

RECOMMENCEMENT RADICAL OU RETOUR AU SENS COMMUN ? DEUX PARADIGMES DU RETOUR MÉTHODOLOGIQUE EN PHILOSOPHIE

Jean-Baptiste Guillon
(Universidad de Navarra)

Résumé

La philosophie de Descartes représente l'archétype d'une démarche de « recommencement radical » ou de « retour à zéro » en philosophie. Quelques décennies plus tard, la philosophie du *common sense* de Thomas Reid invite à un autre retour : un « retour au sens commun ».

Ces deux démarches de retour méthodologique partent d'un diagnostic similaire concernant la situation de la tradition philosophique à leur époque (la philosophie s'est empêtrée dans une voie sans issue) et partagent une même ambition (fonder désormais un progrès philosophique sur des bases saines).

Mais malgré ces similitudes, les deux méthodologies s'opposent sur le point de départ auquel elles invitent à revenir : la méta-philosophie cartésienne cherche en effet un nouveau point de départ, absolu et radical ; tandis que la méta-philosophie reidienne insiste sur l'importance d'un point de départ qui soit véritablement *commun*.

Dans cet article, je m'efforcerai de montrer pourquoi la méta-philosophie reidienne est, à mon sens, mieux à même d'atteindre l'ambition de fonder un véritable progrès dans l'évolution de la philosophie académique.

Abstract

Descartes' philosophy is the archetype of the idea of philosophy as requiring a « radical new beginning », or « restarting from scratch ». A few decades later, with his philosophy of common sense, Thomas Reid advocates another kind of « new beginning » for philosophy : restarting from common sense.

These two approaches share a similar diagnostic of the situation of academic philosophy in their respective times (philosophy has got stuck in a dead-end) and the same meta-philosophical ambition (building future philosophical progress on healthy foundations). But despite these similarities, the two methodologies take opposite stands concerning the starting-point from which we should restart : the Cartesian meta-philosophy is in search of a new, absolute and radical starting-point ; whereas the Reidian meta-philosophy insists on the importance of finding a starting-point that is really shared, or *common*.

In this paper, I shall try to show that the Reidian meta-philosophy is in a better position to reach the ambition of offering the basis for a true progress of academic philosophy.

Introduction. Descartes vs Reid

Il est classique, depuis Husserl, de considérer Descartes comme le philosophe par excellence du « recommencement radical » (*radikaler Neubeginn* [Husserl 1992, 21 ; Hua I, 45] ou *radikaler Neuanfang* [Hua VIII, 251]). Dans ses leçons sur la *Philosophie Première*, Husserl mentionne en effet la philosophie de Descartes comme le deuxième grand moment de l'histoire (après Platon-Socrate) où s'est manifestée l'idée de philosophie comme commencement radical :

« Ses *Meditationes de prima philosophia* représentent dans l'histoire de la philosophie un commencement absolument nouveau, et cela parce qu'elles constituent la tentative, conduite avec un radicalisme inconnu jusque-là, pour découvrir le commencement absolument nécessaire de la philosophie. » (Husserl 1970, 10, Hua VII, 8)

Pour cette raison, Descartes est « l'authentique initiateur (*echte Anfänger*) de la philosophie, de la philosophie elle-même, de la philosophie véritable » (Husserl 1970, 10, Hua VII, 72) et la signification de ses *Méditations* réside en ce qu'elles « dessinent ou tentent de dessiner le style nécessaire au commencement de la philosophie (*des philosophischen Anfangs*) » (Husserl 1970, 10, Hua VII, 63), « le prototype du genre de méditations nécessaires à tout philosophe qui commence son œuvre (*jedes neuanfangenden Philosophen*) » (Husserl 1992, 19 ; Hua I, 4).

Il est important de noter qu'il s'agit là non pas seulement d'un commencement (*Anfang*) mais d'un *re-commencement* (*Neuanfang*). Ce recommencement consiste en un nécessaire *retour* (*Rückgang*), en l'occurrence chez Descartes un « retour au moi des *cogitationes pures* » (Husserl 1992, 19 ; Hua I, 4).

