure invariante et un monde ambiant concret. Il existe ainsi une opposition entre la structure invariante du monde et la diversité des mondes ambients, « ceux des peuples et des époques dans leur simple factualité ». Ainsi, Husserl trace une différence essentielle entre le monde en tant qu’idée infinie, d’une part, et les mondes ambients (*Umwelten*) des hommes et de leurs communautés socioculturelles toujours marqués par une *finitude*. En effet, la finitude en question présuppose un horizon fermé de possibilités : ce ne sont que des « possibilités vagues du pouvoir-expérimenter et du pouvoir-faire ». Avec le concept de *Umwelt* et des réalités finies, Husserl trace les lignes d’une future théorie de l’action.

caractéristiques des autres provinces de sens. Dans la réalité de tous les jours les acteurs agissent dans leur attitude naturelle. Le monde n'est pour l'attitude naturelle essentiellement pas un objet de la pensée mais un champ de domination : il est sujet à transformation par l'action. Dans l'attitude naturelle nous avons un intérêt pratique dans le monde. C'est dans ce sens que Schütz parle du motif pragmatique de l'attitude naturelle.

La réalité du monde de la vie est ensuite caractérisée par une expérience fondamentale que nous avons tous en tant qu'être humain : « Je sais que je vais mourir et j'ai peur de mourir » (*ibid.*, p.228). Schütz propose d'appeler cette expérience l'*anxiété fondamentale* de l'homme. Tout le système de pertinences de l'activité humaine est basé sur cette expérience. Elle est à la source des multiples systèmes d'espérances et de peurs, des besoins et des satisfactions, des chances et des risques, qui inspirent l'homme dans l'attitude naturelle pour tenter de conquérir le monde, de construire des projets et de tenter de les réaliser.

Dans la réalité du monde quotidien, l'activité humaine est caractérisée par deux modes d'idéalisation, le mode de l'« et ainsi de suite » (« *and so forth* ») et celui du « je puis le refaire » (« *I can do it again* »). Les deux sont proposés par Husserl pour assurer la continuité entre notre expérience du passé et nos attentes pour le futur. La première idéalisation implique que ce qui s'est prouvé comme expérience valide dans le passé restera valide pour le futur<sup>54</sup>. Autrement dit, c'est la présomption sur la permanence de la validité de notre expérience du monde. La deuxième idéalisation exprime l'attente que dans le futur je serais toujours capable de produire ce que j'ai déjà réussi à atteindre dans le passé. C'est la présomption sur la permanence de ma capacité d'agir dans le monde et de le transformer par mon action. Ces deux idéalisations font partie des présomptions fondamentales de l'attitude naturelle (SCHÜTZ 1945 : 224 ; 1966 : 116).

Le monde de l'attitude naturelle est ensuite défini par l'accent de réalité ou le style cognitif qui lui est propre. **Dans la conception de Schütz, le sens commun n'est rien d'autre que le style cognitif de la *Lebenswelt*.** Il sera caractérisé par conséquent par :

---

<sup>54</sup> Cf. *Expérience et jugement*, §51b, HUSSERL, 1970 : 262sq.

- 1) Une tension spécifique de la conscience, soit la pleine conscience. Schütz appelle cet état *wide-awakeness*, avoir l'esprit éveillé, être vigilant. Ce terme exprime la pleine attention à la vie et à ses exigences qui est requise pour l'accomplissement de l'action. Ce type d'attention à la vie est *active*, par opposition à l'attention passive qui caractérise le monde des fantasmes et des rêves par exemple.
- 2) Une *epochè* spécifique, soit l'*epochè de l'attitude naturelle* ou l'*epochè du doute*, la suspension du doute dans l'existence du monde quotidien intersubjectif.
- 3) Une forme dominante de spontanéité, soit le travail. Dans la théorie de l'action de Schütz, la spontanéité de l'homme se manifeste dans le langage et dans l'action. Le terme '*working*' correspond à la forme de comportement caractérisée par un projet préalablement conçu et par l'intention de réaliser ce projet par le biais de mouvements corporels. Dans le monde de la vie, dominé par le motif pragmatique, la forme de spontanéité prédominante est le travail.
- 4) Une forme spécifique d'expérience de soi, à savoir, l'ego total - *total self* – ce concept étant formé sous l'influence de l'interactionnisme de G.-H. Mead.
- 5) Une forme spécifique de perspective temporelle (le temps standard qui se déroule dans l'intersection du temps intérieur et le « temps cosmique » en fonctionnant comme le cadre temporel universel du monde intersubjectif).
- 6) Une forme spécifique de socialité, soit le monde intersubjectif du travail et de la communication que je partage avec autrui<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> "If we recapitulate the basic characteristics which constitute its [celles de l'attitude naturelle] specific cognitive style we find

- 1) a specific tension of consciousness, namely wide-awakeness, originating in full attention to life;
- 2) a specific *epochè*, namely suspension of doubt;
- 3) a prevalent form of spontaneity, namely working (a meaningful spontaneity based upon a project and characterized by the intention of bringing about the projected state of affairs by bodily movements gearing into the outer world);
- 4) a specific form of experiencing one's self (the working self as the total self);
- 5) a specific form of sociality (the common intersubjective world of communication and social action);
- 6) a specific time-perspective (the standard time originating in an intersection between *durée* and cosmic time as the universal temporal structure of the intersubjective world)." (SCHÜTZ 1945:230-1;1973:35-36)

Dans la théorie des réalités multiples, le passage entre les différentes provinces de sens (telles la science et le sens commun) s'accomplit à travers un 'saut' dans la disposition au monde. Le 'saut' d'une province de signification dans une autre est accompagné par le sentiment subjectif de choc. Ce sentiment est le plus fort dans le cas où l'attitude naturelle et le monde de la vie quotidienne sont abandonnés. Parmi les réalités multiples, le monde du travail et de la communication constitue la réalité primordiale et semble être le plus naturel.

Le mécanisme de passage est emprunté à Kierkegaard qui décrit l'expérience de l'« instant » de saut dans la sphère religieuse. De manière similaire la transition, d'un état dominé par l'expérience religieuse à l'état de la vie quotidienne, ou bien de l'attitude naturelle à l'attitude de la contemplation désintéressée (le monde de la science) est vécue comme un choc. C'est une « modification radicale dans la tension de notre conscience fondée sur une différente *attention à la vie* » (SCHÜTZ 1945 : 232). Le terme *attention à la vie* est lui emprunté à Bergson<sup>56</sup>. La conception des provinces limitées de sens s'est formée relativement tard dans la réflexion de Schütz, et porte l'empreinte de la philosophie de la vie ainsi que du pragmatisme américain. La description – toute schématique qu'elle est – des provinces limitées de sens, affirme Schütz, est une tentative d'entamer la réflexion sur la relation entre la réalité du monde quotidien et celui de la contemplation théorique ou scientifique (*ibid.*, p.208).

Le monde de la science est caractérisé par l'attitude de l'observateur désintéressé. La théorie scientifique, selon Schütz, ne dessert aucun objectif pratique et est complètement détachée du système de pertinences de l'attitude naturelle. Le style cognitif de la science est

---

<sup>56</sup> Le thème de l'attention à la vie préoccupe Schütz depuis sa première œuvre, *Der sinnhafte Aufbau* de 1932. Là il essaye de dresser « une analyse phénoménologique de l'attention », § 13, pp.71-73. La possibilité de modification de l'attention à la vie est discutée dans le cadre de l'analyse de la constitution de sens dans l'expérience. D'après Husserl, l'Ego peut prendre plusieurs attitudes différentes vers la réalité. À ce sujet, Schütz fait référence aussi aux « existentialia de *Dasein* » de Heidegger : « And, all together, there are many different fundamental attitudes that the Ego can assume toward life, attitudes similar to the « moods » of which Heidegger speaks under the heading of the « existentialia of *Dasein* ». Now the attitude of the Ego toward life – its *attention à la vie* – determines in turn its attitude toward the past. » (1932: 73) Dans ses réflexions postérieures, Schütz va retenir le terme de Bergson, *attention à la vie*. Sa conclusion dans le *Aufbau* est que dans la modification de l'attention les expériences particulières peuvent prendre un sens différent. Le point de départ de la théorie de la constitution de sens se trouve alors dans l'attention spécifique à la vie et dans l'étude de ses modifications. Pour cette même problématique, Schütz va adopter plus tard le terme *epochè* et discutera des *epochès* spécifiques des différents sub-univers de sens.

dans une grande partie déterminé par l'attitude scientifique qui s'arrache au motif pragmatique de l'agir et autorise une position dégagée d'angoisses, purement contemplative. Dans la perspective de l'attitude scientifique il est possible d'étudier les modes de constitution et les formes de genèse des objets et de leur sens, y compris des objets du monde social. Par l'intermédiaire du changement d'attitude la science se distingue de la sphère pratique de l'attitude naturelle.

La présentation du style cognitif de la science est basée sur les explorations en épistémologie et en méthodologie des sciences. Sur ce point, l'article « *Common-sense and scientific interpretation of human action* » de 1953 est bien plus éclairant. À partir des explorations en épistémologie et en méthodologie, Schütz distingue les *règles* de l'activité scientifique, parmi lesquelles il énumère le postulat de cohérence logique et de la compatibilité des propositions scientifiques, celui de la vérification empirique, de la clarté et de la précision des termes et des notions utilisées, etc. Ces règles définissent les conditions de validité de la connaissance scientifique. Caractérisant ainsi le style cognitif de la science, Schütz suit les grandes lignes du paradigme de l'épistémologie prédominant à cette époque.

### **Les époques spécifiques de la science et de l'attitude naturelle**

Ce qui distingue les recherches de Schütz au sujet du style cognitif de la science, c'est son traitement de l'attitude scientifique. Il accorde une importance primordiale à la procédure cognitive qui permet de changer d'*attention à la vie*, de quitter le monde de l'attitude naturelle et d'entrer dans celui de la science. À la suite de Husserl il appelle cette procédure *époque*<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> *Époque* signifie chez Husserl une forme de la réduction transcendantale qu'il décrit dans le premier volume des *Idées*. Selon Husserl, si l'on veut mieux comprendre sa signification, le terme '**réduction**' doit être pris littéralement, au sens propre du mot latin '*reductio*'. Il signifie un mouvement de la pensée en arrière vers les origines. Il s'agit de redécouvrir des significations qui ont été oubliées au cours de notre pratique quotidienne, ou bien qui ont été remplacées par une interprétation affirmée par la tradition philosophique. La réduction est ainsi un exercice préalable qui vise à la préparation de la conscience à saisir les phénomènes en soi, à partir d'une position neutre libérée de toute préoccupation de la vie et de tout présupposé philosophique. À l'aide de

L'*epochè* en tant que mise entre parenthèses de l'existence du monde phénoménal prend un autre sens dans l'interprétation de Schütz. Tandis que pour Husserl l'*epochè* signifie exclusivement l'opération qui permet d'accéder à la sphère réduite de la connaissance, Schütz emploie le terme *epochè* pour désigner quelques différents types d'attitudes spécifiques. Si pour Husserl cette opération désactive uniquement la thèse générale de l'attitude naturelle, pour Schütz dans chaque cas différent une thèse différente est suspendue. À l'aide de la procédure de l'*epochè* il délimite les provinces de sens et assure le passage entre elles.

Le monde de la vie quotidienne est caractérisé aussi par une *epochè*, l'*epochè* spécifique de l'attitude naturelle qui implique que l'existence du monde extérieur est prise comme allant de soi, cette existence n'est jamais mise en question jusqu'au moment où surgit une raison de le faire.

Phenomenology has taught as the concept of phenomenological *epochè*, the suspension of our belief in the reality of the world as a device to overcome the natural attitude by radicalising the Cartesian method of philosophical doubt. The suggestion may be ventured that man within the natural attitude also uses a specific *epochè*, of course quite another one than the phenomenologist. He does not suspend belief in the outer world and its objects, but on the contrary, he suspends doubt in its existence. What he puts in brackets is the doubt that the world and its objects might be otherwise than it appears to him. We propose to call this *epochè* the *epochè of the natural attitude*. (SCHÜTZ: 1945, 229)

La réalité de la vie quotidienne est ainsi généralement tenue pour allant de soi et elle nous apparaît tellement naturelle que l'acte du dépassement de ses limites pour passer à une autre région de la réalité (la réalité des rêves, des fantasmes, de l'art et de l'expérience

---

la méthode de réduction, le champ de la phénoménologie est limité au « phénoménal » en éliminant tout énoncé transcendant. Dans la même ligne de développement la réduction est aussi la suspension de la croyance en tout énoncé sur l'existence des objets de la conscience.

Dans les *Idées I*, Husserl introduit une autre signification de la réduction transcendantale. Elle acquiert la fonction de la transition de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique (ou transcendantale). La transition s'accomplit grâce à une « méditation fondamentale », soit la suspension ou la désactivation de la *thèse générale de l'attitude naturelle*. Cette thèse affirme l'existence des objets de la conscience dans le monde extérieur. Le terme *epochè* vient pour désigner notamment cette mise entre parenthèses de la croyance en l'existence du monde. L'*epochè* a la fonction d'assurer 'la sphère réduite' de l'attitude phénoménologique et de la délimiter du monde de l'attitude naturelle caractérisé par la thèse générale.

religieuse, de la théorie scientifique) s'accomplit au prix d'un 'choc' spécifique ou d'un 'saut' existentiel (comme le choc du moment de s'endormir pour sauter dans le monde des rêves ou l'expérience décrite par Kierkegaard du « moment » du saut dans la sphère religieuse)<sup>58</sup>. Le même choc s'accomplit avec la décision du savant de remplacer son attitude de participation passionnelle au monde (caractérisée par l'anxiété fondamentale) par une attitude désintéressée, « objective ». (*Ibid.*, 231-2 ; 1955 : 343)

Le premier changement considérable qui s'accomplit avec l'adoption de l'attitude désintéressée du chercheur, c'est qu'avec le saut dans le monde de la théorie scientifique la conscience est libérée de l'anxiété fondamentale et de tous les espoirs et peurs qu'elle entraîne<sup>59</sup>. Dans la définition de l'*epochè* de l'attitude scientifique, la suspension de l'anxiété fondamentale est accompagnée par l'obligation de porter un regard désintéressé vers le monde et par l'abandon du système de pertinences du savant en tant qu'acteur social.

We may sum up some of the features of the *epochè* peculiar to the scientific attitude. In this *epochè* there is « bracketed » (suspended): (1) the subjectivity of the thinker as a man among fellow-men, including his bodily existence as a psycho-physical human being within the world; (2) the system of orientation by which the world of everyday life is grouped in zones within actual, restorable, attainable reach, etc.; (3) the fundamental anxiety and the system of pragmatic relevances originating therein. But within this modified sphere the life-world of all of us continues to subsist as reality, that is as the reality of theoretical contemplation, although not as one of practical interest. (SCHÜTZ 1945: 249)

La question centrale sera ici de savoir si l'*epochè* de l'attitude scientifique est une opération analogique à la réduction transcendantale pour le passage de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique. Il est clair que dans cet acte de suspension de l'anxiété

---

<sup>58</sup> Il serait intéressant de souligner que pour Husserl aussi l'*epochè* provoque un changement radical dans la personnalité de celui qui le pratique, un changement comparable à une conversion religieuse: « Peut-être même se montrera-t-il que l'attitude phénoménologique totale, et l'*epochè* qui en fait partie, sont appelées par essence à produire tout d'abord un changement personnel complet qui serait à comparer en première analyse avec une conversion religieuse, mais qui davantage encore porte en soi la signification de la métamorphose existentielle la plus grande qui soit confiée à l'humanité comme humanité. » (HUSSERL, *La Crise* : 156)

<sup>59</sup> Schütz parle aussi d'un *epochè* particulier, une réduction de l'anxiété fondamentale qui met entre parenthèses toutes les implications de la situation de l'être humain en tant qu'être-dans-le-monde, p.247, note 31.

fondamentale et du système de pertinences de l'attitude naturelle on met entre parenthèses aussi bien l'*epochè* de l'attitude naturelle, la suspension du doute. Et si on essaie d'éviter la double suspension (la suspension de la suspension du doute de l'existence du monde extérieur), on arrive à une suspension de l'existence du monde naturel, une opération comparable à la réduction transcendantale. Mais on ne peut pas affirmer que cette opération est analogue au changement radical d'attitude accompli dans la réduction phénoménologique. Car Schütz lui-même précise que l'attitude scientifique reste dans la sphère d'opération de l'« attitude naturelle » :

Needless to say, this form of *epochè* must not be confused with the *epochè* leading to the phenomenological reduction by which not only the subjectivity of the thinker but the whole world is bracketed. Theoretical thinking has to be characterized as belonging to the « natural attitude », this term *here* (but not in the text) being used in contradiction to « phenomenological reduction ». (*Ibid.*, p.249, note 36)

Schütz explique que la réduction de la subjectivité du chercheur n'implique pas une restriction de la sphère d'étude en faveur d'un champ d'expérience, comme dans le cas de la réduction transcendantale. L'*epochè* scientifique ne met pas entre parenthèses l'existence du monde phénoménal. Tout au contraire, ce monde est le sujet unique d'étude de la théorie sociale. Car pour Schütz, le sujet d'étude des sciences sociales n'est rien d'autre que le monde social tel qu'il apparaît à l'homme dans ses interactions au quotidien (SCHÜTZ, 1954 : 53). Ce monde a été pré-interprété et pré-structuré par les membres de la société. Ainsi, le chercheur dans les sciences sociales a affaire avec un monde déjà construit, déjà interprété. Les constructions interprétatives dans les sciences sociales ne sont que des constructions de second degré, constructions des constructions des acteurs (*ibid.*, p.59). La théorie sociale, donc, doit être conçue comme une exploration des principes et des mécanismes d'organisation du monde social par les acteurs au quotidien. La théorie scientifique doit thématiser les procédures de constitution du monde de la vie dans l'attitude naturelle. Pour ce travail de thématisation des structures de la *Lebenswelt*, la réduction transcendantale n'est pas requise. Mais tout en restant dans la réalité primordiale du monde de la vie, l'attitude scientifique exige une posture réflexive : un « saut » dans le

monde de la théorie scientifique accompagné par une rupture avec la situation biographique du chercheur.

### **Le paradoxe de la communication dans le monde de la théorie scientifique**

La théorie épistémologique de Schütz est intéressante du point de vue de la présente recherche pour la conception qu'elle propose de la connaissance ordinaire. Dans la description de la science et du monde du travail (*world of working* ou *common-sense world*) en tant que deux réalités distinctes, le sens commun est vu comme le mode de raisonnement de l'homme ordinaire dans lequel et par lequel il structure son monde. Le sens commun est le style cognitif du monde du travail comme réalité primordiale. Dans cette perspective, la science est une entreprise théorique autonome, séparée du monde du sens commun par une attitude réflexive, assurée par un *epochè* spécifique. La théorie sociale qui rend compte des constructions du sens des acteurs dans l'attitude naturelle n'est qu'une construction de second degré. Elle étudie les procédures de constitution employées par l'homme au quotidien. La constitution des expériences et des actions, dont la genèse demeure inconsciente dans l'attitude naturelle, est le thème de l'attitude réflexive. La science sociale fait ainsi une analyse constitutive du monde social.

À la lumière de la distinction entre théorie scientifique et activité pratique, le sens commun fait partie du monde préthéorique et partage ses caractéristiques. Le sens commun est un mode de raisonnement préthéorique (« pré-prédicatif » en termes de Husserl), immédiat, intuitivement donné, non problématique. C'est le mode des évidences non questionnées, le mode des faits *taken for granted*. La science a sa source dans les évidences du sens commun, mais doit aussi s'en détacher. Dans le paradigme phénoménologique, la science se détache du monde de la vie (où elle trouve sa source ultime) par la procédure méthodique de la réduction. Pour Husserl, la réduction phénoménologique est le déplacement du regard phénoménologique de l'attitude naturelle de l'homme situé dans le monde des objets vers la sphère réduite de la conscience où s'effectue la constitution des objets dans l'expérience. Pour Schütz, le chercheur dans sa posture théorique se détache de

l'angoisse primordiale et de son rapport de participation au monde, pour découvrir une manière de thématiser les procédures de constitution des faits sociaux. Pour ainsi dire, le chercheur qui étudie le sens commun doit se détacher de ce dernier, il prend un autre mode de raisonnement et un autre point de vue qui lui permet de procéder à « l'analyse constitutive » du sens commun. Cela veut dire qu'il occupe un point de vue à l'extérieur du monde de la vie quotidienne, un point de vue détaché qui est réservé à la science.

Les théories épistémologiques qui postulent une séparation entre le monde de la science et le monde de la non-science (ce dernier peut être appelé monde du sens commun ou monde de la vie) ont pour préoccupation principale les procédures qui assurent la frontière entre les deux mondes. Dans l'épistémologie formaliste cette préoccupation est connue sous le titre de *problème de démarcation* (Popper) et dans l'épistémologie historique sous le titre de *coupure épistémologique* (Bachelard). Ce qui unit les deux paradigmes, c'est le présupposé de l'existence de deux mondes séparés, soit le monde de la science et le monde où se trouve tout type de connaissance refoulée par les critères de validité du savoir scientifique, soit la non-science. Le présupposé des deux mondes est appelé aussi *dualisme épistémologique* (Freitag).

La science est du point de vue de Schütz une activité purement théorique, détachée voire même isolée du monde de la vie quotidienne. L'activité scientifique a lieu à l'intérieur des murs du laboratoire. Activité strictement cognitive, elle est indifférente au souci prédominant de l'activité pratique. À l'occasion de ce traitement de l'activité scientifique, Schütz sera accusé de 'cognitivisme' par les ethnométhodologues traitant des problèmes de la connaissance scientifique. Parmi ces derniers, Michael Lynch (1993 : 118) affirme qu'il est impossible de séparer la science du monde de la vie dans lequel elle s'insère. Ceci est aussi le point de départ de Husserl dans sa critique des sciences européennes dans *La Crise* : le monde de la vie est l'*αρχη*, le fondement de toute connaissance possible sur lequel les sciences bâtissent leurs constructions. Mais définir le monde de la vie en tant que source ultime des sciences comme pré-prédicatif, intuitif, immédiat ou pré-donné n'est pas suffisant. Caractériser ce monde comme « donné d'avance » revient à traiter le problème de la *Lebenswelt* comme un problème partiel à l'intérieur de la science (HUSSERL, *La Crise* : 137-140). Cette approche pose la priorité de

la science qui est selon « l'idée audacieuse des temps modernes » une science universelle. Les questions en retour sur le monde donné d'avance sont portées du point de vue de la science. À la lumière de ce questionnement le monde de la vie n'est qu'un monde préscientifique, défini par négation. Il est difficile sous cette perspective de saisir son « sens d'être particulier ».

Ce qui a pour effet de mettre également en question, sous ses différents modes généraux, la façon dont les savants, par une conséquence continue, reviennent se saisir du monde de la vie avec ses données intuitives toujours disponibles, et nous pouvons y faire entrer aussi en ligne de compte la simplicité parfois de leurs énoncés, formés sur le même mode purement descriptif du jugement qui est propre aux énoncés occasionnels dans le courant de la vie pratique de tous les jours. Ainsi, le problème du monde de la vie, et donc la façon dont celui-ci fonctionne et doit fonctionner pour le savant, est-il un simple problème partiel à l'intérieur de la totalité déjà assignée de la science objective (à savoir, au service de la pleine fondation de celle-ci). (*ibid.*, : 139)

Le traitement du problème du monde de la vie comme problème particulier du point de vue de la totalité prétendue de la science moderne fait partie des conceptions qu'on rassemble sous le titre de *dualisme épistémologique*. La sphère de la connaissance est divisée en deux : le monde de la science et le monde de la vie comme « source toujours prête d'évidences, que nous revendiquons tout simplement aussi bien en tant qu'hommes pratiques qu'en tant que savants ». La prétention d'universalité de la science moderne exige une séparation entre le monde « objectif-scientifique » et un monde des évidences non problématiques qui est le monde d'expériences « subjectives-relatives ». Le sens d'être particulier du monde de la vie peut être relevé dans une autre perspective, dans laquelle le problème du monde de la vie apparaît comme problème philosophique universel (*ibid.*, p.150-153). D'un autre point de vue, la science peut être considérée comme un fait culturel, l'un des accomplissements de l'activité cognitive des hommes. En tant que fait culturel, la science devient partie intégrée d'un monde de la vie qui s'élargit, le *Kulturwelt*. La science infuse le monde de la vie et enrichit son contenu.

Nous voici arrivés à une situation inconfortable. Si nous avons fait apparaître le contraste avec tout le soin nécessaire, nous nous

trouvons alors devant deux choses bien distinctes : le monde de la vie et le monde objectif-scientifique, mais ces deux choses, il est vrai, dans une certaine relation entre elles. Le savoir du monde objectif-scientifique « se fonde » dans l'évidence du monde de la vie. Cette évidence est donnée d'avance comme terrain aux travailleurs scientifiques, ou selon les cas à la communauté de travail scientifique, mais, bien que ce soit sur le terrain qu'elle édifie, l'édifice lui-même est pourtant une autre chose. Si nous cessons de nous enfoncer dans notre pensée scientifique, si nous devenons conscients que nous autres savants n'en sommes pas moins des hommes, et en tant que tels des composants du monde de la vie qui continue d'être pour nous, qui nous est toujours donné d'avance, alors avec nous c'est toute la science qui s'enfonce dans le monde de la vie – dans le monde simplement « subjectif ». Et qu'en est-il alors du monde objectif lui-même? Qu'en est-il de l'hypothèse de l'être en soi, rapportée tout d'abord aux « choses » du monde de la vie, les « objets », les « corps » réaux, les bêtes réales, les plantes, et aussi les hommes, dans la « spatio-temporalité » du monde de la vie - tous ces concepts n'étant désormais plus compris à partir de la science objective, mais comme on les comprend dans la vie pré-scientifique? (*Ibid.*, p.148)

Les constructions de la science, dorénavant constituant un monde objectif-scientifique, sont vues maintenant comme des faits culturels qui portent avec eux leur histoire de constitution. La reformulation du problème du monde de la vie en tant que problème universel ouvre la voie sur un autre domaine d'investigations phénoménologiques – le domaine des faits culturels – accessible moyennant une autre série d'analyses constitutives. Il est maintenant inapproprié de dire que le monde de la vie est pré-prédictif, immédiat, intuitivement donné. Au contraire, le monde culturel a son histoire. Il est le résultat des actes de constitutions consécutifs, une histoire des sédimentations de sens. Il serait plus approprié de procéder à son analyse génétique. C'est dans ce sens qu'on dit que dans ses dernières œuvres Husserl opte pour un paradigme génétique qui vient à la suite du paradigme de l'analyse constitutive. C'est à la lumière de cette reformulation de la tâche phénoménologique qu'on peut chercher un autre paradigme d'interprétation du sens commun.

Les réflexions de Husserl sur la communauté de travail scientifique qui s'insère dans le monde de la vie ne sont pas étrangères à Schütz. Alfred Schütz, ainsi que son maître Edmund Husserl, s'oriente vers une conception de la science qui renonce à son autonomie,

il prend conscience que la théorie scientifique ne peut pas être considérée comme un monde isolé. Pour autant que la science est l'œuvre des savants et que ces derniers en tant qu'hommes sont insérés dans le monde de la vie, la science, elle aussi se trouve insérée dans le monde de la vie. Le changement de paradigme qui s'opère dans les dernières réflexions de Husserl consiste à rendre compte que la science n'existe pas dans un monde parallèle à celui du monde de la vie, la sphère de la science n'est pas comparable à la sphère phénoménologiquement réduite où l'Ego transcendantal étudie ses actes constitutifs. La science n'est que l'accomplissement de l'activité humaine et en tant que telle un fait culturel, un fait historique, un fait de ce monde.

Avant de procéder à la solution que Schütz propose au paradoxe de la communication, revenons à la critique de Lynch. La rupture de la science avec le monde du sens commun et son motif pragmatique est possible, selon l'affirmation de Lynch (1993 : 148-152), uniquement au prix d'un présupposé fondamental, soit qu'il existe un point de vue analytique à l'extérieur de l'attitude naturelle. De ce point de vue on peut considérer la science comme activité autonome complètement indépendante de la sphère pratique. Le présupposé du point de vue analytique qui détermine les deux mondes autonomes – celui de la science détaché de celui de la connaissance pratique – caractérise la *protoethnométhodologie*, selon Lynch. La protoethnométhodologie se définit par un présupposé fondamental, soit qu'il peut exister un point de vue qui transcende le monde de la vie quotidienne. Cette illusion a sa source dans le traitement schützien des réalités multiples. Selon Lynch, Schütz a un rapport purement cognitif à la définition des sub-univers. Cela veut dire que les 'mondes' ou les 'sub-univers' de la science et du sens commun sont séparés en tant que domaines de la pensée, « *worlds of thought* ». En tant que mondes de la pensée, les réalités multiples se situent dans la conscience de celui qui les pense, de l'ego qui est, dans la théorie schütziennne, le centre constitutif du monde ambiant et social. L'objectif de ces deux types d'activité n'est que de connaître le monde – « connaître » peut-être dans une manière spécifique - et ils se situent ainsi dans la conscience individuelle.

Le passage de la protoethnométhodologie - qui partage la conception des deux mondes distincts de Schütz - à l'ethnométhodologie proclamée par Lynch se trouve là où

l'on rejette l'illusion qu'il existe ou qu'on peut concevoir une position « analytique » à l'extérieur du champ de l'activité pratique<sup>60</sup>. Il propose ainsi d'« émanciper l'analyse sociologique de son opposition au sens commun », une procédure thérapeutique qui permettra d'ouvrir les horizons de l'analyse vers une discussion générale des questions de validité, de pertinence, des règles d'évidence et des critères de décision impliqués dans l'acquisition de la connaissance, ordinaire ou scientifique. Il propose, par conséquent, d'abandonner la distinction entre connaissance scientifique et connaissance ordinaire et de se concentrer sur l'étude des procédures cognitives en tant qu'insérées dans le monde de la pratique.

Dans l'interprétation proposée par Lynch, la théorie sociale a fait un grand détour par les aventures de la phénoménologie transcendantale de Husserl grâce à – ou plus juste faute de – l'interprétation paradigmatique de Schütz. Ce dernier, selon Lynch, transmet dans la théorie sociale certaines préoccupations fondationnistes caractéristiques de la phénoménologie classique et ainsi projette la réflexion sociologique sur le chemin de la protoethnométhodologie, introduisant la distinction artificielle entre sociologie professionnelle et sociologie laïque. Sur ce point, Lynch semble reformuler le postulat sur la relation de la théorie à la pratique que nous avons exploré dans le chapitre précédent avec le mouvement de la « réhabilitation de la philosophie pratique ». On peut souligner qu'à ce point l'analyse de Lynch se rapproche du traitement de la question de la connaissance dans la philosophie herméneutique. Dans les deux cas, celui de l'herméneutique ainsi que celui de la sociologie, un retour à la source – la théorie de la praxis - permet de surmonter le fondationnalisme.

L'interprétation que Lynch propose de l'œuvre schützienne, ainsi que de sa réception par les ethnométhodologues, s'insère dans une perspective de lecture qui est sceptique par rapport aux analyses transcendantales de Husserl. Ce scepticisme est partagé par l'herméneutique de Gadamer et par la théorie de l'action de Habermas. La sociologie phénoménologique, selon la thèse de Lynch, s'est mise sur la voie du transcendantalisme de

---

<sup>60</sup> “Thus far, I have drawn a contrast between protoethnomethodology and ethnomethodology, but readers may fairly ask at this point, Where are we to find this ethnomethodology of which you speak? I have located it with an understanding that there can be no intelligible theoretical position outside the fields of practical action studied in sociology.” (LYNCH 1993:152)

Husserl. Ce transcendantalisme (la conception de la sphère réduite et de l'Ego transcendantal) est traduit dans la sphère du monde social par le cognitivisme de Schütz. Et seulement après certaines études empiriques de Garfinkel la sociologie phénoménologique s'est remise sur « la bonne voie » de la philosophie pratique, changeant ainsi le paradigme de la conscience avec celui de l'activité. Après le détour par les analyses transcendantales, la théorie sociale choisit le paradigme de l'activité qui s'avère plus approprié pour l'étude des phénomènes sociaux parmi lesquels se range aussi l'activité scientifique (dans les sciences de la nature tout comme dans les sciences de la société). À la lumière de ce développement il apparaît que Schütz a eu tort de suivre Husserl et non Heidegger dans ses analyses de la quotidienneté.

La critique de Lynch est judicieuse, à condition qu'on accepte la perspective de lecture de l'œuvre de Schütz qu'il choisit. Or il choisit la lecture traditionnelle, celle de Grathoff, M.Natanson, L.Embree, G.Psathas et J.Douglas, de Peter Berger et de certains chercheurs dans la mouvance de l'ethnométhodologie (Garfinkel, Cicourel, Pollner). Selon cette lecture Schütz a fondé une théorie sociale phénoménologique en élargissant la phénoménologie husserlienne de la *Lebenswelt*, posant un nouveau paradigme de sociologie générale du quotidien aspirant au statut de méta-théorie sociologique. Il existe pourtant d'autres lectures de l'œuvre schütziennne. Dans un article fondamental de 1983 Helmut Wagner propose d'interpréter les écrits tardifs de Schütz dans le sens d'une anthropologie philosophique (CEFAÏ 1998; les suggestions des sociologues d'orientation phénoménologique de Bielefeld, comme notamment d'Ilja Srubar vont dans la même direction, *ibid.*, p.36-7). Dans les analyses précédentes, j'ai essayé de suivre cette interprétation. Elle consiste à réaffirmer l'intuition de Schütz qu'il n'y a pas et il ne peut y exister de coupure entre la contemplation théorique et le monde de la vie. Cette position est déclarée déjà dans le *Aufbau*. Le mode original d'accès au monde n'est pas le mode perceptif, mais le mode pratique. Dans un appendice au premier chapitre de l'œuvre de 1932, Schütz rejette la possibilité d'exercer la réduction transcendantale dans la théorie sociologique. Son objectif est d'étudier le phénomène du sens dans la socialité mondaine et ce type d'étude ne demande pas d'atteindre la sphère réduite de la conscience assurée par la réduction transcendantale-phénoménologique (1932 : 43-44).

Il reprendra cette idée plusieurs fois dans ses écrits postérieurs. Au cours des années quarante et cinquante, quand la théorie des provinces de sens est formulée, il insistera sur le caractère primordial et fondamental de l'expérience du monde du sens commun. Il est particulièrement important pour le chercheur (en sciences sociales et en sciences de la nature également) de rester dans le monde de l'attitude naturelle et d'exercer son activité scientifique dans les limites de la réalité englobante de la *Lebenswelt*. **Car c'est la seule province de sens qui assure la possibilité de communiquer son savoir à autrui.** En tant que scientifique, l'observateur est essentiellement solitaire, il n'a pas de compagnon (1943 :81). Il n'a pas d'environnement social, il se positionne à l'extérieur des relations sociales (1945 : 253). En cela le monde de la science est proche du monde des rêves, les deux sont des activités solitaires. Ainsi, dans les deux additions de « *On Multiple Realities* », Schütz pose la question sur une *époque* qui pourra assurer la transition du monde de l'observation théorique au monde quotidien des contemporains.

But how is it possible for the solitary thinker, with his theoretical attitude of disinterestedness and his aloofness from all social relations to find an approach to the world of everyday life in which men work among their fellow-men within the natural attitude, the very natural attitude which the theoretician is compelled to abandon? (*ibid.*, p.254)

L'activité scientifique nécessite la communication des idées, des résultats obtenus ou des hypothèses. La science est née dans la corroboration ou le rejet des hypothèses/résultats par d'autres scientifiques. L'approbation et la critique mutuelle des chercheurs s'effectuent dans un milieu de communication qui est possible uniquement à l'extérieur de la sphère de la science, dans le monde entourant de la vie (*ibid.*, p.256). Avec la prise de conscience de ce paradoxe de la communication, et par la force du miracle du *συμφιλοσοφειν*, la science est réinsérée dans le monde de la vie (p.259).

La reconsidération de la science comme une activité pratique entre autres, faisant partie du monde du sens commun (*common-sense world*) est réaffirmée dans le texte qui est considéré être le plus achevé des essais de la période américaine, le « *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action* ». « Pour autant que l'activité scientifique est socialement fondée, elle est une parmi toutes les autres activités qui ont lieu dans le monde

social. » (1953 : 37) Plus encore, tout comme la connaissance ordinaire, le savoir scientifique se fonde sur une réserve de connaissances accessibles socialement distribuées. Dans son activité scientifique, le chercheur s'appuie sur un « *stock of knowledge* », un concept introduit pour caractériser le type d'accumulation et de conservation de la connaissance dans le monde de la pratique. Le stock de connaissances du chercheur est constitué par le corpus de sa science et il est pris comme allant de soi (*ibid.*, p.39). Ainsi, le savoir scientifique et la connaissance ordinaire peuvent être réfléchis dans les mêmes catégories, les deux constituent une réserve d'expériences qui leur est spécifique. Ce stock de connaissances est différent dans le cas de la science et dans le cas du sens commun comme il est différent pour chaque individu à un moment donné de sa situation biographique. Parce que la constitution de la réserve de connaissances est historiquement contingente et variable, elle peut être étudiée à l'aide d'une analyse génétique (Husserl suggère ce paradigme pour l'étude de la *Lebenswelt* sous son aspect de *Kulturwelt*). La conception de la connaissance en tant que réserve d'expériences sera considérée en détail dans la section suivante.

## **Stock de connaissances**

La notion de réserve de connaissances est parmi les idées les plus discutées de Schütz. Elle est développée tout au long de son œuvre, à partir de l'*Aufbau* et dans les articles de la période américaine, jusqu'aux *Structures du monde de la vie* où cette idée trouve sa plus grande amplification. La notion de « *stock of knowledge* » exprime le mieux la conception schützienne de la connaissance pratique. Elle est aussi parmi les notions le plus souvent citées de Schütz. La connaissance ordinaire contenue dans le *stock of knowledge* est souvent rattachée à la conception de *common-sense knowledge* (ROGERS 1983 : 54-59). À travers l'histoire de la notion de réserve de connaissances, une reconstruction de la conception schützienne du sens commun sera tentée.

## Réserve d'expériences et schèmes d'interprétation. Le rôle de la connaissance préalable dans l'interprétation

Les sources du concept en question se trouvent dans les analyses husserliennes de l'expérience, une problématique qui est reprise par Schütz dans le deuxième chapitre de l'*Aufbau*. La notion de réserve d'expériences<sup>61</sup> s'inscrit à l'intérieur de sa théorie de la signification.

Schütz parvient à l'idée d'une réserve de connaissances constituée par des expériences du passé dans l'analyse des différentes configurations de l'expérience vécue. À la suite de Husserl il articule quelques étapes dans la production de l'unité des contextes d'expérience (1932 : 69-77). À travers ces étapes, la conscience est mue d'une rencontre purement cognitive avec le *datum* vers l'état de conscience qui caractérise l'expérience vécue (*Erlebnis*). Dans cet état le regard réflexif permet de voir la continuité entre les expériences du passé. Des « contextes de sens » sont ainsi créés par une opération de synthèse. Il devient ensuite possible de constituer le « contexte total » de toute mon expérience par une synthèse d'un niveau plus élevé. Dans le contexte total, le contenu de l'expérience vécue est considéré en tant qu'unité. Le contenu total de tout ce que j'ai vécu est alors rassemblé et coordonné dans le contexte total de mon expérience. Ce contexte total s'élargit avec toute nouvelle expérience. À tout moment il existe donc un noyau grandissant d'expériences accumulées, la réserve d'expériences (*Erfahrungsvorrat*). Ce noyau est constitué par des objets de l'expérience qui ont été produits par des actes de synthèse. « Mais les objets de cette réserve sont toujours pris comme allant de soi. Nous ne faisons pas attention au fait qu'ils sont des produits d'une activité consciente précédente, qu'ils ont passé par un processus complexe de constitution. » (*ibid.*, p.77)<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Dans le *Aufbau*, Schütz utilise le terme *Erfahrungsvorrat*, 'réserve d'expériences'. Les traducteurs George Walsh et Frederick Lehnert choisissent de traduire ce terme par l'expression que Schütz utilise plus tard dans ses articles en anglais : *stock of knowledge*. Le terme *Erfahrungsvorrat* est étroitement lié à la théorie de l'expérience et permet de voir plus loin dans la genèse de la connaissance de la *Lebenswelt*. Discutant les réflexions de l'*Aufbau*, il serait plus approprié de le traduire comme 'réserve d'expériences', compte tenu de sa genèse et des liaisons avec la théorie de l'expérience vécue de Husserl.

<sup>62</sup> "But the objects in this reserve supply are always taken for granted. We pay no attention to the fact that they are products of previous conscious activity, that they have gone through a complex process of constitution." (1932: 77)

La capacité de la conscience de prendre les objets de la réserve d'expériences comme allant de soi, ignorant le fait qu'ils sont le résultat d'une activité constitutive de la conscience, est fondamentale pour la formation du stock de connaissances. Grâce à cette capacité d'« oublier » les synthèses de sens, l'information s'accumule dans le stock sous forme de **contenu passif** de l'expérience. Les éléments de ce contenu, maintenant existant sous forme passive, ont pourtant été produits dans le passé par l'activité intentionnelle de la conscience. Ces éléments passifs constituent les strates profondes de l'expérience prises comme allant de soi. Mais en même temps, tout élément des strates profondes peut ici et maintenant être réactivé, transformé de nouveau sous le mode actif et réutilisé. Ce procédé est à l'œuvre notamment dans le jugement de reconnaissance. La réactivation est possible par un changement d'intérêt du sujet et de son point de vue. La limite entre le contenu passif et le contenu actif de l'expérience dépend alors des modifications de l'attention, une procédure pour laquelle Schütz a adopté plus tard le terme *epochè* (voir note 56 ci-dessus, p. 174).

Le stock de connaissances se limite cependant à des expériences qui n'ont pas été réactivées.

Let us therefore limit the term « stock of knowledge at hand » to the store of already constituted objectivities of experience in the actual Here and Now, in other words, to the passive “possession” of experiences, to the exclusion of their reconstitution. (*Ibid.*, p.78)

Ce qui apparaît dans la reconstruction de l'expérience ici et maintenant est déterminé par le motif pragmatique ou bien par un autre type d'attention à la vie qui préoccupe l'Ego dans la situation donnée. Schütz suggère une possibilité de thématiser les éléments du contenu passif de la réserve d'expériences pris comme allant de soi (les éléments de connaissance des strates profondes de la réserve). Les synthèses de sens par lesquelles un élément donné a été constitué peuvent être mises en évidence par un changement d'attitude, à savoir dans l'attitude de la réduction phénoménologique.

Ceci est une procédure qui vise à mettre en lumière la genèse de la réserve d'expériences. Les préoccupations de Schütz vont cependant dans un autre sens, celui de l'analyse du monde de la vie sous son mode d'Ici et Maintenant, vers une analyse de

l'expérience quotidienne dans l'attitude naturelle. Dans cette perspective, la réserve d'expériences n'est pas décomposée en strates de connaissances passives et connaissances actives. À tout moment de sa vie, l'homme de la rue tombe sur des expériences du passé contenues dans le 'dépôt' (*storehouse*) d'expériences. « Il connaît le monde et sait à quoi s'attendre. » (*ibid.*, p.81) Au cours de sa vie, l'homme de la rue accumule des expériences et augmente ses connaissances du monde dans lequel il vit. Il est possible d'élargir le contenu du 'dépôt' d'expériences aussi grâce au fait que l'expérience vécue est vue dans une lumière différente à l'arrivée d'un événement au présent.