Qu'est-ce qui a rendu nécessaire ce retour et ce recommencement radical ?

Ce qui rend nécessaire un recommencement et une nouvelle méthode, c'est le piètre état dans lequel Descartes trouvait les sciences de son époque, et tout particulièrement la philosophie, ainsi qu'il le dit lui-même, dans la première partie du *Discours de la méthode* :

« Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, [...] néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse [...] » (Descartes 1897, AT 6, 8)

Et quel est donc le principe premier de cette méthode par laquelle Descartes ambitionnait de refonder la philosophie (et la science) ? C'est le principe de la table rase, ou du retour à zéro, que Descartes expose dans la deuxième partie du même *Discours* :

« Il est vrai que nous ne voyons point qu'on jette par terre toutes les maisons d'une ville pour le seul dessein de les refaire d'autre façon et d'en rendre les rues plus belles ; mais on voit bien que plusieurs font abattre les leurs, pour les rebâtir, et que même quelquefois ils y sont contraints, quand elles sont en danger de tomber d'elles-mêmes, et que les fondements n'en sont pas bien fermes. À l'exemple de quoi je me persuadai [...] que, pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter, afin d'y en remettre par après ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison. Et je crus fermement que par ce moyen je réussirais à conduire ma vie beaucoup mieux que si je ne bâtissais que sur de vieux fondements. » (Descartes 1897, AT 6, 8)

Telle est la radicalité du geste cartésien : radicalité de l'exigence scientifique tout d'abord, qui implique la radicalité du diagnostic (contre la philosophie de son temps) puis la radicalité de la méthode comme recommencement absolu ou retour à zéro.¹

¹ Nous verrons plus loin qu'il est discutable de présenter le retour cartésien comme un retour à zéro. Je m'en tiens ici simplement à la métaphore qu'emploie Descartes lui-même dans la citation qu'on vient de lire,

Un siècle plus tard, le philosophe écossais Thomas Reid, observant les développements récents de la philosophie moderne (cartésienne, lockéenne, humienne) invite à nouveau à un retour méthodique. Mais comme l'a souligné Michel Malherbe, il s'agit d'un retour totalement différent du retour cartésien, non pas un « retour à zéro » ou un « recommencement radical », mais un « retour au sens commun » :

« En vérité, c'est l'idée même de retour qui fait difficulté. Les philosophies spéculatives (celles qu'on nommait souvent au XVIII^e siècle, péjorativement, métaphysiques) prétendent également faire retour à un fondement, à une évidence qui serait recouverte ou ignorée, puisque le sens commun précède la philosophie, mais dont la légitimité s'imposerait grâce à l'auto-nécessitation de la rationalité philosophique. Or, il apparaît clairement que les philosophies du sens commun prennent la notion de retour dans un sens tout à fait différent. » (Malherbe 1991, 554-555)

La différence entre l'approche cartésienne et l'approche reidienne ne vient pas du *diagnostic*. En effet, le diagnostic qui, pour Reid, rend nécessaire un retour méthodologique est étrangement semblable au diagnostic cartésien : il s'agit du constat selon lequel, en philosophie du moins, rien de ferme n'a été jusqu'à présent établi, de telle sorte que nous sommes livrés aux désaccords des philosophes.