L'expérience passée se présente à l'homme dans l'attitude naturelle en tant qu'ordonnée, en tant que connaissance de ce à quoi il peut s'attendre, tout comme le monde extérieur se présente à lui en tant qu'ordonné. L'existence de l'ordre est prise comme allant de soi. Seulement à l'occasion d'un problème survenu l'homme de la rue se posera la question sur la constitution de l'ordre. En ce qui concerne l'ordre de l'expérience vécue, il s'agit des modes d'organisation qui reproduisent la synthèse de configurations de sens qui a lieu à l'occasion de la première rencontre avec l'expérience.

Sous le mode de l'attitude naturelle, la réserve d'expériences est caractérisée par son contenu qui s'organise en trois volets. Tout d'abord, dans cet 'entrepôt de connaissances' entrent les synthèses d'expériences vécues concernant le monde extérieur. Ainsi, un savoir factuel sur les objets physiques est constitué, mais aussi sur les objets animés : une connaissance des êtres humains, de ses contemporains, des groupes sociaux ainsi que des objets produits par l'activité humaine, les objets culturels. Un deuxième volet de la réserve de connaissances est constitué par les synthèses d'expérience intérieure, c'est-à-dire des jugements produits à l'occasion d'une expérience passée, les produits de l'activité de l'esprit et de la volonté. Les expériences du monde extérieur ainsi que les expériences intérieures de la conscience sont ordonnées. Un troisième volet de la réserve de connaissances englobe les procédures de l'ordre : les règles de la science et celles de la logiques formelle, toutes sortes de règles pratiques et de règles étiqes. Schütz propose d'appeler ces procédures de l'ordre les schèmes de l'expérience. Un schème d'expérience est un contexte de sens dans lequel les objets de l'expérience passée trouvent place, détachés du processus de leur constitution. Le processus de constitution des objets dans

l'expérience est totalement ignoré dans les schèmes d'expérience au profit de l'objet constitué qui est pris comme allant de soi. Le schème d'expérience est ainsi l'élément par excellence des strates supérieures de la réserve d'expériences. La connaissance est prise comme un objet statique et n'a pas besoin d'analyse génétique (la dernière est réalisable seulement sous le mode de la réduction phénoménologique). Ceci est la caractéristique principale de la connaissance dans l'Ici et Maintenant (*ibid.*, p.82). Les schèmes d'expérience ont une fonction essentielle de ce point de vue : elle deviennent des schèmes d'interprétations.

Dans la situation d'Ici et Maintenant, l'Ego exerce sa capacité d'ordonner l'expérience à l'aide des synthèses de reconnaissance. L'expérience actuelle est alors rapportée à un objet qui est déjà présent dans la réserve d'expériences.

We shall call the process of ordering lived experience under schemes by means of synthetic recognition « the interpretation of the lived experience », and we shall include under this term the connection of a sign with that which it signifies. Interpretation, then, is the referral of the unknown to the known, of that which is apprehended in the glance of attention to the schemes of experience. (*ibid.*, p.84)

Le rôle de la réserve d'expériences est alors de fournir des objets de jugement (déjà constitués) nécessaires aux synthèses de sens dans l'expérience actuelle. Si toute interprétation est la jonction de l'inconnu à un déjà connu, la réserve d'expériences est cette base d'objets constitués (le déjà connu) qui précède tout jugement. Le concept d'*Erfahrungsvorrat* s'insère entièrement dans la théorie de la signification de l'*Aufbau*. À la lumière de la théorie de la signification, la connaissance apparaît comme la somme des objets de jugements déjà constitués. « La connaissance est alors un dépôt auquel on peut faire appel à tout moment par la réactivation des jugements en question. » (*ibid.*, p.180) Le processus d'interprétation dépend de ce dépôt de connaissances où se trouvent les schèmes d'interprétation qu'on utilise dans les synthèses de sens de l'expérience actuelle. La réserve d'expériences répond ainsi à l'exigence d'une **connaissance préalable** engagée dans l'interprétation.

## De la réserve d'expériences strictement personnelles à un stock de connaissances socialement partagé

Au cours des années quarante, Schütz s'appuie sur le concept d'*Erfahrungsvorrat* pour lui donner un sens nouveau dans le cadre de la théorie du monde de la vie (*common-sense world*) développée dans les articles de la période américaine. Pendant cette période, le terme *Erfahrungsvorrat*, réserve d'expériences, est progressivement remplacé par *Wissensvorrat*, réserve de connaissances ou *stock of knowledge*. La transformation d'*Erfahrungsvorrat* en *Wissensvorrat* est accompagnée par la prise en compte du caractère social de la connaissance pratique, ce n'est plus la réserve d'expériences strictement personnelles, mais un ensemble de connaissances socialement transmises. Cette même transformation est, du point de vue de la recherche sur la possibilité du penser-en-commun et agir-avec-autrui, un passage de la connaissance individuelle à une conception de la connaissance collective, une conception qui explique les mécanismes du partage et de l'utilisation de la connaissance dans le groupe.

On trouve une brève présentation de la notion *stock of knowledge* déjà dans l'article de 1943, intitulé « *The Problem of Rationality in the Social World* » (voir ci-dessus, p.166). À la différence du traitement strictement phénoménologique de l'*Aufbau*, où la réserve de connaissances en tant que ressource de schèmes d'interprétation est utilisée dans tout type de connaissance, théorique ainsi que pratique (c'est-à-dire qu'il s'agit d'un procédé interprétatif universel), dans l'article de 1943 la réserve de connaissances accessibles englobe surtout l'information utilisée à des fins pratiques. C'est-à-dire que le *stock of knowledge* se limite à la **connaissance pratique** et est subordonné au *motif pragmatique* du monde de la vie quotidienne. Le savoir accumulé dans cette réserve répond à l'idéal de « *subjective likelihood* », de la plausibilité et de la probabilité pratique. Le principe de l'organisation du stock de connaissances sont les habitudes, les règles d'emploi, les principes d'agir : un principe non contrôlé et non réflexif dont le seul critère de validité est l'efficacité pratique. À la place des strates profondes de l'expérience prise comme allant de soi, dans la théorie de '*stock of knowledge at hand*' on trouve des automatismes non réfléchis qui organisent la vie quotidienne. Ainsi, **le fondement pré-prédictif de l'expérience est remplacé par une sphère de connaissances tacites** (sur la question de la

connaissance tacite, voir la section correspondante dans l'appendice, p.303). Leur genèse a été oubliée dans l'automatisme de la vie quotidienne, mais reste toujours accessible à la pratique, elle peut être reproduite. Il est ensuite précisé que la connaissance pratique contenue dans le stock n'est pas rationnelle dans le même sens que quand on parle de la rationalité de la connaissance scientifique.

Dans l'article de 1945 consacré à la description des réalités multiples, le terme '*stock of knowledge*' est mentionné sans recevoir une interprétation détaillée. Schütz reprend le terme dans le sens qui lui a été attribué dans les articles précédents, insistant sur l'importance de la connaissance préalable pour l'interprétation du monde ambiant. C'est la connaissance que nous avons du monde objectif et du monde social dans l'attitude naturelle. Elle se fonde sur l'expérience vécue et constitue un schème de référence :

All interpretation of this world [celui de la vie quotidienne] is based upon a stock of previous experiences of it, our own experiences and those handed down to us by our parents and teachers, which in the form of « knowledge at hand » function as a scheme of reference. (1945 : 208).

Le même texte est repris dans « *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action* » (1953 : 7). Parallèlement à la distinction entre connaissance ordinaire et connaissance scientifique, Schütz reprend la problématique de la réserve de connaissances disponibles. Il décrit la connaissance du sens commun comme un système de typifications. Le concept de '*stock of knowledge at hand*' est central dans la définition de la connaissance ordinaire. La notion en question est discutée en termes de « ressources d'expériences » héritées historiquement, sanctionnées socialement et partagées intersubjectivement. Schütz souligne que la connaissance ordinaire du monde social exprime un aspect de familiarité avec ce monde, une connaissance préalable (*pre-acquaintanceship*) du monde est inhérente à l'être agissant. Plus encore, on prend comme allant de soi que ce monde a existé avant l'apparition de la conscience individuelle et avant tout questionnement sur son fonctionnement. **Le monde du sens commun est ainsi caractérisé par des entités de sens préexistantes et non questionnées.** Ces dernières entrent dans le système de typifications, c'est-à-dire elles ouvrent l'horizon de l'anticipation d'expériences similaires dans le futur. Le système de typifications est une autre manière de chercher la résolution du problème de

l'ordre préexistant du monde social. Ce système fonctionne de façon similaire à l'automatisme des habitudes et des règles de la pratique.

Ce qui est nouveau dans l'interprétation de la connaissance du sens commun dans l'article de 1953 est que l'accent est mis sur ses propriétés en tant qu'expérience intersubjective. Il existe dans le stock de connaissances des constructions additionnelles qui émergent dans le raisonnement du sens commun avec la prise en compte du caractère intersubjectif du monde social. Si ce monde n'est pas mon monde privé, mais un monde que je partage avec les autres, ma connaissance de ce monde est aussi intersubjective ou socialisée. Il y a trois aspects du problème de la socialisation de la connaissance de sens commun (1953 : 11) :

1. La réciprocité de perspectives ou la socialisation structurelle de la connaissance. Le postulat de la réciprocité des perspectives exprime les deux idéalizations fondamentales du raisonnement du sens commun. L'objectif de ces idéalizations est de surmonter les différences qui existent dans les perspectives subjectives des acteurs et les facteurs qui en résultent. L'idéalisation de *l'interchangeabilité des points de vue* implique que si j'échange mon point de vue avec celui de mon prochain, j'aurai le même type d'expériences que lui à ma place. La deuxième idéalisation concerne les propriétés de ma situation biographique, à savoir que les différences dues à mon propre système de pertinences (qui proviennent de la particularité de ma situation biographique) peuvent être ignorées. C'est l'idéalisation de *la congruence des systèmes de pertinences* qui rend les différences entre les situations biographiques individuelles non pertinentes en ce qui concerne les objectifs pragmatiques communs. Ces deux idéalizations constituent la *thèse générale de la réciprocité des perspectives* (1953 : 11-13; 1955 : 315-316).
2. L'origine sociale de la connaissance ou la socialisation génétique de la connaissance. De tout l'ensemble de la connaissance contenue dans le stock, seulement une petite partie provient de mon expérience personnelle (de l'expérience vécue). La plupart de ma connaissance du monde social m'est transmise par mes parents, mes amis, mes professeurs et les professeurs de mes professeurs. La connaissance factuelle du monde, mais aussi la connaissance concernant la

formation des constructions typiques, sont transmises par l'intermédiaire du langage ordinaire. Ce médium exprime aussi le point de vue anonyme du groupe social, un système de pertinences anonyme est aussi présent dans le langage. Le postulat de l'origine sociale distingue la conception des œuvres de maturité de Schütz, celle du stock de connaissances socialement distribuées, de la conception d'*Erfahrungsvorrat* de son premier travail. Si le concept de réserve d'expérience était surtout destiné à décrire le rôle de l'expérience vécue (qui est une expérience personnelle) dans le processus d'interprétation de sens, le concept de stock de connaissances ne peut pas se réduire à une expérience personnelle isolée de la connaissance cumulée dans le monde intersubjectif. Vivre dans le monde avec autrui implique aussi prendre en compte ou même partager son expérience de ce monde, accumuler l'expérience des prédécesseurs. Ainsi on ne peut pas limiter le contenu du stock de connaissances à la somme d'expériences particulières. Le stock de connaissances englobe toute sorte de connaissances, non seulement celles qui ont leur origine dans l'expérience vécue. Il est plutôt caractérisé comme toute connaissance qui peut être exprimée dans le langage ordinaire et qui sert à s'orienter et à agir dans le monde social.

3. La distribution sociale de la connaissance. Ce postulat exprime l'idée d'une répartition de la connaissance ordinaire ou de l'existence des sphères de spécialisation. La thèse générale de la réciprocité des perspectives, comme on a vu, est formulée pour surmonter les différences dans les perspectives personnelles. Le raisonnement du sens commun prend en considération le fait que le stock de connaissances est différent chez les différents individus, bien que l'idéalisation de l'interchangeabilité des points de vue soit fondamentale pour la communication et l'interaction quotidienne. La formation et le maintien de la réserve de connaissances se font en fonction du système de pertinences de l'individu et sont largement déterminés par sa situation biographique. Ainsi, il peut être 'expert' dans un certain domaine et n'avoir que des notions vagues dans un autre domaine. La prise en compte de ces différences individuelles est partie intégrale de la connaissance du sens commun. Ainsi, la connaissance est socialement distribuée parmi les experts qui peuvent être consultés lorsque le savoir relatif de leur domaine est nécessaire. La

connaissance du sens commun est alors aussi la connaissance sur la manière dont le savoir est réparti socialement : il faut savoir qui consulter lorsque l'action en situation exige un savoir d'expert. Le stock de connaissances s'étend aussi au savoir contenu dans le stock de connaissances d'autrui. Dans ce cas, on ne peut considérer la connaissance pratique comme connaissance strictement personnelle. Car on peut avoir recours à la connaissance personnelle des autres membres du monde social. Les limites entre les réserves d'expériences des individus sont facilement franchies grâce à l'existence dans chaque stock de connaissances personnelles d'un élément fondamental, soit l'information sur le savoir possédé par autrui. Sa condition de possibilité est la communication du savoir social assurée par la thèse générale de la réciprocité des perspectives.

Eu égard à ce dernier raisonnement, Schütz introduit ce qu'il appelle l'effet du miroir<sup>63</sup> : je dois avoir une connaissance suffisante de ce que l'autre sait, et le savoir qu'il possède doit aussi contenir une connaissance suffisante de ce que je sais. C'est la condition de l'action *idéalement* rationnelle. Pour ce type de connaissance (générée par l'effet du miroir), Schütz utilise l'expression *mutual knowledge* ou **connaissance mutuelle**. L'exigence d'une connaissance mutuelle se range parmi les idéalizations de la vie quotidienne et du raisonnement du sens commun. Ce type de connaissance est rarement atteint sous une forme claire et distincte, nous avons rarement une idée exacte de ce que l'autre sait. Ainsi, il s'avère que dans ces circonstances, l'interaction rationnelle est impraticable (1953 : 32). Sur ce point, Schütz rejoint sa conclusion de l'article de 1943.

La discussion de l'action rationnelle dans les textes des années cinquante prend une autre piste d'investigation. L'action rationnelle devient possible à l'intérieur d'un cadre de typicalités prises comme allant de soi. Dans ce cadre de constructions et d'idéalizations sur les situations, les motifs, les moyens et les fins d'action ne sont pas problématisés, ce cadre de typicalité n'est pas questionné, il reste indéterminé. Le cadre des constructions de l'action prend la forme d'un horizon non déterminé de l'action. La rationalité du sens commun englobe seulement les éléments de ce contexte qui sont clairs et distincts. Ainsi, il

s'avère que l'action est seulement partiellement rationnelle, qu'il y a différents degrés de rationalité dans le monde quotidien, parmi lesquels on peut distinguer les « certitudes empiriques », la « plausibilité » ou « *subjective likelihood* ». Dans le monde de la pratique nous sommes toujours prêts à « saisir les chances » et « prendre le risque », à exprimer nos espoirs et peurs. Notre disposition à agir est ainsi toujours déterminée par l'incertitude à l'égard du sort de notre projet d'action (*ibid.*, p.33).

Schütz fait mention du stock de connaissances disponibles aussi dans la discussion de l'interprétation scientifique de l'action humaine. Le chercheur utilise dans son activité scientifique la connaissance déjà accumulée dans son domaine d'étude, soit le corpus de sa science. Ce corpus de la science est comparé par Schütz au stock de connaissances disponibles. Il contient les règles et les procédés qui forment la méthode de la science, ce ne sont que les procédés qui ont réussi l'épreuve de la pratique scientifique. Elles sont aussi prises comme allant de soi, bien que la structuration du stock de connaissances du chercheur est différente de celle de l'homme au quotidien. Les différences sont dans les degrés de clarté du savoir contenu, différentes régions de la réalité sont prises comme allant de soi par l'homme de la rue et par l'observateur scientifique. Ceci explique comment un phénomène peut être thématiqué ou non dans l'attitude naturelle et dans l'attitude scientifique. Le stock de connaissances disponibles remplit la fonction de procédures de base non thématiquées de la théorie scientifique.

À première vue, pour autant que le stock de connaissances est utilisé dans la science, il semble que la notion *stock of knowledge* des années cinquante est proche de l'idée de schèmes d'interprétation universellement utilisables dans le processus cognitif, dans la *praxis* ainsi que dans l'activité théorique. En effet, la réserve de connaissances a une fonction spécifique dans la théorie scientifique, c'est l'arrière-plan non thématiqué de la science. Mais cet arrière-plan est constitué par le savoir déjà acquis et pris comme allant de soi, par le corpus de la science, et en tant que tel il est très différent de la réserve d'expériences personnelles (*Erfahrungsvorrat*) qui contient les schèmes d'interprétation. Dans les articles de la période américaine, Schütz accentue sur le caractère social du *stock*

---

<sup>63</sup> Il ne s'agit pas ici de la théorie l'« effet de miroir » de Ch.Cooley, qui introduit la figure du Moi réflexif ou le moi du miroir.

*of knowledge at hand* et en cela il s'éloigne du paradigme de l'expérience dans le sens d'une théorie de l'expérience intersubjective acquise dans l'action, dans le sens d'une théorie du lien social et de la connaissance qui est à l'œuvre dans l'interaction.

## **La structuration du stock de connaissances**

Dans le dernier texte achevé de cette période, l'article « *Some Structures of the Life-World* » (1966, publication posthume), Schütz affirme que seulement une petite partie de la connaissance de l'individu a son origine dans l'expérience personnelle. Il serait plus juste de parler de *socially derived knowledge*, de connaissance d'origine sociale. Ce savoir est pris comme allant de soi par l'acteur, accepté sans question comme valide puisqu'il a passé l'épreuve de la pratique. La connaissance transmise dans le groupe social est déjà testée par un autre membre du groupe, ou bien elle est supposée l'être. En tant que socialement transmise, la connaissance contenue dans le stock devient un élément de la forme de vie et prend la forme d'un schème commun d'interprétation qui est ainsi un moyen d'accord mutuel et de compréhension.

This is so because only to a very small extent does the knowledge of each individual originate from his personal experience. The overwhelming bulk of his knowledge is socially derived and transmitted to the individual in the long process of education by parents, teachers, teachers of teachers, by relations of all kinds, involving fellow-men, contemporaries and predecessors. It is transmitted in the form of insight, beliefs, more or less well founded or blind, maxims, instructions for use, recipes for the solution of typical problems, i.e., for the attainment of typical results by the typical application of typical means. All the socially derived knowledge is, to begin with, accepted by the individual member of the cultural group as unquestionably given, because it is transmitted to him as unquestionably accepted by the group and as valid and tested. Thus it becomes an element of the form of social life, and as such forms both a common schema of interpretation of the common world and a means of mutual agreement and understanding. (SCHÜTZ 1966: 119-120)

Le contenu du stock de connaissances est ensuite divisé en zones de familiarité. William James fait la différence entre *'knowledge about'* et *'knowledge of acquaintance'*. Le premier est la connaissance claire et distincte des objets du monde environnant, ce type de savoir inclut aussi le savoir comment un objet donné fonctionne. Le *'knowledge about'* s'étend à un secteur relativement restreint de la réalité dans lequel l'individu se sent comme un 'expert compétent'. Le *'knowledge of acquaintance'* est le type de savoir relatif à un secteur plus large. C'est un savoir vague et imprécis qui permet de s'orienter et d'opérer avec les objets au quotidien sans savoir comment ils fonctionnent.

Le stock de connaissances disponibles contient des éléments de ces deux types. Il est divisé ainsi en degrés de familiarité et obtient de là sa structure interne. La structuration du stock de connaissances est déterminée par la stratification du monde de la vie sous l'aspect spatio-temporel. Sous ce rapport, le monde de la vie se divise en trois segments. Il y a tout d'abord le monde dans l'expérience actuelle (« *within my actual reach* ») qui est immédiatement donné à la perception, qui a son influence directe sur le sujet et sur lequel le sujet peut agir dans l'immédiat. Il y a ensuite le monde qui a déjà été à ma portée, mais qui ne l'est plus (« *within my previous reach* »), et ici la question se pose de savoir si l'on peut re-actualiser cette expérience, sur notre capacité de rétablir l'accès aux connaissances que nous avions dans le passé (à l'aide des idéalizations « et ainsi de suite » et « je puisse le refaire »). Le troisième segment du monde de la vie couvre la zone de ce qui est seulement potentiellement atteint par le sujet (« *within my potential reach* »). Eu égard à cette zone, la supposition est faite que ses structures typiques sont les mêmes que les structures du monde à ma portée directe (*within my actual reach*).

La structuration du stock de connaissances est déterminée par les zones d'intérêt. Comme les intérêts d'un individu peuvent changer au cours de sa vie et dans des situations différentes (en relation avec sa motivation dans l'action), le stock de connaissances prend une forme différente. Il est important de souligner que les formes de notre connaissance du monde de la vie sont différenciées par multiples critères et varient pour l'individu dans les différents moments de sa vie, d'un individu à l'autre, de l'individu au groupe social, à l'intérieur du groupe et d'un groupe à l'autre. Le contenu de ce qui est su sans être remarqué ni mentionné, connu ou seulement cru, est relatif : pour l'individu il est relatif à

sa situation biographique, pour le groupe social il est relatif à la situation historique du groupe. Dans ce sens, le stock de connaissances est déterminé par la connaissance que l'individu - à un moment précis de sa vie - a à sa disposition, dont il est en possession dans une situation donnée. Le contenu de ce dernier est défini par le motif d'action en correspondance avec la structure ontologique du monde. L'articulation du monde en strates de la portée de l'individu implique que le sujet se définit toujours par rapport à la situation dans laquelle il se trouve. Son stock de connaissances est articulé en correspondance avec la situation de l'individu. Le stock actuel ne contient que des connaissances qui sont pertinentes pour l'individu Ici et Maintenant afin de définir la situation.

Dans le cas concret, l'acteur fait référence à des expériences antécédentes qu'il peut actualiser et réutiliser. Ce processus cognitif a été décrit par Husserl sous le titre de synthèse de reconnaissance.

The actual stock of knowledge is nothing but the sedimentation of all experiences of former definitions of previous situations, experiences which might refer to our own world in previously actual, restorable, or obtainable reach or else to fellow-men, contemporaries, or predecessors. In the light of our **foreknowledge** the situation to be defined may appear as typically alike, typically similar to a situation previously defined, as a modification or variation of the latter or else as entirely novel, and all this is what Husserl has called synthesis of recognition in all its species. (1966:123)

Dans ce fragment Schütz revient à l'idée de traiter la connaissance contenue dans le stock (et engagée dans la définition de la situation) comme **connaissance préalable** (*foreknowledge*), comme connaissance des situations typiques et des actions typiques. Dans la perspective de l'héritage philosophique de Husserl, la connaissance préalable était catégorisée sous forme de schèmes d'interprétation. L'actualisation de ce type de connaissance se fait ensuite selon le mécanisme des synthèses de reconnaissance. La connaissance pratique est selon cette interprétation une réserve d'expériences passées, strictement individuelles ou socialement transmises. Comme au début de son

développement intellectuel, Schütz interprète ce problème à l'aide d'une conception de la pertinence<sup>64</sup>.

Le sociologue américain fait la différence entre la pertinence motivationnelle (*motivational relevancy*) et la pertinence thématique (*thematic relevancy*). La première se réfère à la définition de la situation, elle détermine quels éléments de la structure ontologique du monde et de la réserve de connaissances sont pertinents ici et maintenant, pour la *praxis*. La pertinence motivationnelle détermine la sélection des éléments pertinents de l'ensemble de toute la connaissance préalable. La pertinence thématique se fonde sur la pertinence motivationnelle, mais en est essentiellement différente. Elle est à l'œuvre dans les cas où la connaissance préalable est insuffisante et il faut faire appel à un élément nouveau. Cet élément se trouve soit dans la sphère de l'inconnu, soit dans les zones qui sont moins familières et dans ce cas leur connaissance doit être transformée en plus haut degré de familiarité. Dans les deux cas il s'agit d'une nouvelle structuration du stock actuel de connaissances, le stock est reconstitué. L'élément de connaissance en question n'est pas pris comme allant de soi (comme dans la pertinence motivationnelle), mais est questionné d'où il obtient sa pertinence.

Ensuite, ce qui caractérise l'élément thématique est que le souci pour lui n'est pas purement cognitif : il devient un problème auquel il faut trouver une solution, une solution pratique, théorique ou émotionnelle. Du stock d'expériences, pré-donné en tant qu'horizon de l'action, un type d'expérience déjà connu est évoqué qui devient pertinent à la lumière de la synthèse de reconnaissance. Il s'agit dans ce cas d'une autre espèce de pertinence, soit la pertinence interprétative (*interpretational relevancy*) qui évoque la connaissance typique relative à la solution du problème actuel. La pertinence interprétative joue sur l'effet de coïncidence de ce qui est thématiquement actuel avec ce qui est pré-donné dans l'horizon de l'expérience, de ce qui est questionné avec ce qui est pris comme allant de soi, du problème avec la connaissance qui est devenue une possession habituelle avec la routine. La sélection et l'application de l'élément pertinent (contenu dans le stock de connaissances préalables) représentent un jeu d'association qui reste déterminé par la

---

<sup>64</sup> Schütz a entamé sa réflexion sur le problème de la pertinence dans les années trente. La collection de ses notes de cette période est éditée par R.Zaner, v. *Reflections on the Probleme of Relevancy*, New Haven : Yale

situation biographique de l'acteur, par son milieu culturel et les conditions sociales. Ainsi le même monde social peut être interprété différemment par les membres des cultures différentes. La pertinence interprétative est un moyen d'expliquer le relativisme culturel :

The selection and application of interpretationally relevant material, even after it is once learned, and has become a habitual possession and a matter of routine, still remains biographically, culturally and socially conditioned. The same life-world lends itself to a magic interpretation by primitive people, a theological one by the missionary, and a scientific one by the technologist. (1966: 129)

En conclusion, on peut dire qu'à la lumière des dernières recherches de Schütz le stock de connaissances disponibles apparaît comme une entité assez complexe. Il est tout d'abord divisé en zones de familiarité et en sphères d'accessibilité. La structuration du stock de connaissances est déterminée par la spécificité de la situation biographique et est en cours de développement : certains éléments du stock peuvent être évoqués à partir d'une zone de moindre familiarité pour intégrer la zone des connaissances directement accessibles. Ensuite, eu égard à la situation biographique, le contenu de la réserve d'expériences vécues change avec le temps et est différemment structuré en situation. La distinction est faite entre le savoir préalable (*foreknowledge*) et le stock actuel. Les transformations dans la structure du stock s'effectuent moyennant le système de pertinences parmi lesquelles Schütz distingue la pertinence motivationnelle, la pertinence thématique et la pertinence interprétative. **Tous ces processus de développement, sédimentation et transformation de la structure du stock de connaissances pris en compte, il apparaît que le stock actuel de connaissances, celui qui est à l'œuvre dans l'action, est une constitution temporelle, occasionnée *in situ*, toujours différente dans les situations différentes.** Le travail de la constitution de la connaissance pratique est toujours à refaire en correspondance avec le cas concret (la structure ontologique du monde) et la situation biographique de l'acteur (inclusivement son système de pertinences, milieu culturel et conditionnement social).

Ces conclusions se sont confirmées dans les dernières réflexions de Schütz. À partir de notes des années 1957-1958, Thomas Luckmann publie *Les structures du monde de la vie*, l'œuvre qu'il appelle le *terminus ad quem* des réflexions philosophiques et sociologiques de Schütz. Le premier volume de cet ouvrage est consacré à la connaissance du monde de la vie quotidienne et contient le développement de la notion de stock de connaissances. Déjà dans les remarques introductives sur la nature du monde de la vie quotidienne, Schütz souligne le caractère indéterminé de la réserve d'expériences :

The stock of knowledge pertaining to thinking within the life-world is to be understood not as a context transparent in its totality, but rather as a totality of « self-evidences » changing from situation to situation, being set into relief at any given time by a background of indeterminacy. This totality is not graspable as such but is cogiven in the flow of experience as a certain reliable ground of every situationally determined explication. (1973: 9)

Le stock de connaissances n'est donc pas un système intégré par une logique interne, mais plutôt la totalité des explications sédimentées qui ont été formulées dans des situations concrètes. Le stock de connaissances est ainsi une réserve constituée par des solutions de problèmes. Une partie d'entre elles sont individuelles, c'est-à-dire elles ont été générées dans l'expérience personnelle de l'individu et elles relèvent de son expérience vécue. Une autre partie des explications qui forment le stock de connaissances sont issues des solutions « traditionnelles » socialement transmises. La totalité des explications n'est pas un corpus immuable, son contenu varie en situation. Pour cette raison, il est important de souligner que le stock de connaissances n'est pas transparent dans sa totalité. Il ne peut être considéré ni en tant que système ni en tant que contexte, mais uniquement en tant qu'unité contingente d'explications constituée en situation.

Le stock de connaissances est lié à la situation sous trois aspects, sous l'aspect de sa genèse, de sa structure et de son fonctionnement. Les connaissances contenues dans le stock ont leur genèse dans des expériences du passé qui ont été actuelles, liées à des situations concrètes. Par le processus de sédimentation ces expériences sont extraites de leur contexte immédiat et déconnectées de leur situation d'émergence. Ensuite, elles forment un contexte d'émergence de toute expérience actuellement présente. Toute

nouvelle expérience s'insère dans la structure du stock de connaissances. Et enfin, toute situation présente est évaluée et maîtrisée à la lumière du stock de connaissances.

En correspondance avec ce dernier développement et pour souligner le caractère contingent de la constitution de la réserve de connaissances, Schütz fait la distinction entre *stock of knowledge at hand* et *stock of knowledge on hand*. Dans le stock de connaissances « *on hand* » entrent les présuppositions implicites qui sont les conditions de possibilité de l'expérience, mais aussi la connaissance que l'individu constitue comme sujet d'une biographie unique et comme membre de la société. La connaissance « *at hand* » englobe les intentions spécifiques qui constituent l'expérience actuelle de l'individu. La connaissance « *on hand* » implique donc les éléments non questionnés nécessaires à la chaîne d'expérience cohérente, tandis que la connaissance « *at hand* » contient les éléments contingents de l'expérience spécifique. En d'autres termes, la connaissance « *on hand* » transcende la multitude des situations de l'individu, et la connaissance « *at hand* » concerne seulement les types évoqués dans la situation spécifique.

Sous l'aspect « *at hand* » le stock de connaissances est alors constitué à nouveau dans chaque cas différent. Si la notion plus générale de réserve d'expériences désigne l'ensemble de toute la connaissance socialement transmise (héritée de la tradition, sanctionnée socialement et partagée intersubjectivement), *stock of knowledge at hand* se réfère uniquement à l'état de la réserve *hic et nunc*, seulement aux éléments de la réserve présents et utilisés dans la situation actuelle. Puisque dans chaque cas différent le stock *at hand* est constitué à nouveau, il est ainsi un corpus occasionné *in situ*. Dans l'action, ce corpus prend à chaque fois une forme différente, c'est le savoir créé dans l'activité. **La connaissance pratique est ainsi le résultat d'une constitution contingente, à chaque fois différente et à chaque fois à recommencer.**

Les réflexions schütziennes sur le savoir habituel et sur la routinisation du savoir pratique comme moyen d'organisation de ce dernier, qui datent du début des années quarante (on les trouve par exemple dans l'article de 1943 « *The Problem of Rationality in the Social World* »), sont développées dans les notes de la dernière période. Comme on a vu, dans l'ensemble du stock de connaissances un rôle spécifique est attribué à la routine comme processus d'automatisation et de standardisation de certaines activités dans

lesquelles une connaissance habituelle est formée. Il est important de distinguer entre trois provinces de connaissance habituelle (*habitual knowledge*) : la connaissance de la corporéité, la connaissance utile (*useful knowledge*) et la connaissance de recettes. La première des provinces englobe toute connaissance concernant le fonctionnement usuel du corps (savoir marcher, avaler, nager, patiner, etc.). Certaines unités de mouvements corporels qui caractérisent les habiletés physiques spécifiques (comme nager ou danser le tango, par exemple) sont appelées *skills* (SCHÜTZ 1973 : 107). Parmi ces derniers il y a des habiletés qui ne sont pas nécessairement reliées au fonctionnement habituel du corps (comme le savoir danser, le savoir monter à cheval ou le savoir jouer du piano). Les *skills* spécifiques de cette dernière espèce relèvent plutôt de la province du savoir utile. Dans ce domaine, on trouve des activités qui ont quasiment perdu le caractère des actes, c'est-à-dire que dans leurs répétitions la relation entre le but à atteindre et les moyens pour le réaliser a été automatisée. Ainsi nous les reproduisons automatiquement, l'activité est standardisée. Ce genre de *skills* est appelé savoir utile, comme le savoir couper le bois, le savoir se raser, le savoir écrire, mais aussi parler une langue étrangère ou chauffer le four. Une autre forme de savoir standardisé est la connaissance des recettes. Cette dernière forme implique une connaissance théorique additionnelle qui permet de diriger les mouvements corporels pour accomplir une activité spécifique. Ainsi, les limites entre les trois provinces de la connaissance routinière ne sont pas distinctes : le savoir corporel se transforme facilement en *skills*, la transformation des *skills* en savoir utile et en connaissance de recettes est invisible. La combinaison des *skills*, du savoir utile et de la connaissance des recettes est unique pour chaque individu, relative à son histoire personnelle. Elle est ainsi biographiquement déterminée comme « unique ».

Le caractère complexe et stratifié du stock de connaissances est souligné tout au long du dernier ouvrage de Schütz. Pour essayer d'en rendre compte, Schütz entreprend une description de la structure et du contenu variable de la réserve d'expériences. Son éditeur, Thomas Luckmann étend cette description (qui dans le plan initial de Schütz ne prend qu'une partie du chapitre sur le problème de pertinence et sur la typicalité) sur deux chapitres. Ces longues descriptions réitèrent les points principaux des réflexions antérieures de l'auteur.

En résumé on peut dire que le concept de stock de connaissances préoccupe Schütz tout au long de son œuvre. Le concept est tiré de l'analyse de l'expérience de Husserl, mais acquiert progressivement une signification plus générale : de la réserve d'expériences strictement personnelles la notion s'élargit pour intégrer les connaissances socialement transmises. La réserve de connaissances ainsi élargie a une structure hétérogène, elle intègre du savoir de différentes espèces et de plusieurs sources. À la lumière des dernières analyses de Schütz, le stock de connaissances apparaît comme un conglomerat à contenu variable, étroitement lié à la situation qui a une constitution contingente. Dans la transformation du concept emprunté à Husserl, Schütz se voit obligé de changer la perspective d'étude de la connaissance pratique. Il ne s'agit plus alors de procéder par des réductions progressives des idées reçues, mais de tracer l'histoire de la genèse du *common-sense knowledge*.

L'étude de la connaissance pratique dans les sciences humaines du 20<sup>ème</sup> siècle a été beaucoup influencée par les analyses schütziennes du *stock of knowledge*. Trois caractéristiques du stock de connaissances ont été reprises sous différentes perspectives dans la théorie sociale de la seconde moitié du siècle dernier. Chacune de ces trois caractéristiques se développe dans une ligne d'investigation sur la connaissance pratique.

Dans un premier temps, le stock de connaissances remplit la fonction de connaissances préalables. Cette ligne d'interprétation du concept dérive directement des analyses husserliennes. D'après l'analyse de l'expérience, un corpus de connaissances préalables est nécessaire à l'acte d'interprétation. Ces connaissances sont réutilisées dans les synthèses de reconnaissance. Sous cette perspective, le *stock of knowledge* prend la forme de schèmes d'interprétation qui ont leur source soit dans l'expérience vécue de l'individu (selon l'œuvre de Schütz de 1932), soit dans l'héritage culturel (d'après ses développements de la période américaine). On voit ensuite comment le concept de stock de connaissances s'établit comme un concept plus large que celui de réserve d'expériences. Il rend compte des connaissances préalables qui sont d'origine sociale. Le dépôt de connaissances de l'individu socialisé est composé en trois volets : l'expérience vécue, les idées reçues (savoir traditionnel ou scientifique) et le savoir routinier (connaissances liées à

la corporéité, *skills*, savoir utile et connaissance de recettes). Le traitement du stock de connaissances comme connaissances préalables, comme *foreknowledge*, est repris dans les théories de l'interprétation. Il n'est pas difficile de voir le parallèle entre le savoir culturel (dans la conception de Schütz) et la conception gadamérienne des préjugés. Après une réhabilitation du préjugé, ce dernier acquiert un rôle important dans la pratique de la compréhension et devient l'élément fondamental du cercle herméneutique. La pratique de l'interprétation commence toujours, selon Gadamer, à partir d'une connaissance préalable. Le préjugé – ou la connaissance préalable – nous permet d'entrer dans le cercle de l'interprétation.

Une deuxième caractéristique du stock de connaissances a été relevée à partir de la discussion de la stratification du stock. Il s'est avéré que le sujet dans sa pratique utilise certains éléments de la réserve d'expérience, pour ainsi dire, inconsciemment, sans vraiment s'en rendre compte ou sans réfléchir. Il s'agit de la connaissance *taken for granted* ou de la connaissance tacite. On a vu comment, grâce à la capacité d'« oublier » les synthèses de sens, l'information s'accumule dans la réserve d'expériences sous forme de contenu passif. Elle constitue ainsi les strates profondes de l'expérience. Dans les analyses du savoir habituel, il a été souligné qu'avec le temps et la pratique certaines habitudes et recettes de la pratique sont incorporées, sont pratiquées inconsciemment. Le stock de connaissances est ainsi une structure duale, il a un contenu passif et un contenu actif. La question se pose ensuite comment étudier le contenu passif du stock de connaissances, comment rendre explicites les convictions implicites des participants à l'action. Schütz lui-même propose une approche à la connaissance tacite contenue dans le stock. Il affirme que par une procédure de réduction spécifique les strates profondes de l'expérience peuvent être mises en évidence. Au début, il adopte la réduction phénoménologique de Husserl<sup>65</sup>. Plus tard, il remplace la méthode de la réduction par l'attitude réflexive du chercheur en sciences sociales. La supposition est faite que le contenu passif de la connaissance peut être relevé à l'aide d'une approche réflexive. Cette approche est pratiquée dans une autre tradition de théorie sociale, la théorie critique. Le concept de réflexion prend un sens spécifique dans

---

<sup>65</sup> « The demarcation of the layer of that which is taken for granted depends on the modifications of the Act of attention directed upon it, and this in turn is dependent on the *attention à la vie* that actually exists in the

cette tradition, c'est au départ la méthode de la démythification de la fausse conscience. Il est plus tard devenu plus convenable de parler métaphoriquement de « soulèvement du voile des apparences » et ainsi le regard réflexif devient une métaphore pour l'analyse qui va au-delà des apparences. L'approche réflexive est aussi pratiquée dans l'ethnométhodologie. Le contenu passif de la connaissance, ainsi que les procédures des acteurs utilisées dans la vie quotidienne pour constituer l'ordre social, sont étudiés par une analyse qui va au-delà de « ce qui est pris comme allant de soi », de « ce qui est vu et su sans être remarqué ni mentionné ». Ainsi sous cette perspective, certaines recherches ethnométhodologiques se rangent à côté de la théorie critique. L'approche réflexive contient pourtant le risque de retomber dans l'essentialisme, c'est-à-dire dans l'objectif de rechercher des essences (relever le sens oublié de la connaissance passive) on risque de substituer ce qu'on a trouvé (l'essence) à l'existence. En d'autres termes, le chercheur dans l'attitude réflexive remplace la plénitude de l'existence par l'essence qu'il lui attache.

Ce risque est éliminé à partir de la prise en compte d'une troisième caractéristique du stock de connaissances. Dans ses dernières études, Schütz suggère que la réserve d'expériences sous le mode de *stock of knowledge at hand* est le résultat d'une constitution contingente. Sous ce mode, la connaissance pratique est fortement déterminée par la situation, c'est le corpus de connaissances nécessaires à la définition de la situation, à l'action ici et maintenant. Le *stock of knowledge at hand* est ainsi constitué à nouveau dans la situation concrète, à la lumière de ses caractéristiques ontologiques. Il n'est pas une unité durable (et ainsi il serait absurde de chercher son « essence »), mais n'est qu'une construction temporelle, occasionnée *in situ*. Le travail de sa constitution est toujours à refaire à partir des propriétés de la situation (la structure ontologique du monde) et de la situation biographique de l'acteur (son système de pertinences, milieu culturel et conditionnement social). En cela, le stock de connaissances se rapproche de la conception des ethnométhodologues du « *occasionned corpus of setting features* », « l'ensemble

---

individual's Here and Now. Certainly, given a suitable act of attention, all polythetic syntheses can be traced back to the original constitution of lived experience in pure duration." (1932: 80-81)

constitué des caractéristiques d'un espace social »<sup>66</sup>. Les études ethnométhodologiques de la connaissance du sens commun seront considérées dans le chapitre suivant.

\* \* \*

Pour notre recherche sur la connaissance du sens commun, la notion de réserve de connaissances a un intérêt particulier. La connaissance qui fait partie de ce fonds socialement accessible peut être vue comme une version de connaissance collective. À la différence de la réserve d'expériences (*Erfahrungsvorrat*, une notion phénoménologique empruntée à Husserl) qui est strictement personnelle, le stock de connaissances regroupe le savoir qui a son origine tant dans l'expérience personnelle de l'individu que dans la tradition culturelle du groupe. La validité de la connaissance transmise par la tradition n'est pas mise en doute. Au contraire, Schütz définit l'*epochè* de l'attitude naturelle comme l'*epochè du doute*. C'est que dans la pratique quotidienne nous sommes plutôt guidés par la tendance à faire confiance que par la mise en doute de l'information que nous recevons d'autrui (qui est notre partenaire dans le monde du travail et de la communication). L'*epochè de doute* s'applique plus particulièrement aux deux présupposés de base du monde du sens commun, le présupposé ontologique<sup>67</sup> et le présupposé de la réciprocité des perspectives. Du présupposé que l'autre personne à ma place peut avoir la même vision du monde, les mêmes présupposés et qu'il peut agir sur la base de ces présupposés, qu'il aura la même définition de la situation, on peut tirer la possibilité de lui faire confiance, de se fier à son jugement dans des situations qui sont pour nous nouvelles et inconnues. En effet, le présupposé de la confiance, formulé par Garfinkel (1963 : 190; DENZIN 1970 : 271), est dérivé de la thèse de la réciprocité des perspectives.

Ce présupposé de la confiance est une manière de résoudre le problème du témoignage d'autrui. La connaissance transmise par une autorité autre que ma conscience et mon sentiment propre est reconnue valide par le présupposé de la confiance. Ainsi un

---

<sup>66</sup> Le terme est introduit par ZIMMERMANN et POLLNER, 1971 : 94-95, pour la traduction en français, cf. WIDMER 1986 : 75.

<sup>67</sup> C'est-à-dire la *Generalthese* de Husserl, l'affirmation de l'existence du monde des objets et d'autres consciences à l'extérieur de la mienne.

corpus de connaissances communes est construit qui a son origine toujours dans une conscience individuelle (et le porteur de la connaissance est l'individu), mais peut être partagé. Il s'accumule de manière complémentaire dans les consciences de différents individus qui sont en communication l'un avec l'autre (sous l'aspect synchronique ou diachronique). La communication du savoir entre les différents individus porteurs de la connaissance commune se réalise encore une fois grâce au présupposé de la réciprocité de perspectives, cette fois sous forme de connaissance mutuelle. Cette dernière est aussi individuelle, elle est un élément cognitif qui appartient à un individu et non pas à deux individus ou à un groupe d'individus (il n'existe pas de sujet collectif de la connaissance). Mais elle s'étend sur la connaissance possédée par les autres. La connaissance mutuelle, c'est savoir ce que l'autre sait pour pouvoir avoir recours à sa connaissance quand la situation l'exige. L'individu peut s'orienter dans le stock partagé entre plusieurs individus sous forme de savoir d'expert et il sait aussi à qui il faut s'adresser. La connaissance mutuelle est aussi un moyen de traverser les limites de la connaissance individuelle, d'avoir accès à la connaissance d'autrui et ainsi de se mouvoir entre les zones de familiarité du stock de connaissances structuré.

De la notion schützienne de stock de connaissances on peut tirer une conception de la connaissance collective qui ne se réduit pas à la convergence d'opinions de deux individus ou plus. Déterminé par le motif pragmatique de la vie en commun, le stock, tout comme la phronésis sous l'aspect de *synésis* et *gnomé* (l'attitude compréhensive à l'égard d'autrui et la largeur d'esprit), est une connaissance qui transcende les limites de l'individu dans la volonté de se mettre d'accord et d'agir en commun. Ce n'est pas la même pensée que nous avons en commun, mais l'idée que nous avons le même intérêt et que dans cet intérêt nous pouvons partager la tâche cognitive : chacun possède ainsi une partie du savoir, un élément de la connaissance du sens commun. La connaissance du sens commun, exemplifiée par la notion de stock de connaissances, est un ensemble de connaissances variées, possédées par un nombre d'individus de manière complémentaire. Le sens commun est un ensemble d'éléments hétérogènes qui forment un fonds commun de connaissances.

Il sera tout de même inexact de dire que la connaissance du sens commun est une entité ou qu'il y a une unité de sujets connaissants. Bien qu'il est dit structuré, le stock de connaissances n'est pas une unité cognitive qui a son principe d'organisation propre. Au contraire, il est une construction contingente, occasionnée in situ, reconstitué à chaque fois à nouveau dans les situations particulières. Il a ainsi un contenu variable. Mais à chaque fois, dans tous les cas particuliers de sa constitution, le stock de connaissances conserve l'idée du partage de la tâche cognitive, de la complémentarité et de la répartition sociale du savoir nécessaire à la pratique.

Par le fait que la notion de réserve de connaissances propose une vision complémentaire du savoir collectif, certains auteurs démontrent une tendance à supposer que le stock de connaissances est une entité organisée de significations communes. Il est ensuite utilisé dans la définition de la notion de culture, comme par exemple chez Habermas : « J'appelle *culture le fonds de savoir* d'où les participants à la communication tirent leurs interprétations lorsqu'ils s'efforcent de s'entendre sur quelque chose » (1993 : 97). Il y a deux manières d'interpréter la portée de la connaissance commune dans cette conception de la culture. Premièrement, la réserve de connaissances est vue sous l'aspect de connaissances préalables qui entrent dans le processus de signification et d'interprétation. Deuxièmement, cette définition contient aussi le risque de considérer la réserve de connaissances pratiques comme une totalité organisée et autosuffisante, un système qui a une existence à part. C'est-à-dire d'appuyer la notion de la culture sur un argument essentialiste. Ce risque sera discuté à propos de la notion de culture commune de Garfinkel au chapitre suivant.

## CHAPITRE V

# **Connaissances situationnelles ou compétence interactionnelle : le sens commun dans le projet de l'ethnométhodologie**

Les investigations sur la connaissance ordinaire ont culminé, au chapitre précédent, avec l'analyse de la conception schützienne du stock de connaissances. Trois aspects principaux de sa définition ont été relevés. (1) Le stock de connaissances fournit une base de connaissances préalables (*foreknowledge*) utilisées comme schèmes d'interprétation dans le processus de compréhension qui a lieu au cours de la pratique de la vie sociale. (2) Le stock de connaissances a une structure duale, une partie de son contenu est composée de connaissances actives, une autre partie constitue son contenu passif. Grâce à des mécanismes spécifiques, la connaissance actuelle (qui existe sous forme des règles, ou des idées qui sont dans la zone de familiarité immédiatement accessible) se transforme en savoir corporel (*skills* et *habitual knowledge*), en connaissance prise comme allant de soi (connaissance d'arrière-plan), et en connaissance tacite. Il devient ensuite nécessaire de concevoir des procédures spécifiques pour la mise en évidence des strates profondes du stock de connaissances. Ainsi apparaît l'approche réflexive à l'étude des activités de la vie quotidienne. L'ethnométhodologie a été conçue comme une analyse empirique des strates profondes de la connaissance pratique, une analyse qui révélerait les attentes et les présupposés d'arrière-plan des activités quotidiennes. (3) Le stock de connaissances sous le mode de *stock of knowledge at hand* n'est qu'une constitution contingente, déterminée par la situation et re-constituée à nouveau à chaque fois à la lumière des caractéristiques de la situation (ontologiques et biographiques). Le *stock of knowledge at hand* est le résultat

temporel d'un travail local occasionné *in situ*. Une telle conception du corpus de connaissances est déduite aussi du principe d'identité formulé par Garfinkel.

Le présent chapitre est consacré à la conception que l'ethnométhodologie se fait de la connaissance pratique. Les analyses de Garfinkel seront comparées aux analyses d'Aaron Cicourel. La préoccupation principale de ces deux auteurs est l'étude des caractéristiques du raisonnement du sens commun. Ce dernier est selon la doctrine ethnométhodologique à la source des procédures d'ordre dans l'action sociale. La connaissance ordinaire est, d'un côté, la ressource principale des procédures de l'ordre, et, de l'autre, l'élément fondamental de leur doctrine de l'acteur compétent. Le raisonnement du sens commun est donc essentiel à l'explication (ordinaire ou scientifique) de l'action concertée. Les conceptions proposées par Garfinkel et Cicourel ont leur origine dans l'œuvre schützienne, mais sont développées sous deux perspectives différentes. Du riche héritage conceptuel d'Alfred Schütz, Cicourel reprendra l'idée d'une réserve de connaissances socialement transmises pour la comparer à la théorie linguistique de Noam Chomsky. Il analysera le sens commun en termes de compétence de l'acteur. Garfinkel procédera de manière différente : son analyse sera surtout concentrée sur la possibilité d'études empiriques du sens commun. À travers ces dernières sa conception de la connaissance pratique évolue. Dans le cadre du présent chapitre, l'hypothèse sera avancée que la conception de Garfinkel du stock de connaissances du sens commun a les mêmes propriétés de construction temporelle et contingente que le « *occasionned corpus of setting features* » de Zimmerman et Pollner.

## **Raisonnement sociologique pratique et connaissance ordinaire des structures sociales**

L'ouvrage fondamental qui sert de manifeste à l'ethnométhodologie, sont les *Studies in ethnomethodology* de Harold Garfinkel. Paru en 1967, ce recueil d'articles trace les résultats de multiples expériences empiriques, d'études de cas et de réflexions théoriques. Sa structure hétérogène a été soulignée à plusieurs reprises, mais peu de

commentateurs l'ont considérée du point de vue génétique : sous la perspective de l'histoire du développement des idées qui trouvent leur expression dans les articles. Les difficultés liées à la compréhension du programme ethnométhodologique sont dues - entre autres - à l'emploi inconstant de certains concepts par Garfinkel. Ainsi Filmer cite quatre définitions différentes du terme 'ethnométhodologie' (FILMER 1972). Il a rarement été proposé de chercher les raisons des différences dans la signification des termes ethnométhodologiques dans leur développement historique. Ceci est partiellement dû au fait que les *Studies* sont analysées comme un ensemble sémantique, alors que les différents textes qui y sont recueillis sont écrits à l'occasion de différentes études, menées pendant au moins cinq ans. Ainsi Widmer (1986 : 60-66) distingue deux périodes dans l'élaboration des *Studies*. La première est la période de l'élaboration analytique des concepts de l'ethnométhodologie. Elle correspond aux travaux de Garfinkel de 1959-1963. Une conférence sur la connaissance ordinaire des structures sociales qui date de 1959 marque le début de cette période. Pour les *Studies*, Garfinkel choisit son travail théorique sur la rationalité des activités scientifiques et des activités du sens commun de 1960 (chapitre 8 dans les *Studies*), et une autre étude empirique dans laquelle il élabore le concept de la méthode documentaire d'analyse (chapitre 3). L'article sur la confiance (GARFINKEL 1963) date de la même période, mais n'entre pas dans la composition des *Studies*. La période de maturité, selon Widmer, est exemplifiée par le texte qui rapporte les résultats des deux types d'études empiriques : les expériences de rupture (*breaching experiments*) et les descriptions de l'arrière-plan inaperçu de la communication. Il s'agit de l'article sur les procédures routinières de 1964 (chapitre 2). Et enfin, le premier chapitre des *Studies*, « Qu'est-ce que l'ethnométhodologie? », est rédigé en dernier et exprime le mieux la position théorique de Garfinkel. Il date aussi de 1964. Dans cette deuxième période, l'ethnométhodologie se dresse déjà comme une approche autonome, son appareil terminologique est cristallisé, sa méthodologie s'est formée.

La conception de Garfinkel du *common-sense knowledge* évolue à travers ces étapes. À la suite de Schütz, il commence par la distinction entre rationalité pratique et rationalité de la science. Cette disjonction est vite surmontée et Garfinkel procède à l'analyse des strates profondes de l'expérience du sens commun. Son objectif est l'analyse empirique de la rationalité pratique et au début il discute la méthode documentaire

d'analyse. À ce moment, le sens commun est pour lui l'ensemble des schèmes communs d'interprétation. Dans ce contexte, il traite du problème de la « correspondance exacte » et arrive à une conception de « *common culture* ». Ensuite, dans les études de 1964, il se lance à la recherche d'une nouvelle perspective d'étude du sens commun en se posant la question kantienne « Comment un monde du sens commun est-il possible? ». Les études des procédures routinières l'emmènent à sa conception mature de la rationalité pratique exprimée par le principe d'identité.

### **Rationalités scientifiques et rationalités du sens commun**

Dans l'analyse des rationalités, Garfinkel suit de près l'article de Schütz de 1943 intitulé « *The Problem of Rationality in the Social World* ». La conclusion que Schütz faisait dans son étude était que « rationalité » est un concept scientifique, assigné à l'activité pratique par le chercheur dans le but d'expliquer ce qu'il appelle l'« ordre social ». La rationalité n'est donc pas une propriété inhérente à l'action, mais une caractéristique que la science utilise pour la décrire. Les conclusions de Garfinkel vont dans le même sens. D'après lui, les rationalités scientifiques peuvent être utilisées seulement comme des « idéaux ineffectifs » appliqués à l'action sociale (*Studies*, p.283). Les activités quotidiennes sont déterminées, selon Garfinkel, par une autre série de présuppositions que celles de la théorie scientifique. Il distingue alors entre les présuppositions de la vie quotidienne et les présuppositions de la théorie scientifique.

Garfinkel compare les deux attitudes en termes de deux ensembles de présuppositions interprétatives. L'attitude du sens commun et l'attitude de la science sont caractérisées par des règles spécifiques d'interprétation. Ces règles d'interprétation constituent les conditions du rapport au monde pour les deux attitudes. Ainsi, le « *practical theorist* » (soit l'acteur dans ses activités quotidiennes) parvient à organiser les objets et les événements du monde extérieur en retenant le présupposé interprétatif que les objets du monde sont tels qu'ils apparaissent. Tandis que le chercheur dans l'attitude scientifique doit suivre la règle interprétative de la « neutralité officielle », c'est-à-dire il maintient un doute

par rapport aux apparences des objets dans le monde (*ibid.*, p.272). Ceci est une réitération de la distinction schützienne entre l'*epochè* scientifique et l'*epochè* du doute.

Comme deuxième présupposé de la vie quotidienne Garfinkel met en évidence l'importance de la connaissance pratique de l'être humain en tant qu'enraciné dans le monde et le rôle des idées reçues. Dans son action quotidienne, dirigé par le motif pragmatique, le « *practical theorist* » n'a pas l'obligation de mettre en doute tout ce qu'il sait comme « fait, supposition, conjecture, fantaisie en vertu de sa position corporelle et sociale dans le monde réel ». Il ne doit pas suivre la règle interprétative qu'« il ne sait rien ».

Events, their relationships, their causal texture, are not for him matters of theoretic interest. He does not sanction the notion that in dealing with them it is correct to address them with the interpretive rule that he knows nothing, or that he can assume that he knows nothing "just to see where it leads". In everyday situations what he knows is an integral feature of his social competence. What he knows, in the way he knows it, he assumes personifies himself as a social object to himself as well as others as a bona fide member of the group. He sanctions his competence as a bona fide member of the group as a condition for his being assured that his grasp of meaning of his everyday affairs is a realistic grasp. (*Ibid.*, p.273)

Autrement dit, l'acteur au quotidien fait confiance aux témoignages des autres et grâce à ceci, peut constituer un corps de connaissances utiles socialement transmises. Pour reprendre la conclusion que j'ai tirée du chapitre précédent, le « *practical theorist* » participe à l'assemblage de connaissances communes et profite de leur disponibilité à tout membre du groupe.

Ce type de connaissance forme ce que Garfinkel appelle la **compétence sociale** de l'individu, ce qui le personifie dans la vie sociale. La compétence sociale de l'acteur fera la base de la conception de l'acteur compétent de l'ethnométhodologie, par opposition avec la sociologie traditionnelle qui conçoit l'acteur comme idiot culturel (« *cultural dope* »).

Le chercheur en sciences sociales, au contraire, doit se méfier des idées reçues. La mise en doute des présupposés de la pratique est pour lui une règle interprétative. Le sens et

la précision de ses constructions scientifiques sont testés par la réduction, c'est-à-dire la mise en suspens des croyances quotidiennes.

Le troisième trait distinctif des deux attitudes est, selon Garfinkel, la perspective temporelle décrite par Alfred Schütz. L'homme de la rue utilise ce que Schütz appelle le « *scheme of standard time* », qui est une entreprise publique, une espèce d'« une seule montre qui est identique pour tout le monde ». Pour le chercheur, ce schème n'est qu'un parmi une multiplicité de perspectives. Il l'utilise comme un outil pour la construction de l'image du « monde extérieur ». On peut comparer son attitude temporelle à celle de la représentation des événements dans une pièce de théâtre. Les intérêts du temps standard sont mis à côté comme impertinents.

Thus, what would from his interests in the mastery of practical affairs involve the actor's use of time to gear his interests to the conduct of others, is for his interests as a scientific sociological theorist a « mere » device for solving his scientific problem which consists of clearly formulating such programs of coordinated actions in the fashion of relationships of cause and effect. (*Ibid.*, p.274)

Le quatrième trait distinctif de l'attitude naturelle et de l'attitude scientifique est lié à « un schème de communication entretenu en commun ». Garfinkel parle d'un arrière-plan de l'action et de communication dans le monde de la vie quotidienne qui est entretenu par les membres en tant que « *coding rules* », règles de codage. Ces règles assurent la « correspondance exacte » entre les apparences actuelles des objets et les objets-de-l'intention (les objets constitués par la conscience sous le mode de la réduction), c'est-à-dire, en termes de l'attitude naturelle, des objets réels dans le monde (comme ils existent indépendamment de notre conscience) et les 'idées' que nous formons de ces objets dans la conscience. Le schème de communication en question maintient le présupposé que les objets de la conscience correspondent exactement aux objets du monde et ceci grâce à l'emploi des règles de codage. Autrement dit, les règles de codage assurent la certitude dans la correspondance exacte entre apparence et réalité. La certitude dans la correspondance est, de son côté, à la base de la communication. Les règles de codage ont un seul garant et c'est la convention sociale de leur emploi, c'est-à-dire qu'elles sont maintenues en commun par les membres de la société et constituent le « schème de communication » en question. Elles

sont fixées et retenues dans l'emploi, c'est-à-dire pratiquement. Elles restent ainsi non réfléchies dans l'attitude naturelle.

Le présupposé d'un monde commun de communication n'est pas maintenu dans l'attitude scientifique. L'« autrui » du chercheur scientifique est un autrui universalisé et anonyme.

This assumption of a common intersubjective world of communication is startlingly modified in the actions of scientific theorizing. The “relevant other persons” for the scientific theorizer are universalized “Anymen”. They are, in the ideal, disembodied manuals of proper procedures for deciding sensibility, objectivity and warrant. Specific colleagues are at best forgivable instances of such highly abstract “competent investigators”. (*Ibid.*, p.275)

Le chercheur est obligé de “savoir” seulement ce à quoi il a décidé de « faire confiance », c'est-à-dire tout son savoir passe par l'épreuve du doute. La décision sur la certitude est à lui, il peut décider de faire ou ne pas faire confiance à ses collègues. Il peut choisir de leur adresser des critiques et ainsi de ne pas se fier à leurs conclusions. Si ce genre de comportement est permis dans la communauté des chercheurs, les mêmes actes sont pris dans l'attitude de la vie quotidienne comme un risque à la communication et à la vie commune. Le « *practical theorist* » serait dans ce cas caractérisé comme déviant, son statut changera et traversera la frontière de la « normalité » vers les sphères d'incompétence, maladie, criminalité.

On arrive ainsi au dernier élément qui distingue l'attitude du sens commun de l'attitude scientifique, c'est la forme de socialité. Dans la vie de tous les jours, la forme de socialité est déterminée par la thèse de la réciprocité des perspectives. Le présupposé de la réciprocité des perspectives implique aussi ce que Schütz appelle *mutual knowledge*, c'est-à-dire la connaissance que j'ai de ce que l'autre sait, inclusivement de ce qu'il sait de moi. Garfinkel va plus loin pour en déduire une connaissance personnelle, le savoir qui a affaire

à ma sphère privée de la vie<sup>68</sup>. Ce genre de connaissance n'existe et ne peut pas exister dans l'attitude scientifique. Le chercheur scientifique obéit à la règle de transparence. Il n'y a pas de disparité entre la vie publique et la vie privée.

En résumé, dans l'article sur les rationalités Garfinkel réitère les conclusions de Schütz de 1943. Il affirme que la rationalité n'est qu'une norme opérationnelle des activités quotidiennes qui vient de l'extérieur. La rationalité est assignée aux activités du sens commun. Ce qui est différent dans le traitement de Garfinkel par rapport à Schütz, c'est qu'il analyse les présupposés des deux attitudes en termes de règles ou procédures interprétatives. Il introduit ainsi la problématique de la correspondance exacte assurée par les règles de codage, ces dernières n'étant qu'une convention communément entretenue par les membres d'un groupe. Dans ce sens, il parle de schème partagé de communication et du présupposé du monde intersubjectif de la communication. Ce moment sera développé dans d'autres essais en termes de « *community of cobelievers* » et de « culture commune ».

Un autre élément qui deviendra bien connu dans les textes consacrés à l'ethnométhodologie est la conception de l'acteur compétent. Il est important de souligner ici que l'acteur en tant que « *bona fide member of the group* » s'appuie sur sa compétence sociale, c'est-à-dire sur la connaissance qu'il possède en tant que membre. La connaissance pratique est donc l'ensemble du savoir culturellement transmis, mais aussi accumulé dans l'expérience, interprété en termes de **compétence**. La connaissance est dans ce cas préalable à l'action, elle est une réserve de connaissances, ou mieux encore, en tant que compétence elle est une potentialité qui se réalise dans la performance.

### **Les points d'appui de l'approche essentialiste : 'modèle sous-jacent', 'culture commune', et 'arrière-plan inaperçu' des activités quotidiennes**

Selon l'affirmation de Garfinkel, l'ethnométhodologie a le mérite de découvrir pour la sociologie tout un domaine d'étude, à savoir la connaissance ordinaire des faits-de-la-

---

<sup>68</sup> Il suffit de souligner qu'en introduisant la sphère privée, Garfinkel s'éloigne de la conception de Schütz de connaissance mutuelle dans un sens opposé à l'interprétation que j'ai proposée au chapitre précédent et qui consiste à voir dans la connaissance mutuelle un moyen d'établir et de s'orienter dans le corpus de connaissances communes.

vie-socialement-organisés-et-sanctionnés. Par cette expression Garfinkel désigne le rapport au monde pragmatique du '*practical theorist*' et la connaissance qu'il possède de ce monde. Rappelons que dans l'attitude de la vie quotidienne l'acteur est doté d'une connaissance qui relève de sa position corporelle et sociale : il est inséré dans le monde social qui n'est que le monde intersubjectivement construit, le monde des interprétations des faits sociaux. Ainsi, dans la vie de tous les jours, il n'y a pas de faits en soi : les faits sociaux sont des faits construits, ils ne sont que des interprétations préexistantes.

Socially-sanctioned-facts-of-life-in-society-that-any-bona-fide-member-of-the-society-knows depict such matters as the conduct of family life, market organisation, distributions of honor, competence, responsibility, goodwill, income, motives among members, frequency, causes of, and remedies for trouble, and the presence of good and evil purposes behind the apparent workings of things. Such socially sanctioned, facts of social life consist of descriptions from the point of view of the collectivity member's interests in the management of his practical affairs. (*Ibid.*, p.76)

Garfinkel analysait la connaissance pratique de l'acteur (caractérisée par son rapport au monde, soit l'*epochè* du doute, et par les idées reçues et socialement sanctionnées) en termes de compétence sociale. Ce type de connaissance, dit-il, Schütz l'appelait '*common-sense knowledge of social structures*'. La découverte de ce type de connaissance, en tant que partagée avec les autres membres de la société, c'est-à-dire sa découverte *de l'intérieur* de la société (par le chercheur en tant que membre qui est en possession de la connaissance pratique et qui partage sa connaissance avec les autres membres) détecte l'existence d'une 'culture commune'. Garfinkel définit le terme '*common culture*' comme « les raisons d'inférence et d'action socialement sanctionnées » (« *the socially sanctioned grounds of inference and action* », *ibid.*). La culture commune est ainsi constituée par les connaissances décrites ci-dessus que les gens utilisent dans leurs affaires au quotidien et présupposent que les autres utilisent de façon identique.

D'après une telle définition de la culture commune, elle peut être vue comme un corpus de connaissances factuelles des structures sociales, un fonds de connaissances assemblées dans la vie en commun. Ce savoir factuel est obtenu par un travail d'interprétation. Il est ainsi possible d'étudier la connaissance pratique à travers la

description des procédures par lesquelles une signification est attribuée à un fait. Un fait social est constitué par des procédures d'interprétation et leurs résultats se trouvent dans la réserve de connaissances communes. Pour l'étude du corpus du savoir factuel des structures sociales il est possible d'utiliser la méthode documentaire d'analyse.

La méthode en question est décrite par Mannheim et consiste à traiter une apparence actuelle (d'objet) comme témoignage de quelque chose d'autre. Selon le présupposé initial de cette méthode, l'objet factuel « renvoie à » ou « remplace » un modèle de base sous-jacent (« *underlying pattern* »). Ce modèle sous-jacent est dérivé des témoignages des évidences documentaires particulières, d'un côté, et les évidences individuelles sont aussi interprétées à partir du modèle sous-jacent, de l'autre.

La méthode en question est utilisée par le chercheur dans l'interprétation des faits sociaux et dans ce cas il intègre son corpus de connaissances des structures sociales en tant que modèle sous-jacent. Le même raisonnement est utilisé aussi par les membres au quotidien quand ils interprètent ce que quelqu'un d'autre « voulait dire » par ce qu'il dit. Les procédures par lesquelles les membres assignent un sens aux apparences ou bien aux paroles d'autrui sont étudiées par Goffman. Garfinkel propose d'expérimenter avec ce mode de raisonnement essentialiste pour découvrir le degré de son efficacité pour l'analyse de '*common-sense knowledge of social structures*'. Sa stratégie est d'exagérer les propriétés de la méthode d'analyse documentaire pour saisir le travail de la production des faits.

L'expérience de Garfinkel consiste à tester les modes d'interprétation utilisés par les acteurs sur un jugement fictif : on demande à des étudiants de formuler dix questions à un conseiller qui – en répondant à leurs questions uniquement par oui ou non – les aidera à prendre la bonne décision pour une action envisagée. Ce que les étudiants ignorent dans cette expérience est que le conseiller en question n'existe pas et que les réponses à leurs questions sont données au hasard, alternant « oui » avec « non ». Malgré tout, les sujets de l'expérience arrivent à donner une interprétation sensée aux réponses du conseiller et, à la fin de la séance, parviennent à prendre une décision pour agir. Par cette expérience, Garfinkel veut prouver que le « fait » est manipulé dans l'interprétation, les « apparences au

monde », qui sont en soi contingentes, deviennent « faits sociaux » par la force du sens qui leur est attribué.

Les expériences avec la méthode documentaire d'analyse viennent confirmer les conclusions sur la « rationalité » de l'action sociale. Dans la vie de tous les jours il est essentiel pour la prise de décision d'assigner un sens aux « faits » sociaux. De la même façon, dans la théorie scientifique on assigne la « rationalité » à l'action afin de confirmer notre hypothèse de l'existence de l'ordre. Plus encore, cette hypothèse avec le même mécanisme d'attribution de sens et de rationalité est utilisée aussi dans la pratique de la vie par le « *practical theorist* » (ce que montre l'expérience de Garfinkel). La méthode de « rationalisation » ou d'attribution de sens est utilisée aussi par les acteurs dans l'interprétation des actes et des paroles d'autrui : une rationalité est attribuée aux actes d'autrui dans le but de prendre une décision d'action. L'hypothèse de l'ordre et de la rationalité est ainsi essentielle à l'accomplissement de la communication et de l'action concertée dans le monde social.

En discutant les résultats de son expérience, Garfinkel souligne que les sujets participants à l'expérience ont consulté des traits institutionnalisés de la collectivité et les ont utilisés comme schèmes d'interprétation. Ceci veut dire que les acteurs ont recours à différentes « structures sociales » dans l'explication du conseil qui leur a été donné. « Structure sociale » veut dire ici une interprétation déjà existante « objectivement » et partagée par les membres, c'est-à-dire que les sujets participants font référence à des connaissances qu'ils supposent posséder en commun avec le conseiller.

Subjects presupposed known-in-common features of the collectivity as a body of common-sense knowledge subscribed to by both. They drew upon these presupposed patterns in assigning to what they heard the adviser talking about, its status of documentary evidence of the definitive normative features of the collectivity settings of the experiment, family, school, home, occupation, to which the subject's interests were directed. These evidences and the collectivity features were referred back and forth to each other, with each elaborating and being thereby elaborated in its possibilities. (*Ibid.*, p.93)

Ainsi, dans la communication et avec les procédures d'attribution de sens, le sujet découvre un réseau de raisons d'action et de jugement, des motifs ou des fondements de jugement socialement sanctionnés. Pour que la communication et l'action concertée soient possibles, il présuppose qu'il partage ces raisons d'action avec autrui. Sur ce point, Garfinkel rejoint la thèse de la réciprocité des perspectives de Schütz, mais déjà sur le plan empirique, en tant que présupposé d'action. Par ce présupposé pratique, un fond commun de « *grounds of inference and action* » est constitué, un fond que Garfinkel désigne par le terme 'culture commune'. **Le fond commun des raisons de jugement et d'action** (ce qui est la définition de la culture commune, *ibid.*, p.76) est conçu d'après le modèle du corpus de connaissances ordinaires. Il sert aussi de ressource des schèmes d'interprétation. La conception de « *common culture* » est dérivée chez Garfinkel du concept schützien de *stock of knowledge* et du présupposé de la réciprocité des perspectives, sur le plan des expériences empiriques. Cette conception de la culture peut être considérée comme un exemple de connaissance collective, vue dans la perspective systématique de complémentarité des connaissances individuelles (comme déduit dans la conclusion du chapitre précédent, voir aussi la définition de culture de Habermas 1993 : 97) Il est important de souligner que l'existence de la culture commune s'ensuit chez Garfinkel d'une expérience avec le mode de raisonnement essentialiste.

Plus loin, Garfinkel compare les résultats de son expérience avec les études sociologiques qui utilisent la méthode documentaire d'analyse. Selon Mannheim, le procédé est le plus souvent utilisé dans ce qu'on appelle « la sociologie interprétative ». Il y a plusieurs termes qui désignent la même manière de procéder : 'la méthode de compréhension', la '*sympathetic introspection*', 'la méthode intuitive' ou la 'méthode de la perspicacité (*insight*)', '*emphatic understanding*', 'méthode interprétative', etc. Son emploi est le plus fréquent dans les cas où le chercheur, en traitant les données rassemblées dans des questionnaires et des interviews, se voit obligé de décider « ce que le répondant voulait dire ». Ainsi le chercheur utilise ce qu'il a effectivement observé comme « document » ou témoignage d'un « modèle sous-jacent ».

Le problème dans ce type de raisonnement (par lequel on attribue un sens aux paroles des sujets à l'étude ou à leurs actions) est que le chercheur doit décider de la

correspondance entre ce qui a été effectivement observé et l'intention de l'acte, l'apparence observée étant traitée comme évidence de l'intention. Il existe alors une lacune entre l'**apparence** et le **sens** de ce qui est observé, entre l'acte et l'intention, la relation entre les deux étant une relation de signification. Pour juger sur la correspondance entre les deux (le signifiant et le signifié), le chercheur (qui « lit les apparences ») doit utiliser un ensemble de **règles grammaticales**. Il existe alors une grammaire de l'interprétation qui pose les règles de la correspondance exacte. Elle est constituée par des « *coding rules* ». Les règles de codage de la grammaire d'interprétation font partie des « raisons d'inférence et d'action » que tout membre d'une communauté partage avec les autres, elles font partie de la culture commune. Ainsi la grammaire d'interprétation est présupposée sur la base de l'existence de la culture commune.

Les critiques adressées à la méthode d'analyse documentaire à partir de l'expérience avec l'emploi « exagéré » du procédé d'attribution de sens, sont valables aussi pour la science sociale qui use le même procédé. Bien que la méthode en question soit décrite par Mannheim comme caractéristique de la sociologie interprétative, la sphère de son application est plus étendue. Dans les réflexions des hommes de la rue, mais aussi dans les réflexions des sociologues on voit souvent la tendance de « voir au-delà » des apparences, de chercher une « réalité sous-jacente », de « balayer les apparences pour trouver l'invariant » (« *brushing past actual appearances to « grasp the invariant* », *ibid.*, p.96). Dans les deux cas, le cas de l'homme de la rue et du sociologue professionnel qui emploie la méthode documentaire, il y a un argument qui cloche. C'est l'argument essentialiste qui consiste à chercher une entité invariante (une « essence ») sous-jacente qui détermine les apparences contingentes, qui est leur source, leur raison d'être, et leur explication aussi.

On sait déjà, depuis les analyses de Schütz, que la rationalité est une caractéristique assignée à l'action quotidienne par le chercheur dans sa tentative d'expliquer « les faits sociaux ». La rationalité n'est pas une caractéristique inhérente de l'action, mais un de nos concepts de recherche. Si l'on sait qu'on ne peut pas parler de rationalité de l'action, qu'on ne peut pas chercher des structures « sous-jacentes » et « invariantes » de la vie sociale, il devient nécessaire de trouver une perspective différente à l'étude du monde social. À la fin de ses réflexions sur la méthode d'analyse documentaire, Garfinkel propose, à la suite de

Mannheim, d'adopter la méthode alternative, à savoir celle de « *literal description* », qui se contente d'une description rigoureuse des propriétés des événements sociaux (ibid., p.102).

Dans l'article sur les fondements routiniers des activités quotidiennes, et toujours à la recherche de la perspective alternative vers l'étude empirique du mode de raisonnement du sens commun, Garfinkel se pose une série de questions kantiennes : Comment un monde du sens commun est-il possible? Comment les scènes de la vie quotidienne deviennent visibles? Comment les individus construisent un arrière-plan de la communication qui est vu sans être aperçu? Et comment rendre visible cet arrière-plan inaperçu de l'action? Les réponses sont recherchées dans les séries d'expériences empiriques connues comme les expériences de rupture, les *breaching experiments*. Ces expériences sont peut-être le plus souvent citées de l'héritage de l'ethnométhodologie. Par l'adoption d'une posture spécifique, le chercheur est amené à thématiser les fondements de la communication et de l'action quotidienne. Plus particulièrement, son objectif est d'étudier les mécanismes par lesquels une structure donnée est reconnue comme commune par les membres d'une communauté; ou bien comment les individus trouvent les règles de la communication quotidienne et comment ils accomplissent pratiquement l'action concertée. Les mécanismes décrits font partie du raisonnement sociologique pratique ou du raisonnement du sens commun. Les études empiriques du sens commun dans le cadre de l'ethnométhodologie feront l'objet du chapitre suivant.

Dans les expériences avec les propriétés routinières des activités quotidiennes, Garfinkel souligne l'importance de ce qu'il appelle « *the seen but unnoticed background of everyday activities* », l'arrière-plan de l'activité qui est toujours présent mais qui passe inaperçu. Le *background* fait partie des procédures d'attribution de sens par lesquelles les membres constituent leurs faits sociaux. Le rôle du *background* est de fournir des schèmes d'interprétation.

The member of the society uses background expectancies as a scheme of interpretation. With their use actual appearances are for him recognizable and intelligible as the appearances-of-familiar-events. Demonstrably he is responsive to this background, while at the same time he is at a loss to tell us specifically of what the

expectancies consist. When we ask him about them he has little or nothing to say. (*Ibid.* 36-37)

L'arrière-plan de la communication fournit la connaissance préalable nécessaire aux synthèses de reconnaissance, il remplit la fonction du *fore-knowledge*, une procédure décrite par Schütz. Ce qui est spécifique des *background expectancies* de Garfinkel est que l'acteur ou celui qui les possède trouve difficile de les exprimer, il peut dire très peu sinon rien à propos des attentes d'arrière-plan qu'il utilise dans son activité quotidienne. Il est sensible (*responsive*) aux attentes d'arrière-plan, mais il trouve embarrassant de dire en quoi elles consistent. La difficulté à la quelle il se heurte est due au fait que, dans le cas du *background*, la connaissance préalable (*fore-knowledge*) a passé sous le mode de connaissance implicite (*tacit knowledge*), sous le mode de connaissance *taken-for-granted* et se trouve alors dans les strates profondes de l'expérience. Dans les expériences de rupture Garfinkel formule une série d'instructions pour voir ce qui, bien que vu, ne retient jamais l'attention, ce qui est « *seen but unnoticed* ». À la suite de Schütz, il affirme qu'un motif spécial est nécessaire pour mettre en évidence la connaissance tacite ou, en termes de Garfinkel, l'arrière-plan inaperçu des activités quotidiennes. Dans ce but, il devient nécessaire de quitter la position du membre dans l'attitude naturelle, de traverser les limites de « *life as usual* », de bousculer le confort de la routine quotidienne. En cela Garfinkel suit les recettes de la sociologie phénoménologique, adaptées à ces expériences de rupture.

The studies reported in this paper attempt to detect some expectancies that lend commonplace scenes their familiar, life-as-usual character, and to relate these to **the stable social structures** of everyday activities. Procedurally it is my preference to start with familiar scenes and ask what can be done to make trouble. The operations that one will have to perform in order to multiply the senseless features of perceived environments; to produce and sustain bewilderment, consternation, and confusion; to produce the socially structured affects of anxiety, shame, guilt, and indignation; and to produce disorganized interaction should tell us something about how the structures of everyday activities are ordinarily and routinely produced and maintained. (*Ibid.*, p.37-38)

Les procédures de déstabilisation ont ainsi pour objectif de mettre en lumière, d'« itérer » la connaissance tacite d'arrière-plan. Il se lance à la quête des traits caractéristiques de la connaissance pratique à travers une *époque* spécifique. Ce qui n'est

pas convaincant dans le raisonnement de Garfinkel est qu'il cherche à rapprocher les attentes d'arrière-plan à ce qu'il appelle « *the stable social structures of everyday activities* ». Sa quête est alors une quête des propriétés invariantes et sous-jacentes, son concept de *background* peut être interprété comme desservant une conception essentialiste du monde social. Si après la critique de l'approche réflexive, l'on a renoncé à la recherche de la « rationalité » de l'action de tous les jours, du « modèle sous-jacent » et de l'« invariant » dans le monde social, il semblerait que l'« essence » refoulée par la porte revient par la fenêtre avec la conception du *background*? Il semblerait que nous sommes encore une fois à la recherche d'une entité sous-jacente qui se trouve au-delà des apparences, une entité qui permettra de voir comment le monde du sens commun est organisé, soit l'arrière-plan de signification et d'action. Par les procédures de rupture, Garfinkel cherche à voir dans la routine quotidienne plus qu'elle n'est, une structure sociale stable. Et y a-t-il plus que la routine quand la routine est non réfléchie? Peut-on chercher des motifs et des intentions là où il n'y a que la routine?

## **Le principe d'identité**

Le problème du *background* peut être vu sous un autre aspect à la lumière du principe d'identité formulé dans le premier essai des *Studies*. L'essai intitulé « Qu'est-ce que l'ethnométhodologie? » est écrit en dernier parmi les articles des *Studies* et sert d'introduction théorique. Dès l'ouverture, Garfinkel explique que les recherches empiriques présentées dans le recueil sont menées à partir de la recommandation que les méthodes mises en œuvre par les membres pour accomplir les activités quotidiennes **sont identiques** aux procédures utilisées pour « décrire » (*account-able*) ces activités.

The following studies seek to treat practical activities, practical circumstances, and practical sociological reasoning as topics of empirical study, and by paying to the most commonplace activities of daily life the attention usually accorded extraordinary events, seek to learn about them as phenomena in their own right. Their central recommendation is that the activities whereby members produce and manage settings of organized everyday affairs are identical with members' procedures for making those settings "account-able". The

“reflexive” or “incarnate” character of accounting practices and accounts makes up the crux of that recommendation. (*Ibid.*, p.1)

Il existe donc deux types de procédures utilisées par les membres. Il y a tout d’abord les ethnométhodes (c’est-à-dire les méthodes des membres) pour organiser et gérer les situations (*settings*), les méthodes qui fournissent les ressources nécessaires pour définir la situation et pour agir. Ce sont les méthodes de « production » des activités. Il y a ensuite les ethnométhodes pour rendre celles-ci - à savoir les situations « produites » et les méthodes de « production » - intelligibles (*accountable*). La recommandation de Garfinkel est de considérer les deux ensembles d’ethnométhodes comme identiques. Le principe d’identité postule que les procédures pour accomplir une activité sont les mêmes que les procédures pour la comprendre et la décrire. Les méthodes de production sont identiques aux procédés cognitifs.

Le fameux postulat de Garfinkel de la réflexivité essentielle des pratiques de description (*accounting practices*) réitère le principe d’identité, affirmant que les ressources pour comprendre les activités quotidiennes (et l’ordre social qui est instauré dans et par ces activités) se trouvent dans ces mêmes activités. L’intelligibilité de l’ordre social n’est pas dans les modèles sociologiques, comme le pensent les formalistes, ni dans les institutions ou dans les rapports des forces sociales, comme l’assument les fonctionnalistes ou les théoriciens du conflit. L’intelligibilité n’est pas dans des structures invariantes, comme le pense Husserl dans ses réflexions sur la science eidétique du monde de la vie. Elle n’est pas non plus dans la « rationalité » de l’action quotidienne (rationalité assurée par la compétence sociale des acteurs), ni dans quelques entités de sens sous-jacentes, « dévoilées » par l’approche réflexive. L’intelligibilité des pratiques sociales se trouve dans ces mêmes pratiques. Le principe d’identité de l’ethnométhodologie, pour le réitérer encore une fois, postule que ce qui permet de comprendre l’organisation des activités quotidiennes, l’ordre social, se trouve dans les procédures d’accomplissement de ces mêmes activités. Il n’y a rien qui va au-delà des activités dans leurs apparences actuelles.

Les ethnométhodes de « production » rejoignent les ethnométhodes de la « description » grâce à l’*accountability* comme caractéristique essentielle des activités quotidiennes. *Accountable* veut dire aussi :

- que de telles pratiques consistent en un accomplissement sans fin, continu et contingent;
- qu'elles sont réalisées, et provoquées comme événements, dans le cadre des affaires courantes qu'elles décrivent tout en les organisant;
- que ces pratiques sont faites par ceux qui participent à ces situations d'une manière telle que, de façon obstinée, ils tablent sur leur compétence, la reconnaissent, l'utilisent, la considèrent comme allant de soi; par compétence j'entends la connaissance qu'ils ont de ces situations, leur habileté à les traiter, et le fait qu'ils ont qualité pour faire le travail détaillé en quoi consiste cet accomplissement;
- et que le fait même qu'ils considèrent leur compétence comme allant de soi leur permet d'accéder aux éléments particuliers et distinctifs d'une situation, et, bien évidemment, leur permet d'y accéder aussi bien en tant que ressources qu'en tant que difficultés, projets, etc. (*Ibid.*)<sup>69</sup>

La notion de l'*accountability*, de l'intelligibilité pratique qui s'appuie sur le caractère réflexif des activités quotidiennes, met en lumière un autre aspect des idées de la rationalité pratique, de culture commune et d'arrière-plan précédemment discutées. **L'*accountability*, ainsi que le principe d'identité, peuvent être vus comme un moyen de surmonter les apories du raisonnement essentialiste.** À savoir, le principe d'identité supprime la lacune entre l'**apparence** de l'objet et son **sens**. Les actions, d'un côté, et les procédures d'attribution de sens, de l'autre, sont réunies en une seule pratique d'accomplissement. L'explication de l'action se trouve ainsi dans la pratique d'accomplissement, et il serait dans ce cas inutile de chercher plus loin que les apparences. L'étude des procédures cognitives de l'acteur coïncide avec l'étude de la situation de production des activités. Plus particulièrement, du point de vue méthodologique, il n'existe pas d'autre moyen de procéder que par une description fidèle des circonstances de leur apparence.

---

<sup>69</sup> "I mean, too, that such practices consist of an endless, ongoing, contingent accomplishment; that they are carried under the auspices of, and are made to happen as events in, the same ordinary affairs that in organizing they describe; that the practices are done by parties to those settings whose skill with, knowledge of, and entitlement to the detailed work of that accomplishment – whose competence – they obstinately depend upon, recognize, use, and take for granted; and that they take their competence for granted itself furnishes parties with a setting's distinguishing and particular features, and of course it furnishes them as well as resources, troubles, projects, and the rest." (*Ibid.*, p.1-2) Pour la traduction en français, cf. Garfinkel, H. « Qu'est-ce que l'ethnométhodologie », *Arguments ethnométhodologiques*, numéro spécial de *Problèmes d'épistémologie en sciences sociales*, no.3, 1986, Centre d'études des mouvements sociaux, Paris, pp.54-55.

L'*accountability* en tant qu'intelligibilité pratique de l'ordre social ne doit pas être confondue avec une espèce de « rationalisation » interne de l'activité des membres par eux-mêmes. La réflexivité pratique des actions ne revient pas à « rationaliser » sa propre activité. Cette dernière procédure est exemplifiée par le raisonnement suivant :

Les membres ne peuvent agir que dans une situation qui leur est intelligible et en fonction de fins qui leur sont elles aussi intelligibles : en ce sens leur activité incorpore nécessairement l'intelligibilité. Comment la produisent-ils ? Par leurs *accounts*, qui définissent le sens d'une situation, qui rendent raison des actions, qui rendent familier ce qui ne l'est pas, qui expliquent ce dont il s'agit et son pourquoi, bref qui imputent une structure d'ordre à tout et à n'importe quoi. (QUÉRÉ 1986 : 121-122)

Ce raisonnement est proche du raisonnement par lequel les étudiants attribuaient du sens aux réponses aléatoires d'un conseiller imaginaire (dans la première expérience de Garfinkel décrite ci-dessus). Définir les *accounts* comme procédures de rationalisation ou d'attribution de sens qui accompagnent l'action est un pas en arrière vers l'argument essentialiste qui attribuait des structures d'ordre et de rationalité. Le principe d'identité doit être lu dans le sens que le déchiffrement de sens et le récit (*account*), ou la décision, ou l'action, sont une seule et même opération, qu'il y a identité entre **agir** et **rendre compte**.