« Que cette partie de la philosophie qui traite de l'esprit et de ses facultés soit dans un triste état, c'est ce qu'on a raison de supposer ; et même ceux qui ne l'ont jamais examinée de près en conviendront. Touchant l'esprit, trouve-t-on des principes qui aient été établis avec cette clarté et cette évidence qui accompagnent les principes de la mécanique, de l'astronomie et de l'optique ? Ce sont là des sciences véritables, bâties sur des lois de la nature universellement reconnues. Ce qu'on y découvre n'est plus matière à dispute ; les âges à venir pourront y ajouter, mais tant que le cours de la nature durera ce qu'il est, rien ne pourra renverser ce qui a déjà été établi. Mais quand reportant notre attention sur nous-mêmes, nous considérons ces phénomènes que sont nos pensées, nos opinions et nos perceptions, et essayons de les ramener aux lois générales et premiers principes de notre constitution, nous sommes immédiatement plongés dans l'embarras et enveloppés de ténèbres. » (Reid 2012, I.iii, 32-33 [cité par la suite comme REH])

Évidemment, si le diagnostic reste le même du temps de Reid (un siècle après Descartes), c'est que le remède prescrit par Descartes ne semble pas avoir fonctionné, du moins selon l'analyse de Reid :

« Descartes, ne trouvant rien d'établi dans cette partie de la philosophie et voulant en fixer solidement les fondements, résolut de ne pas croire à sa propre

métaphore qui contient l'idée d'une suppression (méthodique) de *toutes* les opinions sans exception, laissant donc supposer un « nouveau départ » ne contenant absolument *aucune* opinion. Mais nous n'ignorons pas que le *cogito* échappera à cette phase de « démolition » (pour servir à la phase de reconstruction)... Nous y revenons plus loin. Qu'il suffise pour l'instant de noter que le « recommencement radical » cartésien doit être compris comme une tentative de repartir « aussi proche du zéro » qu'il sera (rationnellement) possible.

existence tant qu'il ne serait pas capable d'avancer une bonne raison de le faire. [...] Descartes voulut nous faire croire qu'il était sorti de ce délire grâce à l'argument logique *Cogito ergo sum*. [...] Mais pourquoi n'essaya-t-il pas de prouver l'existence de sa pensée ? La conscience, dira-t-on, l'atteste. Mais par quoi la conscience est-elle attestée ? Nul ne le peut, et nous n'avons pas de meilleure raison de nous fier à elle sinon que tout homme qui a l'esprit sain est déterminé, par la constitution de sa propre nature, à le croire implicitement. » (REH I.iii, 33)

Il y aurait beaucoup à discuter, bien sûr, sur l'interprétation que fait Reid du *cogito* et de l'épistémologie cartésienne. Mais ce qui semble indiscutable, c'est que Reid avait raison de constater que l'état post-cartésien de la philosophie, tout autant que son état pré-cartésien, était tel qu'il « ne s'y trouvait encore aucune chose dont on ne disputât ». En ce sens du moins, le « retour » cartésien semblait avoir échoué.

Quel est alors le nouveau remède – le nouveau retour – préconisé par Reid ? La métaphore du retour est présente implicitement dans le texte suivant :

« Un voyageur, quoique homme de jugement, peut se tromper de chemin et s'engager sans le savoir sur une mauvaise piste ; et tant que la route est belle devant lui, il peut continuer d'aller sans s'interroger, entraînant peut-être d'autres hommes à sa suite ; mais quand elle débouche sur une houillère, il ne lui faut pas beaucoup de jugement pour comprendre qu'il s'est trompé et pour déterminer peut-être la cause de son erreur. » (REH I.viii, 41)

La solution évidente, pour ce voyageur, est de faire marche arrière, et reprendre son chemin à partir de l'endroit où il avait commencé à prendre une mauvaise piste. Le retour méthodologique que préconise Reid est donc d'abord un retour chronologique : revenir en amont des erreurs commises (et en particulier en amont de la grande erreur qu'il appelle la « théorie des idées », introduite par les philosophes modernes). Mais cette notion de retour chronologique (ou de « retour à l'origine » comme dit Malherbe [Malherbe 1991, 555]) peut suggérer une interprétation erronée qu'il faut immédiatement rejeter : on pourrait croire que la solution proposée par Reid est fondamentalement une solution « réactionnaire » ou « traditionaliste », selon laquelle la solution aux erreurs présentes ou modernes se trouverait dans un retour au passé ou à la tradition historique en tant que telle, considérés comme meilleurs, par principe, aux inventions ultérieures. Une telle solution ne ferait que renvoyer chaque peuple à sa propre tradition historique, purement accidentelle et relative. Au contraire, ce qui est « chronologiquement » premier pour Reid, c'est le commun qui provient de la « constitution de notre nature ». Ce qui est véritablement originel, c'est le « sens commun ».