Une conséquence du principe de l'identité ainsi formulé est que la cognition est aussi un accomplissement pratique, indissociable de l'auto-organisation des activités; et en tant que telle occasionnée et locale. La connaissance de ce point de vue est considérée être comme le résultat d'un travail en situation. L'idée de la cognition située est proche de la notion que Schütz a de stock de connaissances sous son aspect « *at hand* ». Rappelons que Schütz distinguait entre les aspects « *on hand* » et « *at hand* » du stock de connaissances. Sous l'aspect « *on hand* » le stock englobe les présuppositions implicites qui constituent les conditions de possibilité de l'expérience. Sous l'aspect « *at hand* », le stock contient surtout les éléments contingents relatifs à l'expérience spécifique et individuelle de l'acteur. Si la connaissance « *on hand* » transcende la multitude des situations de l'individu, la connaissance « *at hand* » concerne seulement les types évoqués dans la situation particulière, soit les éléments actualisés du contenu passif de l'expérience.

Si la connaissance (comme identique à l'action) est pour Garfinkel une pratique, « un accomplissement sans fin, continu et contingent », elle est différente de ce qui est pour Schütz une actualisation des éléments cognitifs préexistants. L'idée de la cognition située contraste avec celle de structures de sens préexistantes et de connaissances préalables. La conception du *stock of knowledge* est ainsi mise en suspens. La cognition située ne tolère pas la notion d'une réserve de connaissances factuelles qui existe indépendamment de la situation. Il est aussi discutable si une telle conception de la cognition permet de concevoir la connaissance pratique en tant que compétence sociale (définie comme ressources inhérentes à l'acteur qu'il utilise dans sa vie en société), pour autant que compétence est opposée à performance.

Dans le fragment cité ci-dessus, Garfinkel souligne l'importance de la compétence de l'acteur. Et bien que la compétence soit ce sur quoi les acteurs s'appuient dans la réalisation de leurs projets, elle a moins le caractère de ressources préalables que d'une connaissance qui se limite à la situation : « par compétence j'entends la connaissance qu'ils ont de ces situations, leur habileté à les traiter, et le fait qu'ils ont qualité pour faire le travail détaillé »<sup>70</sup>. Le terme compétence est utilisé dans le passage cité pour désigner surtout le sentiment de confiance en soi qui accompagne les acteurs dans l'accomplissement de leurs activités ordinaires. Ils se sentent des « membres compétents » grâce à leur conviction personnelle qu'ils possèdent les connaissances, les habiletés, et ont le droit (*entitlement*) à procéder à l'action qu'ils choisissent d'accomplir. Dans cette interprétation, 'compétence' ne signifie pas tellement l'ensemble des dispositions ou des potentialités antérieures à la situation, que la certitude d'agir, réaffirmée par le postulat sur l'autonomie de l'acteur compétent par rapport aux constructions théoriques en sciences sociales. Ce type de compétence qui donne droit à l'action raisonnable n'existe pas indépendamment de la situation. On ne peut pas dire qu'elle est une propriété de l'acteur ou une réserve de ressources qui l'accompagne tout au long de sa vie. La compétence ainsi conçue est aussi situationnelle.

Le fameux « acteur compétent » de Garfinkel ne s'appuie pas sur une « compétence » conçue comme disposition ou faculté d'agir inhérente de l'acteur. La

---

<sup>70</sup> Dans cette citation, le mot 'qualité' traduit *entitlement*, qui signifie « avoir le droit à faire quelque chose ».

compétence dont parle Garfinkel est aussi constituée par des connaissances et des habiletés, mais des connaissances immanentes à l'action. Le principe d'identité rompt définitivement avec toute sorte d'entités préexistantes à la situation d'action. Grâce à la rupture avec la réserve d'expériences antérieures et avec les ressources préalables, l'ethnométhodologie s'assure contre les avatars de l'essentialisme et contre l'explication de la conduite par des règles, normes, croyance ou toute sorte de déterminants externes. « L'épine dorsale » (QUÉRÉ 1986 : 102) de la conception de l'acteur compétent n'est alors pas une doctrine de la connaissance ou de la compétence, des dispositions ou des potentialités préalables, mais l'*accountability*, l'intelligibilité endogène de l'action.

### **Occasioned corpus of setting features**

La connaissance pratique définie en tant qu'*accountability* est proche de la notion « *occasioned corpus of setting features* » introduite par les ethnométhodologues Melvin Pollner et Don Zimmerman dans un article de 1971, intitulé « *The Everyday World as a Phenomenon* ». Le thème principal de l'article est la réduction ethnométhodologique en tant que mode spécifique de tension de l'attention utilisé pour l'étude des « évidences » de la vie quotidienne. La réduction ethnométhodologique est un outil méthodologique conçu pour rompre avec une illusion que la sociologie et la pratique quotidienne ont en commun : à savoir le consentement mutuel du sociologue et du « *practical theorist* » que les objets du monde existent indépendamment des procédures de leur appréhension. Par ce consentement du sociologue avec la connaissance ordinaire (la connaissance du sens commun implique primordialement l'affirmation ontologique d'une réalité objective en dehors de la conscience), il construit un domaine factuel qui est traité comme « réalité objective », présumée indépendante des interprétations et des constructions théoriques du sociologue. En correspondance avec le présumé de la « réalité objective des faits sociaux » (formulé par Durkheim dans *Les règles de la méthode sociologique*), le sociologue dresse sa conception de l'ordre des faits et son programme d'études.

La réduction ethnométhodologique, conçue sur le modèle de la réduction phénoménologique de Husserl, se propose de mettre en suspens le présumé de

l'existence du monde naturel et des faits objectifs, pour mettre en lumière les procédures de constitution des « faits sociaux » et de l'ordre social en tant que construction habituelle. En pratiquant la réduction ethnométhodologique, Zimmerman et Pollner sont les seuls qui appliquent véritablement le programme phénoménologique à la sociologie (selon l'affirmation de HEAP & ROTH 1973 : 365). Le tournant schützien vers la phénoménologie de l'attitude naturelle déplace la perspective transcendantale instaurée par la réduction. Dès son premier ouvrage, Schütz s'oriente vers l'analyse de l'expérience dans le monde de l'attitude naturelle et formule plus tard l'*époque du doute*. Garfinkel va suivre ce tournant. Avec la réduction ethnométhodologique, Zimmerman et Pollner se proposent de voir les « faits sociaux » dans leur processus de constitution. Ils ne sont pour eux que des objets de la conscience, c'est-à-dire des objets produits par l'activité : l'activité cognitive des chercheurs ou l'activité pratique des membres. Sous la perspective de la réduction, les structures sociales ne sont pas « données » mais produites, elles sont vues dans le processus de leur accomplissement (ZIMMERMAN & POLLNER 1971 : 82).

Par le postulat que les « faits sociaux » sont construits par l'activité des sociologues (laïques ou professionnels), les auteurs effectuent ce qu'ils prétendent être un « changement de paradigme » dans leur discipline. Ils affirment que ce mouvement réformateur a été entamé par Garfinkel et son œuvre est considérée être le programme du nouveau paradigme. Dans l'introduction des *Studies*, Garfinkel met en question le postulat de Durkheim sur « la réalité objective des faits sociaux », le postulat de base de la sociologie traditionnelle. Or c'est ce postulat notamment qui restreint les possibilités d'explications scientifiques en sciences sociales, réduisant la sociologie au niveau d'une *folk discipline*. La réduction ethnométhodologique met en suspens le postulat durkheimien pour développer une ontologie alternative du monde social s'appuyant sur le concept de « *occasioned corpus of setting features* » (OCOSF). Ce dernier est introduit pour désigner le mode d'existence des phénomènes sociaux dans la nouvelle perspective d'études.

L'OCOSF est une conception alternative à la conception de la « réalité objective des faits sociaux » et elle consiste à considérer les faits sociaux comme construits, comme résultat d'accomplissement d'un travail occasionnel de représentation et de reconnaissance des caractéristiques de la situation au moment de leur apparition. En cela l'OCOSF

contraste avec l'idée de la connaissance préalable à la pratique et se dresse comme une notion qui a l'ambition de remplacer le concept de **culture** de la théorie sociale traditionnelle.

When viewed as the temporally situated *achievement* of parties to a setting, these features will be termed the occasioned corpus of setting features. By use of the term *occasioned* corpus, we wish to emphasize that the features of socially organized activities are particular, contingent accomplishments of the production and recognition work of parties to the activity. We underscore the occasioned character of the corpus in contrast to a corpus of member's knowledge, skill, and belief standing prior to and independent of any actual occasion in which such knowledge, skill, and belief is displayed or recognized. The latter conception is usually referred to by the term culture. (*Ibid.*, p.94)

L'expression « *occasioned corpus of setting features* » peut être traduite en français par « ensemble constitué des caractéristiques d'un espace social » (WIDMER 1986 : 75). Ce terme veut recouvrir les conditions particulières dans lesquelles l'action sociale se produit. Dans l'ancienne perspective, ces conditions apparaissaient comme les faits sociaux. La conception d'OCOSF exprime la recommandation que les conditions de l'action, les circonstances dans lesquelles elle a lieu, l'occasion de son accomplissement, sont à considérer comme des faits **réalisés en situation**. Le fait social n'est ainsi pas une « donnée », une entité ontologique qui existe indépendamment de la conscience, ni une entité de sens préexistante, mais l'ensemble des circonstances d'apparition, des conditions qui l'occasionnent, leur produit.

L'OCOSF comprend donc notamment la continuité historique de l'espace social, ses structures normatives et l'organisation de ses activités, les statuts des participants etc., tout cela en tant que réalisations particulières, contingentes des membres de cet espace social.

The chief purpose of the notion of the occasioned corpus is to « reduce » the features of everyday social settings to a family of practices and their properties. This reduction builds into the framework of analyses a principled recognition of the distinction between topic and resource, and thereby severely restricts the

analyst's reliance upon his common-sense knowledge of his subject matter as an unanalyzed resource. (*Ibid.*, p.98)

Le travail de l'OCOSF est analogue à celui de la réduction phénoménologique chez Husserl, comme l'indiquent les auteurs (*ibid.*, p.98, note 44), car l'ordre des phénomènes qui sont alors retrouvés est comparable à l'ordre des phénomènes auxquels la conscience regagne accès grâce à l'application de la réduction. Par cette analogie, la sphère restreinte de la théorie sociale sera la sphère où la société est visionnée comme une entité en train de se constituer à travers les structures opérationnelles de ses membres.

L'OCOSF est donc distinct des potentialités des acteurs, de leurs connaissances, habiletés, croyances etc., pour autant que celles-ci sont considérées comme des *potentialités antérieures à la situation* à analyser (*ibid.*, p.94, voir citation ci-dessus). Ceci est un refus d'expliquer la réalité sociale par des compétences préalables de l'acteur qui se distinguent de la performance actuelle de l'action. On peut considérer l'OCOSF comme une radicalisation du principe d'identité de Garfinkel pour qui l'intelligibilité du social était endogène à l'action. L'intelligibilité du social, dans le paradigme proposé par Zimmerman et Pollner, n'est donc pas non plus dans la compétence des acteurs : des connaissances, des habiletés et des croyances préalables. L'intelligibilité est un moment de la performance.

L'OCOSF contraste également avec la notion d'un corpus de connaissances ou *stock of knowledge*. La conception schützienne de la connaissance pratique est, du point de vue des réformateurs du paradigme durkheimien, une conception essentialiste. Il n'y a pas de connaissance qui existe indépendamment de l'occasion présente. De ce point de vue, la connaissance du sens commun est vidée de contenu. Le sens commun redevient une faculté intellectuelle, le jugement immédiat de l'homme de la rue. Si l'on poursuit à la lettre le programme husserlien de la phénoménologie du monde social (comme Zimmerman et Pollner), le sens commun perd la richesse de son contenu (exprimée par le concept de *stock of knowledge*) et se réduit à une faculté de jugement. Sa caractéristique principale est une affirmation ontologique, l'affirmation de la « réalité objective des faits sociaux » ou bien de l'identité entre apparence et réalité. Dans la perspective de l'OCOSF, la connaissance n'est qu'une production locale. Le corpus de connaissances est remplacé par un corpus de propriétés de la situation.

Le problème de l'arrière-plan inaperçu de l'action et de la communication peut aussi être considéré dans la perspective du principe d'identité et de sa radicalisation, l'OCOSF. Sous la réduction ethnométhodologique, l'arrière-plan apparaîtra comme un phénomène, c'est-à-dire en processus de construction. L'arrière-plan, de ce point de vue, se produit localement dans chaque situation particulière. Il est une constitution contingente qui se réalise à chaque fois en situation. Reste à savoir si dans une telle définition, l'arrière-plan peut remplir la fonction que Garfinkel lui attribuait. Cette possibilité sera examinée dans le chapitre suivant et sera ensuite comparée à l'hypothèse du *Background* formulée par John Searle.

## Sens de la structure sociale

Une conception différente de la connaissance pratique et de la compétence sociale est proposée par un autre auteur qui fait partie de la mouvance ethnométhodologique, Aaron Cicourel. L'ethnométhodologie était pour Harold Garfinkel l'étude du raisonnement sociologique pratique comme principe constituant l'activité sociale. Il étudiait le raisonnement du sens commun à travers l'analyse de la conversation et des récits de membres. Aaron Cicourel considère la parole et l'action sociale de manière analogique, comme deux sphères parallèles de l'action humaine. Ce dernier est intéressé autant par la constitution langagière de la réalité sociale que par les actes d'acquisition du savoir de l'être humain. À partir des années soixante-dix du siècle dernier, ses efforts sont consacrés à l'analyse des processus cognitifs des acteurs. Ainsi progressivement il s'éloigne de l'ethnométhodologie dominée par Garfinkel dans le sens d'une théorie de la constitution intellectuelle de l'être humain et de ses actes cognitifs. Pour désigner ses propres efforts analytiques, il remplace alors le terme « ethnométhodologie » par « sociologie cognitive » et publie le recueil de ses études majeures sous ce titre (CICOUREL 1972).

Dans les textes de *La sociologie cognitive*, Cicourel utilise le terme « compétence interactionnelle » là où Garfinkel parle de raisonnement sociologique pratique. Le terme en question correspond au rapport pragmatique entre trois éléments : les processus cognitifs utilisés par les acteurs, la situation où ils doivent agir et le 'vocabulaire de narration' formé

dans leurs récits (*accounts*). Ce qui intéresse particulièrement Cicourel, c'est la première composante de cet ensemble : les procédés cognitifs engagés dans le traitement de l'information (*information processing*). Car selon lui l'organisation sociale n'est qu'un processus, et ce processus continu de constitution de l'ordre est influencé par l'emploi des systèmes verbaux et d'autres types de représentation.

Dans l'objectif de traiter des problèmes de la signification, Cicourel fait appel à certains aspects de la linguistique générative et transformationnelle de Chomsky. Des règles normatives générales ou idéal typiques sont, selon lui, créées et utilisées dans les méthodes de représentation/communication du savoir. Il assume que l'étude des structures langagières repose sur le raisonnement pratique. Ce dernier est une ressource – une ressource tacite et non examinée – pour la découverte d'une structure profonde gouvernée par des règles (compétence) dans les articulations langagières concrètes (performance). Ressource utilisée tant par le linguiste et le sociologue qui se lance à la recherche de la structure profonde, que par les membres dans leurs activités quotidiennes. Le raisonnement pratique est pour les acteurs une ressource tacite pour communiquer et agir en coopération avec autrui (CICOUREL 1972 : 99).

Étudiant le raisonnement pratique dans cette perspective, Cicourel introduit la notion centrale de « sens de la structure sociale ». Le terme 'sens' est employé dans cette expression avec la même signification comme dans les expressions « avoir le sens de l'orientation » ou « avoir le sens des affaires », comme quand on parle du goût esthétique ou bien du sens pratique. Le sens de la structure sociale englobe les procédés cognitifs utilisés dans la pratique quotidienne de communication et de coopération. Ces procédés ainsi que leur emploi sont non réflexifs, ils sont appliqués dans la situation concrète de manière intuitive. Le sens de l'ordre social est, pour ainsi dire, la faculté de connaître de manière immédiate, comme par une sensation ou par intuition, le monde de l'action sociale. Une reconstruction de ce concept à partir des textes de *La sociologie cognitive* (1972, trad. française de 1979), est ici proposée dans le but de le comparer à la notion du sens commun comme rationalité pratique.

Cicourel aborde son analyse par une critique des notions de 'rôle' et de 'statut'. Généralement, on utilise le terme 'rôle' pour désigner une position ou une relation sociale. Le terme 'statut' s'applique là où une forme institutionnalisée de comportement est présente. Cependant les deux notions impliquent un minimum d'attentes normatives établies dans un rapport d'interaction entre les participants. Au fond de toute relation sociale ('rôle' et 'statut' n'étant que des formes de relation sociale) sont, donc, des normes communément acceptées par l'ego et l'alter ego sous forme de consensus (CICOUREL 1979(trad.) : 16). Ainsi la théorie de rôle (*role theory*) est essentiellement centrée sur les positions prises (institutionnalisée ou non : rôles ou statuts) dans un rapport social, médiatisées par des normes socialement établies et constituant un consensus sous-jacent. Ce modèle est, selon Cicourel, problématique, car il n'explique pas, par exemple, les stratégies de prise de position. Car il représente une structure déjà faite des formes générales et ignore les variations de cette structure dans les cas particuliers de la vie quotidienne. Ce n'est qu'un schéma de l'action qui ne prend pas en considération les modifications apportées dans les différents cas d'application.

Aaron Cicourel est partisan de la théorie sociale qui conçoit l'ordre social en tant qu'accomplissement pratique. Il est le résultat de l'action concertée des membres et est ainsi toujours en train de se constituer et d'être modifié. À la lumière de cette hypothèse, la quête de la régularité dans l'activité sociale passe à travers l'étude des pratiques quotidiennes. Or le problème principal que ce type de science sociale se pose est de savoir comment s'établit, est maintenue et s'achève une relation durable dans la concrétude de la situation. Cicourel exprime la problématique de l'ordre plutôt en termes de processus qu'en termes de structure et dirige son attention vers l'apport individuel des participants. Il élabore ainsi une **théorie de l'acteur social**. La théorie du membre compétent de la société – du membre qui à travers ses activités quotidiennes et en interaction avec autrui constitue l'ordre social – repose sur une conception des capacités cognitives de l'être agissant.

Une autre difficulté de la théorie de rôle est qu'elle conçoit le statut comme une simple collection de « droits et devoirs ». Le choix et l'institutionnalisation des droits et des obligations relatifs aux différents statuts nécessitent un consensus. Le consensus concernant les normes du comportement implique l'accord des participants sur les positions sociales

dans le schéma organisationnel d'une tribu, d'une institution, d'une société ou d'une entreprise. Ceci est valable sur le plan normatif. Ce qui intéresse Cicourel cependant est le niveau empirique où toute cette composition montée sur des normes, des rôles et des statuts connaît des variations : l'observation et la description (sociologique ou laïque) des pratiques quotidiennes apportent de l'information supplémentaire à celle contenue dans le modèle théorique. Il constate qu'il y a une dialectique entre ce qui apparaît comme évident et constant (ce qui relève de la structure et correspond au consensus sur le niveau normatif) et ce qui dépend de l'individualité de l'acteur, de sa conception de la situation. Il existe donc une dualité entre la structure et le processus dans lequel celle-ci est reproduite. Dans le comportement individuel les traits 'institutionnalisés' du statut se concrétisent. L'acteur est capable aussi de modifier le comportement prescrit par les normes définissant son statut. Il est alors important d'étudier comment un modèle de comportement (comme un rôle ou un statut) est 'intériorisé' et concrétisé. La théorie de l'acteur étudie comment l'information contenue dans ce modèle est interprétée, et plus particulièrement les procédures cognitives par lesquelles l'acteur s'approprie le statut en question. Or justement la théorie de rôle traditionnelle ignore cette composante de l'action :

L'ensemble complexe des propriétés qui permettent de comprendre le statut et ses rapports avec le comportement exige un modèle de l'acteur qui montre comment il identifie et interprète les « symboles externes » et les règles appropriées au cours de l'interaction. Quand on utilise les termes statut et rôle on présuppose des procédés de connaissance et une théorie de la signification sociale. (CICOUREL 1979(trad.) : 26; 1972: p.21)<sup>71</sup>

Une théorie des normes exige donc un modèle du cumul et du traitement de l'information. La théorie de l'acteur se décompose alors en une étude des procédés cognitifs de l'acteur et en une théorie de la signification sociale. L'apprentissage et le stockage des règles générales de comportement (ou normes) se produisent grâce à des **procédures interprétatives**. Ces procédures sont aussi utilisées pour juger de la pertinence des normes et des règles à appliquer dans la situation concrète. Des procédés cognitifs sont engagés aussi dans le jugement sur le comportement d'autrui ou dans l'évaluation réflexive de ses

---

<sup>71</sup> La traduction française de 1979 est majoritairement utilisée. La référence au texte anglais (de 1972) est toujours donnée après la citation du texte de l'édition française.

propres actes. Ainsi la compétence interactionnelle de l'acteur est pour une grande partie déterminée par la maîtrise des procédés interprétatifs. Ceux-ci « fournissent perpétuellement des indications aux participants à une interaction sociale, de sorte qu'on peut dire qu'ils programment mutuellement les actions de l'autre au cours de la scène » (CICOUREL 1979(trad.) : 74).

### **Procédés cognitifs**

Les concepts de 'rôle', de 'statuts', de 'normes' et de 'structure' sont, selon Cicourel, déficients puisqu'ils représentent seulement une partie de la réalité sociale. La théorie de rôle se limite à une vision normative du comportement et est ainsi insuffisante puisqu'elle dissimule la dialectique entre ce qui apparaît comme invariant (structure composée de normes et de statuts) et ce qui dépend des cas particuliers (le processus d'interprétation et d'implémentation des rôles). Des processus comme l'intériorisation ou l'intégration, comme l'interprétation des normes et leur application dans la situation impliquent des capacités cognitives engagées par l'acteur dans le déroulement de l'action. Dans sa théorie de l'acteur et de la signification sociale – qu'il propose comme alternative à la théorie de l'action basée sur les concepts de 'rôle', de 'statut' et de 'normes' - Cicourel met l'accent sur ce qu'il appelle alternativement les procédures cognitives ou les procédés interprétatifs (inductives). La notion de procédés interprétatifs permet d'éclaircir les mécanismes d'attribution de signification dans la pratique sociale et, en même temps, de retracer les caractéristiques principales de la 'compétence interactionnelle' qui est, de son côté, le concept-clef de la théorie de l'acteur.

La notion de procédés interprétatifs compense l'insuffisance du modèle du comportement organisé par des normes. À part le modèle normatif et le modèle de l'acteur proposé par Cicourel, il existe une conception de l'acteur qui met l'accent sur des idées telles que attitudes intériorisées, dispositions, penchants ou attentes. Le modèle de l'acteur qui se fonde sur une telle conception de la connaissance pratique, ainsi que la représentation de l'action qu'il produit, a le défaut d'être statique. La théorie de l'acteur proposée par Cicourel cherche à expliquer les constructions innovatrices du comportement.

Son modèle s'appuie sur un ensemble de règles générales, mais prend en considération aussi comment ces normes générales sont modifiées et adaptées à la situation concrète. L'avantage de la notion de procédés interprétatifs est qu'elle permet d'expliquer les innovations et les variations dans le comportement humain, et cela à partir d'un corpus invariable de règles générales. Cicourel détermine deux tâches principales de sa théorie de l'acteur. Elle doit spécifier :

1. La façon dont on a recours à des règles et des normes pour justifier ou évaluer une action, et
2. La façon dont les constructions nouvelles insérées dans un milieu contextuel modifient les règles générales ou normes et créent ainsi les bases pour le changement. (CICOUREL 1979(trad.) : 41<sup>72</sup>)

Pour résumer, le problème central de la théorie de l'acteur d'Aaron Cicourel est la distinction entre les règles générales du comportement et leurs contextes d'application, soit le milieu de l'action dans le cas concret. Le concept de procédés interprétatifs est alors évoqué pour éclaircir ce rapport : « Pour étudier le problème de l'articulation entre règles générales et contextes sociaux particuliers, nous avons utilisé la notion de procédés interprétatifs en tant que propriété ou principe invariable qui permet aux membres d'une communauté d'assigner une signification à des règles appelées normes sociales. » (CICOUREL 1979(trad.) : 113)

À la lumière de l'analyse proposée par Cicourel, les normes et les règles d'action apparaissent comme des règles de surface. Elles fonctionnent grâce aux 'procédés de base' qui, de leur côté, dirigent le choix des rôles en fonction de la situation concrète. La distinction est faite donc entre deux types de règles d'action : les règles de la surface (les normes) et les règles d'interprétation ou de la structure profonde.

L'acteur doit posséder les mécanismes ou des procédés de base qui lui permettent d'identifier des situations qui le conduisent à faire appel aux normes appropriées; *ces normes régissant la façon dont*

---

<sup>72</sup> CICOUREL 1972 : 39 "Our model of the actor must specify:

1. How general rules or norms are invoked to justify or evaluate a course of action, and
2. How innovative constructions in context-bound scenes alter general rules or norms, and thus provide the basis for change."

*l'acteur parvient à décider de la prise ou de la création d'un rôle seraient des règles de surface et non de base.* Les procédés de base ou interprétatifs sont similaires aux règles grammaticales de la structure en profondeur; ils permettent à l'acteur de produire les réponses appropriées (généralement nouvelles) à des situations changeantes. Les procédés interprétatifs permettent à l'acteur de maintenir *un sens de structure sociale* au cours des changements de situations sociales, tandis que les règles de surface ou normes attribuent à l'action qui se déroule une signification plus générale, plus institutionnelle ou plus historique. (CICOUREL 1979 : 34; 1972: 27)

Un écart s'introduit donc entre les normes, d'un côté, et les procédures interprétatives, de l'autre. Le bon fonctionnement des règles de surface est assuré par des procédés de base définissant leurs conditions d'application. Par le moyen des procédures interprétatives, l'acteur assigne des significations aux symboles externes et juge sur la pertinence d'un acte. Plus loin, Cicourel précise que les procédures inductives ou interprétatives sont introduites dans la théorie de l'acteur dans l'objectif de fonctionner comme la structure de base pour la production et la compréhension des actes comportementaux (verbaux ou non verbaux). Le **sens de la structure sociale** de l'acteur est l'élément constant qui lui permet de s'orienter dans un environnement changeant d'objets. Il garantit l'identité du sujet qui juge, qui choisit et prend des rôles, qui produit des récits d'explication ou de justification, qui utilise les mêmes procédés interprétatifs à travers un milieu changeant. L'idée d'un sens de la structure sociale est une manière de caractériser la compétence interactionnelle des acteurs. Il est ainsi une capacité cognitive constituée par des procédés interprétatifs. La caractéristique principale de cette capacité est sa permanence à travers la concrétude du milieu social. L'éclaircissement de ce concept (qui sera rapproché du sens commun comme capacité de connaissance engagée dans la pratique) passe par la clarification de la distinction entre règles de surface et règles de la structure profonde.

Le fragment cité ci-dessus fait référence aux règles grammaticales de la structure profonde, connues de la grammaire générative de Chomsky. Cette théorie linguistique part du postulat qu'un ensemble limité de règles grammaticales permet de générer un nombre infini de phrases. Grâce à ce postulat la créativité linguistique peut être expliquée. En effet, le pouvoir créateur du locuteur, sa « faculté de langage » ou compétence linguistique, se

manifeste par l'aptitude à former et à comprendre une infinité de phrases différentes, qu'il n'a jamais entendues. La distinction est alors faite entre la performance, ou l'activité linguistique réelle du sujet, et la compétence, ou la connaissance implicite de la langue. Ce que la grammaire générative entend décrire et expliquer, c'est la compétence linguistique, c'est-à-dire cet ensemble fini de règles qui permettent d'engendrer un nombre infini de phrases. La grammaire générative fait ensuite la distinction entre structure profonde et structure de surface. On considère que les phrases ont été produites à l'aide des règles d'organisation d'expressions (qui font partie de la compétence linguistique). Les règles de production définissent la structure profonde de la phrase. Ensuite, dans la performance, la structure profonde se transforme en énoncé effectif suivant les règles de surface. Par exemple, la phrase « la peur du gendarme » peut avoir deux sens : « le gendarme a peur » ou « le gendarme fait peur ». Cette difficulté est due au fait que les deux énoncés ont la même structure de surface mais des structures profondes différentes. Le problème est résolu avec l'étude de la « transformation » de la phrase. La transformation est le procédé qui permet de faire dériver la structure de surface d'une phrase à partir de sa structure profonde. Les règles de transformation étudient les modifications de la phrase liant sa structure profonde aux énoncés effectifs.

Cicourel souligne l'influence de la théorie linguistique de Chomsky sur son système à quelques reprises. Il parle de règles de base du comportement qui seront analogues aux règles grammaticales. L'ensemble de ces règles de base – ou procédés interprétatifs<sup>73</sup> - correspond à la compétence interactionnelle, tout comme l'ensemble de règles grammaticales constitue la compétence linguistique. Les procédés interprétatifs permettent à l'acteur de comprendre des cas particuliers et de produire des actes différents, de s'orienter dans des situations et de produire des actions qu'il n'a jamais vues ou entreprises. Et cela à partir d'une structure de base qui permet de comprendre ou de façonner le comportement. Les règles générales de la structure profonde « doivent être négociées en

---

<sup>73</sup> Il serait faux d'affirmer que les deux termes – « règles de base » et « procédures interprétatives » - sont équivalents. Les procédures interprétatives doivent être comprises à la fois comme règles de production et comme règles de l'application des normes à la situation concrète. Dans les deux cas, cependant, elles se distinguent des règles normatives de comportement, voir par exemple le titre de l'essai introductif de *Cognitive Sociology* : de « Basic and Normative Rules in the Negotiation of Status and Role » en 1969 (*Recent Sociology*, 1970, No.2, pp.4-45; aussi dans SUDNOW 1972 *Studies in Social Interaction*), il est modifié à « Interpretive procedures and Normative Rules in the Negotiation of Status and Role » en 1972.

fonction de rencontres sociales particuliers » (CICOUREL 1979 : 100). Les procédés interprétatifs remplissent à la fois la fonction de règles de production et la fonction de règles de transformation : « Le principe conducteur reste celui de procédés interprétatifs invariables : consignes pour l'application de représentations normatives évidentes dans des scènes d'interaction contingentes. » (CICOUREL 1979 : 127)

L'essentiel de ce que Cicourel emprunte à la sémantique générative est la différenciation entre la compétence (une structure qui contient les règles, la structure de production) et une performance (manifestation actuelle de la compétence). Le raisonnement pratique, ainsi que le langage ordinaire, sera alors la ressource pour la quête de la structure de production. La compétence de l'acteur est comprise comme « un système de règles qui associe des signes à leur interprétations sémantiques » (Chomsky, cité par CICOUREL 1979 : 106). Les éléments constitutifs de la connaissance pratique sont alors interprétés comme des propriétés générales de tout système de règles qui puissent servir de fondement à l'action.

L'investigation sur la compétence interactionnelle est ensuite dirigée vers l'établissement d'une liste de traits caractéristiques des procédés cognitifs. Pour la définition des propriétés des procédures interprétatives, Cicourel fait référence à certains travaux de Schütz et de Garfinkel. La liste la plus détaillée se trouve dans le deuxième essai de *La sociologie cognitive*, intitulé « L'acquisition de la structure sociale : vers une sociologie développementale du langage et de la signification » (CICOUREL 1979 : 67-72). Les propriétés en question sont les suivantes :

- 1) La réciprocité des perspectives dans ses deux formes :
  - a) L'interchangeabilité des points de vue. Le locuteur et l'auditeur présupposent tous deux que chacun (A le suppose de B et suppose que B le suppose de lui, et vice versa) aurait eu la même expérience de la scène s'ils avaient échangé leurs places.
  - b) Jusqu'à plus ample information (ou preuve du contraire) chaque participant ne considère pas, dans l'immédiat, les différences personnelles dans la façon de donner une signification aux activités quotidiennes.

Les deux formes de la thèse de la réciprocité des perspectives expriment le présupposé fondamental que chacun des participants à l'action doit prendre en compte les intentions de l'autre. Ceci est aussi la condition de possibilité de l'action coordonnée.

- 2) Le procédé par supposition d'un *et cetera*. Cette procédure est décrite par Garfinkel, mais remonte aux analyses de l'expérience husserliennes. Dans l'interprétation de Garfinkel et de Cicourel son importance pour l'analyse du langage ordinaire est surtout soulignée. Les descriptions langagières des activités en situation se font moyennant des mots, dont les conditions d'emploi ne sont pas explicitement définies. Leur emploi comporte ainsi une clause « *et cetera* » implicite. Cette clause signifie qu'une description ne fournit pas à elle seule les conditions suffisantes pour établir « ce qui se passe », la réalité sociale est toujours plus riche que toute description. Néanmoins, les descriptions utilisant la clause *et cetera* – restant ainsi incomplètes – sont suffisantes pour les acteurs à des fins pratiques.

Cicourel s'appuie sur la notion d'une « sous-routine » de Garfinkel qui est la capacité de l'acteur à traiter une unité de signification (terme lexical, catégorie, expression) en tant qu'indication d'un plus grand réseau de significations, de l'inscrire dans un ensemble plus vaste. Ainsi, le procédé d'*et cetera* établit des liens temporaires entre la situation immédiate et une réserve de connaissances socialement distribuées (Schütz). Ensuite, Garfinkel suggère que la compréhension implique l'existence des interprétations communes pour tous les participants. La présupposition d'un tel fonds commun facilite la compréhension. Ni la réciprocité des perspectives, ni la supposition d'un *et cetera* comme procédures interprétatives n'impliquent cependant la nécessité d'un consensus. Ceci devient possible seulement avec la reconnaissance des « formes normales ».

- 3) Les « formes normales ». Il s'agit d'un procédé qui s'appuie sur le postulat de la réciprocité des perspectives et sur le présupposé d'*et cetera*, ainsi que sur la notion de typification de Schütz. Ce procédé est utilisé par les participants à l'interaction lorsque des lacunes ou des ambiguïtés apparaissent dans la communication pour tenter de « normaliser » les différences et ainsi de réduire la multiplicité de significations possibles à une « typification » de structures sociales. Grâce à la procédure de

typification (par laquelle les différences sont réduites) on peut faire appel au cas général ou à la règle normative contenue dans la réserve (ou stock de connaissances). Les formes normales permettent ainsi de rapprocher les cas particuliers aux règles normatives générales de surface. Cicourel croit que l'action concertée est possible sur la base des formes normales.

Les formes normales s'enracinent dans un ensemble de connaissances communes, « ce que tout le monde sait ». « L'acquisition et l'utilisation inconscientes de ces principes fournissent un système commun et standardisé de signes et de codes implicites. » (CICOUREL 1979 : 115). Les formes normales remplissent ainsi la fonction de présupposés de base au-delà desquels on ne peut pas remonter par des moyens discursifs. Il s'agit là d'un système de premiers principes de la compréhension et de l'interaction semblable au système des premières vérités du sens commun (Buffier et Reid).

- 4) Le sens « rétrospectif-prospectif ». Un autre procédé employé dans des cas d'insuffisances de la communication (lacunes, ambiguïtés, expressions vagues ou incomplètes) consiste à donner aux expressions une signification contextuelle, grâce à un sens « rétrospectif-prospectif » du moment. Il s'agit de lier des propos immédiats à des remarques énoncées dans le passé, ou bien de rechercher leur sens prospectivement. De cette manière, la situation est liée au contexte temporel de l'action. La continuité temporelle est maintenue aussi, sur le plan individuel, par le *sens de la structure sociale*.
- 5) La réflexivité du discours. Partant du présupposé de l'intentionnalité de l'action et de l'intentionnalité supposée chez autrui (la réciprocité des perspectives), le discours des acteurs est considéré comme réflexif, que les acteurs peuvent rendre compte de leur propre discours et de leurs propres actes. Cicourel souligne que la supposition de la réflexivité du discours par les acteurs est essentielle aux conditions « normales » du comportement (1979 : 71).
- 6) Les vocabulaires descriptifs en tant qu'expressions répertoriées. Si le discours est réflexif, il devient possible de retracer les « formes normales » qui seront alors reflétées dans les descriptions des membres. Ainsi des vocabulaires descriptifs (contenant les

formes normales) se constituent comme répertoires d'expériences passées. Les expériences sont dans ce cas extraites de leur contexte initial et fonctionnent comme des mots de dictionnaire. Les vocabulaires descriptifs représentent sous une forme encyclopédique les connaissances communes socialement transmises, extraites de leur contexte indexical.

## **Accord partagé et sens de l'ordre social**

Revenons maintenant à la notion du sens de la structure sociale. Elle est développée à travers la distinction entre l'ordre social et l'ordre normatif, une distinction d'ailleurs strictement analytique, les deux ordres étant toujours en interaction.

La distinction entre procédés interprétatifs et normes est liée à la différence entre un consensus ou un accord partagé et un sens de la structure sociale. Les procédés interprétatifs donnent à l'acteur un sens de la structure sociale qui se modifie par étapes et qui permet d'assigner une signification à un environnement d'objets. Les règles normatives ou de surface permettent à l'acteur d'associer sa vision du monde à celle des autres au cours d'une action sociale [concertée], et de présupposer que le consensus ou l'accord partagé est atteint au cours de l'interaction. L'accord partagé implique la reconnaissance de l'existence de conflits ou de différences dans les règles normatives. (CICOUREL 1979 : 39)<sup>74</sup>

Il s'agit donc d'une distinction entre deux ordres : l'ordre social et l'ordre normatif. Les procédés interprétatifs façonnent un sens de l'ordre social qui est fondamental pour l'ordre normatif. L'accord partagé ou le consensus est négocié grâce aux procédures interprétatives qui forment le sens du social. La distinction entre les deux étant strictement analytique, il est impossible d'imaginer l'existence et le fonctionnement de l'un séparément de l'autre. L'analogie est faite avec la structure profonde (sens de l'ordre social) et la

---

<sup>74</sup> « The distinction between interpretive procedures and norms is tied to the difference between consensus or shared agreement and a sense of social structure. Interpretive procedures provide the actor with a developmentally changing sense of social structure that enables him to assign meaning or relevance to an environment of objects. Normative or surface rules enable the actor to link his view of the world to that of others in concerted social action, and to presume that consensus or shared agreement would include consensus about the existence of conflict of differences in normative rules.» (CICOUREL 1972: 30-31)

structure de surface (ordre normatif des énoncés consensuels) de la grammaire générative de Chomsky<sup>75</sup>.

La notion de sens de la structure sociale est une autre manière de décrire la compétence interactionnelle qui n'est rien d'autre que l'ensemble des règles de production ou des procédés interprétatifs. « L'acquisition et l'utilisation de procédés interprétatifs dans le temps est une organisation des connaissances qui assure en permanence un sens de la structure sociale. » (CICOUREL 1979 : 42) Ce sens traduit la compétence de l'acteur à s'orienter et à interpréter les symboles externes. Il est permanent dans le sens qu'il réaffirme la permanence de l'acteur à travers les rôles qu'il prend dans des situations différentes. Ainsi, il est indépendant des caractéristiques de la situation concrète, à la différence des règles de surface qui s'adaptent à des cas particuliers. Ces derniers permettent à l'acteur de mettre en relation sa vision du monde (formée lors du premier moment de l'interprétation) avec celles des autres membres de la société et d'entrer en interaction avec eux. Un consensus est ainsi instauré par les règles normatives qui régissent la performance de l'action.

Il s'ensuit de ce qui a été dit, qu'on peut parler de consensus ou d'accord partagé seulement dans le cadre de l'ordre normatif qui est aussi le cadre de la relation intersubjective, le cadre de l'établissement du rapport avec autrui. L'ordre normatif repose pourtant sur le sens de l'ordre social, sur la compétence des acteurs d'interpréter les symboles externes et les actes d'autrui. Le consensus n'est alors qu'une performance de la compétence de se mettre d'accord inhérente au sens du social. Il est possible de parler d'action concertée uniquement et exclusivement dans l'ordre des performances, bien que la compétence à se mettre d'accord fait partie des règles de la structure profonde du comportement. L'action concertée, la liaison avec autrui, l'intersubjectivité se situent, dans le cadre de cette division, du côté de l'ordre normatif. Mais il serait faux de dire que le consensus ou le lien social (l'action concertée) est une règle normative. *On ne peut parler que d'un consensus empirique et pratique, accompli dans l'action. Le consensus est de*

---

<sup>75</sup> CICOUREL 1972 : 31-32 : « The interpretive procedures provide a sense of social order that is fundamental for normative order (consensus or shared agreement) to exist or be negotiated and constructed. The two orders are always in interaction, and it would be absurd to speak of the one without the other. The analytic

*l'ordre des performances. Le lien social est alors essentiellement empirique et non normatif. C'est dans ce sens que je comprends l'association que fait Cicourel de l'accord partagé avec les normes d'action.*

Ainsi, dans la conception de Cicourel, l'action sociale se produit à deux niveaux : premièrement, une signification est assignée aux symboles externes et ainsi la situation est évaluée; la décision sur le comportement adéquat est prise grâce à un sens de l'ordre social (ou sens social). Deuxièmement, le comportement jugé approprié est mis en rapport avec autrui grâce à un accord mutuel sur les normes de l'action. On peut dire que ces deux ordres correspondent à la distinction entre les capacités cognitives et les valeurs communément acceptées.

Du côté de l'ordre social, Cicourel range les procédures interprétatives qui sont pour lui invariantes. Il discute les traits caractéristiques des procédés cognitifs qui forment la compétence sociale de l'acteur. Un autre terme pour désigner l'ordre des procédures interprétatives est le **sens de la structure sociale**. Du côté de l'ordre normatif, il situe la problématique de l'action concertée et du consensus. La théorie traditionnelle de rôle et de statut faisait du consensus une norme de l'action : le comportement pouvait prendre la forme prescrite par le rôle (statut) grâce à un consensus préexistant concernant les attentes spécifiques qui accompagnent le rôle en question. La théorie ethnométhodologique ne peut pas accepter une telle conception du consensus : celui-ci doit être vu en tant que processus, le processus de sa production. L'accent doit être alors déplacé de la problématique des normes sur la problématique de l'action concertée. Par ce déplacement de l'attention le consensus deviendra une des formes de l'intersubjectivité dans son aspect pratique, comme accomplissement continu, comme un travail local et contingent. Du côté de l'ordre normatif, Cicourel range les **valeurs communément acceptées**. Pour se mettre d'accord dans les situations de la vie, les acteurs possèdent des ressources spécifiques. Le plus souvent ils font appel aux valeurs communément acceptées ou, pour éviter la connotation axiologique du terme 'valeur', à « ce que tout le monde sait ». L'établissement du contact dans la quotidienneté est explicable selon Cicourel à travers l'évocation de grande quantité

---

distinction parallels a similar separation in linguistics between the surface structure utterance (the normative order of consensus statements), and the deep structure (the basic social order or sense of social structure).

d'information : le vocabulaire et les conceptions implicites de chacun des participants à propos de leurs partenaires, les présupposés qu'ils partagent, les modèles culturellement acceptés ou le cadre bureaucratique dans lequel une relation sociale émerge et est maintenue.