« Dans la réalité, le sens commun ne doit rien à la philosophie et n'a nul besoin de son aide. À l'inverse, la philosophie [...] n'a d'autres racines que les principes du sens commun ; des principes qui favorisent sa croissance et qui la nourrissent. Mais qu'on la coupe de ses racines, tout son éclat se fane, sa sève se dessèche, elle meurt et pourrit. » (REH I.iv, 35-36)

C'est en ce sens que la méthode préconisée par Reid pour remédier aux désaccords des philosophes peut être appelée une méthode de « retour au sens commun ».

À partir d'un même diagnostic concernant la philosophie des leurs époques respectives (un état de disputes interminables... que Kant appellera bientôt *Kampfplatz*), et à partir d'une même ambition (ériger la philosophie « comme science rigoureuse », selon l'expression de Husserl), Descartes et Reid nous ont donc légué deux remèdes distincts, deux modèles méthodologiques pour la philosophie (deux « méta-philosophies »), qui ont en commun d'être deux modèles du « retour méthodologique » : le modèle du « recommencement radical » (ou « retour à zéro ») d'une part, et le modèle du « retour au sens commun » d'autre part.

Pourquoi s'intéresser aujourd'hui à cette alternative méthodologique de la philosophie moderne ? La raison principale est que l'un et l'autre modèles méthodologiques ont eu une postérité considérable et continuent d'informer les présupposés méta-philosophiques de nombreux philosophes contemporains, aussi bien dans la tradition dite « analytique » que dans la tradition dite « continentale ». Plus précisément, il semble que le paradigme cartésien de la radicalité et du recommencement absolu ait particulièrement imprégné la tradition allemande et française, jusqu'à l'idée husserlienne selon laquelle le recommencement cartésien est le prototype même de toute philosophie, et que tout philosophe digne de ce nom se doit d'être essentiellement un « perpétuel commençant » (*ewige Anfänger*) ou un « recommençant » (*Neuanfänger*). À l'inverse, le paradigme du sens commun s'est développé davantage dans la tradition anglo-saxonne, en particulier dans la tradition analytique (G.E. Moore, Chisholm) et ce jusqu'à nos jours (Noah Lemos, Jim Pryor, Tom Kelly, William Lycan, etc.). Il serait exagéré de dire que tous les philosophes ou épistémologues analytiques, ou même une majorité, s'identifieraient explicitement comme « philosophes du sens commun » (ou néo-reidiens, ou néo-mooréens). Mais le grand historien de la philosophie analytique Scott Soames identifie le respect méthodologique pour le sens commun comme un « thème récurrent » de la meilleure philosophie analytique du XX^{ème} siècle², et des métaphysiciens aussi importants que David Lewis ou Kit Fine ont formulé ce qui semble faire l'objet d'un large consensus³, à savoir l'importance de la « modestie » du philosophe, qui ne peut prétendre renverser aisément le sens commun : « En cet âge de modestie post-mooréenne nous sommes beaucoup à douter que la philosophie possède des arguments qui puissent authentiquement servir à ébranler nos croyances ordinaires. » (Fine 2001, 2 [trad. Engel 2007, 13])

Mon propos n'est pas d'identifier la tradition continentale avec le recommencement cartésien d'une part, et la tradition analytique avec la philosophie du sens commun d'autre part. Les contre-exemples ne manqueraient pas. Je cherche encore moins à montrer que cette alternative méthodologique serait l'origine ou le fondement de la division entre les deux traditions. Néanmoins le succès important de telle méthodologie dans telle tradition (et vice-versa) fait de ce débat méthodologique un des lieux intéressants et importants