Pour expliciter plus loin cette idée d'un fonds de connaissances ou d'opinions qui servent de base pour l'accomplissement pratique du consensus, Cicourel évoque la notion schützienne de *stock of knowledge* (dans la traduction française de Olson qui est utilisée ici, « connaissance commune socialement distribuée »). Le fonds de connaissances communes se situe du côté de la performance, de la réalisation pratique de la communication et de l'action concertée à travers un consensus acquis sur la base d'un noyau de valeurs communes ou de connaissances communes. Ainsi, d'après la distinction entre ordre social et ordre normatif, le sens de la structure sociale se distingue de la réserve de connaissances communes : l'un remplit la fonction de compétence sociale, la deuxième possède un contenu empirique étant un savoir factuel ou l'ensemble des présuppositions pratiques que les membres définissent comme « communes » au cours de l'action concertée.

La question se pose alors comment cette base commune de connaissances pratiques est élaborée. Dans l'essai intitulé « L'acquisition de la structure sociale : vers une sociologie développementale du langage et de la signification », Cicourel s'attaque au problème de l'acquisition du sens de la structure sociale et des connaissances communes. « La production des structures sociales, leur maintien et leur changement dans le temps peuvent donc être observés dans l'acquisition progressive par l'enfant des procédés interprétatifs et des règles de surface. » (1979 : 62) Ce processus d'apprentissage est associé au processus de l'apprentissage de la langue. L'acquisition des procédés interprétatifs serait parallèle à l'acquisition du langage, les procédés interprétatifs d'un enfant étant progressivement remplacés par les procédés interprétatifs de l'adulte.

Le problème de la signification pour l'anthropologue-sociologue peut être posé de la façon suivante : Comment les membres d'une société acquièrent-ils un sens de la structure sociale qui leur permette de négocier les activités quotidiennes? L'étude de l'acquisition progressive, par l'enfant, de procédés interprétatifs et de règles de

surface doit tenir compte d'une théorie de l'acquisition du langage en rapport avec une théorie linguistique. (CICOUREL 1979 : 59)

L'étude de la communication quotidienne nous permet d'approfondir nos connaissances sur l'attribution de signification. Il s'avère que l'attribution de signification se fonde sur le présupposé qu'il y a des données connues par tout le monde. C'est-à-dire, les acteurs peuvent faire appel, explicitement ou implicitement, à un ensemble de connaissances communes à la base desquelles ils peuvent fonder leur interprétation dans la situation concrète. Dans ce contexte, Cicourel mentionne la notion de Polanyi de « *tacit knowledge* » (cf. infra, p.303), d'une « connaissance tacite » ou non définie qui ne peut pas être articulée en règles de surface (*ibid.*, p.65). L'idée sous-jacente est qu'il existe une base implicite de l'activité langagière sur laquelle se fonde tout acte d'attribution de sens. Cette base reste implicite, elle n'est pas articulée bien que connue à tous les participants à la communication. La même idée est exprimée par Searle dans le concept de *Background* (cf. infra, ch.VI, p.273).

Pour Cicourel, la base inarticulée de l'activité linguistique, ainsi que la connaissance tacite, font partie du fonds de connaissances communes. Ce corpus de connaissances et des lieux communs (*loci communes*) facilite les échanges quotidiens, par exemple, grâce à ce fonds de lieux communs on peut parler à demi-mot ou bien utiliser certaines idées sans avoir à les justifier, les prendre comme allant de soi (*taken for granted*). Le fonds de connaissances communes, Cicourel l'interprète en termes de lexiques oraux. Leur utilisation dépend de l'acquisition des procédés interprétatifs ou du sens de la structure sociale. C'est pourquoi l'analyse de la capacité intellectuelle appelée « sens de l'ordre social » passe essentiellement par l'analyse du langage ordinaire.

En parlant de « connaissances communes » ou de *loci communes*, Cicourel fait la distinction entre « le dictionnaire de ce que tout le monde sait » et des locutions « enracinées » dans la situation. Ces dernières permettent à son avis de relever la structure de l'action car ils représentent un type de rapport à autrui.

L'utilisation, dans des conversations, de termes et de locutions « enracinés » permet de répertorier des relations sociales particulières entre membres. Utiliser ces expressions devient réflexif

pour eux dans la mesure où ils sont amenés à découvrir la pertinence des termes lexicaux en attribuant « structure » et « identité » à des objets et des événements sociaux. Pour pouvoir distinguer les dimensions de l'organisation sociale, il faut montrer comment le langage « enraciné » et ses caractères réflexifs permettent aux participants de repérer et d'identifier les contextes qui les entourent pour déterminer l'à-propos et la signification de l'échange. (CICOUREL 1979 : 79-80)

On peut évoquer la notion la rhétorique antique de *loci communes*, pour désigner la « connaissance des membres » (Garfinkel et Sacks), « ce que tout le monde sait » (Schütz) ou le « dictionnaire oral » de la connaissance commune socialement distribuée (Cicourel). *L'évocation d'un corpus de connaissances communes est une autre manière d'expliquer la liaison entre les individus dans l'action, sans faire appel à la notion de normes communes et de consensus.*

Comme on l'a déjà dit, le problème central dans la théorie de l'acteur de Cicourel est l'articulation entre règles générales et contextes sociaux particuliers. Dans l'analyse de Cicourel, les règles de surface correspondent à des formes générales de comportement. Le problème se pose ensuite sur leur application à la situation concrète. Le sens social intervient justement dans le moment de l'application, assurant ainsi le rapport entre les règles générales et le cas particulier :

Les membres d'une société doivent apprendre à assigner une signification à leur environnement pour pouvoir établir les rapports entre les règles de surface et les cas particuliers. Les procédés interprétatifs sont donc des propriétés invariables du raisonnement pratique quotidien et sont nécessaires pour attribuer une signification aux règles que les sociologues appellent généralement « normes ». Les règles de surface nécessitent donc une identification et une connaissance des éléments particuliers qui rendraient significatives et utiles des règles données pour comprendre des comportements concrets. En conséquence, toutes les règles de surface ont une structure ouverte par rapport à un ensemble de significations limité jusqu'au moment où elles sont associées à des cas particuliers par des procédés interprétatifs. (CICOUREL 1979 : 66)

Le sens de l'ordre social est alors cette capacité cognitive fondamentale qui fait le lien entre la règle générale et le cas particulier. C'est grâce à ce sens qu'on choisit la règle ou les normes correspondantes à la situation et qu'on sait comment les appliquer. Plus encore, une règle n'est pas déterminée une fois pour toutes, elle est une « structure ouverte » et est complétée par un ensemble de significations attribuées aux objets (symboles externes) participant à la situation. La définition de la règle s'achève au moment de son association à un cas concret d'application, elle est à chaque fois interprétée et complétée par les procédés interprétatifs.

Il n'est pas difficile de tracer ici l'analogie avec la *phronèsis*. La connaissance pratique est, tout d'abord, le sens du particulier. Elle définit la situation ou, dans le vocabulaire de Cicourel, interprète les symboles externes ou les objets participant à l'action. Elle implique, deuxièmement, le jugement réfléchissant qui établit le lien entre l'universel et le particulier, contribuant simultanément à la détermination de l'universel à partir du particulier. Le troisième moment de la *phronèsis* – le moment de la mise en relation avec autrui – n'est pas un moment de l'ordre de la structure de base pour Cicourel, mais un moment de la performance : c'est les valeurs communément acceptées qui y sont engagées. Le fonds de connaissances communes qui est la base de l'accomplissement pratique du consensus correspond à ce troisième moment de la définition de la *phronèsis*.

La division entre les règles de surface et le sens de la structure sociale est introduite dans le système de Cicourel comme solution possible du problème de l'application, un problème qui est, selon Cicourel, négligé dans la théorie traditionnelle de l'action.

La méthode traditionnelle du sociologue est de doter son modèle d'acteur de la possibilité d'attribuer des significations, mais seulement après avoir présupposé que ces attitudes et ces normes intériorisées constituent des guides automatiques pour la prise d'un rôle. L'intériorisation des normes est supposée conduire à l'application automatique de certaines règles dans les situations appropriées. L'application n'est cependant pas expliquée, pas plus qu'elle n'est considérée comme déterminée progressivement et en fonction de la situation. (CICOUREL 1979 : 57)

L'automatisme inhérent à la théorie de rôle traditionnelle ne correspond pas aux exigences que Cicourel a imposées à son modèle de l'acteur. Cette explication est selon lui trop schématique et dissimule les processus de prise de décision par l'acteur. L'acteur a plus de « liberté » que la théorie de rôle ne lui en attribue : il peut toujours faire autrement, pour reprendre le slogan de la théorie de l'acteur compétent formulé par Giddens (« *to be able to act otherwise* », 1984 : 13).

Il devient donc nécessaire dans le cadre de la théorie de l'acteur compétent de traiter du problème de l'application des règles. Or l'on sait, depuis le traitement kantien du concept de règle, qu'il ne peut pas y avoir de règle dirigeant l'application de la règle (car cette supposition mène à une régression à l'infini des règles d'application : si l'on accepte qu'il existe une règle de l'application de la règle, la règle d'application nécessite une autre règle pour sa propre application et ainsi de suite). Les règles et les normes sont insuffisantes dans le sens qu'il manque le facteur décisif concernant leur pertinence, soit – en termes kantien –, elles ne contiennent pas en soi les conditions de leur application. Pour sortir de cette difficulté Cicourel introduit le concept de **sens de la structure sociale**. Comme on a vu, les procédés interprétatifs sont des propriétés invariables du raisonnement pratique qui parachèvent la définition de la règle (qui n'est qu'une « structure ouverte ») à partir des caractéristiques du cas particulier d'application. Le sens de l'ordre social est la capacité qui connaît en même temps les règles disponibles dans la réserve de connaissances communes et les propriétés du cas concret où il faut agir. Ce sens du social fait le lien entre le général et le particulier. En tant que sens du particulier qui connaît aussi l'universel, il a la possibilité de remplir la fonction de règle d'application, il détermine les conditions d'application. Dans la recherche des règles d'application on s'arrête au sens de la structure sociale comme condition de possibilité d'application des règles. Mais loin d'être une condition transcendantale, ce sens du social est une capacité active engagée dans l'action. En cela il est plus proche du sens du particulier d'Aristote qu'au jugement réfléchissant de Kant. L'analogie avec la rationalité pratique décrite par Aristote est maintenant visible.

Pour résumer, Cicourel propose deux conceptions de la connaissance pratique : il reprend l'idée de Schütz d'une réserve de connaissances communes et introduit sa

conception originale de « sens de la structure sociale ». La notion de « sens de la structure sociale » est utilisée pour tenter d'expliquer les phénomènes de constitution de l'ordre dans l'activité quotidienne, du point de vue d'une théorie sociale non normative. Dans cette perspective, la régularité n'est qu'un accomplissement occasionnel, fondée essentiellement sur les capacités interactionnelles des acteurs. Chez Cicourel, la connaissance pratique est discutée en termes de *compétence*. Ainsi, le moment central de cette théorie est une théorie de l'acteur compétent. Le problème de la régularité se voit expliqué par la compétence interactionnelle des acteurs, l'action concertée étant la démonstration de la compétence des membres d'ordonner la réalité sociale. L'action concertée, de son côté, se produit à la base d'un fonds de connaissances communes, de « ce que tout le monde sait ». À l'aide des habiletés pratiques, des procédés cognitifs et d'une réserve de connaissances communes, les acteurs dirigent leur comportement et, en même temps, constituent l'ordre social au cours de leur action. La question fondamentale de l'ethnométhodologie (dans la conception de Cicourel) porte ainsi sur les potentialités des acteurs par lesquelles ils constituent l'ordre, leur potentialité à « ordrer » (WIDMER 1986).

Le sens de la structure sociale est l'exemplification de cette potentialité, de l'habileté à ordonner la réalité sociale, alors que le fonds de connaissances communes est l'exemplification de leur potentialité à se mettre d'accord, de l'habileté à agir en commun. La spécificité du traitement de Cicourel est d'appliquer à l'analyse de ces potentialités la distinction chomskyenne entre structure profonde et structure de surface. La notion de l'ordre appartient aux règles de la structure profonde. Le sens de la structure sociale est la compétence à accomplir des actions dans lesquelles l'ordre se réalise. Les pratiques des membres mises en œuvre pour la réalisation de l'ordre montrent des propriétés invariantes et c'est ces propriétés qui forment la compétence interactionnelle, soit les traits caractéristiques des procédés interprétatifs qui ont été inventoriés ci-dessus.

Le problème du consensus est lui, de son côté, traité comme élément de la structure de surface. Le consensus est possible au niveau empirique de la pratique d'interaction, pas à celui des normes (comme le concevait la théorie normative des rôles et des statuts), ni à celui des règles de la structure profonde (de la compétence sociale qui, en tant que puissance intellectuelle, est strictement individuelle). L'établissement du rapport à autrui

est de l'ordre des performances, bien que la compétence à se mettre d'accord fait partie du sens de la structure sociale. On peut parler du lien social ou du consensus seulement en tant qu'accomplissements pratiques. Ils font partie de l'expérience de la vie en commun et sont associés aux valeurs communément acceptées, ces dernières étant réunies dans le fonds de connaissances communes (ce qui est l'interprétation que le *stock de connaissances* de Schütz reçoit chez Cicourel). Les valeurs communes ne sont pas des éléments à caractère normatif. Adoptant les idées sur la connaissance sociale de Schütz, Cicourel discute les valeurs communes en question en termes de « dictionnaire oral » composé de connaissances communes et de lieux communs qui facilitent la communication. La liaison entre les individus se produit empiriquement à l'aide des lieux communs et des « formes normales ». Le fonds de connaissances communes, les lieux communs et les formes normales, ainsi que le lien intersubjectif, l'action concertée et le consensus sont tous des éléments de la performance.

\* \* \*

Deux conceptions de la connaissance s'opposent dans les deux variantes de l'ethnométhodologie. La conception défendue par Garfinkel est celle de la connaissance pratique comme un corpus occasionné *in situ*. Cicourel garde la ligne de l'interprétation de la connaissance comme compétence, ligne que Garfinkel empruntait au début de sa carrière. Tandis que Garfinkel choisit d'adopter une autre conception, Cicourel continue ses recherches dans ce sens pour définir, à partir des années 1967-70, la connaissance pratique comme compétence interactionnelle. Cette dernière englobe les potentialités fondamentales de l'acteur qui s'expriment dans les propriétés invariables des procédés interprétatifs. Ces derniers à leur tour occasionnent les performances, soit l'action sociale et l'ordre institué et maintenu dans l'agir. Ce traitement inspiré par la linguistique de Chomsky conçoit la connaissance en termes de compétence. La difficulté d'une telle conception de la connaissance pratique concerne l'explication du phénomène de la connaissance collective. Sur ce point, Cicourel reste fidèle à Schütz. La connaissance socialement distribuée est interprétée en tant que corpus d'expériences passées, détachées de leur contexte et répertoriées dans des vocabulaires descriptifs.

La conception de la connaissance pratique chez Garfinkel, s'inspire de la conception schützienne de *stock of knowledge at hand*. Sous ce mode, la connaissance pratique est fortement déterminée par la situation, c'est le corpus de connaissances nécessaires à l'action ici et maintenant. Dans l'« actionnisme radical » de Garfinkel (QUÉRÉ 1986), le *stock of knowledge at hand* est constitué dans la situation concrète, à la lumière de ses caractéristiques ontologiques. Il est ainsi une constitution contingente, relative à la situation. À la lumière de ce raisonnement, la connaissance du sens commun ne peut pas être considérée en tant que compétence, comme une ressource des participants à l'action sociale ou comme la manifestation d'une maîtrise. Il serait inapproprié de parler de potentialités antérieures à la situation si les formations sociales (structure, institution, organisation), ainsi que le corpus des connaissances pratiques sont vus comme un corpus occasionné *in situ*, comme conventions culturellement variables, historiquement contingentes et relatives à la situation. De la reformulation de la connaissance pratique (en tant que réalisation particulière contingente) s'ensuit une redéfinition de l'acteur social : il n'est pas une personne équipée avec un corpus de connaissances, compétences, *skills*, principes et règles d'action; mais seulement quelqu'un qui doit trouver une solution Ici et Maintenant avec les ressources disponibles, quelqu'un qui agit de manière singulière et contingente dans une situation singulière et contingente. De la conception de l'action située de l'ethnométhodologie s'ensuit une conception de la cognition située. Une telle conception de la cognition met en question la doctrine de l'acteur compétent dont Garfinkel et les ethnométhodologues sont partisans.

## CHAPITRE VI

# Sur le problème de l'existence d'un Arrière-plan de l'action et de la communication

*Car il y a en toute action une partie aléatoire, qui tient à la nature des circonstances, et dont il peut résulter un divorce entre l'intention et l'action. Le ressort du drame tragique (comme d'ailleurs de la comédie) est dans cette contingence lorsqu'elle déjoue les entreprises humaines.*

Descombes 2002 : 8

Les réflexions de Schütz et des ethnométhodologues sur la connaissance pratique nous ont conduit à concevoir le sens commun comme un corpus de connaissances factuelles, parallèlement à sa conception en tant que compétence sociale spécifique. Si l'on choisit de poursuivre la première conception, il faudra s'interroger sur le contenu de ce corpus. L'investigation sur le contenu de la connaissance du sens commun peut être alors concrétisée, des études empiriques sur ce corpus de connaissances factuelles peuvent être envisagées.

Dans ce chapitre, l'exposé des expériences de rupture de Garfinkel et des expériences sur la psychologie ordinaire sont regroupées dans leur qualité d'exemples d'études empiriques sur la nature et les caractéristiques du sens commun comme mode de raisonnement de la vie quotidienne.

Le sens commun en tant que fonds de connaissances communes peut prendre deux formes : il a un contenu actif couvrant l'information que les participants à la vie sociale

utilisent explicitement, et un contenu passif qui renferme les présupposés de base de la communication et de l'action concertée ; des présupposés qui passent inaperçus, sont pris comme allant de soi, sont implicites, sous-jacents. Des procédures spécifiques à l'étude de ces deux volets du corpus de connaissances doivent être mises en œuvre. L'étude du deuxième volet – celui du contenu passif – court le risque de s'engager dans une démarche essentialiste, qui assigne à la réalité une nécessité ou bien des entités de sens « invisible » au premier regard qui doivent être « révélées » par un regard réflexif ou par une procédure méthodique spécifique<sup>76</sup>. D'ailleurs toute assomption qu'il existe un contenu passif du sens commun peut être vue comme essentialiste. De ce point de vue, la conception des connaissances d'arrière-plan osée par Garfinkel contient le risque d'essentialisme.

Les recherches de Garfinkel aboutissent à une impasse : la description des contextes d'action (et de communication) peut être continuée à l'infini si l'on se propose de décrire toutes les circonstances pratiques et toutes les considérations individuelles, explicites ou sous-jacentes, qui accompagnent la situation. Cette difficulté est évitée à l'aide de la notion de connaissances d'arrière-plan, des connaissances qui sont vues sans qu'on y prête vraiment attention et qui sont prises comme allant de soi. Or la même problématique d'explicitation d'un arrière-plan de l'activité intentionnelle (représentationnelle) est développée par John Searle. Son concept de *Background* sera examiné dans l'objectif de le comparer à la difficulté à laquelle Garfinkel se heurte dans ses recherches empiriques.

À titre d'exemple, une autre recherche empirique sur le sens commun sera présentée à la suite des études ethnométhodologiques. Il s'agit d'une expérience menée dans la psychologie et qui se propose d'étudier la « psychologie ordinaire » ou le raisonnement pratique des individus. Le concept schützien de réserve de connaissances est emprunté pour définir ce mode de raisonnement, il est ensuite mis à l'épreuve dans l'étude du comportement dépressif.

---

<sup>76</sup> Ce risque a été souligné lors de la discussion des caractéristiques du savoir pratique à la conclusion du quatrième chapitre, cf. supra, p. 207ss.

## Études empiriques de la psychologie ordinaire

Un autre type d'expériences empiriques sur le sens commun est mené en psychologie. Les études de la connaissance pratique du quotidien sont souvent regroupées sous le titre d'études de la psychologie ordinaire. L'expression 'psychologie ordinaire' ou '*folk psychology*' désigne le schème d'explications et des principes qui sont à l'œuvre dans la vie de tous les jours, le raisonnement de l'homme de la rue, qu'on qualifie souvent de raisonnement de 'simple bon sens', par opposition à celui de la psychologie scientifique (ENGEL 1988 : 11). Dans les explications que nous donnons du comportement de nos semblables dans la vie de tous les jours, nous utilisons un inventaire de termes et de méthodes psychologiques. Pour cette raison, certains auteurs parlent d'un 'schème unifié d'explications et de principes' qui est la psychologie de tous les jours, qu'elle soit désignée par le terme 'psychologie du sens commun', '*folk psychology*' ou 'psychologie ordinaire' (BORG DAN, 1991; SIEGFRIED, 1994). Ce même type de raisonnement quotidien est défini aussi comme « l'ensemble des attentes communes qui gouverne de manière irréfléchie notre conception du monde » (GUTTENPLAN 1988 : 39), une définition qui se rapproche beaucoup des définitions du sens commun dans la littérature sociologique.

Une méthode spécifique destinée à l'étude du sens commun est conçue et pratiquée par Vicky Rippere (RIPPERE 1994a et 1994b). Dans ces recherches empiriques, une définition préalable du sens commun est offerte : il est décrit à l'aide du concept phénoménologique de « *social stock of knowledge* ». La réserve de connaissances du sens commun propose des ressources pour la résolution des problèmes récurrents de la vie quotidienne en utilisant les solutions utilisées dans le passé. Les idées traditionnelles qu'on trouve dans le stock sont actualisées et reformulées à la lumière de l'expérience actuelle. Entre plusieurs possibilités proposées par la réserve d'expériences antécédentes, l'individu doit choisir celle qui est la plus adaptée à la situation dans laquelle il se trouve. Le '*social stock of knowledge*' ne propose pas des solutions déjà faites, il ne peut pas être appliqué directement à la situation actuelle. Ce que cette réserve propose, c'est la mémoire des solutions déjà trouvées, mais la connaissance des solutions utilisées dans le passé doit être réadaptée au problème actuel. Un processus additionnel d'analyse de la situation et de choix de stratégie entre plusieurs possibilités proposées par le stock des connaissances

traditionnelles est nécessaire. Rippere appelle ce travail d'adaptation de l'expérience vécue « l'aspect dynamique de la réserve sociale des connaissances » (RIPPERE 1994b : 301-303). Sous l'aspect dynamique, elle regroupe la problématique liée à l'application de la connaissance.

Quelques caractéristiques particulières du stock social de connaissances sont mises en évidence pour les besoins de la recherche empirique en question. Premièrement, la connaissance sédimentée dans cette réserve prend **la forme de recettes** applicables à des cas particuliers de solution de problèmes. Deuxièmement, comme toute collection de recettes orientées vers la pratique de tous les jours, le stock propose un nombre de solutions possibles parmi lesquelles l'individu fait son **choix** en fonction de la spécificité du problème affronté. Il est libre, dans un cas particulier, d'omettre ou d'ajouter des éléments à la recette proposée ou de choisir une autre recette. Chaque situation spécifique nécessite un choix entre les solutions existantes. Il est possible aussi d'inventer d'autres solutions à partir des éléments proposés. La réserve est ainsi, troisièmement, **flexible**, elle possède plusieurs aspects de savoir. Enfin, le stock contient aussi le savoir à qui s'adresser en cas de difficulté. C'est l'idée que le savoir social, accessible à tous les membres de la société, est spécialisé et concentré chez certains membres considérés comme spécialistes, l'idée qu'il y a la possibilité de demander des conseils aux **experts**.

Dans le cadre de la définition préalable de la réserve de connaissances pratiques utilisées dans l'action, Rippere introduit une nuance de signification pour différencier le stock de connaissances du sens commun :

The individual resorts to the social stock of knowledge, or to ask what common sense would tell him (or her) to do, when faces with a problem the nature and/or solution of which is not immediately apparent. That is to say, common sense represents an individual's subjective mental embodiment of the social stock of knowledge, the face he (or she) puts to the otherwise abstract and faceless entity. Common sense, *aka* the social stock of knowledge, is the concrete form taken by the genie when the individual, confronting a conundrum, needs to conjure up the wisdom of the ages from the lamp of his (or her) socialization.(RIPPERE 1994a: 250)

Le sens commun est ainsi la dimension individuelle de la réserve de connaissances, la forme que cette réserve prend une fois incorporée dans la conscience individuelle. Le sens commun est aussi la manifestation concrète du savoir sédimenté dans la pratique, une actualisation des ressources disponibles dans la tradition (« la sagesse des siècles », dit Rippere) par l'individu dans le processus de la socialisation. Si le stock est une réserve contenant des connaissances utiles, le sens commun est le savoir comment utiliser ces connaissances. Il est une capacité pratique, le savoir comment appliquer les recettes transmises dans la réserve commune<sup>77</sup>. Comme dans la *phronèsis* aristotélicienne, il est ce **sens du particulier** qui connaît à la fois l'universel et le particulier et sait adapter l'universel au particulier, mais aussi il complète la définition du principe universel à partir de son emploi concret.

La méthode proposée par Rippere a été initialement conçue et utilisée pour l'étude du comportement dépressif, comme une région particulière d'application du raisonnement quotidien. L'auteur considère que, comme la méthode n'est pas intrinsèquement liée à l'étude de la dépression, elle peut être utilisée aussi pour l'étude d'autres questions pratiques, d'autres problèmes auxquels les agents sociaux s'affrontent dans la vie de tous les jours et pour lesquels on considère qu'il y a des recettes ou des solutions courantes, connues et utilisées en commun par un grand nombre de membres de la société. L'objectif de la recherche est notamment de savoir si de telles recettes communes existent et quelle est leur portée, quel échantillon de gens possède des conceptions communes et utilise des solutions communes.

Dans l'expérience menée par Rippere, une méthode anthropologique est utilisée : les participants sont interrogés en tant que représentants d'une même culture et comme porteurs de connaissances qui relèvent d'une réserve sociale partagée. La recherche est concentrée sur les solutions possibles d'un problème concret, comme par exemple la dépression. À ce sujet, quelques questions sont formulées et posées à un nombre préétabli d'informateurs. Leurs réponses peuvent prendre la forme d'un récit, d'une libre exposition du problème, de discussion informelle. Les questions sont formulées de manière suivante :

---

<sup>77</sup> Au sujet du savoir-comment comme capacité pratique, voir la discussion de *knowing how* et de *knowing that* par Gilbert Ryle dans l'Appendice, p. 300.

« Qu'est-ce qu'il faut faire quand ...? » (« *What is the thing to do when ...?* ») Cette formulation oblige l'informateur à donner des recettes concrètes. On peut ainsi repérer des solutions qui relèvent de la réserve commune des connaissances.

Les données recueillies par cette enquête sont ensuite soumises à une analyse de contenu. Des statistiques sur la répétition des solutions proposées par les différents informateurs sont produites dans le but de mettre à l'épreuve l'hypothèse initiale sur l'existence d'un consensus à l'égard de la solution du problème posé. L'existence d'un tel accord social sur 'les choses à faire' (*'the things to do'*) dans la situation concrète sera considérée comme preuve d'existence d'un fonds commun qui donne la recette privilégiée pour la solution des problèmes pratiques dans la vie quotidienne. Ainsi, si la majorité des informateurs donnent, indépendamment l'un de l'autre, les mêmes propositions pour 'les choses à faire' quand ils se sentent déprimés, l'hypothèse sera prouvée et on peut considérer qu'il existe une connaissance commune, relative à la culture étudiée, sur la comportement à adopter dans le cas particulier du problème posé. L'existence du sens commun comme corpus de connaissances pratiques socialement disponibles dans une culture sera prouvée si l'on constate une répétition dans les réponses des informateurs.

Cependant les résultats de la recherche ne parviennent pas à confirmer une telle hypothèse. Chacun des informateurs propose un nombre de solutions possibles. L'ensemble de leurs réponses permet de faire une longue liste de comportements conseillés en cas de dépression. Certaines des solutions proposées sont reprises par deux ou plusieurs participants. Dans peu de cas une même solution est répétée par plusieurs répondants et il n'existe pas de solution qui soit proposée par tous les répondants. Cela permet à l'auteur de conclure qu'il n'y pas de solution proposée par la majorité des participants à l'expérience. Elle considère donc que l'hypothèse sur le sens commun comme une réserve de connaissances pratiques socialement partagées n'est pas justifiée.

La difficulté que rencontrent les expériences psychologiques est qu'il n'existe pas de solution unifiée. De cette constatation la conclusion est faite que chaque individu utilise différentes ressources, qu'il se débrouille individuellement et isolément de la communauté avec le problème posé. Ainsi, les résultats de l'expérience mettent en cause l'existence d'une réserve de connaissances partagée que l'auteur interprète en termes de « sens

commun ». Ceci est dû à une définition préalable que Rippere donne du sens commun qui n'est pas satisfaisante. En effet, celui-ci ne doit pas être conçu comme une solution uniforme à un problème pratique récurrent : c'est une définition restreinte et insuffisante qui a prouvé sa déficience dans les expériences de Rippere.

Le sens commun est plutôt la capacité même de trouver une solution, la capacité invoquée en cas de difficulté et non pas une solution uniforme ou une recette d'action que tout le monde utilise. Chercher une même solution utilisée par tout le monde revient à limiter le sens commun au *communis sensus*, le sentiment partagé avec lequel il est souvent confondu. L'idée que la connaissance commune se fonde sur des notions qu'on possède tous en commun, sur des pensées qui sont les mêmes chez tout le monde, est réductrice. Au contraire, la connaissance pratique et la conception du stock de connaissances proposent une possibilité de surmonter cette vision limitée de la connaissance collective en introduisant l'idée que ce n'est pas les pensées qu'on partage mais l'intérêt pour la réussite de l'action, et que dans cet intérêt la connaissance est possédée en commun de manière complémentaire.

S'il existait des recettes toutes faites, comme l'affirme Rippere, elles se trouveraient dans le fonds de connaissances pratiques (la réserve d'expériences de Schütz). Le sens commun serait dans ce cas la capacité de définir la situation et de faire le choix entre les solutions possibles. Mais cette conception dualiste du sens commun et de la réserve de connaissances est problématique. Elle introduit une distinction artificielle entre une unité statique (soit la réserve de connaissances) qui contient l'expérience vécue sous forme d'automatismes de la pratique et de la pensée, c'est-à-dire des habitudes mentales ou des solutions prêtes à l'emploi, d'un côté, et, de l'autre, une unité dynamique (soit le sens commun) qui sait choisir entre les solutions proposées par l'expérience. La connaissance pratique est **en même temps factuelle et analytique** : elle est une puissance intellectuelle analytique, mais elle dispose aussi d'un contenu de connaissances factuelles. Elle est à la fois la mémoire des solutions trouvées dans le passé et la capacité de saisir le cas présent et d'adapter une solution au problème posé. Elle connaît en même temps le particulier et l'universel. Plus encore, le sens commun contient un moment d'innovation, si l'on peut dire : l'universel est défini à chaque fois à partir du cas concret. Et enfin, la capacité de

partage (comme troisième moment de la définition de la connaissance pratique) ne se réduit pas à un accord sur la solution uniforme d'un problème pratique récurrent. Dans le raisonnement du sens commun, il ne s'agit pas d'uniformiser les solutions possibles d'autrui, mais de prendre en compte et d'accepter comme sienne la particularité d'autrui, de se mettre à sa place pour réfléchir en commun et se mettre d'accord avec autrui. Ce sont les trois moments de la définition du sens commun comme connaissance pratique proposée dans le troisième chapitre de la présente dissertation : (1) perception et intuition immédiate; (2) sens du particulier qui contribue à la détermination de l'universel, ou jugement réfléchissant; (3) capacité de partage qui exprime la dimension intersubjective du sens commun.

## **Les expériences ethnométhodologiques**

C'est à travers l'étude des activités pratiques, des circonstances pratiques et du raisonnement sociologique pratique que l'ethnométhodologie entend parvenir à la compréhension de la structure de l'ordre social. La supposition est faite que dans leurs activités pratiques les membres de la société produisent une première organisation (*setting*) des affaires au quotidien et du monde social. Dans les analyses de *members' accounts*, Garfinkel arrive à dégager une caractéristique essentielle des ethnométhodes : leur réflexivité. C'est dans cette réflexivité que les deux procédures, la production et la conceptualisation de l'activité sociale, deviennent identiques. D'un seul coup, les structures du monde social sont produites et rapportées. La réflexivité des ethnométhodes exprime de manière différente le principe d'identité formulé par Garfinkel.

Ainsi, l'ontologie sociale de l'ethnométhodologie prend forme : le monde social n'est pas une constance immanente de normes, de règles, de fonctions ou de structures, mais la réalité produite dans les accomplissements continus, contingents et locaux des acteurs dans leurs activités routinières. L'ethnométhodologie est ainsi, fondamentalement, un programme d'études empiriques des modes de constitution de la réalité sociale qui se fixe sur les activités de la vie quotidienne pour en dégager les procédures de construction.

Pour échapper aux risques de l'approche essentialiste, Garfinkel choisissait la voie de la description fidèle et rigoureuse des pratiques de production/compréhension.

Le programme de Garfinkel tâche de découvrir les moyens d'analyser ce qu'il appelle 'la connaissance ordinaire des structures sociales' (« *the common sense knowledge of social structures* », GARFINKEL 1967 : viii). Sa méthode consiste en l'examen détaillé des situations dans lesquelles les méthodes de production de l'ordre sont retracées. Une approche spécifique qui vise à la déstabilisation des pratiques routinières est élaborée pour rendre visibles les scènes de la vie quotidienne. Le savoir d'arrière-plan qui passe inaperçu (« *the seen but unnoticed backgrounds of everyday activities* ») est ainsi mis en évidence dans une série d'expériences pratiques.

Dans le deuxième essai des *Studies*, intitulé « *Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities* », Garfinkel décrit deux séries d'expériences qu'il a réalisées en collaboration avec ses étudiants. Une première série vise à la description et à l'articulation du sens des conversations banales de la vie quotidienne. À travers ces expériences, il « découvre » la connaissance ordinaire des faits sociaux (« *common sense knowledge of the facts of social life* ») en tant que connaissance institutionnelle. Dire que la connaissance du sens commun est institutionnelle implique que cette connaissance est supposée partagée par tout membre de la société. Ainsi elle devient opérationnelle, utilisable pratiquement sans être préalablement validée. Et elle n'a pas besoin d'être articulée dans les circonstances de son application. Les membres font l'économie de l'expression explicite de la connaissance commune (institutionnalisée en tant que présupposés communs) et pour cette raison elle se transforme en connaissance tacite qui passe sous-jacente mais qui est déterminante pour l'activité quotidienne. Dans les expériences avec la description des conversations banales, Garfinkel fait la découverte de la connaissance du sens commun sous forme de connaissances tacites d'arrière-plan.

Une deuxième série d'expériences, connues comme les *breaching experiments*, les expériences de rupture, est conçue dans le but de mettre en évidence cet arrière-plan de l'action et de la communication. Une approche spécifique est désignée par Garfinkel que Zimmerman et Pollner vont plus tard qualifier de 'réduction ethnométhodologique'. Cette

deuxième série d'expériences aboutit à la considération des sentiments de déstabilisation de la routine quotidienne et d'offense à l'ordre social.

## **Descriptions des conversations quotidiennes**

Dans la première série d'expériences, Garfinkel propose à un groupe d'étudiants de faire des descriptions des conversations banales du quotidien. Leurs descriptions comprennent deux parties : d'un côté, les énoncés des participants à la conversation, et de l'autre, ce qu'ils ont voulu dire par ces énoncés, leur interprétation de ce que l'autre a dit, ainsi que l'information supplémentaire qui n'est pas explicite mais qui permet de comprendre ces énoncés. Les étudiants font vite la distinction entre ce qui est dit et ce qui est réellement compris, entre l'information explicite et l'information sous-jacente. Décrire ce qui est compris sans être dit veut dire donner une description complète de la situation, trouver l'information supplémentaire, pour rendre explicite le contenu des énoncés. Les étudiants éprouvent des difficultés à remplir justement cette deuxième partie de leur tâche, la description de ce qui est effectivement transmis par les énoncés. La difficulté consiste à trouver la limite, à savoir où s'arrêter dans l'évocation des renseignements supplémentaires et dans la description de la situation. Ils trouvent qu'il y a toujours quelque chose « de plus » à ajouter ou bien ils trouvent que ce quelque chose de plus « va de soi » et n'a pas besoin d'être spécifié.

Cette difficulté vient du fait que même les conversations les plus banales reposent sur une base de données sous-jacentes qui passent inaperçues dans la conversation, les présupposés implicites de la communication. Garfinkel parle de compréhensions communes (*'common understandings'*) et de consentement mutuel (*'shared agreement'*) pour désigner cette base commune de la compréhension. Il distingue deux aspects de la compréhension commune : en tant que produit, c'est une base de présupposés universellement admis dans une communauté donnée qui assure le consensus sur des sujets essentiels, c'est un consentement mutuel ; en tant que processus, c'est une variété de méthodes pour reconnaître un énoncé ou un acte comme correspondant à une règle (Garfinkel 1967 : 24-5). Ce sont ces deux aspects qui assurent la compréhension et

l'interaction. Et dans les deux aspects, une connaissance préalable des règles ou des présupposés universellement partagés est nécessaire. Garfinkel parle aussi de connaissance commune de la structure sociale (*'common sense knowledge of social structures'*, *ibid.* viii, 31), de « ce que tout le monde sait » (« *What Anyone Like Us Necessarily Know* »', *ibid.* 54, etc.) en tant que corpus préétabli de connaissances socialement garanties (« *'What Anyone Knows'*, *i.e.*, *a preestablished corpus of socially warranted knowledge* », *ibid.* : 56). La connaissance commune ou le consentement mutuel participe aux activités quotidiennes sous la forme d'« attentes d'arrière-plan » (*'background expectancies'*). Garfinkel avance l'hypothèse que la connaissance du sens commun, en tant qu'arrière-plan des présupposés communs qui passent inaperçus, assure le bon fonctionnement de la communication et de l'action concertée.

La base commune de communication (qui est commune pour les sujets d'étude, mais qui est aussi bien partagée par les étudiants qui réalisent l'expérience) est dans la plupart des cas sous-jacente, elle implique de l'information qui va de soi et que tout membre d'une communauté donnée est capable de comprendre sans explication supplémentaire. Elle détermine justement la compétence de l'étudiant qui poursuit l'étude en tant que membre, sa compétence à s'engager dans la communication et dans l'interaction. Plus encore, cette compétence est présupposée chez le lecteur des expériences et donc il existe des assomptions qui passent implicitement dans la communication des résultats de l'expérience.

All of which is to say that students would invoke their knowledge of the community of understandings, and their knowledge of shared agreements to recommend the adequacy of their accounts of what the parties have been talking about, *i.e.* the parties understood in common. Then, for anything the students wrote, they could assume that I, as a competent member of the same community (the conversations were after all commonplace) should be able to see the correspondence and its grounds. If I did not see the correspondence or if I made out the contents differently than they did, then as long as they could continue to assume my competence – *i.e.*, as long as my alternative interactions did not undermine my right to claim that such alternatives needed to be taken seriously by them and by me – I could be made out by the students as insisting that they furnish me with finer detailing than practical considerations required. In such a

case, they would have charged me with blind pedantry and should have complained that because ‘anyone can see’ when, for all practical purposes, enough is enough, none are so blind as those who *will* not see. (*Ibid.* 27-8)

Il y a donc dans la conception de l’expérience un paradoxe. C’est que, comme le diraient les étudiants participants, elle demande plus d’explications que « les considérations pratiques auraient exigées ». L’objectif de l’expérience était de décrire notamment ces considérations pratiques. Mais la base commune de communication qu’elles forment est partagée par les étudiants et leurs sujets d’études. Il devient ainsi difficile de savoir où s’arrêter dans l’explicitation des attentes d’arrière-plan. D’autant plus que l’expérience est menée dans le cadre de la pratique quotidienne, ces considérations pratiques sont utilisées aussi par les chercheurs. Elles ne sont pas suspendues ou « désactivées ». Cette même difficulté est transmise ensuite au niveau de la communication des résultats : là encore on s’appuie sur une base commune de communication qui table sur les considérations pratiques. Le chercheur est supposé utiliser la connaissance commune dans la compréhension des résultats et s’il refuse de prendre cette base d’information utilisée dans la pratique comme allant de soi, il reçoit des reproches du style « il ne soit pire aveugle que celui qui ne veut pas voir »<sup>78</sup>.

La difficulté de décrire la connaissance de l’arrière-plan est due au fait que dans la tentative d’explicitier les couches sous-jacentes de la compréhension on se heurte à une régression à l’infini. Et plus nous avançons dans nos tentatives, de nouveaux arrière-plans de présupposés émergent, plus nous avons à articuler, expliquer et comprendre et ainsi de suite jusqu’à l’infini. Mais selon Garfinkel, il n’y a rien de mystérieux ou de transcendantal dans l’arrière-plan routinier de la pratique quotidienne. Son explicitation est tout à fait possible à partir des ressources que nous avons en tant que chercheurs et en tant que participants au monde de la vie quotidienne. Son articulation est peut être une question de temps ou de talent des étudiants qui s’engagent dans l’expérience. La tâche est énorme, mais peut être achevée.

---

<sup>78</sup> Pour la traduction en français, cf. H.Garfinkel, « Qu’est-ce que l’ethnométhodologie », *Arguments ethnométhodologiques*, numéro spécial de *Problèmes d’épistémologie en sciences sociales*, no.3, 1986, Paris, Centre d’études des mouvements sociaux, p.90.

## Expériences de rupture

Un deuxième type d'exercices consiste à faire décrire par l'étudiant des scènes courantes de la vie quotidienne auxquelles il participe. L'étudiant doit profiter de sa participation à ces scènes pour les rendre problématiques et ainsi engendrer les occasions 'spéciales' dont parle Garfinkel, les occasions dans lesquelles l'arrière-plan de la compréhension se dévoile. Dans son analyse des scènes les plus familières de la vie quotidienne, l'étudiant doit adopter une attitude spécifique – la réduction ethnométhodologique - pour les rendre problématiques :

The studies reported in this paper attempt to detect some expectancies that lend commonplace scenes their familiar, life-as-usual character, and to relate these to the stable social structures of everyday activities. Procedurally it is my preference to start with familiar scenes and ask what can be done to make trouble. The operations that one would have to perform in order to multiply the senseless features of perceived environments; to produce and sustain bewilderment, consternation, and confusion; to produce the socially structured affects of anxiety, shame, guilt, and indignation; and to produce disorganized interaction should tell us something about how the structures of everyday activities are ordinarily and routinely produced and maintained. (*Ibid.*, p.37-8)

Cette série d'expériences - *the breaching experiments* - vise à la déstabilisation des routines et des habitudes au quotidien. Sous la réduction ethnométhodologique, les pratiques routinières de la vie quotidienne doivent être bousculées, problématisées, extraites du cours normal et non-problématique de la vie où elles passent comme allant de soi. On peut aussi caractériser ces expériences comme des expériences de rupture avec les présupposés de la pratique quotidienne. Encore une fois, l'objectif est d'accéder aux arrière-plans inaperçus de l'expérience commune et des activités sociales.