² « One of the recurring themes in the best analytic work during the period has been the realization that no matter how attractive a philosophical theory might be in the abstract, it can never be more securely supported than the great mass of ordinary, pre-philosophical convictions arising from common sense, science, and other areas of inquiry about which the theory has consequences. All philosophical theories are, to some extent, tested and constrained by such convictions, and no viable theory can overturn them wholesale. » (Soames 2003, xi)

³ Pour d'autres références à ce « consensus » contemporain (mais aussi pour des références aux voix divergentes), voir Guillon 2023a, 141-142.

pour permettre un dialogue entre les deux traditions. C'est là une des motivations de cet article.

Dans la première section, je présenterai un rapide aperçu historique du paradigme cartésien du recommencement radical, en étudiant en particulier quelques moments importants de la reprise (et de la modification) de ce paradigme du XVIIIe au XXe siècle (Hume, Kant, Hegel, Husserl) et jusqu'à la philosophie continentale la plus récente. Dans la deuxième section, je suivrai le fil de l'autre tradition – la tradition du sens commun – en insistant en particulier sur un argument précis au sein de cette tradition, que j'appelle « l'argument dynamique ». Ma conclusion, en comparant les deux traditions méthodologiques et leurs développements, sera que le paradigme reidien du retour au sens commun est en réalité mieux à même d'atteindre l'ambition de fonder un véritable progrès dans l'évolution de la philosophie académique. La thérapeutique cartésienne (la refondation radicale) semble en effet avoir échoué de manière répétée à travers l'histoire de la philosophie. Et dans la conclusion de l'article, j'attribuerai cet échec du remède à une erreur dans le diagnostic cartésien : l'erreur de Descartes est, à mon sens, d'avoir cru que les *désaccords* (ou le pluralisme) au sein de la communauté académique philosophique sont *en eux-mêmes* un obstacle à la scientificité et au progrès de la philosophie. La méthodologie du sens commun que je défendrai ici sera, par conséquent, une méthodologie permettant de fonder le progrès et la scientificité de la philosophie académique sans tenter d'éliminer le pluralisme.

I. Le paradigme du recommencement radical : de Descartes à la tradition continentale

Comme je l'ai déjà évoqué en introduction, il est classique dans la philosophie continentale de considérer Descartes comme le prototype du recommencement radical en philosophie, et par conséquent le paradigme de la philosophie même. Patrick Wotling, par exemple, dans un article où il analyse l'objectif de radicalité philosophique chez Nietzsche (Nietzsche voulant « accomplir l'idéal de la philosophie comme questionnement radical »), porte immédiatement son attention sur l'interprétation nietzschéenne de Descartes, considéré comme « la figure emblématique de la radicalité philosophique » et « le philosophe du recommencement radical » (Wotling 2002, 251 et 255). D'autres ouvrages récents manifestent par leur titre même la conviction méthodologique selon laquelle l'acte de « recommencer » serait l'acte philosophique par excellence : je pense ici notamment au *Recommencer la philosophie : Stanley Cavell et la philosophie en Amérique* de Sandra Laugier (2014) ou au *Recommencer* de Mathieu Potte-Bonneville (2018).

À ma connaissance, cette tradition de la philosophie comme recommencement (radical), et la place de Descartes comme prototype de ce geste philosophique, remonte au Husserl de la *Philosophie première* et des *Méditations cartésiennes*.

Mais cette tradition interprétative contient un paradoxe, que je voudrais souligner immédiatement à partir d'une citation de Husserl lui-même :

« Tout débutant en philosophie connaît la remarquable et surprenante suite de pensées des *Méditations*. Rappelons-en l'idée directrice. Elle vise à une réforme totale de la philosophie, pour faire de celle-ci une science à fondements absolus. [...] [C]es méditations dessinent le prototype du genre de méditations nécessaires à tout philosophe qui commence son œuvre, méditations qui

seules peuvent donner naissance à une philosophie. » (Husserl 1992, 18-19 ; Hua I, 43-44)

Le paradoxe est le suivant. D'une part, Husserl nous dit (ce qui est parfaitement exact historiquement) que l'objectif du recommencement cartésien (de la « réforme totale de la philosophie ») est de procurer à cette discipline des « fondements absolus », grâce auxquels elle puisse devenir une « science », c'est-à-dire une discipline capable d'établir de manière certaine et consensuelle (du moins pour les experts) certaines vérités, et de progresser à partir de ces vérités établies. Mais d'autre part, Husserl soutient que ce geste fondateur lui-même doit être le geste fondamental de *tout* philosophe, notamment et y compris tout philosophe postérieur à Descartes, ce qui revient à dire que tout philosophe postérieur doit, non pas faire fond sur les vérités établies par Descartes et progresser à partir d'elles, mais renverser les résultats de Descartes tout comme ce dernier renversait ceux de ses prédécesseurs et, à nouveaux frais, repartir à zéro.

Il est évident que la deuxième remarque entre en conflit direct avec l'objectif même de Descartes, qui était de fonder de manière *définitive* un progrès scientifique à partir de lui-même. Prendre Descartes pour « modèle », selon la manière que préconise Husserl (et qu'il suit lui-même en « recommençant » la philosophie par sa phénoménologie transcendantale), c'est en même temps proclamer que Descartes a *échoué* dans son ambition la plus importante. Et on peut se demander si un tel philosophe fait véritablement siennes la méthode et l'ambition cartésiennes. En effet, si un philosophe du « recommencement radical » partage *réellement* l'ambition cartésienne, alors son objectif devrait être de réussir là où Descartes a échoué, c'est-à-dire réussir à donner des *fondements définitifs* à la philosophie (ce sera sans doute encore le cas de Hume ou de Kant, comme on le verra plus loin). Mais alors un tel philosophe doit penser que les autres philosophes *après lui* n'auront plus besoin de répéter le geste cartésien du recommencement ! Ou alors, un philosophe du recommencement radical peut penser que l'essence même du philosopher – y compris pour les philosophes qui viendront *après lui* – consiste à recommencer, mais dans ce cas il ne peut pas prétendre partager l'ambition cartésienne, c'est-à-dire l'ambition que *sa philosophie* fonde la philosophie scientifique une fois pour toutes. Ce doit être alors un philosophe qui a abandonné toute espérance d'une fondation absolue du progrès scientifique en philosophie, ce qui est fort peu cartésien.⁴

⁴ Un relecteur anonyme suggère une lecture intéressante de Husserl, qui permettrait d'éviter le paradoxe : l'idée serait que chaque philosophe doit recommencer pour lui-même le geste cartésien de refondation – c'est-à-dire qu'il doit retrouver, dans l'autonomie de sa propre pensée, le fondement absolu – mais que, ce faisant, il pourrait retrouver le *même* fondement absolu (et les mêmes résultats fondamentaux) déjà découverts par Descartes. La refondation « subjective » ne mettrait pas en péril, dans ce cas, le consensus intersubjectif permettant de parler véritablement de science et de progrès. Après Descartes, il y aurait bien une série de « refondations » subjectives, mais elles refonderaient toutes de la même façon (en allant toujours plus loin). Est-ce là le type de refondation auquel pensait Husserl ? Certainement pas dans le cas de Descartes en tout cas : Husserl dit bien que « si nous considérons le *contenu des Méditations* », celui-ci semble « bien étrange pour nous », de telle sorte que s'il propose de « ressusciter les *Méditations* », cela doit s'entendre dans le sens de « faire revivre [leur] radicalisme philosophique » et « non certes pour les adopter de toutes pièces » (Husserl 1992, 19, 23-24 ; Hua I, 44, 47). Husserl espérait-il pour sa propre refondation (la phénoménologie transcendantale) le succès que Descartes n'avait pas rencontré ? Espérait-il qu'après lui tout philosophe recommençant retrouverait dans sa propre conscience, immanquablement et à l'identique, les fondations de sa phénoménologie transcendantale ? Je ne suis pas en mesure d'exclure historiquement cette hypothèse. Si tel est le cas, alors Husserl éviterait le paradoxe... mais n'éviterait certes pas, avec le recul historique que nous avons aujourd'hui, le diagnostic d'échec. Par ailleurs, si Husserl lui-même n'envisageait pas ce que j'appelle un « recommencement perpétuel » (chaque fois différent) de la