Garfinkel demande à ses étudiants d'adopter un comportement spécifique pour la réalisation de ces expériences : de se comporter comme des étrangers avec leurs familles, de faire semblant de ne pas comprendre le sens de la conversation avec leurs amis, etc. Pour lui, ce sont des techniques d'adoption d'une 'nouvelle attitude', une attitude non habituelle qui permettra de voir les scènes les plus habituelles de la vie 'autrement'. Il est convaincu

que cette tactique permettra d'étudier les présupposés de base qui opèrent dans l'action. C'est parce que pour cet exercice l'attitude habituelle de la vie quotidienne est suspendue et qu'une nouvelle attitude est adoptée qu'on les qualifie d'expériences de rupture. Il s'agit ici d'une rupture avec l'attitude naturelle (dans sa définition phénoménologique) ou avec le présupposé de réciprocité de perspectives schütziens (GARFINKEL 1967 : 50, 55ff).

La 'nouvelle attitude' se caractérise comme un changement d'attention à la vie, une redirection de l'esprit vers des phénomènes initialement pris comme allant de soi, une procédure décrite dans la phénoménologie sous le titre de réduction. Le concept de réduction ethnométhodologique est développé par Pollner et Zimmermann (1971). La réduction est conçue par ces deux auteurs comme un instrument théorique pour rendre problématique ce qui a été traité dans la sociologie aussi bien que dans les explications naïves du monde social comme le point de départ immuable et non problématique. Sans nommer la nouvelle approche exigée 'réduction', Garfinkel demande à ses étudiants de procéder exactement de la même manière, le changement d'attitude exigé est analogue à l'application de la méthode de la réduction.

Les résultats de ces expériences montrent qu'une telle rupture dans la marche des interactions par transgression de ce que présuppose l'attitude naturelle (comme par exemple la réciprocité des perspectives) prend souvent le sens d'une « catastrophe existentielle » (CEFAÏ 1998 : 235). Le changement d'attitude de l'un des participants à la conversation et à l'interaction provoque des sentiments de confusion et de colère (*'bewilderment and anger'*, GARFINKEL 1967 : 47). La rupture avec l'attitude naturelle est vécue comme offense à l'ordre social, elle provoque des sentiments d'irritation car elle va contre les conventions de la vie ordinaire. Le comportement des étudiants qui la pratiquent est qualifié parfois de déraisonnable par les membres de leurs familles, leurs amis, la société. Les forts sentiments d'irritation et de colère des interlocuteurs affectent le comportement des étudiants qui pratiquent la réduction. Dans l'interaction avec eux, ils sont en réponse pris par des sentiments d'irritation et de colère (*ibid.*, p.49) et se trouvent dans l'incapacité de maintenir l'attitude adoptée. L'effet de déstabilisation de la situation affecte les expérimentateurs et, tout comme les autres membres de l'interaction, ils ne savent plus comment continuer (*ibid.*, p.51). Cela veut dire que les participants et les expérimentateurs ont perdu leurs

capacités sociales habituelles, les compétences réflexives et les habiletés pratiques qui leur permettent de s'orienter dans la situation et de continuer leur action. Il s'agit d'une connaissance tacite et d'une compétence pratique qui permettent de poursuivre l'action. Si l'action est perturbée dans les cas de rupture, c'est exactement parce que ce savoir habituel et non explicite a été 'désactivé' dans la 'nouvelle attitude' adoptée.

Décrivant les sentiments d'irritation et de colère évoqués par la déstabilisation des attentes d'arrière-plan, Garfinkel souligne que la vie quotidienne présuppose un ordre d'interactions (fondé sur des présuppositions telles que la réciprocité de perspectives) qui est défendu par les membres comme s'il avait un caractère moral, c'est-à-dire par des réactions affectives. Souvent les membres qui se sentent offensés évoquent les obligations à adhérer ou à consentir avec les attentes d'arrière-plan.

Earlier the argument was made that the possibility of common understanding does not consist in demonstrated measures of shared knowledge of the social structure, **but consists instead and entirely in the enforceable character of actions in compliance with expectancies of everyday life as a morality.** Common sense knowledge of the facts of social life for the members of the society is institutionalised knowledge of the real world. Not only does common sense portray a real society for members, but in the manner of a self fulfilling prophecy the features of the real society are produced by persons' motivated compliance with these background expectancies. (*Ibid.*, p.53)

Les résultats des expériences de rupture définissent le sens commun comme une connaissance mutuelle socialement protégée, comme un fonds partagé des présupposés de la communication et de l'interaction qui assure le processus de constitution des faits sociaux et de l'ordre social en tant qu'accomplissement pratique continu. La compréhension commune ou l'accord mutuel qui assurent la communication et l'action concertée sont aussi un travail de production locale et contingente d'acquiescement aux attentes d'arrière-plan.

## L'hypothèse de l'Arrière-plan de l'Intentionnalité

Les expériences de l'ethnométhodologie aboutissent à la découverte d'une connaissance d'un arrière-plan qui est à la base de la communication, mais qui passe inaperçue ou reste implicite dans la pratique de tous les jours. Des procédures spécifiques ont été désignées pour mettre en lumière cette connaissance mais ont provoqué le sentiment de désordre et d'irritation. Il serait intéressant de comparer les résultats obtenus par les expériences de Garfinkel aux réflexions du philosophe du langage américain John Searle sur la notion d'Arrière-plan.

Précisons dès le début que cette notion est développée par Searle comme l'*hypothèse de l'Arrière-plan* qu'il ne parvient pas à prouver. Mais il affirme qu'il suffit de l'accepter pour en voir les preuves à chaque pas dans l'activité pratique de représentation. La thèse de l'Arrière-plan est formulée comme suit :

Les états intentionnels ne fonctionnent que relativement à un ensemble de capacités d'Arrière-plan qui ne consistent pas elles-mêmes en phénomènes intentionnels. Ainsi, par exemple, les croyances, les désirs et les règles déterminent seulement des conditions de satisfaction – des conditions de vérité pour les croyances, des conditions de réalisations pour les désirs, etc. – relativement à un ensemble de capacités qui ne consistent pas elles-mêmes en phénomènes intentionnels. J'ai ainsi défini ce concept d'« Arrière-plan » comme l'ensemble des capacités non-intentionnelles ou pré-intentionnelles qui permettent aux états intentionnels de fonctionner. (SEARLE 1995 : 129 ; trad., p.169)

Searle voit trois types d'expériences qui confirment la thèse de l'Arrière-plan : le sens littéral, la métaphore et les habiletés physiques. Tout au long de son œuvre Searle complète sa définition, commençant par l'analyse du sens littéral pour arriver progressivement à y intégrer diverses capacités, comme par exemple les habiletés corporelles (*skills*), et ensuite définir l'Arrière-plan comme une sorte d'attitude culturelle ou comme un type de rapport au monde.

Le concept d'Arrière-plan apparaît pour la première fois dans un petit texte sur la signification littérale, « *Literal Meaning* » (1979). Searle affirme que tout comme le sens

d'un mot est relatif à un contexte, le sens d'une phrase est relatif à un ensemble de suppositions sous-jacentes auquel il donne le nom de *Background* (SEARLE 1979 : 120-122). L'ensemble de suppositions d'arrière-plan est doté de la fonction d'assurer les conditions de vérité de la phrase en question. L'autre caractéristique principale du *Background* est qu'il n'est pas représentationnel. La représentation, qu'elle soit linguistique ou d'un autre type, fonctionne en général sur l'arrière-plan d'assomptions qui ne sont pas d'ordre discursif. Par définition ces assomptions ne peuvent pas être de l'ordre de la représentation car toute représentation présuppose un contexte – des suppositions d'arrière-plan – et ainsi la tentative de les représenter aura comme résultat d'introduire encore d'autres suppositions (*ibid.*, p.131). Pour éviter la régression à l'infini, Searle choisit la solution par l'hypothèse de l'Arrière-plan. Il remplit la fonction du point de départ. Le *Background* assure les conditions de possibilité de la représentation, tout en étant lui-même non-représentationnel.

Dans un texte de 1980 intitulé « L'Arrière-plan de la signification », Searle élargit la signification du *Background*. Tout d'abord, il précise qu'il ne serait pas exact de parler d'Arrière-plan en termes de « présupposés ». Car un présupposé peut prendre la forme propositionnelle et ainsi s'avérer une composante linguistique. Dans sa formulation de 'l'hypothèse de l'Arrière-plan', Searle ajoute que ce dernier est constitué aussi de pratiques :

The literal meaning of a sentence only determines a set of true conditions (or other sorts of conditions of satisfaction) against a background of assumptions and practices. (SEARLE 1980: 231)

Ainsi, une partie de l'Arrière-plan – les présupposés de base de la représentation - peut prendre la forme discursive, tandis qu'une autre est constituée par des pratiques. Plus tard, il sera spécifié qu'il s'agit de pratiques extralinguistiques, notamment des habiletés pratiques et corporelles. Reste à déterminer si cette composante peut elle aussi être exprimée en forme de propositions.

Dans le travail suivant, *l'Intentionnalité* de 1983, la définition du concept d'Arrière-plan prend une forme achevée. Le *Background* est l'ensemble des **capacités de l'esprit** qui

rendent possible toute représentation (1983 : 143). Dans le cadre général de la discussion de l'intentionnalité, l'hypothèse de l'Arrière-plan est formulée de la manière suivante : il existe un arrière-plan des aptitudes, qui ne sont pas en soi des états intentionnels, mais qui assurent les conditions de satisfaction des états intentionnels. Pour la définition de ces aptitudes, Searle emprunte à Ryle les concepts de '*savoir comment*' et '*savoir que*' (voir l'Appendice, p. 300). Les états intentionnels peuvent prendre une forme propositionnelle et, par conséquent, ils sont identifiés au '*savoir que*', tandis que le terme '*savoir comment*' est réservé pour les aptitudes d'Arrière-plan :

In order that I now have the intentional states that I do I must have certain kinds of know-how: I must know how things are and I must know how to do things, but the kinds of 'know-how' in question are not, in these cases, forms of '*knowing that*'. (SEARLE 1983: 143)

L'Arrière-plan est ainsi la réserve des connaissances pratiques qui sont engagées dans l'action et dans la représentation : la connaissance d'Arrière-plan est au fond de tous les actes de langage, ainsi que de tous les états intentionnels. Dans les actes intentionnels, un certain ensemble de capacités pratiques, de savoir sous forme de '*know how*' (savoir-comment), est engagé en tant que **condition de possibilité**.

Une géographie minimale du *Background* est proposée, le divisant en deux zones : l'Arrière-plan profond et l'Arrière-plan local. Le premier englobe les aptitudes communes à tous les êtres humains qu'ils possèdent par la force de leur constitution biologique. Il s'agit d'habiletés physiques comme savoir marcher, manger, prendre, apercevoir, etc., mais aussi d'une certaine attitude (*stance*) pré-intentionnelle à l'égard des objets de la perception, de leur consistance, ainsi que de l'existence du monde physique et d'autres personnes indépendamment de la conscience. L'Arrière-plan profond comprend donc l'affirmation ontologique qui est traditionnellement associée avec l'attitude du sens commun (depuis la philosophie des Lumières écossaise et dans l'approche phénoménologique).

L'Arrière-plan local englobe les pratiques culturelles relatives à différentes sociétés, comme par exemple les coutumes de consommation du thé spécifiques à certaines sociétés (qui s'appuient sur les habiletés physiques de manger ou boire faisant partie de l'Arrière-plan profond), de salutations en tant que forme de mouvements corporels, les danses et

ainsi de suite. Sous cet aspect local ou culturel, l'Arrière-plan introduit une autre attitude (*stance*) pré-intentionnelle. L'Arrière-plan local est un rapport spécifique aux faits institutionnels, tels que l'argent ou les réunions mondaines<sup>79</sup>. Si la première attitude, l'attitude de l'Arrière-plan profond, porte sur l'existence du monde de la nature et des faits naturels, le deuxième type d'attitude - l'attitude culturelle de l'Arrière-plan local - est une attitude prise par rapport à la société et à l'existence des faits sociaux. Les deux impliquent un certain mode de comportement, les deux étant constituées par des habiletés pratiques ou de '*savoir comment*'.

La thèse du *Background*, selon l'affirmation de Searle, ne pouvait pas être prouvée. La recherche des exemples qui présupposent l'existence de capacités d'arrière-plan, se poursuit dans deux directions. Premièrement, l'exemple de la compréhension du sens littéral et de la métaphore est évoqué. Dans les premiers textes discutant l'Arrière-plan, Searle affirme que la compréhension du sens de la métaphore se fait sur la base d'une information additionnelle, d'un contexte de sens qui accompagne l'expression linguistique et qui implique bien plus que ce qui a été dit. Plus tard, dans *La constitution de la réalité sociale*, Searle ajoute un autre sens à la définition sémantique de l'Arrière-plan. Comprendre correctement le contenu sémantique d'une phrase suppose aussi qu'on ait « une certaine connaissance de la manière dont le monde fonctionne », un ensemble d'aptitudes qui permettent de se débrouiller dans le monde, et cette connaissance et ces aptitudes n'entrent pas dans la signification littérale de la phrase (SEARLE 1995 : 132). Ces connaissances ou aptitudes accompagnent la pratique linguistique de manière sous-jacente.

La deuxième série d'exemples qui servent d'illustration de l'hypothèse de l'Arrière-plan fait référence aux habiletés (*skills*). Discutant le cas des habiletés physiques (*physical skills*), Searle présente une analyse de ces capacités en tant qu'actes de suivre des règles (*rule-following*)<sup>80</sup>. Il présente les habiletés pratiques en tant que règles transformées en maîtrise pratique du jeu et oubliées avec le temps. Les règles transformées en habitudes ou en automatismes corporels, ne sont plus exprimées en forme de propositions : elles passent

---

<sup>79</sup> Plus tard, dans *La construction de la réalité sociale* de 1995, Searle dresse toute une doctrine ontologique des faits sociaux qu'il appelle des faits institutionnels, voir SEARLE 1995.

au niveau de la connaissance tacite et sont incorporées dans l'Arrière-plan non intentionnel. Les exemples linguistiques du sens littéral et de la métaphore, ainsi que ceux des règles et des habiletés incorporées offrent des évidences mais ne prouvent pas avec une rigueur logique l'hypothèse de l'Arrière-plan.

Pour clarifier la nature de l'attitude (*stance*) pré-intentionnelle envers la réalité physique et sociale, qui est le *Background*, Searle donne la définition suivante :

The Background is, therefore, not a set of things nor a set of mysterious relations between ourselves and things. Rather it is simply a **set of skills**, stances, preintentional assumptions and presuppositions, **practices and habits**. And all of these, as far as we know, are realized in human brains and bodies. There is nothing whatever that is 'transcendental' or 'metaphysical' about the Background, as I am using the term. (SEARLE 1983: 153)

En s'opposant formellement à une telle définition de l'Arrière-plan, Searle lui donne la qualité d'être constitué des aptitudes pratiques, dont l'existence n'est pas logiquement justifiable, mais est observable dans la conduite des gens. En d'autres termes, il sort de la problématique kantienne d'une manière wittgensteinienne : au lieu de chercher une déduction transcendantale des règles préexistantes à l'ordre observable de la nature et de la conduite sociale, il affirme la pratique de ces règles dans la forme de la vie, elles sont réaffirmées dans leur utilisation et n'ont pas besoin d'être logiquement déduites. Ce n'est que par l'usage qu'on définit la signification et qu'on détermine l'existence du *Background*. L'Arrière-plan existe puisqu'il a une certaine fonction dans l'activité intentionnelle : d'assurer les conditions de vérité des actes intentionnels. Et il n'y a rien de transcendantal dans sa constitution, puisqu'il n'est pas le résultat d'une déduction transcendantale. Ce n'est qu'un concept englobant les habiletés pratiques qui sont à l'œuvre dans l'action et qui assurent la pratique de représentation.

Searle souligne que l'Arrière-plan ne doit pas être décrit en termes de 'suppositions' ou 'présupposés' car ces termes sont utilisés pour désigner des actes de représentation, ils impliquent un savoir propositionnel. Quand il décrivait l'Arrière-plan en termes de

---

<sup>80</sup> Sur le modèle de suivi des règles développé dans la philosophie analytique, voir l'Appendice.

suppositions et présupposés (dans ses écrits avant *L'Intentionnalité*), il ajoutait l'adjectif 'pré-intentionnel', ce qui donne un oxymoron (il n'existe pas de 'suppositions pré-intentionnelles' ou de 'présupposés pré-intentionnels', les deux sont représentationnels et ainsi intentionnels). Une manière plus correcte de décrire l'Arrière-plan est de le décrire en termes de 'capacités', 'aptitudes' et 'pratiques', ou encore de '*stances*', qui présupposent l'exercice ou l'usage plutôt que la représentation. Mais même en ces termes, le *Background* ne peut pas être décrit de manière satisfaisante, puisque tout notre vocabulaire est intentionnel. L'Arrière-plan est, au contraire, non-intentionnel et par ce fait « invisible » pour l'Intentionnalité.

There simply is no first-order vocabulary for the Background, because the Background has no Intentionality. As the precondition of Intentionality, the Background is as invisible to Intentionality as the eye which sees is invisible to itself. (SEARLE 1983: 157)

La justification logique de l'Arrière-plan en tant qu'entité non intentionnelle est donc impossible. Et elle est en plus inutile, puisque le *Background* est à l'œuvre dans tous les actes intentionnels. Une preuve de son existence est impensable, car il rend possible l'activité logique même. Searle compare l'hypothèse de l'Arrière-plan à la thèse réaliste : l'inférence logique du principe du réalisme est impossible et inutile puisqu'il est la condition de possibilité de l'activité quotidienne. De même, l'Arrière-plan est la condition de possibilité de l'intentionnalité.

Il existe un certain paradoxe dans le développement de la notion d'Arrière-plan chez Searle. A l'origine, le motif de l'introduction de ce concept est indubitablement kantien : le *Background* est justifié comme condition de possibilité de l'intentionnalité. Avec le développement de sa doctrine, Searle se rend désormais compte qu'une telle justification logique transcendantale de l'Arrière-plan est intenable ou, au moins, incohérente avec son propre système. Les grandes difficultés de la définition exacte et de la justification logique de la thèse d'Arrière-plan viennent de ce paradoxe. Searle essaie de s'en sortir à l'aide de la théorie wittgensteinienne de la pratique dans la forme de vie. Cela résout le problème de la justification logique au prix de mettre en question la fonction principale de l'Arrière-plan

qui est d'assurer les conditions de vérité de la représentation. Comment le Background peut-il être en même temps l'ensemble des conditions de possibilité, c'est-à-dire avoir un caractère transcendantal, et n'être que la manifestation des habiletés pratiques de l'acteur, en se déclarant ainsi en aucun cas quelque chose de 'transcendantal' ou 'métaphysique' (Searle 1983 :153, cité plus haut) ? On peut essayer de le voir autrement pour mettre au point ce paradoxe.

L'Arrière-plan, déclare Searle, a un caractère contingent :

The Background does not have to be the way it is. There are no proofs to the effect that the Background we have is one we must have of necessity. (SEARLE 1992: 177)

D'une certaine manière, l'existence de différents Arrière-plans culturels confirme cette thèse. La constitution du *Background* n'est pas transcendantale. Il faut voir l'Arrière-plan comme un processus de formation et ce processus est un achèvement contingent et historique, affirme Searle, qui est peut-être toujours en train de se faire. En tant que tel il ne peut pas être transcendantal, il n'a rien à voir avec la déduction logique d'un impératif catégorique (ce qu'il serait si l'on poursuivait le mode de raisonnement kantien). Le *Background* est en processus de constitution contingente (même s'il a l'air d'être toujours là depuis la nuit des temps), mais dans l'activité sociale il exerce la fonction de condition de possibilité qui est une fonction transcendantale.

Dans son développement du concept de *Background*, Searle part d'une définition de l'Arrière-plan comme suppositions et conditions de satisfaction pour passer plus tard à une définition de ce concept comme capacités et habiletés pratiques. Son caractère tacite est déterminé par l'impossibilité de décrire l'ensemble des présupposés de la pratique de représentation, qui s'enchaînent dans une régression à l'infini. En même temps, Searle évite le problème lié à la déduction transcendantale de l'Arrière-plan en affirmant que sa constitution est contingente.

\* \* \*

La conclusion de Searle sur le caractère contingent de l'Arrière-plan rejoint les réflexions de Garfinkel sur les attentes d'arrière-plan. Si chez Searle il est le résultat d'un processus historique et ainsi culturellement relatif et chez Garfinkel il n'est qu'un accomplissement contingent et local, endogène à l'action sociale, l'Arrière-plan ne peut pas être une entité invariante. Ainsi, il ne peut pas être le modèle sous-jacent ou la structure invariante que l'approche essentialiste recherchait dans le but d'expliquer l'ordre social. L'actionnalisme radical de Garfinkel (QUÉRÉ 1986) et la critique (au sens kantien de quête des limites) de l'activité intentionnelle de Searle définissent l'arrière-plan comme le point de départ de l'activité de représentation et de constitution de la réalité sociale. Il n'a pourtant pas le caractère d'un principe de nécessité, mais plutôt d'un premier principe (au sens d'Aristote) : il est là où il faudra s'arrêter dans l'argumentation. Ceci non à cause d'une impossibilité logique. Le caractère contingent de l'arrière-plan peut fixer le point de départ de l'argumentation à n'importe quel moment de l'explicitation des présupposés implicites, ce travail d'argumentation étant en soi une tâche infinie. Plus encore, le point de départ peut être différent dans chaque cas particulier. En cela l'arrière-plan partage le caractère indéfini de la connaissance pratique. D'un tel point de départ servent les habiletés physiques (*skills*) évoqués par Searle et par Garfinkel à titre d'exemple, un sujet qui est largement discuté dans la philosophie analytique de l'action.

## Conclusion

Au début de la présente recherche, je me suis proposée de chercher et de formuler une définition du mode cognitif souvent appelé « le sens commun ». J'ai souligné l'insuffisance du traitement que cette notion reçoit dans l'épistémologie traditionnelle qui lui attache l'étiquette « non-science » et la range à côté des doctrines religieuses, des idées reçues, des préjugés ou de la simple superstition. De même, dans la théorie sociologique contemporaine le sens commun est réduit aux idées préalables des hommes ordinaires, à une « sociologie laïque » ou « profane » qui doit être dépassée dans les réflexions sociologiques. Cette tendance n'est pas révélatrice de mode de raisonnement et des mécanismes de pensée inhérents au sens commun. Soutenir que le sens commun est la négation de la pensée scientifique est plutôt une stratégie qui nous permet facilement d'ignorer la problématique qu'il enferme.

### *Définition du sens commun à partir de son idéal de vérité*

Mon intuition de départ était que le sens commun n'aspire pas à l'idéal de la vérité indubitable, inébranlable et absolue qui est recherchée par les sciences et la philosophie. Son objectif est beaucoup plus humble, soit l'efficacité de la pratique ou la réussite dans la vie de tous les jours. Partant de l'hypothèse que le sens commun est le savoir relatif à l'expérience de la vie en société et à la pratique quotidienne, je supposais que son idéal est la vérité pratique.

Cette hypothèse de départ doit être maintenant précisée à la lumière des caractéristiques de la connaissance engagée dans l'action que j'ai explorées au cours de la recherche. Tout d'abord, il faut souligner que ce qu'on a accepté d'appeler la vérité pratique (la vérité qui appartient au domaine de l'action, par analogie avec celle dans le domaine de la contemplation, la *theoria*) ne correspond pas à la vérité scientifique ou philosophique, qui est une certitude inébranlable et absolue. Ce à quoi nous aspirons dans les activités de tous les jours, ce n'est pas une telle certitude rationnellement fondée et assurée par des longues chaînes d'argumentation et de justification (logiques ou

scientifiques), mais la conviction que nous agissons de manière droite. Car dans le monde de la pratique plutôt que d'être certains, nous sommes contraints à calculer des chances et à prendre des risques. Et nous agissons le plus souvent dans l'incertitude à l'égard du sort de notre projet d'action.

D'après son idéal, le sens commun se définit donc comme **la capacité de connaître l'indéterminé**, l'incertain, l'irrégulier, voire même l'incohérent, le déraisonnable, l'absurde dans l'agir. Le sens commun est aussi la capacité de maîtriser ce qui découle du hasard, du caprice, de l'imprudence et aussi la puissance d'y trouver une certitude pratique nécessaire pour la poursuite de l'action. Étant un savoir situationnel, il ne peut pas avoir le caractère de connaissance nécessaire et indubitable. La connaissance du sens commun est déterminée plutôt par la propriété essentielle du monde de la pratique, soit la contingence ontologique (soulignée par Aristote et Vico), que par l'idéal de la vérité indubitable. Cet idéal est remplacé ici par le *verisimile*, le vraisemblable ou le convaincant, le convenable. Le sens commun sait ce qui est convenable à faire dans la situation concrète.

Comment est-il possible de connaître le contingent, voire l'irrationnel ? Le sens commun est l'intuition de l'indéterminé dans le cas concret. Son mécanisme se rapproche de celui à l'œuvre dans le jugement réfléchissant : il sait faire la liaison entre l'inconnu et un déjà connu, entre la règle qui reste à déterminer et la situation ici présente, tout comme le jugement réfléchissant qui en l'absence du concept universel sait le déduire à partir du particulier. Le sens commun peut connaître (et maîtriser pratiquement) l'indéterminé grâce au **sens du particulier**, une espèce d'intuition sensible, une perspicacité ou une intellection immédiate qui procède sans concept.

Selon l'hypothèse de départ, le sens commun est une connaissance pratique ainsi qu'intersubjective. Il doit aussi renfermer la possibilité du partage du jugement et de la convergence d'opinions. L'ayant défini comme la connaissance situationnelle qui sait tirer une certitude pratique de l'indéterminé, il faut maintenant préciser sa conception à partir du moment intersubjectif qui est nécessairement contenu dans le jugement (en particulier dans le jugement du goût analysé par Kant, par exemple). Le *sensus communis* posait l'exigence de juger de telle manière pour que toute personne qui juge soit d'accord. L'opinion particulière doit passer l'épreuve d'un consentement commun pour être approuvée comme

certitude pratique. La certitude d'action, à la différence du jugement théorique, a tendance à s'appuyer sur un consensus, l'action éprouvant à l'occasion besoin d'approbation. La vérité expérimentée par le sens commun est la rationalité du bon jugement confirmé en public.

En cela le sens commun se rapproche déjà plus de l'idéal de la vérité rhétorique que de celui de la vérité pratique. C'est la vérité communiquée et approuvée par le public. Le sens commun est non seulement l'intuition de ce qui est le plus probable d'arriver, mais aussi de ce qui est le plus probable d'être accepté par le public. Dans l'action politique, l'homme a le souci pour le vrai mais aussi, comme l'affirme Vico, « à savoir quels sentiments les hommes éprouvent communément au sujet de ce vrai » (*De nostri*, p.241). Le sens commun en tant que possibilité d'anticiper l'opinion généralement acceptée est la faculté intellectuelle qui saisit le vraisemblable et le convaincant.

Le sens commun est donc une connaissance pratique, mais il aspire à l'idéal de la vérité rhétorique : il est la puissance d'anticiper le jugement d'autrui et ceci dans le but de se mettre d'accord. Le sens commun est un jugement-en-commun dans ce qu'il modèle une liaison à autrui par la volonté à se mettre d'accord. Cette volonté n'aboutit pas toujours dans l'établissement d'un consensus, mais est présente comme condition dans le jugement du sens commun.

Le sens commun, à la différence de la *phronèsis* (une notion très proche dont l'analyse a permis de mettre en lumière les traits caractéristiques du mode cognitif du sens commun), n'est sûrement pas uniquement une faculté éthique. Son idéal n'est pas le bien, la vie vertueuse ou la vérité pratique. Il juge en envisageant un consensus possible, il aspire à trouver son jugement approuvé par le consentement d'autrui. La vérité rhétorique s'applique plutôt à la vie en commun qu'à la vie vertueuse. Ce type de vérité est à rechercher dans la sphère publique. Le sens commun possède donc des caractéristiques des deux sphères, l'éthique et la publique. Et il serait inexact de dire qu'il se limite à l'idéal de la vérité pratique. **L'intuition de l'indéterminé est une connaissance du vraisemblable, du convaincant et du convenant (le *verisimile*) et dans ce cas son idéal sera la vérité rhétorique.** Le sens commun comprend comme propriété inhérente non seulement le sens du particulier et l'intuition de l'indéterminé, mais aussi la volonté de se mettre d'accord.

***Définitions du sens commun en tant que faculté intellectuelle et en tant que connaissance factuelle***

Une deuxième série de caractéristiques du sens commun est à développer à partir de la distinction entre le sens commun comme faculté de juger et comme un jugement concret. Dans l'histoire de la philosophie, mais aussi dans le langage de tous les jours, il est vu comme un mode de la connaissance, ou bien comme une faculté de l'esprit, la faculté de distinguer le vrai du faux et d'agir raisonnablement. Son étude fait donc partie des doctrines de la constitution intellectuelle de l'homme ou de la psychologie. La méthode pour son investigation est l'introspection. Cette puissance intellectuelle est caractérisée alors comme une disposition à saisir le vrai (Buffier), la capacité de trouver le vraisemblable (Vico), la faculté de juger esthétique ou le goût (Kant). Au 20<sup>e</sup> siècle il est interprété comme le tact social ou le jugement qui sait s'orienter dans les affaires de la société et devient ainsi le principe directeur des sciences de l'esprit (Gadamer), une capacité mentale additionnelle qui nous dispose à rentrer dans une communauté (Arendt), le sens qui détermine les rapports avec la tradition (Makkreel), le style cognitif de l'attitude naturelle (Schütz), un sens de l'ordre social qui est la compétence interactionnelle (Cicourel).

En même temps, les théories du sens commun ainsi que les usages de l'expression dans le langage ordinaire insistent sur le fait qu'il a un contenu, soit les opinions généralement acceptées. Ce double usage du sens commun, en tant que puissance intellectuelle et en tant qu'opinion prédominante, est possible grâce à une spécificité de l'emploi du terme 'sens' : il peut signifier aussi bien une espèce de sensibilité ou intuition intellectuelle, et un jugement concret qui porte sur un objet de jugement particulier. Il y a donc un ensemble de jugements concrets qui sont traditionnellement attribués au sens commun, comme par exemple qu'il existe un monde des objets indépendamment de ma conscience et qu'il y a d'autres consciences différentes de la mienne. Ce qui est le plus souvent repéré dans le contenu du sens commun, c'est l'affirmation ontologique des objets de la conscience. Elle est soulignée par Buffier, Reid, Husserl (la *Generalthese*), Arendt (le sens du réel), Schütz (l'*époque* du doute). L'affirmation du monde « objectif » va de pair avec l'affirmation d'autrui, de sa conscience, de la possibilité de communiquer avec lui et

de voir son jugement confirmé par le sien (notamment chez Arendt dans l'établissement d'une communauté qui juge et chez Schütz dans la thèse sur la réciprocité des perspectives).

L'affirmation ontologique qui caractérise le sens commun a souvent été utilisée dans le système des sciences et de la philosophie comme manière de résoudre le problème de la fondation. Le sens commun sert ainsi de point de départ de l'argumentation ou du raisonnement discursif. Sous cet aspect, certains philosophes l'ont déterminé comme un système de premiers principes ou de premières vérités (Buffier et Reid). De nos jours, ces propriétés « dogmatiques » du sens commun ont été utilisées par Arendt pour trouver le mécanisme du jugement-en-commun (l'approbation de l'autre dans la sphère publique) et par Schütz pour résoudre le problème de la confiance (et du témoignage d'autrui) dans le monde du travail et de la communication.

De ces éléments de base, il est ensuite possible de développer une liste plus large d'opinions soutenues en commun. Renonçant à parler de « vérité » ou de principes indubitables, on peut élargir le contenu du sens commun aux « idées que la plupart de gens partagent » ou les lieux communs. Cette conception du sens commun s'appuie sur le *communis sensus*, le jugement commun ou l'opinion qui est la même chez deux individus ou plus. Les anciens parlaient de *loci communes* et les utilisaient comme un outil précieux dans la topique (l'art de trouver le moyen terme du syllogisme) et dans la rhétorique. Vico les utilise pour saisir le vraisemblable, la vérité à laquelle on peut espérer dans la rhétorique n'est pour lui rien d'autre que ce qui est le plus probable d'être accepté par le public. La connaissance des lieux communs est de grande aide dans cette entreprise. De manière plus générale, on considère que la connaissance des lieux communs facilite les échanges quotidiens ; par exemple on peut parler à demi-mot ou prendre certains faits comme généralement acceptés, comme allant de soi. Cet ensemble de connaissances communes, Cicourel l'interprète en termes de lexiques oraux et parle même du « dictionnaire de ce que tout le monde sait ».

Le principe des lieux communs peut être utilisé pour illustrer le fonctionnement d'un fonds de connaissances communes découvert dans la théorie sociale du 20<sup>e</sup> siècle. La notion a son origine dans la théorie de la signification de Schütz. À son tour, ce dernier

emprunte la notion husserlienne de réserve d'expériences, qui se réduit à l'information acquise seulement par la conscience isolée et son expérience personnelle. Dans la théorie cognitive de Schütz, l'*Erfahrungsvorrat* se transforme en *Wissensvorrat*, du stock d'expériences personnelles on passe au stock de connaissances socialement transmises. En soulevant le problème du témoignage d'autrui par l'*epochè* du doute, Schütz étend le contenu de la réserve de connaissances à l'ensemble des faits généralement connus. La notion de stock de connaissances de Schütz est cependant beaucoup plus riche et intéressante que la simple collection d'opinions partagées dans les *loci communes* ou dans le fonds de connaissances communes (l'interprétation que le stock de connaissances schützien reçoit chez Cicourel). La notion originale de Schütz n'exige pas un *communis sensus*, un sentiment qu'on partage tous en commun. La réserve de connaissances schütziennes est une forme de cumul complémentaire du savoir collectif qui n'exige pas d'adhérer au jugement qui est le plus répandu.

### ***Définitions du sens commun en tant que connaissance intersubjective***

Introduisant le problème des lieux communs, qui dérive de l'interprétation du sens commun en tant que jugement concret, on passe à la problématique de la connaissance collective. Au début de la recherche je me posais la question de savoir comment il est possible de penser-en-commun ou de connaître-ensemble. Je cherchais les solutions à ce problème en suivant deux directions d'investigation sur la connaissance collective : celle de d'un ensemble homogène conduisant à l'idée du partage d'opinions ; et celle de l'ensemble hétérogène qui insistait sur l'idée de la complémentarité inhérente à la connaissance collective. La première nous conduisait à la question de la connaissance intersubjective avec les problèmes que cette interprétation soulevait. La deuxième aboutissait à la notion de réserve de connaissances communes et à la solution que Schütz proposait au problème du témoignage d'autrui, du savoir traditionnel et de la répartition du savoir collectif.

La connaissance collective conçue sur le modèle du partage d'opinions (la connaissance intersubjective) suit la manière du *communis sensus*, d'un sentiment qui est commun à une pluralité de sujets connaissant. Il s'agit donc du partage d'une même pensée ou d'une même opinion. Cette interprétation a à surmonter deux problèmes

essentiels : celui du sujet collectif de la connaissance et celui de la transformation d'un sentiment strictement personnel en un sentiment commun.

Le premier problème soulevé par l'interprétation cumulative de la connaissance collective est celui de l'impossibilité de définir de manière empirique un sujet collectif de la connaissance. Cela veut dire qu'il est impossible de délimiter l'étendue de la communauté de jugement. Le sentiment ou l'opinion qui réunit les sujets qui jugent est seulement supposé être universellement accepté, mais en réalité il est impossible de démontrer empiriquement combien d'individus partagent ce jugement et si leur 'communauté de jugement' coïncide avec un groupe particulier, avec une classe sociale, un parti politique, une société, une culture, une nation ou, comme prétendent certains philosophes du siècle des Lumières, avec toute l'humanité. Ce *communis sensus* qui détermine la collectivité est culturellement et historiquement relatif et difficile à repérer empiriquement. Une telle conclusion sceptique par rapport au sujet collectif de la connaissance se déduit des réflexions de Shaftesbury. Elle est aussi visible dans les travaux de l'anthropologie culturelle (GEERTZ 1983).

S'il s'avère empiriquement impossible de définir un sujet collectif de la connaissance, on pourrait chercher le moment collectif de la connaissance non plus du côté du porteur de la connaissance (le sujet qui émet des jugements) mais du côté des conditions du jugement. Il a été supposé que ce n'est pas un sujet collectif de la connaissance qu'il faut chercher, mais des conditions collectives de jugements possibles. Ces conditions peuvent être à caractère religieux (comme chez Durkheim), à caractère social ou économique (comme dans la théorie du conditionnement social de la connaissance qui s'étend de Marx à Bourdieu), ou bien des conditions transcendantales du jugement (Kant).

De ce point de vue, ce ne sont pas les jugements ou les sentiments qui sont les mêmes, mais leurs conditions de possibilité. Avant que tout jugement ait lieu, avant tout processus de production de savoir, il existe une matrice de conditions préalables qui déterminent l'expérience et sur la base desquelles la connaissance est produite. C'est ces conditions qui sont collectives. Kant en parlait en termes de conditions transcendantales. Une telle condition de possibilité de tout jugement du goût est le *sensus communis*. Il introduit une universalité prétendue qui est supposée dans tout acte de jugement sur le beau.

Arendt « détranscendantalisait » les conditions collectives de l'expérience. Schütz et Gadamer parlaient des connaissances préalables à l'interprétation (d'expériences personnelles ou transmises par la tradition). Pour la sociologie phénoménologique ces connaissances préalables sont un élément essentiel de la réserve des connaissances et elles sont socialement disponibles.

La discussion de l'Arrière-plan chez Searle est aussi menée en termes de conditions de possibilité de la communication. Searle à son tour affirme qu'il y n'a rien de transcendantal dans le *Background* et qu'il n'est que le résultat d'une constitution historique contingente. Searle et Garfinkel sont d'accord sur le caractère contingent des conditions de la signification et de l'action. Ces conditions sont aussi collectives, mais collectives de manière contingente et non pas à la manière d'un principe fondateur et transcendantal.

Le deuxième problème soulevé par la connaissance intersubjective était celui de la transition d'un sentiment strictement personnel à une communauté de jugement. Ce problème est lié aussi à la possibilité de communiquer son opinion aux autres et introduit le plus souvent la question d'une pluralité de personnes qui jugent ou d'un espace public. Une forme de communauté s'établit à travers le partage du jugement. Pour cette raison, il est possible d'interpréter le passage d'un *sensus privatus* à un *sensus communis* en termes d'établissement d'un lien social. La communication d'un sentiment ou d'une opinion est vue comme une première forme de rapport intersubjectif. Dans cette ligne de pensée, je me suis proposée de trouver le mécanisme d'un rapport actif et productif à autrui, non seulement du juger-pour-autrui et avec autrui, mais aussi de penser et agir en commun.

Trois solutions possibles du problème de la transition du *sensus privatus* au *sensus communis* ont été proposées dans le deuxième et troisième chapitre. Les deux premières sont des manières de s'élever de son propre point de vue à un point de vue généralisé qui prend en compte le point de vue d'autrui. La troisième envisage une possibilité d'avoir un intérêt et une volonté communs avec autrui, sans renoncer à l'individualité de son propre point de vue.

Tout d'abord, la solution kantienne se trouve dans la deuxième maxime du sens commun, celle de la pensée élargie : « Penser en se mettant à la place de tout autre ». Cette maxime introduit une méthode d'élargissement du point de vue qui exige de surmonter les caractéristiques de sa propre situation. Car les conditions subjectives et particulières du jugement peuvent aisément être prises comme objectives, ce qui a « des influences néfastes pour le jugement » (*Critique de la faculté de juger*, §40, pp.185-186). L'universalité du jugement du goût est recherchée en tant que validité commune du jugement sans intérêt. La voie de Kant est alors **la voie de l'abstraction**, la maxime de la pensée élargie exige de faire abstraction de tout aspect empirique de la représentation subjective pour générer ce qu'on peut appeler la perspective commune ou intersubjective. La voie vers le point de vue général de la communauté de jugement passe par l'annihilation des caractéristiques propres du moi, de tout conditionnement concret du jugement pour rejoindre le point de vue d'autrui. Dans l'acte esthétique, l'homme affirmant l'universalité de son sentiment dépasse son « moi » et rejoint « autrui ». La voie de Kant est celle d'une auto-transcendance par abstraction du moment subjectif du jugement relatif à la situation particulière.

Cette solution a été discutée par Arendt. Elle réduit la prétention à l'universalité du jugement à une pluralité de points de vue : interprétant *allgemein* comme 'général' et non comme 'universel', elle limite la validité du jugement à la communauté empirique des hommes qui jugent. Cette 'incompréhension' de la validité du jugement reflète aussi dans l'interprétation de la maxime de la pensée élargie. Le point de vue général, dit Arendt, se limite aux points de vue des hommes qui jugent (et n'inclut pas ceux qui ne jugent pas). Dans ce cas on ne peut plus parler d'universalité, nous avons affaire à une communauté empirique – de ceux qui jugent – dans l'espace public. Ainsi, la validité du jugement est restreinte à la perspective de ceux qui participent au domaine public où l'acte du jugement a lieu. Le propre de la « pensée élargie » est de s'ouvrir à une multitude, c'est-à-dire qu'elle peut couvrir plusieurs points de vue et se mouvoir entre ceux-ci. Il s'agit dans ce cas non pas d'une universalité, mais de plusieurs particularités car chaque point de vue représente une vision spécifique.

Comment est-il possible alors de se transposer au point de vue de l'autre, dans la concrétude de sa situation, pour juger à sa place ? Par **la voie de l'imagination** qui est la

faculté de représentation. Grâce à l'imagination, on peut 'imaginer' ou rendre présent ce qui est absent. Ainsi, on peut représenter le point de vue d'autrui, un point de vue qui est 'absent'. Par l'imagination on peut se mouvoir dans la multiplicité des particularités. La voie qui mène du *sensus privatus* au *sensus communis* est pour Arendt **la voie de l'imagination**.

La troisième solution au problème du lien intersubjectif instauré par le *sensus communis* est celle de la *phronèsis*. La vertu de la vie pratique contenait elle aussi un moment intersubjectif exprimé dans les quatre vertus dianoéthiques mineures (la compréhension, la perspicacité, le jugement et la largeur d'esprit). La spécificité de la prudence est qu'elle n'exige pas une rupture avec le point de vue individuel et avec les caractéristiques de la situation, comme cela est exigé par la maxime de la pensée élargie chez Kant. D'après Aristote, quelqu'un fait preuve de compréhension (*synèsis*) lorsqu'en jugeant il se replace dans la plénitude concrète où un autre doit agir. La *synèsis* comme faculté de porter un jugement moral sur les actes d'autrui garde la liaison avec le concret dans l'instant. Cette faculté a une condition particulière, une condition qui explique aussi comment le lien à autrui est façonné par la prudence. L'homme peut juger les actes de l'autre ou lui donner un conseil seulement et si seulement il a la volonté de trouver le bien et le juste dans la situation concrète. C'est cette volonté qu'il partage avec celui qui agit. Ainsi, dans la prudence, l'homme est lié à l'autre par **la volonté commune** pour le juste, ils ont le même intérêt (la bonne action et la vie heureuse).

La solution proposée par la prudence est très importante du point de vue de la présente recherche pour le fait qu'elle n'exige pas un *communis sensus* pour établir la liaison à autrui. Il ne s'agit plus du partage de la même idée ou d'avoir la même pensée dans la situation concrète, mais d'avoir un intérêt en commun dans l'action. Grâce à cette possibilité on peut envisager une autre manière de voir la connaissance commune que la convergence d'opinions et de points de vue. On peut envisager un ensemble de connaissances communes qui contient des éléments hétérogènes et qui ne nécessite pas de consensus. Si nous avons le même intérêt pratique, nous pouvons coopérer, sur le plan de l'action ainsi que sur le plan cognitif. On peut imaginer une connaissance commune qui est organisée de telle manière qu'elle est répartie chez plusieurs membres de la communauté de

manière inégale (chacun connaît un secteur). Des mécanismes de distribution et de communication de la connaissance doivent alors être envisagés. La notion de stock de connaissances socialement disponibles d'Alfred Schütz – que j'ai poussé peut-être parfois au-delà de lui-même -, est une telle vision de la connaissance collective.