Il me semble que ce paradoxe – ou cette alternative entre « recommencement une fois pour toutes » et « recommencement perpétuel » – est au cœur même de l’histoire du paradigme cartésien, et il constituera mon fil conducteur dans le bref parcours historique que je proposerai dans cette première section. La conclusion que me semble suggérer ce parcours est la suivante⁵ : bien que le paradigme du « recommencement radical » commence comme un projet de « recommencement définitif » (ou « une fois pour toutes »), l’histoire des échecs répétés d’une telle fondation définitive montre l’instabilité d’un tel projet, et amène rapidement (et nécessairement ?) à adopter la deuxième version du paradigme, à savoir la méta-philosophie du « recommencement perpétuel ». Mais cette « retombée » se fait au prix d’un abandon de l’ambition initiale qui avait mené à l’idée même de retour méthodologique.

I.1. Le recommencement cartésien

Repartons brièvement du recommencement cartésien.

Nous avons déjà vu, dans la section d’introduction, les textes les plus importants (dans le *Discours de la méthode*) qui exposent le diagnostic et le remède cartésiens. Sans les citer à nouveau *in extenso*, je souhaiterais ici identifier six éléments importants de la démarche cartésienne, éléments dont nous étudierons ensuite la reprise et la modification chez les auteurs postérieurs.

1) Le *diagnostic* qui exige un retour méthodologique. Chez Descartes, le diagnostic est d’abord celui d’un *désaccord* entre les philosophes (« il ne s’y trouve encore aucune chose dont on ne dispute »), et la conséquence de ce désaccord est l’absence de certitude voire de connaissance (« et par conséquent qui ne soit douteuse » [Descartes 1897, AT 6, 8]). Si l’entreprise scientifique est une quête de connaissances ou de certitudes, l’impossibilité de parvenir à un consensus (des experts au moins) constitue, pour Descartes, la preuve d’un échec.

2) L’*ambition*. L’ambition scientifique de Descartes est clairement exprimée dans les premières lignes des *Méditations* : « si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences » (Descartes 1897, AT 9, 13). Et si Descartes souhaite ainsi assurer les fondements de la science, c’est pour permettre son *progrès* continu et graduel (« gradatim semper augendo scientiam » [Descartes 1897, AT 10, 372]).

3) Le *modèle* d’une science qui satisfait déjà (au moins dans une certaine mesure) le desideratum. Dans le *Discours de la méthode*, bien que Descartes proclame la nécessité d’une refondation des sciences en général, il est clair qu’il ne met pas toutes les sciences au même niveau dans son diagnostic, et que si la philosophie brille par son incapacité à établir la moindre vérité et le moindre consensus, d’autres sciences en revanche étaient déjà parvenues à certaines certitudes et évidences, et pouvaient par conséquent servir de modèle pour une refondation méthodologique de la science dans son ensemble (et donc de la philosophie). Cette science qui peut servir de modèle, grâce à ses résultats déjà établis, c’est la science mathématique : « il n’y a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c’est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes » (Descartes 1897, AT 6, 19).

4) La nécessité d’un *retour*, ou d’un nouveau départ. Ce retour et ce nouveau départ vient de ce qu’il n’est pas possible d’assurer le progrès de la philosophie à partir de son état

philosophie, il est clair que d’autres après lui (et sans doute à *partir de lui*) n’ont pas hésité à tirer cette conclusion du paradigme du recommencement radical.