***Définitions du sens commun en tant que réserve commune de connaissances pratiques***

Renonçant à l'idée que la connaissance commune s'appuie sur une même opinion qui est soutenue par tout le monde, on fait le passage vers une vision complémentaire de la connaissance collective. Les problèmes soulevés par cette interprétation sont liés aux trois caractéristiques du savoir contenu dans la réserve commune de connaissances. À la fin du quatrième chapitre je déduisais que ce savoir peut être vu sous trois aspects : a) comme interprétations préalables ; b) comme connaissances tacites ; c) comme constructions cognitives occasionnelles.

Le caractère préalable du savoir commun soulève la question du témoignage d'autrui et de l'autorité de la tradition. Si tout acte d'interprétation se définit comme la connexion de l'inconnu à un déjà connu, des entités de sens préexistantes à l'acte de l'expérience doivent être présupposées. Ces significations nous sont parvenues par le témoignage d'autrui (nos professeurs, nos parents, nos interlocuteurs). Leur validité est affirmée par l'*epochè* du doute et par le présupposé de la confiance (qui s'ensuit de la thèse de la réciprocité des perspectives). Ces deux mécanismes réaffirment l'autorité de la tradition. La définition du sens commun qui découle du problème de la validité des connaissances préalables est la suivante : le sens commun est ce sens (intellection sans concept) qui détermine les rapports avec la tradition (Makkreel).

Le caractère tacite de la connaissance contenue dans le stock soulève le problème de son explicitation. Les strates profondes de la réserve peuvent être réactivées grâce à une procédure spécifique qui change l'attitude à la vie (la réduction). Les expériences de rupture de Garfinkel montrent que la tentative d'évoquer et de décrire les significations

sous-jacentes est un travail pratiquement inachevable car les explications des interprétations sous-jacentes s'enchaînent à l'infini. Le problème est donc de savoir jusqu'où on peut aller dans l'explicitation du savoir tacite, de trouver un point où on peut s'arrêter. Ce problème est résolu à l'aide de l'hypothèse de l'arrière-plan de l'action et de la signification (le *Background* de Garfinkel et de Searle). Cet arrière-plan assure un point de départ de l'activité intentionnelle qui contient les règles tacites et les présupposés de base de l'action.

La connaissance tacite et l'hypothèse du *Background* sont deux manières de résoudre un même problème : dans la théorie pratique de la connaissance ils assurent le point de départ ou la fondation de la connaissance. Ce problème peut être comparé à celui qu'on affronte dans la philosophie fondationniste : il devient nécessaire de trouver des croyances et des évidences non-discursives, qui ne peuvent pas être soumises à des procédures de justification. Thomas Reid proposait le sens commun comme un tel fondement non-discursif. Liant la certitude philosophique et scientifique aux évidences de la vie pratique, il dépassait la problématique fondationniste. Ses premiers principes s'appuient sur des croyances qui ont leur origine dans la vie en société. L'expérience de la vie ne nécessite pas une justification ou une preuve. La connaissance discursive est immergée dans un vaste domaine de croyances, convictions, intuitions qui n'ont pas besoin d'être « fondées ». La question du fondement logique ou de la source ultime de certitude ne se pose plus.

La solution du problème du point de départ non-discursif qui s'appuie sur des connaissances tacites a des points communs avec la solution de Reid. Chez Schütz et les ethnométhodologues, le fondement de la connaissance n'est pas assuré par un principe transcendant. On peut voir dans la théorie de l'expérience d'Alfred Schütz une possibilité de dépasser le transcendantalisme de son maître. Husserl concevait un fondement pré-prédicatif et ineffable de la connaissance. Schütz en parle en termes de croyances prises comme allant de soi (*taken for granted*) ou de connaissances tacites, de savoir corporel, de *skills*, d'habitudes et d'automatismes de la pratique. Tout comme les croyances et les convictions quotidiennes, ou comme la connaissance par expérience directe (Russell), les habitudes et les automatismes de la pratique n'ont pas besoin d'être justifiés.

À la différence de la connaissance pré-prédicative, la connaissance tacite peut être exprimée sous forme discursive, on peut toujours retrouver les règles qui ont été oubliées avec l'automatisation des habiletés pratiques. Le fondement de la connaissance n'est donc pas par essence non-discursif, non-démonstratif et ineffable. Il l'est puisqu'il n'est pas questionné du point de vue de la pratique quotidienne dirigée par le motif pragmatique. La connaissance tacite est tacite seulement parce qu'elle est subordonnée au principe de l'automatisme. Harry Collins a réussi à démontrer qu'elle est tacite seulement pour mieux répondre aux besoins qu'elle remplit : elle est plus efficace quand on ne se pose pas de questions sur les règles qu'il faut retenir et reproduire, il est plus facile d'«oublier» les règles et les recettes une fois qu'on maîtrise une habileté<sup>81</sup>.

L'activité qui a été automatisée ne nécessite pas de délibération. Dans l'automatisme, le rapport entre le but à atteindre et les moyens de le réaliser s'est perdu dans la répétition. Le raisonnement qui justifie le choix d'un objectif, ainsi que les moyens les plus appropriés de l'atteindre, a été oublié. Ainsi, **les automatismes de la pratique n'ont plus le caractère d'actes**, mais de *skills*, de savoir corporel. La transformation du savoir quotidien en connaissances tacites ou en connaissances prises comme allant de soi suit le même mécanisme. Mais il reste possible de réactiver le rapport entre la fin et les moyens d'action, si cela s'avère nécessaire. La même procédure est aussi utilisée pour l'explication de la standardisation de l'activité et dans la conception de la typification. Cette dernière est un moyen de résoudre le problème de l'ordre dans l'activité sociale.

La solution du problème de l'ordre et de celui de la fondation du savoir par les notions d'arrière-plan et de connaissances tacites est une solution non-essentialiste, une solution qui ne présuppose pas des entités qui existent de manière 'nécessaire' et qui 'transcendent' les pratiques de la vie, des entités qui sont aussi inexprimables, inaperçues, sous-jacentes qui doivent être révélées. C'est une solution actionniste qui prend en compte le caractère occasionnel de la connaissance, sa dépendance de la situation et le moment de contingence qui en découle. Au lieu d'hypostasier des principes nécessaires d'organisation de la vie en société, cette solution veut rendre compte du particulier, du contingent, du hasard, de l'incohérent.

---

<sup>81</sup> Voir l'Appendice, p.308ss.

On arrive ainsi au troisième trait distinctif de la connaissance contenue dans le stock. Son caractère occasionnel, comme on vient de le voir, propose une solution aux problèmes de l'ordre et de la fondation de la connaissance. Mais en plus d'être une solution, il soulève un problème important, à savoir celui de la conception de l'acteur du point de vue de la connaissance occasionnelle. L'ethnométhodologie accordait beaucoup d'importance à sa conception de l'acteur compétent qu'elle opposait à la conception de l'idiot culturel de la sociologie normative et fonctionnaliste. La conception de l'acteur compétent s'appuie essentiellement sur ses connaissances acquises en tant que membre de la société, sur ses compétences interactionnelles. Or ce sont des connaissances qui existent indépendamment de la situation ici présente, des connaissances qui sont préalables par rapport à l'occasion actuelle. Pour expliquer ce phénomène, la théorie du savoir occasionnel a recours à la réactivation des connaissances tacites et à la notion d'arrière-plan. La conception situationnelle de la cognition montre ainsi une insuffisance par rapport à sa conception de l'acteur.

De manière plus générale, toute conception de la connaissance collective pose le problème de la place de l'individu, de la singularité de l'être humain dans la communauté réunie. Toute forme de collectivité, y compris la connaissance collective ou la communauté de ceux qui savent, pose la question essentielle de savoir comment concevoir la communauté sans totaliser ou unifier les singularités qui y participent. Est-il possible de construire une communauté d'individus singuliers, sans réduire les caractéristiques personnelles à des traits généraux de l'ensemble? Comment est-il possible de former un savoir-en-commun ou un être-ensemble qui n'efface pas les propriétés uniques de la singularité, **contextuellement** et biographiquement déterminée? Un être-ensemble qui n'absorbe pas la différence dans le paradigme de **l'homogénéisation**, qui n'englobe pas la compréhension de l'*alter* dans le modèle de la ressemblance à l'*ego*? Y-a-t-il un terme pour la collectivité qui ne réduit pas la singularité à ce qui est commun?

Du point de vue de la connaissance intersubjective, nous avons affaire à des individus libres qui jugent indépendamment l'un de l'autre. Leurs opinions convergent parce qu'ils ont la volonté de se mettre d'accord pour atteindre une certitude pratique

(l'idéal de la vérité rhétorique). Mais ils restent des individus libres, des consciences isolées qui se rencontrent à *l'occasion du jugement* et ne constituent une communauté que temporairement, la communauté des hommes qui jugent sur une question particulière.

Du point de vue de la connaissance collective conçue sur le modèle de la complémentarité, les individus sont des partenaires qui ont réparti la tâche cognitive entre eux. Ce sont des individus réunis par l'action, qui partagent non seulement un jugement, mais une action, une pratique, voire même une forme de vie. Mais cette solution aussi contient des risques. Ce modèle qui implique la répartition de la connaissance collective revient à l'acceptation de la théorie normative de l'acteur social : dans ce cas on parle d'imposition des rôles et des statuts (le collectif s'impose à l'individu).

Le problème que l'investigation des traits caractéristiques du sens commun laisse inachevé est celui de l'acteur compétent. Individus libres ou partenaires dans le partage de la connaissance, toute conception de la connaissance collective présuppose un modèle de l'individu en tant qu'être social. Ce problème se dresse comme une question plus générale qui dépasse les limites de la présente recherche, une question épistémologique mais aussi une question éthique de savoir comment la théorie sociale traite son objet, l'être humain en tant qu'être social.

## APPENDICE

### **La connaissance pratique dans la perspective de la philosophie analytique**

Dans la discussion de la compétence et des procédures cognitives de l'acteur, quelques concepts développés dans la tradition anglo-saxonne de la philosophie analytique ont été évoqués, sans recevoir un traitement suffisant. Les idées en question font partie d'un modèle de l'action parallèle au paradigme exposé dans la présente recherche. Il s'agit de la théorie de l'action développée dans la philosophie analytique. Pour autant que la conception de la connaissance pratique défendue par cette tradition s'éloigne de la problématique de la définition positive du sens commun, ces concepts seront ici examinés dans le cadre d'un appendice au développement principal. Le choix de les présenter dans un appendice, séparément du contexte de leur évocation dans la recherche sur le sens commun, est déterminé par le souci de donner une idée plus complète du paradigme en question et de la conception de la connaissance **pratique** qu'il donne.

Il s'agit plus particulièrement de la notion de « connaissance tacite », mentionnée dans la discussion des idées ethnométhodologiques, mais aussi de celles de « savoir-comment », des habiletés (*skills*) et notamment de l'idée d'une habileté sociale (*social skill*) qui en est déduite. La notion de connaissance tacite est introduite par l'épistémologue anti-poppérien Michael Polanyi, et plus largement discutée par les auteurs qui s'inscrivent dans la ligne de la sociologie de la connaissance scientifique (SSK : *sociology of scientific knowledge*), comme les auteurs britanniques Hubert Dreyfus et Harry Collins.

Ce que la tradition phénoménologique de la théorie sociale a en commun avec la philosophie analytique, c'est l'ambition de formuler un programme alternatif à la doctrine positiviste des sciences sociales. La critique du positivisme dans le programme phénoménologique (qui a ses sources dans la *Crise* de Husserl) se poursuit en deux volets :

comme critique de la doctrine ontologique du positivisme (de la « réalité objective des faits sociaux ») et comme discrédit du modèle normatif de l'acteur (la théorie de rôle) dans le cadre d'une théorie alternative de l'action. Ainsi, dans un premier temps, l'ontologie du positivisme est réduite au naturalisme : du point de vue de l'approche phénoménologique, elle partage le présupposé de l'attitude naturelle, soit la croyance en l'existence du monde des « objets » tels qu'ils apparaissent. La recommandation de Zimmerman et Pollner est de considérer les « faits sociaux » comme des « objets construits » de la conscience, pratiquant la réduction ethnométhodologique. Ensuite, la conception de l'acteur dans la perspective positiviste est représentée par la métaphore de l'acteur marionnette de Schütz et de l'idiot culturel de Garfinkel. Le modèle alternatif que les auteurs dans cette mouvance proposent est celui de l'acteur compétent (*knowledgeable agent* selon l'expression de Giddens) qui s'appuie sur l'analyse des capacités cognitives de l'homme au quotidien ou sur la rationalité du sens commun.

La philosophie analytique rejoint la critique du programme positiviste dans les sciences sociales dans l'élaboration d'une théorie alternative de l'action. La théorie sociale post-wittgensteinienne introduit le modèle du suivi des règles (*rule-following model*) comme modèle d'explication de l'action sociale. C'est une forme de rationalisation de l'ordre social fondamentalement différente de celle des régularités et de la causalité utilisées dans le modèle normatif. L'apport du paradigme analytique post-positiviste n'est pas dans la création du modèle du suivi des règles (qu'on peut déjà trouver supposé chez Kant), mais dans le fait de focaliser l'attention de la théorie sociale sur les capacités interprétatives et réflexives des individus exercées dans l'acte de suivre une règle. En critiquant le modèle normatif de l'acteur, les théories sociales phénoménologique et analytique élaborent une théorie de l'acteur rationnel et autonome qui se concentre sur les capacités cognitives de l'homme ordinaire. Si la tradition phénoménologique s'appuie sur l'analyse de l'expérience et en déduit un fonds de connaissances communes employées dans l'action, la tradition wittgensteinienne table sur l'analyse de l'intentionnalité et des variations de l'acte du suivi des règles et délibère sur les connaissances spécifiques à l'action sociale, telles que les compétences pratiques ou les habiletés (*skills*), le savoir-faire et la connaissance tacite, les aptitudes particulières à la conduite au quotidien.

À partir des réflexions de second Wittgenstein sur les jeux de langage et le suivi des règles, Elisabeth Anscombe développe une théorie de l'action et de la connaissance pratique dans son livre *L'intention* (1957). Dans les paragraphes 32 à 44 de cet ouvrage, elle discute la théorie aristotélicienne du savoir pratique et du syllogisme de l'action. Son analyse commence par la constatation que la philosophie moderne a totalement méconnu ce que les philosophes de l'antiquité et leurs commentateurs médiévaux appelaient la *connaissance pratique*. Anscombe fait ensuite la distinction entre deux connaissances : la connaissance théorique des faits qui est contemplative, et la connaissance du faire. La première répond aux exigences de la correspondance exacte. « Pour parler de connaissance, il faut juger que cela même est en accord avec les faits. La réalité, les faits sont premiers et dictent ce qu'il faut dire s'il s'agit de la connaissance. » (ANSCOMBE 1957 : 108) Le deuxième type de connaissance en est essentiellement différent : si la première est la connaissance par observation, la deuxième est la connaissance dans l'intention, « ce qui arrive doit être connu par observation; or ce que je fais est connu sans observation » (*Ibid.*, p.102)<sup>82</sup>.

À la recherche des caractéristiques de la connaissance pratique, Anscombe se plonge dans les réflexions d'Aristote sur le raisonnement pratique, c'est-à-dire sur le syllogisme de l'action (voir chapitre III, p.130). La déficience du raisonnement d'Aristote est qu'il ne considère que l'action rationnelle et, bien qu'il définisse la sphère de l'action humaine comme le monde de la contingence, il ne prend pas en compte ce facteur dans son analyse de l'action :

Les explications d'Aristote concernant l'action d'un agent rationnel ne couvrent pas le cas où l'on dit : « Je l'ai fait tout simplement, sans raison. » Mais lorsque cette réponse est authentique, il n'y a pas de calcul et, par conséquent, pas de prémisses intermédiaires auxquelles s'applique la question « Dans quel but? ». Remarquons bien que cette sorte d'action faite « sans raison particulière » existe et qu'il n'y a alors pas de caractéristique de désirabilité. (ANSCOMBE 1957 : 130)

---

<sup>82</sup> Voici l'exemple de Wittgenstein, cité par Ricœur: « Dire « je tends le bras pour montrer que je tourne », c'est produire un énoncé qui ne peut être placé dans la même catégorie que l'énoncé « le bras se lève » : celui-ci décrit un mouvement, celui-là une action ; celui-ci décrit un mouvement qui est observé par un spectateur, le deuxième décrit une action du point de vue de l'agent qui l'a fait. Selon Miss Anscombe c'est une « connaissance sans observation », une « connaissance pratique ». » (1977 : 6-7)

La désirabilité est d'habitude exprimée dans la prémisse majeure du syllogisme pratique : elle décrit quelque chose qui est voulu. Les prémisses intermédiaires soulèvent la question : « Dans quel but voulez-vous cela? »; et les réponses possibles à cette question déterminent le caractère de désirabilité.

La connaissance pratique est alors déterminée par la volonté, plus particulièrement par la volonté pour le bon. La comparaison est faite avec la connaissance théorique : si tout jugement de l'observation aspire à la vérité, de même, tout « vouloir » aspire à ce qui est bon; « la vérité est l'objet du jugement et le bon l'objet du vouloir » (*ibid.*, p.134). Tout jugement n'est pas nécessairement vrai, et tout vouloir n'est pas nécessairement le vouloir du bon. Dans la connaissance pratique, l'élément essentiel est la volonté qui est pour l'action ce que la vérité est pour la contemplation. La détermination du vouloir dans la vie pratique et dans la théorie de l'action est ce qu'il y a de plus problématique.

Cependant Anscombe souligne qu'il y a aussi des actions où un vouloir n'est pas présumé, des actions qui n'ont pas de « caractéristique de désirabilité ». Ce type d'actions n'a pas été envisagé par Aristote, et sa « découverte » ouvre la porte à ce qu'il y a de plus troublant et de plus intrigant dans l'action humaine. S'il existe des actions qui ne possèdent pas de caractéristique de désirabilité, c'est que l'être humain par soi-même et par sa propre volonté introduit le facteur de contingence dans l'action : il agit sans raison nécessaire. On ne peut pas dire non plus qu'il s'agisse d'une action irrationnelle, mais seulement d'une action qui n'a pas de principe en soi. Par conséquent, l'action humaine ne peut pas être considérée seulement en termes de nécessité, comme elle ne peut l'être seulement en termes de rationalité (si l'on suit les analyses de Schütz et de Garfinkel).

La prise en compte du facteur de la contingence dans l'action humaine par Anscombe ne discrédite pas la notion de la connaissance pratique. Agir sans raison ne veut pas dire agir en ignorant ce que l'on fait. Anscombe adhère à la définition thomiste du savoir du faire : la connaissance pratique est la « cause de ce qu'elle comprend » (*ibid.*, p.150). La connaissance pratique n'est pas le savoir que faire, mais la connaissance de ce qu'on fait. Et « ce que je fais est connu sans observation » : j'en ai conscience sans avoir besoin de le voir, ce n'est pas comme s'il y avait une sorte d'œil étrange qui regarde de

l'extérieur l'action en train de se faire. **La connaissance pratique est cette conscience que nous avons de ce qu'on fait, sans observation.**

L'analyse de la connaissance pratique dans la tradition de la philosophie analytique est souvent rattachée à des termes tels que 'savoir comment' et 'savoir tacite'. Les deux sont liés au modèle du suivi des règles que Wittgenstein explique dans les paragraphes 82 à 201 de *Philosophical Investigations*. La connaissance pratique est pour Wittgenstein réduite à l'usage pour autant que la connaissance des règles n'est que le savoir comment les appliquer. D'où l'attention particulière portée aux *skills*, habiletés ou savoir-faire. De ce point de vue, la connaissance coïncide avec la performance de l'action, une thèse qui est aussi sous-jacente à l'analyse d'Anscombe. Les notions de '*knowing how*' (savoir-comment) et '*tacite knowing*' (connaissance tacite) sont cependant étroitement liées à la connaissance pratique, sans être réductibles à la simple performance des jeux de langage.

### **'Savoir comment'**

La distinction entre deux types de savoir, le 'savoir comment' ('*knowing how*') par opposition au 'savoir que' ('*knowing that*'), a été introduite par Gilbert Ryle. Parmi ces deux différents modes de connaissance, le 'savoir que' est le savoir factuel qui s'exprime en propositions et qui, en tant qu'expression d'un fait, peut prendre le prédicat 'vrai'. Or il peut être jugé en concordance ou non avec les critères de vérité. Le '*knowing that*', 'savoir que' est défini aussi comme le mode de connaissance théorique.

Le 'savoir comment' ou '*knowing how*' est, par contre, une activité complètement différente, c'est le 'savoir comment faire des choses', c'est connaître des moyens et des méthodes pour faire des choses (RYLE 1946 : 215). Le '*knowing how*' est ainsi le savoir lié à la performance d'une action. De son côté, l'action peut prendre deux formes : celle d'une opération intellectuelle (le savoir-comment est dans ce cas le savoir comment faire une inférence logique); ou bien celle d'une activité pratique (le savoir-comment devient le savoir comment faire une omelette ou coudre une robe). En opposition à la philosophie traditionnelle qui a eu tendance à réduire le savoir-comment au savoir-que, Ryle distingue

deux moments dans la connaissance pratique, dont seulement le premier peut être réduit au savoir-que.

Ce premier moment est la connaissance de la règle. Dans la philosophie analytique, l'action est conçue sur le modèle du suivi des règles, l'action est une '*rule-following activity*'. Ryle partage cette conception mais il précise qu'il ne suffit pas de connaître la règle pour accomplir l'opération. La connaissance de la règle peut être accompagnée par la connaissance de certains principes relatifs à son emploi, de recettes et de maximes pour la réussite de l'action. Ces principes, recettes et maximes sont exprimés en propositions et prennent ainsi la forme de savoir-que. Mais ils ne sont pas suffisants pour la réalisation et le succès de l'opération. Selon Ryle, ceci est un surplus d'information sous forme de 'savoir-que' qui ne remplace pas et ne peut compenser le manque de savoir-comment.

Il y a aussi un deuxième moment cognitif dans l'accomplissement de l'action et c'est le 'savoir-comment'. Dans la performance, le savoir comment suivre une règle ne se réduit pas à un surplus d'information, exprimée sous forme de principes et de recettes de conduite, mais au savoir accomplir ou exécuter l'opération en question. Le savoir pratique est le savoir comment faire quelque chose, comme par exemple savoir comment faire de bonnes blagues, comment faire des inférences logiques, savoir faire des omelettes ou savoir faire la pêche. On parle aussi de la connaissance des techniques ou des méthodes spécifiques d'accomplissement de l'action, de l'habileté ou d'aptitude à faire quelque chose. C'est un savoir pratique qu'il n'est pas toujours possible d'articuler en forme propositionnelle. Il est certainement possible de formuler des instructions pour la réussite, à partir de l'expérience des gens plus aptes ou plus expérimentés dans un domaine spécifique. Ces instructions prennent alors le mode impératif du langage. Ainsi, les principes de l'action ne peuvent pas être jugés selon les critères de vérité du savoir propositionnel : on ne peut pas dire d'un principe moral s'il répond aux critères de vérité, un impératif ne peut pas être 'vrai' ou 'faux'.

Il s'agit, donc, d'un mode complètement différent de savoir qui ne se réduit pas au modèle du 'savoir-que'. Il peut prendre la forme d'une proposition (la règle), mais il y a un deuxième élément pratique qui est le savoir comment appliquer cette règle. La connaissance de la règle, au sens où Wittgenstein affirme que connaître les règles du jeu

veut dire savoir jouer ce jeu, est un savoir-comment. Pour reprendre la métaphore de Ryle, on peut dire qu'« il y a une distinction entre la possession du savoir au musée et à l'atelier ». (« There is a distinction between the museum-possession and workshop-possession of knowledge », RYLE 1946 : 225).

L'articulation de ces deux moments du savoir pratique ne doit pas nous induire à l'erreur de séparer deux moments distincts de l'action. Il s'agit de deux moments de savoir et non pas de deux opérations distinctes et complémentaires. Ryle insiste pour dire qu'il ne peut pas y avoir une conceptualisation de la règle ou des principes, dans un premier temps, suivie de la performance de l'action. Cette séparation caractérise la 'légende intellectualiste', qui consiste à croire qu'il y a d'abord un premier acte de considération suivi d'un deuxième acte d'accomplissement. Car dans ce cas, dans chaque activité nous serions en train de faire un peu de théorie et faire un peu de pratique après (« *It is to do a bit of theory and then to do a bit of practice* », RYLE 1949 : 29). L'argument contre la 'légende intellectualiste' est le suivant : si dans chaque opération un premier moment de conceptualisation est impliqué, ce moment de conceptualisation est lui-même une opération, et alors pour l'exécution de cette opération une première considération est nécessaire avant que l'opération soit exécutée. Dans ce cas il devient logiquement impossible d'entrer dans le cercle des conceptualisations qui s'enchaînent à l'infini. (« *But if, for any operation to be intelligently executed, a prior intellectual operation had first to be performed and performed intelligently, it would be a logical impossibility to ever break into the circle* », RYLE, 1949:30)

La capacité d'exécuter une opération est, alors, un produit de la pratique. Savoir comment suivre une règle est une compétence pratique ou une habileté (*skill*), mais non pas une habitude. C'est sûrement une capacité acquise avec la répétition, une *deuxième nature*, une disposition. Puisque l'exécution d'une opération nécessite parfois des innovations, des actions sans précédent, on ne peut pas caractériser le savoir-comment en termes d'habitudes.

La critique majeure de Ryle s'adresse à une conception dualiste de l'activité humaine qui sépare les opérations intellectuelles des opérations pratiques. Pour lui, le seul critère est l'efficacité de l'action et l'action efficace n'est pas l'exécution de deux

opérations à la fois. La séparation entre l'aspect mental et l'aspect pratique de l'action est artificielle et futile.

### **‘Connaissance tacite’**

Les réflexions philosophiques de Ryle ont incité Michael Polanyi à un travail de théorisation de l'activité pratique dans le cadre de l'épistémologie anti-poppérienne<sup>83</sup>. Polanyi se concentre sur l'analyse de la connaissance scientifique dans l'objectif d'élaborer une épistémologie alternative au réalisme critique. Dans *Personal Knowledge* (1958), il propose une conception reformulée du concept de ‘connaissance scientifique’ en affirmant qu'une grande partie de notre savoir obéit aux critères ‘non-scientifiques’. Selon lui, il n'existe pas de savoir qui serait complètement explicite. Tout savoir, y compris le savoir scientifique, comporte une dimension inexprimée ou inexprimable, qui contient les convictions personnelles et les dispositions d'adopter certains présupposés de base, que nous ne sommes pas toujours dans la mesure d'expliquer. Plus particulièrement, ces convictions personnelles sont parfois partagées dans une communauté des chercheurs et passent sous-jacentes comme accord tacite. À ce sujet, il discute notamment les engagements scientifiques en termes de connaissances implicites. Pour désigner ce type de dispositions, Polanyi utilise le concept de ‘*personal knowledge*’, ‘connaissances personnelles’, et souligne leur importance dans la formation des conceptions scientifiques, s'opposant ainsi au formalisme de Popper. Dans ses recherches postérieures, pour désigner les dispositions personnelles à adopter certains présupposés de base, il emploie le concept plus précis de ‘*tacit knowing*’, ‘connaissance tacite’.

Dans son analyse, la ‘connaissance’ est conçue plutôt comme action ou bien comme accomplissement pratique d'une habileté (*skill*), que comme observation théorique :

I regard knowing as an active comprehension of the things known,  
an action that requires *skill*. Skilful knowing and doing is performed

---

<sup>83</sup> Polanyi cite Ryle dans ses cours à l'Université de Yale de 1962, plus particulièrement dans celui intitulé « *Tacit Knowing* », Polanyi 1967 :11.

by subordinating a set of particulars, as clues or tools, to the shaping of a skilful achievement, whether practical or theoretical. We may then be said to become 'subsidiary aware' of these particulars within our 'focal awareness' of the coherent entity that we achieve. Clues and tools are things used as such and not observed in themselves. They are made to function as extensions of our bodily equipment and this involves a certain change of our own being. (POLANYI 1958:vii)

Les trois éléments déterminant la théorie de la connaissance tacite le plus souvent soulignés dans la littérature critique sont les suivants : (1) la distinction entre attention subsidiaire et attention focale; (2) la relation fonctionnelle de la connaissance tacite comme passage des parties vers la totalité, ou la structure *de - à* (*from - to*) de la connaissance tacite (Harré 1977); et (3) sa caractérisation en termes de corporéité le plus souvent reliée à la théorie de la perception de Merleau-Ponty (GREENE 1977 : 164).

Il est important d'insister sur le fait que la connaissance est, selon Polanyi, avant tout une habileté (*skill*), et c'est dans la partie de *Personal Knowledge* consacrée à l'analyse des habiletés que se trouve l'analyse la plus détaillée de la connaissance tacite. Une telle interprétation de la connaissance est en partie subordonnée à l'idée d'introduire la dimension personnelle du chercheur et de son apport dans la production du savoir qui a été ignoré, selon l'auteur, dans les considérations de Popper. En opposition à l'intellectualisme critique poppérien, Polanyi affirme que **le savoir est la prolongation des habiletés corporelles**. On peut voir dans cette caractéristique de la connaissance une tendance au naturalisme (rapport de continuité entre capacités intellectuelles et capacités physiques), ou bien une parenté avec la phénoménologie (analyse en termes de corporéité).

Polanyi reprend l'idée de Ryle que savoir une règle n'est pas la même chose que savoir accomplir une action. Les règles peuvent être utiles, mais elles ne sont pas déterminantes pour la pratique d'un art, entre autres. L'exemple préféré de Polanyi est le savoir comment faire du vélo : connaître les règles pour se tenir droit sur une bicyclette, incluant les lois de la gravitation, peut être utile, mais n'est pas déterminant pour apprendre à faire du vélo. Il est clair qu'on peut apprendre à faire du vélo en dix minutes ou en deux heures (après être tombé quelques fois) sans connaître aucune règle. Il en va de même pour faire du ski ou danser le tango ou jouer d'un instrument de musique. La connaissance de la règle est utile seulement si elle est intégrée dans la pratique, mais c'est la pratique qui est la

plus importante, puisque en maîtrisant l'activité en pratique on peut se passer de la règle. Dans bien des cas, on ne la connaît même pas. Et c'est l'une des raisons pour laquelle il nous est parfois impossible de l'exprimer.

Ainsi on arrive au caractère essentiel et le plus problématique de la théorie de la connaissance tacite, il s'agit de son caractère ineffable. *'Tacit knowing'* est un type de connaissance non exprimée ou sous-entendue. L'explication de cette particularité se trouve, d'une part, dans le fait que les règles de la pratique nous sont généralement inconnues. D'autre part, le caractère inexprimable de la connaissance tacite s'explique par la relation spécifique entre l'attention focale et l'attention subsidiaire qui sont en jeu dans l'action. L'attention focale est celle qui est concentrée sur l'objectif de l'action, tandis que l'attention subsidiaire, qui n'est pas active en tout temps, est l'attention sur les moyens ou les outils d'atteindre ce but. D'une certaine manière, lors d'une action nous oublions les dispositions physiques qui nous permettent de l'accomplir et ceci est dû précisément à la concentration sur l'objectif final sur lequel celles-ci sont focalisées. Cette même relation peut être exprimée aussi en termes de relation entre parties et totalité : c'est parce que nous sommes concentrés sur la totalité que nous ignorons les détails, ils passent inaperçus.

Le caractère ineffable de la connaissance tacite est dû à l'« ignorance » des outils et des moyens ou des parties d'une totalité, qui restent sous-jacentes à l'activité. Les deux types d'attention, l'attention focale et l'attention subsidiaire, ne peuvent pas être pratiquées en même temps, l'une exclut l'autre. Il est inutile, lors de l'exécution d'une opération, de tenter de rediriger son attention vers les éléments qui constituent le subsidiaire, puisque dans ce cas nous perdons la vue d'ensemble et la pratique devient troublée. Polanyi donne l'exemple d'un pianiste : si, lors de son interprétation, il se concentre sur les mouvements de ses doigts, il ne porte plus attention à la pièce qu'il joue et son interprétation devient confuse, il peut se voir obligé d'interrompre sa performance. La « non-spécifiabilité » logique du savoir tacite est due au fait que l'accomplissement d'une activité est paralysé si les particules de l'opération deviennent l'objet d'une attention focale. Cette « non-spécifiabilité » est définie par Polanyi comme l'effet de désordre causé par la tentative de rediriger l'attention vers les parties de l'ensemble (POLANYI 1958 :63).

Dans ses réflexions postérieures à l'œuvre fondamentale, *Personal Knowledge*, et notamment dans ses cours, Polanyi reformule la problématique de la relation entre les deux types d'attention en termes d'inférence logique *de – à (from - to)*, qu'il appelle aussi la relation fonctionnelle des deux termes de la connaissance tacite (POLANYI 1967). En partant de la thèse que 'nous connaissons plus que nous pouvons dire', il fait l'hypothèse que la connaissance tacite comporte deux termes, dont uniquement l'un nous est connu et est spécifiable. Ce terme est logiquement le deuxième. De l'autre terme – le terme tacite, qui est logiquement premier – nous avons conscience seulement à partir de ce deuxième terme, par inférence logique :

Such is the functional relation between the two terms of tacit knowing : we know the first term only by relying on our awareness of it for attending to the second. (...) In an act of tacit knowing we *attend from* something for attending *to* something else; namely *from* the first term *to* the second term. (POLANYI 1967:10-11)

Le fonctionnement de la connaissance tacite repose ainsi sur une inférence logique de deux termes. Cette relation est connue aussi comme la structure *de - à (from-to)* de la connaissance tacite<sup>84</sup>.

La connaissance tacite est caractérisée aussi comme l'ensemble des éléments ou des particules, pris en considération dans les actes de connaissance, dans l'énonciation des propositions ou dans l'accomplissement d'une action. Ce n'est pas simplement un résidu de ce qui reste inexprimable, mais une composante essentielle et indispensable du savoir sur laquelle il repose dans les opérations théoriques et pratiques.

Polanyi va plus loin, pour décrire la connaissance tacite en tant qu'engagement. Il se trouve que les présuppositions de base de la science sont aussi non articulables. Et il est impossible de les rendre explicites puisque cela nous emmène dans une régression infinie. Toute proposition théorique est formulée sur le fond d'un contexte des éléments sous-jacents. Tout comme dans la structure *de - à (from-to)*, le deuxième terme – qu'il soit une proposition scientifique - présuppose un premier qui est ineffable, le savoir tacite des

---

<sup>84</sup> Au sujet de la structure *from-to* du savoir tacite, ainsi que de son statut logique, voir Harré 1977 et Scott 1982.

éléments du contexte de cette proposition. Pour rendre explicites les présupposés de la science, c'est-à-dire leur donner la forme de propositions, il faut supposer un autre contexte de présupposés (en tant que premier terme) qui constitue l'arrière-plan de la formulation. L'explicitation de ce contexte de présupposés se fonde sur un autre contexte de présupposés et ainsi de suite. La solution proposée par Polanyi pour éviter la régression à l'infini est de les considérer comme des extensions de nos habiletés corporelles ou comme connaissances tacites :

I suggest now that the supposed pre-suppositions of science are so futile because *the actual foundations of our scientific beliefs cannot be asserted at all*. When we accept a certain set of presuppositions and use them as our interpretative framework, we may be said to dwell in them as we do in our own body. Their *uncritical acceptance for the time-being* consists in a process of assimilation by which we identify ourselves with them. They are not asserted and cannot be asserted for assertion can be made only *within* a framework with which we have identified ourselves for the time being; as they are themselves our ultimate framework, *they are essentially inarticulable*. (POLANYI 1958:59-60)

Sur ce point, la connaissance tacite remplit la fonction d'un *interpretive framework*, un schème d'interprétation qui nous est connu de la théorie de l'interprétation d'Alfred Schütz. Pour ce dernier, le *stock of knowledge* était aussi, dans une partie, constitué par du savoir tacite. La discussion de Polanyi est cependant plus proche de celle de la théorie de l'intentionnalité de Searle qui fait du *Background* le contexte non intentionnel de toute activité intentionnelle (de représentation).

En résumé, le concept de connaissance tacite de Polanyi englobe toute forme de connaissance qui sert de présupposé nécessaire pour l'articulation du savoir scientifique ou pour l'accomplissement d'une pratique. Ce présupposé est souvent mais pas nécessairement inexprimable. Dans la pratique, il remplit la fonction de la règle d'action qui nous est parfois inconnue, que nous suivons par habitude ou inconsciemment. Dans ce cas, nous sommes dans l'impossibilité de l'exprimer (comme, par exemple, la règle pour danser ou pour faire du vélo). De même, il est impossible d'exprimer tous les présupposés de la pratique scientifique puisqu'en essayant de mettre en évidence la base des présupposés qui forment l'accord tacite d'un groupe de chercheurs, nous sommes amenés dans une

régression à l'infini. Ce savoir résiduel remplit la fonction de base nécessaire de toute opération théorique et pratique.

### **Un exemple d'application du concept de savoir tacite: H.Collins et la sociologie de la connaissance scientifique**

Le concept de 'connaissance tacite', défini comme engagement personnel du chercheur dans la science, ainsi que comme une variété d'habiletés pratiques (*skills*) non exprimables dans le langage scientifique d'une discipline, s'est avéré très utile dans la sociologie de la connaissance scientifique (SSK), comme l'affirme Harry Collins (2001a : 107). Malgré son statut obscur et sa mauvaise définition sur le plan théorique, le concept a une considérable force explicative sur le plan pratique de l'étude de la recherche scientifique aux laboratoires. En tant que sociologue pratiquant, Collins abandonne l'idée de chercher 'les structures cachées' de la connaissance tacite dans le cadre d'une théorie de la pratique, pour se concentrer sur la pratique même.

Dans l'une de ses recherches – sur les problèmes de mesurer le facteur Q de saphir – , Collins définit la connaissance tacite comme « les connaissances ou les aptitudes qui peuvent être transmises entre les scientifiques lors d'un contact personnel, mais qui ne peuvent pas être cédées ou transfusées dans des formules, diagrammes ou descriptions verbales et instructions pour l'action » (2001 : 72). Bref, c'est la connaissance qui est à l'œuvre dans les opérations que nous savons comment faire mais que nous ne pouvons pas expliquer à personne d'autre. Celles-ci sont, par exemple, les petits détails des expériences au laboratoire qui ne sont jamais décrits dans les publications des journaux spécialisés; la connaissance ostensive - i.e. l'information transmise par démonstration; ou bien les aspects de la performance d'une expérience que les chercheurs n'ont pas pris en considération mais qui peuvent être importants pour la répétition de cette même expérience. Comme exemple de cette hypothèse, Collins décrit les circonstances autour d'une expérience avec le facteur Q du saphir. Ainsi un groupe de recherche travaillant à Glasgow a réussi à obtenir les mêmes données d'observation qu'un groupe de recherche de l'Université de Moscou avait précédemment obtenues, seulement après avoir travaillé pour quelques semaines avec l'un

des membres de ce groupe qui était le seul à avoir réussi ces expériences auparavant. La thèse de Collins est que, lors de leur travail commun, ce chercheur a réussi à transmettre à ses collègues un savoir ou des habiletés différents de ce qui est traditionnellement codifié dans les rapports d'expériences, un savoir ou des habiletés dont lui-même n'a pas été conscient ou auxquelles il ne portait pas attention.

Ce type de savoir est difficile à transmettre et s'apprend seulement par la pratique, affirme Collins. Son acquisition est l'acquisition des habiletés spécifiques à l'opération comme, par exemple, les habiletés expérimentales (*'experimental abilities'*, COLLINS 1985 : 129) à l'œuvre dans les expériences en laboratoire. Les habiletés en question sont transmises par un expert ou un chercheur expérimenté dans son domaine. Comme tout autre type d'habiletés pratiques (*skills*), ce savoir ne peut pas être codifié et il est invisible chez la personne qui le possède. Le passage ou la transmission du savoir de ce type d'un chercheur à un autre est également invisible.

Collins propose trois possibilités pour l'explication de l'expérience avec le facteur Q du saphir (2001a : 109) : (1) la métaphore de l'habileté motrice (*the motor-skill metaphor*); (2) le modèle de la régression des règles; et (3) l'approche des formes de vie.

**(1)** L'exemple classique de Polanyi, que j'ai étudié ci-dessus, de savoir faire du vélo est à la source de l'approche par la métaphore de l'habileté motrice. Dans le cas de ce type de savoir, on a affaire à une 'éducation' du corps pour apprendre une certaine activité, comme par exemple savoir faire du vélo ou savoir nager. L'important est que l'on peut établir une description exacte de l'activité et des règles qu'il faut suivre pour la maîtriser, mais cette 'recette' n'est pas suffisante pour atteindre l'habileté corporelle nécessaire pour faire du vélo ou pour nager. Car dans ces cas, le savoir tacite n'est que la maîtrise pratique d'une manipulation corporelle ou technique (dans le cas de l'exercice des arts et des métiers). Le savoir tacite devient une habileté motrice. La métaphore de l'habileté motrice évoque l'idée que les règles d'action peuvent se transformer en habiletés corporelles (*skills*). L'être humain est enclin à oublier les règles et leur substituer une habileté pratique qui est plus facile à appliquer car elle ne doit pas être reformulée dans chaque cas d'application en correspondance avec la situation. L'habileté pratique ou corporelle a l'avantage d'être

applicable à une grande variété de situations sans entraîner une réflexion sur les circonstances de chaque cas spécifique.

Par extension, Collins parle de la métaphore de l'habileté motrice dans le cas de la pratique expérimentale de la science. Tout comme il n'est pas suffisant de connaître les règles pour faire du vélo pour savoir faire du vélo, de même il n'est pas suffisant d'avoir la description d'une expérience faite dans un laboratoire ailleurs pour la reproduire dans le laboratoire ici présent. Ces 'recettes' sont publiées dans les revues spécialisées, mais l'exemple des expériences sur le facteur Q du saphir montre que l'information contenue dans les publications scientifiques n'est pas suffisante. Il faut bien préciser que dans le cadre des habiletés motrices il s'agit de la maîtrise des aptitudes à manipuler des objets (*skills*) et non pas des capacités cognitives.

La connaissance scientifique conçue sur ce modèle est pour une grande partie une question d'apprentissage du métier. Pour cette raison, la maîtrise des habiletés est une question de temps, mais, comme le propose l'auteur, on peut imaginer des robots qui feront des analyses quasi-instantanées d'un tel type de comportement (comme la danse ou le golf) et, grâce à la haute vitesse de leurs computations, seraient capables de reproduire l'activité tout de suite. On peut imaginer aussi d'autres situations (comme un champ de gravitation réduite) dans lesquelles les êtres humains pourront apprendre à faire quelque chose immédiatement même à leur vitesse de computations.

La connaissance tacite du type des habiletés motrices (*motor skills*) peut facilement être rationalisée, explicitée, formulée sous forme de règles et de recettes. Elle peut prendre également les deux formes – explicite ou tacite -, son caractère tacite n'est pas dû à une nécessité inhérente, mais seulement aux circonstances de son application. Par conséquent, **le caractère tacite de la connaissance de type de l'habileté motrice s'explique par le caractère contingent de la situation humaine et de nos facultés de l'esprit :**

Given the apparent substitutability of one kind of knowledge for another it seems possible that there is nothing fundamental about the tacitness of this kind of tacit knowledge - its tacitness is just a contingency of how we are made and how difficult certain tasks are in relation to our brain capacities. (COLLINS 2001a: 112)

(2) Ce qui a été appelé le modèle de la régression des règles (*the rule-regress model*) est l'idée, exprimée par Wittgenstein, qu'il est impossible d'avoir des règles pour l'application des règles puisque cela implique une régression à l'infini<sup>85</sup>. Selon la formulation de Dreyfus (cité par COLLINS 2001a : 118), si l'action humaine peut être analysée en termes de règles, ces règles doivent nécessairement contenir une condition *ceteris paribus* par laquelle les règles impliquent que « tout autre situation est égale ». Cette clause évitera la difficulté de préciser les conditions d'application de la règle dans chaque situation spécifique, une exigence qui est justement impossible à expliciter dans chaque cas particulier sans régression à l'infini. Dreyfus ajoute que la clause *ceteris paribus* est plutôt une indication de l'existence d'un arrière-plan (*background*) des pratiques qui déterminent l'application de la règle et sont ainsi la condition de possibilité de l'activité de suivre une règle.

Sur le plan pratique, le modèle de la régression des règles représente notre incapacité de décrire de manière exacte les circonstances dans lesquelles nous appliquons une règle plutôt qu'une autre. Il existe toujours la possibilité de donner plusieurs réponses à l'exigence d'une règle. Dans l'exemple de Wittgenstein sur les suites mathématiques (2,4,6,8, ...), la règle est « continuez ainsi de suite » (« go on in the same way », *Philosophical Investigations*, § 143 ss). Il existe plusieurs possibilités de continuer une suite mathématique : on est plutôt incliné à continuer de la manière suivante 2,4,6,8,10,12,...; Wittgenstein nous indique une autre solution, 2,4,6,8,2,4,6,8,2,4,6,8,...; et Collins encore d'autres possibilités, 2,4,6,8,6,4,2,4,6,8,...; (COLLINS 1985 : 13)<sup>86</sup>. Le choix entre plusieurs possibilités de « continuer ainsi de suite » dépend de la description des circonstances d'application et est parfois un choix intuitif, déterminé par la tradition ou par la 'convention sociale'. Le problème de la régression des règles est manifeste dans notre incapacité de décrire les circonstances dans lesquelles une convention s'applique plutôt qu'une autre (COLLINS 2001a : 110).

---

<sup>85</sup> Le problème des règles d'application des règles a reçu sa première formulation chez Kant, mais Collins fait appel seulement à sa clarification chez Wittgenstein. Je me limiterai donc au traitement du problème dans le cadre de la philosophie analytique.

<sup>86</sup> C'est le paradoxe sceptique de Wittgenstein, largement développé par KRIPKE 1982 : 18 : « ... although an intelligence tester may suppose that there is only one possible continuation of the sequence 2,4,6,8,..., mathematical and philosophical sophisticates know that an indefinite number of rules are compatible with any such finite initial segment.»

Les conditions d'application de la règle dans chaque situation spécifique et ainsi le savoir tacite de type conventionnel qui est impliqué dans le choix de la règle peuvent aussi être rendus explicites. Une description des conditions d'application de la règle est possible, mais plus on entre dans les détails de la situation et plus on explicite des aspects du savoir traditionnel, plus on a à exprimer et à décrire. Pour cette raison on se propose de partir d'un savoir conventionnel non explicité, comme point de départ, qui reste tacite<sup>87</sup>. Ceci n'est pas un problème d'impossibilité logique, mais de capacités insuffisantes. L'être humain préfère parfois oublier une règle pour lui substituer une habileté pratique qui est, premièrement, plus facile à appliquer, qui ne doit pas être reformulée dans chaque situation différente, et, deuxièmement, a une application plus étendue. La socialisation dans une tradition peut être, en troisième place, une manière plus facile à apprendre que l'articulation des règles. Cela explique, partiellement, le caractère ineffable de la connaissance tacite. La transformation de la règle en habileté pratique explique aussi comment l'être humain peut accomplir une action dont il ne connaît pas la règle. Le mécanisme du renvoi à l'autorité traditionnelle ou à des conventions sociales propose les mêmes facilités du point de vue pratique : il est plus facile de dire que c'est ce qu'on fait d'habitude que d'explicité les conditions du choix de la manière à poursuivre l'action. La difficulté à laquelle on se heurte dans cette approche à la connaissance tacite est due à la régression d'un contexte de présupposés d'action à une suite d'autres qui restent à décrire. Tout cela est, en tout cas, une préférence ou une insuffisance qui peut être surmontée par l'intelligence artificielle, qui permettra de décrire n'importe quelle situation de manière exhaustive. Encore une fois, il ne s'agit pas d'une impossibilité logique de rendre explicite la connaissance tacite.

(3) Le seul cas où l'on a à affronter un vrai problème d'impossibilité logique d'articulation de la connaissance tacite est l'approche des formes de vie. On voit la nécessité d'une telle approche à la suite de l'analyse du modèle de régression des règles : l'application d'une règle est parfois question de 'convention sociale'. Comme nous l'avons montré, la clause *ceteris paribus* qui doit être impliquée dans toutes les règles, est un indice de l'existence de l'arrière-plan des pratiques qui conditionne l'application de la règle.

---

<sup>87</sup> Le même problème s'est présenté dans la discussion de l'engagement scientifique chez Polanyi, p.307.

Revenons sur l'analyse de l'acte de suivre une règle (*rule-following*). Cet acte n'est pas une opération évidente. Premièrement, les règles ne contiennent pas les règles de leur application (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 84, 201). Et, deuxièmement, suivre une règle est une action à accomplir dans un système ouvert où il y a toujours la possibilité d'innover. Ainsi, un nombre infini de réponses est possible et, avec celles-ci, un nombre infini d'actions conformes à la même règle (comme dans l'exemple des suites mathématiques). Et si, malgré tout, nous sommes capables de trouver la bonne réponse parmi une variété de solutions possibles ayant la seule indication de « continuer ainsi de suite », il y a donc dans une règle plus que sa spécification et c'est la 'convention sociale' (COLLINS 1985 : 14). On appelle la capacité de suivre une règle une 'habileté sociale' (*'social skill'*) par analogie avec l'habileté de faire du vélo. La capacité de suivre une règle est comparable à une habileté pratique dont nous pouvons faire une démonstration sans être capables d'articuler comment nous le faisons (COLLINS 1985: 56).

Cette approche peut être décrite aussi différemment, à partir de la thèse suivante : Si les sources de nos croyances sont ancrées dans le contexte de notre groupe social et que nous ignorons cet ancrage, les sources de nos croyances sont alors cachées à nous-mêmes. Nos croyances sont donc fondées sur des suppositions tacites (COLLINS 2001a : 111). L'apprentissage de l'habileté sociale à suivre une règle se présente, dans ce cas, comme une introduction dans un groupe social donné à travers l'interaction sociale. La conclusion s'impose qu'une socialisation mutuelle amène un type commun de solution de problèmes. L'étude de la production du consensus est une tâche historique, liée à l'histoire du groupe social.

As we have argued, rules are only rules by virtue of social conventions: they *are* social conventions. When new rules are being formed, or when old rules are being applied in new ways, it is precisely new social conventions that are being established. (COLLINS 1985: 145)

Or cette approche a l'avantage de proposer une dimension dynamique au paradigme wittgensteinien de l'étude de la connaissance tacite. Et si dans les approches de l'habileté motrice et du modèle de la régression des règles on peut arriver à articuler certains principes de la connaissance tacite, notamment à l'aide de l'intelligence artificielle et grâce

à ses possibilités techniques plus performants que la constitution humaine, c'est uniquement dans ce dernier type d'approche, qui est le seul type historique, qu'on peut étudier la formation des règles et, à partir d'elles, la formation des consensus scientifiques (COLLINS 2001a :115).

La conclusion de Collins est que l'approche des formes de vie est la plus prometteuse dans l'étude de la production du savoir scientifique en tant qu'ancré dans l'ordre social. La question se pose comment étudier la connaissance tacite dans le cadre des différentes formes de vie de groupes sociaux divergents.

Dans la problématique du 'savoir comment suivre une règle', il s'agit d'une action dans un système ouvert qu'est la société (COLLINS 1985 : 13-18). Un système ouvert est tout système dans lequel il existe plusieurs possibilités pour suivre une règle en l'absence de règle pour l'application de la règle. Suivre une règle dans un système où il y a une variété de descriptions valables des circonstances d'application, comme dans la vie sociale, est une question de choix, même de créativité de trouver la manière exacte de suivre la règle. D'où la supposition que si tous les acteurs dans leurs affaires au quotidien savent très bien comment faire ce choix, il existe en plus de la règle un accord tacite qui permet de choisir la bonne réponse. Cet accord tacite a un statut social, il est caractérisé comme une convention ou une habileté sociale (*social skill*, COLLINS 1985 : 14, 56), soit comme un consensus social (COLLINS 2001a : 111, 116) ou bien comme une règle sociale (GIDDENS 1984 : 21). L'existence de l'accord tacite, qui revient à la capacité de choisir la bonne voie ou au 'savoir comment continuer ainsi de suite', est déduite logiquement. L'opération logique par laquelle l'existence de l'accord tacite est inférée repose sur la définition wittgensteinienne de la connaissance d'une règle : connaître une règle n'est que savoir l'appliquer dans la pratique. Si les acteurs savent comment appliquer la règle, s'il y a pratique efficace de la vie sociale, alors il doit y exister un 'savoir comment continuer ainsi de suite' dans l'action sociale qui serait l'habileté spécifique à la vie en société (*social skill*). Ce savoir reste - sans doute - ineffable, pour une raison de caractère logique ou contingent.

La déduction de l'habileté sociale de suivre des règles se fait sur la base de la présupposition qu'il existe une manière exacte parmi d'autres pour suivre une règle (par

exemple que la solution du problème « Continuez la séquence 2,4,6,8,... » est 2,4,6,8,10,12,14...). Pour certains auteurs, parmi lesquels Kripke (1982 : 18) et Giddens (1984 : 21), il n'existe pas de solution exacte. Ceci est notamment le paradoxe sceptique de Wittgenstein formulé par Kripke : on peut toujours imaginer un nombre indéfini de règles qui sont compatibles avec le segment donné de la séquence mathématique. Ce paradoxe est inhérent à la discussion du problème du suivi des règles chez Wittgenstein. Il précise que n'importe quel comportement peut être considéré conforme à la règle, c'est une question de formulation linguistique (*Philosophical Investigations*, § 201). Le modèle du suivi des règles est discrédité. On ne peut pas affirmer qu'il existe *une* solution, 'la solution exacte' pour savoir comment suivre ainsi de suite dans l'action sociale. Le choix de l'acteur dans l'activité pratique est, par conséquent, dirigé par un autre motif que l'habileté sociale (qui est la solution du problème d'application proposée par Collins). Ou bien il n'est pas dirigé par un motif quelconque, mais abandonné à son libre choix ou à la contingence des circonstances. La théorie de l'action doit renoncer au paradigme du suivi des règles, car une auto-négation de ce modèle est inhérente aux réflexions de Wittgenstein. L'alternative est de se fier à la connaissance pratique, la version aristotélicienne de la théorie de l'action proposée par Anscombe et la philosophie herméneutique. Une alternative qui rend compte de la contingence et qui compte sur celle-ci, plutôt que de vouloir réduire son apport et de l'éliminer par une rationalisation exagérée.

## Bibliographie

- ACHTENBERG, D. 2002 *Cognition of Value in Aristotle's Ethics: Promise of Enrichment, Threat of Destruction*. Albany, State University of New York Press.
- ANSCOMBE, E. 1957 *Intention*, Traduction française de M.Maurice et C.Mychon sous le titre *L'intention*, Paris, Gallimard, 2002.
- ANSCOMBE, E.1992 « Vérité et raisonnement pratique », In : *Nos Grecs et leurs modernes*, B.CASSIN (éd.), Paris, Seuil, pp.393-401.
- ARENDT, H 1972 *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*. Paris, Gallimard, Folio.
- ARENDT, H 1981 (1971) *La vie de l'esprit, v. 1 : La pensée*, trad. L.Lotringer, Paris, P.U.F.
- ARENDT, H. 1983 *Condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann-Lévy.
- ARENDT, H. 1991 *Juger : Sur la philosophie politique de Kant*. Paris, Seuil. Trad. de l'anglais Myriam Revault d'Allonnes.
- ARISTOTE *De l'Ame*. Trad. et notes de E. Barbotin, Paris, Gallimard, 1989.
- ARISTOTE *Éthique à Nicomaque*. Introd., trad. et commentaire de René Antoine GAUTHIER et Jean Yves JOLIF, vol. I : Introduction et traduction; vol. II, partie 1-2 : Commentaires. Louvain, Publications Universitaires de Louvain et Paris, Éd. Béatrice-Nauwelaerts, 1958.
- ARISTOTE *Éthique à Nicomaque*. Trad. Jean TRICOT, Paris, Vrin, 1959.
- ARISTOTLE *Nicomachean Ethics*. Trad. Martin OSTWALD, New York, Bobbs-Merrill, 1962.
- ARISTOTLE *Nicomachean Ethics*. Trad., introd. et commentaires de Sarah BROADIE & Christopher ROWE, New York, Oxford University Press, 2002.
- ARISTOTE *POLITIQUE*. P.Aubenque (dir.), Paris, PUF, 1993.
- AUBENQUE, P. 1995 « Philosophie pratique et herméneutique : réflexions sur le néo-aristotélisme allemand contemporain », In : *FORMES DE RATIONALITÉ ET PHRONÉTIQUE MODERNE*, pp.15-32.
- AUBENQUE, P. 2002 (1963) *La prudence chez Aristote*. Paris, PUF.
- BACHELARD, G. 1949 *Le rationalisme appliqué*. Paris, PUF, Ch.VI : « Connaissance commune et connaissance scientifique », pp. 102-118.
- BEIN J.(ed.) 1978 *Phenomenology and the Social Sciences*, La Haye, Martinus Nijhoff.

- BEINER, R. 1991 « Hannah Arendt et la faculté de juger », Dans : ARENDT 1991, pp. 129-216.
- BERGSON, H. 1957 (1895) “Le bon sens et les études classiques”, Dans : *Ecrits et Paroles*, v.I, Paris, PUF, pp.84-94.
- BERNSTEIN, R. 1983 *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- BERTI, E. 1990 « La philosophie pratique d’Aristote et sa « réhabilitation » récente », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95, No.2, pp.249-266.
- BERTI, E. 1993 “Phronèsis et science politique” – Dans : ARISTOTE POLITIQUE, pp.435-459.
- BLIN TH. 1995 *Phénoménologie et sociologie compréhensive. Sur Alfred Schütz*, Paris, L’Harmattan.
- BLOOR, D. 1983 *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. New York, Columbia University Press.
- BLOOR, D. 1991 *Knowledge and Social Imagery*. Chicago, Chicago University Press.
- BLOOR, D. 2002 (1997) *Wittgenstein, Rules and Institutions*. Londres, Routledge.
- BORG DAN, R. (ed.) 1991 *Mind and Common sense: Philosophical Essays on Commonsense Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BOUDON, R. 1988 “Common Sense and the Human Sciences”, *International Sociology*, Vol.3, No.1, pp.1-22.
- BOURDIEU, P., J.-CL.CHAMBOREDON, J.-CL.PASSERON 1969 *Le métier de sociologue*, Paris, Éd. de l’EHESS.
- BUBNER, R. 1992 “Aristote et la philosophie pratique de nos jours », Dans : *Nos Grecs et leurs modernes*, B.CASSIN (éd.), Paris, Seuil, pp.402-414.
- BUFFIER, CL. *Cours de Sciences* (Réimpression des éditions de 1732 et de 1715), Genève, Statkine Reprints, 1971.
- CARR, D. 1970 “Husserl’s Problematic Concept of the Life-World”, *American Philosophical Quarterly*, 7, pp.113-139 ;
- CARR, D. 1979 « The Logic of Knowing How and Ability », *Mind*, 88, p.394-409.
- CEFAÏ, D. 1998 *Phénoménologie et Sciences Sociales : Alfred Schütz, naissance d’une anthropologie philosophique*. Genève, Droz.
- CHOMSKY, N. 1985 *Règles et représentations*. Paris, Flammarion.

- CICOUREL, A. 1972 *Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction*. Baltimore, Penguin Education.
- CICOUREL; A. 1979 *La sociologie cognitive*. Traduction de J.et M.Olson, Paris, PUF.
- CICOUREL, A. 1993 « Aspects of Structural and Processual Theories of Knowledge », In : CALHOUN, C. et al. *Bourdieu : Critical Perspectives*. Polity Press, Cambridge, England, pp.89-115.
- COLLINS, H.M. 1985 *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*. Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 2<sup>nd</sup>ed., 1992.
- COLLINS, H.M. 2001 “Tacit Knowledge, Trust, and the Q of Sapphire”, *Social Studies of Science*, vol. 31, 1, p. 71-85.
- COLLINS, H.M. 2001a “What is Tacit Knowledge?”, In: T.R.SCHATZKI, K.KNORR-CETINA, E.VON SAVIGNY, *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Londres: Routledge, p.107-119.
- DALLMAYR, F. et TH.MCCARTHY 1977 *Understanding and Social Inquiry*. Londre, Notre Dame.
- DANBLON, E. 2002 *Rhétorique et rationalité: Essai sur l'émergence de la critique et de la persuasion*. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.
- DANTO, A. 1973 *Analytical Philosophy of Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIDSON, D. 1980 *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press.
- DENZIN, N. 1970 “Symbolic Interactionism and Ethnomethodology”, Dans: J.DOUGLAS (ed.) *Understanding Everyday Life: Toward the reconstruction of sociological knowledge*. Londres, Routledge et Kegan Paul, pp. 259-285.
- DE LA PRUDENCE DES ANCIENS COMPARÉE À CELLE DES MODERNES : Sémantique d'un concept, déplacement des problématiques. A.Tosel (dir.) *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- DELAPORTE, M. 1999 *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de l'âme d'Aristote*. Montréal, l'Harmattan.
- DESCOMBES, V. 1996 *Les institutions du sens*. Paris, Minuit.
- DESCOMBES, V. 2002 “Préface”, In : ANSCOMBE, E. 1957 *Intention*. Traduction de M.Maurice et C.Mychon, *L'intention*. Paris, Gallimard, pp.7-20.
- DIAMOND, P.J.1990 *Common Sense and Improvement: Thomas Reid as Social Theorist*. Berlin, Peter Lang.

- DIDEROT & SHAFTESBURY *Essai sur le mérite et la vertu (Principes de la philosophie morale)*. (1699, trad.fr.1745) Paris, Ed. Alive, 1998.
- DUBOIS, J., H.MITTERAND, A.DAUZAT 1998 *Dictionnaire étymologique et historique du français*. Paris, Larousse.
- DUNNE, J. 1993 *Bach to the Rough Ground : 'Phronesis' and 'techne' in Modern Philosophy and in Aristotle*, Londres, University of Notre Dame Press.
- DURKHEIM, É. 1960 (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF.
- DURKHEIM, É. 1986 (1893) *De la division du travail social*. Paris, PUF.
- DURRANT, M. (ed.) 1993 *Aristotle's De Anima in focus*. Londres, Routledge.
- EBBS, G. 1997 *Rule-Following and Realism*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- EMBREE L. (ed.) 1988 *Worldly Phenomenology. The Continuing Influence of A.Schütz on North-American Science*. Washington (D.C.), University Press of America.
- ENCYCLOPÉDIE ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. (1751-1780) réimpression de 1967 par Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, vol.15, p.27-28.
- ENGEL, P. 1988 « La psychologie cognitive peut-elle se réclamer de la psychologie ordinaire ? », In : *HERMES*, 1988, VOL.3, p.10-22.
- ETHNOMETHODOLOGY AND THE HUMAN SCIENCES*. Graham BUTTON (ed.), Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1991.
- FERRARA, A. 1987-1988 "On *Phronesis*", *Praxis International*, 7, No.3-4, pp.246-267.
- FERRY, J.-M. 1990 "La rationalisation habermassienne de la prudence" - In : *UNE PRUDENCE MODERNE?*, pp.75-93.
- FILMER, P. 1972 "On Harold Garfinkel's Ethnomethodology", Dans: P.FILMER, M.PHILLIPSON, D.SILVERMAN, D.WALSH, *New Directions in Sociological Theory*. Cambridge (Mass.), MIT Press, pp.203-234.
- FLYNN, P.J. 1991 *The Ethnomethodological Movement: Sociosemiotic interpretations*. Berlin, Mouton de Gruyter.
- FORNEL, M. de, A. OGIEN, L.QUÉRÉ (dirs.) 2001 *L'ethnométhodologie. Une sociologie radicale*. Paris, La Découverte.
- FORMES DE RATIONALITÉ ET PHRONÉTIQUE MODERNE*. A.Tosel (dir.) Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

- FOX, A.N. 1962 *The Common Sense form Heraclitus to Peirce: The Sources, Substance, and Possibilities of the Common Sense*. New York, Turnbridge press.
- FREITAG, M. 1986 *Dialectique et société*. vol.I : *Introduction à une théorie générale du symbolique*. Montréal, Éd. Saint-Martin.
- FULLER, S. 1988 *Social Epistemology*. Bloomington, Indiana University Press.
- GADAMER, H.-G. 1972 « L'herméneutique comme philosophie pratique » - Dans : *Langage et vérité* trad. Jean-Claude Gens. Paris, Gallimard, 1995, p.232-253.
- GADAMER, H.-G. 1974 « Qu'est-ce que la pratique ? Les conditions d'une raison sociale » - Dans : *Langage et vérité* trad. Jean-Claude Gens. Paris, Gallimard, 1995, p.284-299.
- GADAMER, H.-G. 1992 "Un écrit téléologique de jeunesse de Heidegger », Dans : HEIDEGGER, M. 1992 *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Mauvezin, Trans-Europ-Repress, pp.8-15
- GADAMER, H.-G. 1996 (1960) *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Éd. et trad. P.Fuchon, J.Groncin et G.Merlio, Paris, Seuil.
- GARFINKEL, H. 1963 "A Conception of, and Experiments with, "Trust" as a Condition of Stable Concerted Actions", Dans: J.COULTER (ed.), *Ethnomethodological Sociology*, Lancaster, An Elgar Reference Collection, 1990, pp. 3-55.
- GARFINKEL, H. 1967 *Studies in Ethnomethodolgy*. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.
- GEERTZ, CL. 1983 « Common Sense as a Cultural System », *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. Basic Books, New York, p.72-96.  
Traduction française de Denise Paulme sous le titre *Savoir local, savoir global: Les lieux du savoir*. Paris, PUF, 1986, p.93-118.
- GELLNER, E. 1975 "Ethnomethodology: The Re-Enchantment Industry of the Californian Way of Subjectivity", *Philosophy of the Social Sciences*, vol.5, p.431-450.
- GIDDENS, A. 1979 *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley, L.A.: University of California Press.
- GIDDENS, A 1982 *Profiles and Critiques in Social Theory*. Londres: Macmillan.
- GIDDENS, A. 1984 *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley, L.A.: University of California Press.
- GIDDENS, A. 1993 (1976) *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*. Cambridge: Polity Press.
- GILL, F. 2000 *La conviction*. Paris, Flammarion.

- GRAVES, C. et al. 1973 "Tacit Knowledge", *Journal of Philosophy*, 70, p.318-330.
- GRENE, M. 1977 "Tacit Knowing: Ground for a Revolution in Philosophy", In: *JBSP*, p. 164-171.
- GREAN, S. 1967 *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics: A Study in Enthusiasm*. Ohio University Press.
- GRONDIN, J. 1993 *L'universalité de l'herméneutique*. Paris, PUF.
- GRONDIN, J. 1995 *Sources of Hermeneutics*. Albany, State University of New York Press.
- GRONDIN, J. 1999 *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Paris, Cerf.
- GUMBRECHT H.U. 1993 "Everyday-World and Life-World as Philosophical Concepts: A Genealogical Approach", *New Literary History*, , 24, 4, pp.745-761.
- GURWITSCH, A. 1962 « Common-sense World as Social Reality », *Social Research*, 19, pp.50-72.
- GUTTENPLAN, S. 1988 « Psychologie du sens commun et sciences cognitives », In : *HERMES*, Vol. 3, p.38-55.
- HABERMAS, J. 1976 *Connaissance et intérêt*. Traduction de Gérard Cléménçon. Paris, Gallimard.
- HABERMAS, J. 1993 « Actions, actes de parole, interactions médiatisées par le langage et le monde vécu », Dans : *La Pensée Postmétaphysique*, trad. R.Rochlitz, Paris, Armand Collin, pp.65-105.
- HABERMAS, J. 1994 « Edmund Husserl : À propos du monde de la vie, de la philosophie et de la science ». In : *Textes et contextes : Essais de reconnaissance théorique*. Traduit par Mark Hunyadi et Rainer Rochlitz. Paris, Cerf, pp.31-44.
- HABERMAS, J. 2001 (1999) *Vérité et justification*, trad. R.Rochlitz. Paris, Gallimard.
- HALFPENNY, P. 1991 "Rationality and the sociology of scientific knowledge", *Sociological Theory*, 9 (2), p. 212-215.
- HARRÉ, R et P.F.SECORD 1972 *The Explanation of Social Behaviour*, Oxford: Basil Blackwell.
- HARRÉ, R. 1977 "The Structure of Tacit Knowledge", In: *JBSP*, p.172-177.
- HARRÉ, R. 1982 "'Attending from Clues': An essential ambiguity in Polanyi's account of science", *JBSP*, 13, p. 301-302.
- HEAP, J. et P.ROTH 1973 "On Phenomenological Sociology", *American Sociological Review* 38, Issue 3 (June), pp.354-367.

- HEEREN, J. 1971 "Alfred Schutz and the Sociology of Common-Sense Knowledge", In: J.DOUGLAS (ed.) *Understanding Everyday Life: Toward the reconstruction of sociological knowledge*. Londres, Routledge et Kegan Paul, pp.45-56.
- HEIDEGGER, M. 1992 *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Mauvezin, Trans-Europ-Repress. Version anglaise: HEIDEGGER, M. « Phenomenological interpretations with respect to Aristotle », *Man and World*, 25, 1992, Nos.3-4, pp.358-393.
- HELVÉTIUS, Cl.-A. 1988 (1758) *De l'esprit*. Paris, Fayard, pp.510-514.
- HERITAGE, J. 1992 *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge, Polity Press.
- HERMES: Cognition, Communication, Politique*. 1988, Vol. 3 : Psychologie ordinaire et sciences cognitives. Paris, Ed. du CNRS.
- HUGHES, G. 2001 *Aristotle on Ethics*. Routledge, Londres et New York, p. 83-116.
- HUSSERL, E. 1989 (1954) *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. G.Granel. Paris, Gallimard.
- HUSSERL, E. 1970 *Expérience et jugement : Recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Paris, PUF.
- JOURNAL OF THE BRITISH SOCIETY FOR PHENOMENOLOGY (JBSP), 1977, 8, Num. special: The Philosophy of Michael Polanyi.
- KANT, I. 1985 (1783) *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. J.Rivelaygue, *ŒUVRES PHILOSOPHIQUES*, vol. II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, pp.15-172.
- KANT, I. 2000 (1790) *Critique de la faculté de juger*. Trad. A. Philonenko. Paris, Vrin.
- KLEIST, E.E. 2000 *Judging Appearances: A Phenomenological Study of Kantian Sensus Communis*. Dordrecht, Londres, Kluwer Academic Publishers.
- KRIPKE, S.A. 1982 *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Oxford, Basil Blackwell.
- LADRIÈRE, P. 1990 « La sagesse pratique : Les implication de la notion aristotélicienne de *phronèsis* dans la théorie de l'action », *Raisons Pratiques 1 : Les formes de l'action*. Paris, Ed. de l'EHESS, p.15-37.
- LARTHOMAS, J.-P 1985 *De Shaftesbury à Kant*. Thèse de doctorat. Lille, Atelier national de reproduction de thèses, Paris, Didier Érudition.
- LEHRER, K 1989 *Thomas Reid* Londres et New York, Routledge.

- LES LOGIQUES DE L'AGIR DANS LA MODERNITÉ. 1992 Laboratoire de recherches philosophiques sur les logiques d'agir. A. Tosel (dir.), Paris, Belles Lettres.
- LILLA, M. 1993 *G.B. Vico: The Making of an Anti-Modern*. Cambridge, Mass. The Harvard University Press.
- LORIES, D. 1985 « Sentir en commun et juger par soi-même », *Études phénoménologiques*, 2, p.55-91.
- LORIES, D. 1989 « Du désintéressement et du sens commun. Réflexions sur Shaftesbury et Kant », *Études Phénoménologiques*, 5, p.189-217.
- LORIES, D. 1998 *Le sens commun et le jugement du phronimos. Aristote et les stoïciens*. Louvain-la-Neuve. Ed. Peeters.
- LYNCH, M. 1993 *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and the social studies of science*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- LYOTARD, J.-F. 2000 « *Sensus Communis* : le sujet à l'état naissant », Dans : *Misère de la philosophie*. Paris, Galilée, pp.15-41.
- MACINTYRE, A. 1981 *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, pp.146-164, traduction française de Laurant Bury *Après la vertu: Étude de théorie morale*. Paris, PUF, 1997.
- MACINTYRE, A. 1988 *Whose Justice? Which Rationality?*, traduction française de Michèle Vignaux d'Hollande sous le titre *Quelle justice? Quelle rationalité?*, Paris, PUF, 1993, pp.135-158.
- MAKKREEL, R. 1990 *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago & Londres, University of Chicago Press.
- MARC-AURÈLE 1992 *Pensées sur moi-même*, traduction française de V. Vervliet, Paris, Arléa.
- MARCUS AURELIUS 1987 (1916) *The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antonius*. Londres, William Heinemann.
- MELINA, L. 1987 « *Ratio Practica* », « *Scientia Moralis* » e « *Prudentia* » : *Linee di riflessione sistematica sul Commento di Tommaso d'Aquino all'Etica Nicomachea di Aristotele*. Roma, Pontifica Università Lateranense.
- MILLON-DELSOL, C. 1990 « La prudence des Anciens » - Dans : *UNE PRUDENCE MODERNE?*, pp. 7-19.
- MUSGRAVE, A. 1993 *Common Sense, Science and Scepticism: A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- NADEAU, R. 1999 *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*. Paris, PUF.

- NATALI, C. 2001 *The Wisdom of Aristotle*. Transl. by G.Parks, Albany, State University of New York Press.
- NATANSON M. (ed.) 1963 *Philosophy of the Social Sciences*, New York, Random House.
- NATANSON M. (ed.) 1966 *Essays in Phenomenology*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- NATANSON M. (ed.) 1970 *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schütz*. La Haye, Martinus Nijhoff.
- NATANSON M. (ed.) 1973 *Phenomenology and the Social Sciences*, 2vols. Evanston, Northwestern University Press.
- NATANSON, M. 1977 « A Schütz Symposium : The Pregivenness of Sociality », In : D.INDE, R.ZANER (eds.) *Interdisciplinary Phenomenology*. La Haye, Martinus Nijhoff, pp.106-123.
- OGIEN, R. 2001 “L’idiot de Garfinkel”, Dans : *L’ethnométhodologie. Une sociologie radicale*. Sous la dir. de M. de FORNEL, A. OGIEN, L.QUÉRÉ, Paris, La Découverte, p.57-74.
- PARRET, H., 1991a « Communiquer par *aisthèsis* », dans PARRET, H., éd., 1991b, pp.183-200.
- PARRET, H., éd. 1991b *La communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*. Liège, Mardraga.
- POLANYI, M. 1958 *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- POLANYI, M 1967 “Tacit Knowing”, *The Tacit Dimension*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- POLLNER M., 1987 *Mundane Reason: Reality in Everyday and Sociological Discourse*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press.
- PROBLÈMES D’ÉPISTÉMOLOGIE EN SCIENCES SOCIALES, 1986, 3, numéro spécial : Arguments ethnométhodologiques, Paris, Centre d’études des mouvements sociaux.
- PROSCH, H. 1973 “Polanyi’s Tacit Knowing and the ‘Classic’ Philosophers”, *The Journal of the British Society for Phenomenology (JBSP)*, 4, p.201-216.
- PSATHAS, G. 1977 “Ethnomethodology as a Phenomenological Approach in the Social Sciences”, R.ZANER et D.IHDE (eds.), *Interdisciplinary Phenomenology*, La Haye, Martinus Nijhoff, pp.72-98.
- QUÉRÉ, L. 1986 “L’argument sociologique de Garfinkel”, Dans : *Arguments ethnométhodologiques*, numéro spécial de *Problèmes d’épistémologie en sciences sociales*, no.3, 1986, Centre d’études des mouvements sociaux, Paris, pp.100-138.

- QUÉRÉ, L. 1996 « Vers une anthropologie alternative pour les sciences sociales », Dans : *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, pp.105-138.
- REEVE, C. 1992 *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford, Clarendon.
- REID, TH 1895 *Philosophical Works*, with notes and supplementary dissertations by Sir William Hamilton. Vol.I et II, Edinburgh, James Thin; (réimpression Zürich, Georg Olms Verlag, 1983)
- RESCHER, N. 1993 *Pluralism : Against the Demand for Consensus*. Oxford, Clarendon Press.
- RICŒUR, P.1977 « Le discours de l'action », dans *Sémantique de l'action*. Sous la dir. de D.Tiffeneau. Paris, Édition du CNRS, pp.3-137.
- RICŒUR, P. 1997 « À la gloire de la phronèsis », Dans : *LA VÉRITÉ PRATIQUE*, J.-Y. CHÂTEAU (dir.), Paris, Vrin, pp.13-22.
- RICŒUR, P. 1998 (1986) *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II*. Paris, Seuil.
- RIPPERE, V. 1994a "An Empirical Anthropological Method for Investigating Common Sense", In: SIEGFRIED, J. (ed.), 1994 *The Status of Common Sense in Psychology*, Norwood, N.J., Ablex Publishing Corporation, p. 247-258
- RIPPERE, V. 1994b « Implicit Lay Constructions of Depression and the Effects of *Zeitgeist* », In: SIEGFRIED, J. (ed.), 1994 *The Status of Common Sense in Psychology*, Norwood, N.J., Ablex Publishing Corporation, p.279-304.
- ROGERS, M. 1983 *Sociology, Ethnomethodology, and Experience: A Phenomenological Critique*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RUSSELL, B. 1989 (1912) « Connaissance par expérience directe et connaissance par description », dans: *Problèmes de philosophie*, intr. et trad. François Rivenc. Paris, Payot, pp.69-81.
- RYLE, G. 1946 "Knowing How and Knowing That", *Collected Essays, 1929-1968*, vol.2, Bristol: Thoemmes, 1971 (1990), p. 212-225; first published in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol.46.
- RYLE, G. 1949 "Knowing How and Knowing That", In: *The Concept of Mind*. Londres: Hutchinson, p.25-61; traduction française de S.Stern-Gillet *La notion de l'esprit : Pour une critique des concepts mentaux*, Paris : Payot, 1978.
- SANDERS, A.F. 1988 *M.Polanyi's Post-Critical Epistemology: A Reconstruction of Some Aspects of 'Tacit Knowing'*. Amsterdam: Rodopi.
- SANTAS, G 1969 « Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia », *Phronesis*, 14, p.162-189.

- SCHAEFFER, J.D. 1990 *Sensus Communis : Vico , Rhetoric, and the Limits of Relativism*. Londres, Duke University press.
- SCHNAEDELBACH, H. 1987-1988 “What is Neo-Aristotelianism?”, *Praxis International*, 7, No.3-4, pp.223-237.
- SCHULTHESS, D. 1983 *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid (1710-1796)*, Thèse de doctorat. Berne, Peter Lang.
- SCHÜTZ, A. 1932 *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Traduction anglaise de 1967, sous le titre *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, Northwestern University Press.
- SCHÜTZ, A. 1943 “The Problem of Rationality in the Social World”, In: *Collected Papers*, vol.II: *Studies in Social Theory*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1964, pp.64-88; publié pour la première fois dans *Economica*, New Series 10: 130-149.
- SCHÜTZ, A. 1944 “The Stranger”, In: *Collected Papers*, vol.II: *Studies in Social Theory*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1964, pp.91-105; publié pour la première fois dans *American Journal of Sociology* 49: 499-507.
- SCHÜTZ, A. 1945 “On Multiple Realities”, In: *Collected Papers*, vol.I: *The Problem of Social Reality*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1962, pp. 207-259; publié pour la première fois dans *Philosophy and Phenomenological Research*, 5: 533-576.
- SCHÜTZ, A. 1946 “The Well-Informed Citizen: An Essay on the Social Distribution of Knowledge”, In: *Collected Papers*, vol.II: *Studies in Social Theory*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1964, pp.120-134; publié pour la première fois dans *Social Research* 13: 463-478.
- SCHÜTZ, A. 1953 “Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action”, In: *Collected Papers*, vol.I: *The Problem of Social Reality*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1962, pp. 3-47; publié pour la première fois dans *Philosophy and Phenomenological Research*, 14: 1-38.
- SCHÜTZ, A. 1954 “Concept and Theory Formation in the Social Sciences”, In: *Collected Papers*, vol.I: *The Problem of Social Reality*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1962, pp. 48-66; publié pour la première fois dans *Journal of Philosophy*, 51: 257-273
- SCHÜTZ, A. 1955 “Symbol, Reality, and Society”, In: *Collected Papers*, vol.I: *The Problem of Social Reality*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1962, pp.287-356; publié pour la premier fois dans *Symbols and Society*, BRYSON, FINKELSTEIN, HOAGLAND, MACIVER (eds.), New York, pp.135-204.
- SCHÜTZ, A. 1966 “Some Structures of the Life-World”, In: *Collected Papers*, vol.III: *Studies in Phenomenological Philosophy*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966, pp.116-132.

- SCHÜTZ, A. & T.LUCKMANN 1973 *The Structures of the Life-World*. Translated by R.Zaner and H.T.Engelhardt, Evanston, Northwestern University Press.
- SCOTT, W. T. 1982 "On Harré on the Structure of Tacit Knowledge", *JBSP*, 13, p.300-301.
- SEARLE, J 1979 « Literal Meaning » - In : *Expression and Meaning*, Cambridge et Londres: Cambridge University Press, p. 117-136.
- SEARLE, J. 1980 « The Background of Meaning » - In: SEARLE, J., F.KIEFFER, M.BIERWISCH (eds.), *Speech Act Theory and Pragmatics*. Londres: Riedel, p.221-232.
- SEARLE, J. 1983 *Intentionality : An Essay in the Philosophy of Mind*. Londres, Cambridge University Press, p.141-159 (Ch.5: The Background). Trad. fr. Paris, Minuit, 1985.
- SEARLE, J. 1991 "L'intentionnalité collective", trad. de Carmela Spagnoletti, dans PARRET, H., éd., pp.227-243.
- SEARLE, J. 1992 *The Rediscovery of Mind*. Londres: The MIT Press, p.175-196 (Ch.8: Consciousness, Intentionality, and the Background).
- SEARLE, J. 1995 *The Construction of Social Reality*. Londres: Allen Lane. Trad. fr. de Cl.Tiercelin. Paris : Gallimard, 1998.
- SHAFTESBURY, Antony Ashley Cooper, Third Earl of, 1662 (1709) "Sensus communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour, in a Letter to a Friend", *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Vol.I, ed.J.Robertson, Gloucester, Mass, Peter Smith, p.41-99.
- SIEGFRIED, J. (ed.), 1994 *The Status of Common Sense in Psychology*, Norwood, N.J., Ablex Publishing Corporation.
- SPIEGELBERG, H. 1974 « Époque without Reduction : Some Replies to My Critics » - *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol.5, pp.256-261.
- SPIEGELBERG, H. 1981 « Husserl and Phänomen on the Phenomenological Reduction », In: *The Context of the Phenomenological Movement*. Martinus Nijhoff, The Hague, pp. 62-82.
- STEVENS, A. 2000 *L'ontologie d'Aristote: Au carrefour du logique et du réel*. Paris, Vrin.
- STROUD, B. 1991 « The Background of Thought » - In : E.LEPORE, R.VAN GULICK (eds.) *John Searle and His Critics*. Londres: Basil Blackwell, p.245-258.
- TASSIN, É. 1999 *Le trésor perdu : Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Paris, Payot.
- TAYLOR, CH. 1971 « Interpretation and the Sciences of Man », in *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1985; publié pour la première fois dans: *Review of Metaphysics*, vol.25, no.97, pp.3-51.

- THOMAS D'AQUIN (SAINT), 1949 *Somme Théologique : L'Ame Humaine* (S.Th., 1a, 75-83). Trad. J.Wébert, Paris, Société St. Jean l'Évangéliste Desclée & Cie.
- THOMSON, H.J. 1920, "Communis Sensus", *The Classical Review*, vol.34, p.18-21.
- UNE PRUDENCE MODERNE? 1990 Ph.Raynaud et St.Rails (ed.), Paris, PUF.
- VERENE, D.P. 1997 « Gadamer and Vico on the *sensus communis* and the tradition of human knowledge » – In: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. by L.E HAHN, Chicago et La Salle, Open Court, p.137-154.
- VICO, G. 1993 (1710) *De antiquissima Italorum sapientia* ou *De l'antique sagesse de l'Italie*. traduction française par Jules Michelet, Paris, Flammarion,.
- VICO, G. 1981 (1709) *De nostri temporis studiorum ratione* ou « La méthode des études de notre temps », Dans : *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, tr. Alain Pons, Paris, Grasset, pp. 215-284.
- VOLPI, F. 1993 « Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme », Dans : ARISTOTE POLITIQUE, pp.461-484.
- VOLTAIRE, F.M.A. 1964 *Dictionnaire philosophique*. Paris, Garnier-Flammarion.
- WAGNER, H. 1983a *Alfred Schütz: An Intellectual Biography*. Chicago, The University of Chicago Press.
- WAGNER, H. 1983b "Toward an Anthropology of the Life-World: Alfred Schütz's Quest for the Ontological Justification of the Phenomenological Undertaking", *Human Studies*, vol.6, pp.239-246.
- WAGNER, H. 1989 "The Place of Alfred Schütz in Phenomenology and His Contribution to the Phenomenological Movement in North America", *Analecta Husserliana*, vol.XXVI, pp.59-71.
- WIDMER, J. 1986 *Langage et action sociale. Aspects philosophiques et sémiotiques du langage dans la perspective de l'ethnométhodologie*. Éditions universitaires, Fribourg, Suisse.
- WILKINS, K.S. 1969 *A Study of the Works of Claude Buffier*. Genève, Institut et musée Voltaire, Les Délices.
- WITTGENSTEIN, L. 2000 (1953) *Philosophical Investigations*, trad. G.E.M.Anscombe. Oxford, B.Blackwell.
- WOLFF, K. 1989 « Into Alfrd Schütz's World », *Analecta Husserliana*, vol.XXVI, pp.73-84.
- ZACCAÏ-REYNERS, N. 1995-1996 *Le monde de la vie : 1.- Dilthey et Husserl; 2.- Schütz et Mead; 3.- Après le tournant sémiotique*. Paris, Cerf.

ZANER, R. 1970 *The Way to Phenomenology : Criticism as a Philosophical Discipline*.  
New York, Pegasus.

ZIMMERMAN, D. et M. POLLNER 1971 "The Everyday World As a Phenomenon", Dans:  
J.DOUGLAS (ed.) *Understanding Everyday Life: Toward the reconstruction of  
sociological knowledge*. Londres, Routledge et Kegan Paul, pp.80-103.