⁵ Je dis « suggérer » car il est évident qu’une conclusion méta-historique d’une telle ampleur requerrait un examen historique beaucoup plus en profondeur – ce qui ne saurait être fait dans l’espace d’un seul article.

actuel, c'est-à-dire sur des bases aussi mal établies. Un retour vaut donc « beaucoup mieux que si je ne bâtissais que sur de vieux fondements » (Descartes 1897, AT 6, 14).

5) Le retour comme *recommencement radical*, ou retour à zéro. Plus précisément, le retour cartésien, ou son nouveau départ, est conçu comme un retour *radical* ou « retour à zéro ». La tentative cartésienne est d'éliminer la totalité de ses croyances anciennes afin de rebâtir sur un terrain vierge (« La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance » [Descartes 1897, AT 6, 15]).

6) La *méthode* enfin. Une fois effectué le retour (la *pars destruens*), encore faut-il disposer d'une méthode pour pouvoir rebâtir (la *pars construens*). Descartes peut ici s'inspirer de la méthode qui, selon lui, a permis le progrès du « modèle », représenté par la science mathématique. Et cette méthode est résumée (dans la deuxième partie du *Discours*) en quatre règles célèbres : la règle de l'évidence, la règle de l'analyse, la règle de l'ordre (ou de la synthèse) et la règle du dénombrement complet (Descartes 1897, AT 6, 18-19).

Comme je l'ai déjà souligné, ce recommencement cartésien a pour ambition d'être un recommencement *définitif*, une fois pour toutes, à la suite duquel le progrès de la science philosophique sera continu et linéaire. Or il n'est pas besoin d'une grande connaissance de l'histoire de la philosophie après Descartes pour pouvoir constater que cet objectif n'a évidemment pas été atteint. Ce constat n'est en rien une insulte au génie philosophique de Descartes et n'implique pas que la philosophie cartésienne n'ait rien apporté à la philosophie (et même peut-être à *une certaine forme* de progrès en philosophie). Mais ce serait mécomprendre l'objectif assigné par Descartes à son entreprise (et mécomprendre *sa conception* du progrès) que de croire que l'objectif a été atteint dans les décennies et les siècles suivants. C'est l'histoire de cet « échec » que je vais esquisser à grands traits dans la suite de cette section, en me focalisant sur quatre moments importants (Hume, Kant, Husserl, et l'idée de recommencement perpétuel, en lien avec l'historicisme hégélien).

I.2. Le recommencement humien

Parmi les philosophes post-cartésiens, Hume occupe une place importante pour nous, d'une part parce qu'il sera l'interlocuteur principal de Reid (que nous verrons dans la section suivante), mais aussi d'autre part pour l'influence qu'il aura sur Kant, l'autre grand « recommençant » après Descartes.

Or si l'on se rapporte à l'introduction de son premier ouvrage, le *Traité de la nature humaine*, la proximité avec la rhétorique cartésienne du recommencement est frappante. On y trouve tout d'abord un diagnostic très semblable à celui de Descartes :

« Il n'est pas besoin d'une connaissance si approfondie pour découvrir l'état d'imperfection où se trouvent présentement les sciences ; même la foule peut, de l'extérieur, juger par le bruit et la clameur qu'elle entend que tout ne va pas bien à l'intérieur. Il n'y a rien qui ne soit sujet à discussion, rien qui ne prête à des opinions contraires chez les savants. » (Hume 2022, 95-96)

Et pour ce qui est du remède, on y trouve également une préconisation de « nouveau fondement » comparable au recommencement cartésien :

« Dès lors, le seul expédient d'où espérer le succès dans nos recherches philosophiques est d'abandonner cette ennuyeuse méthode de retardement

qui a été la nôtre jusqu'à présent et, au lieu de nous emparer de temps à autre d'un château ou d'un village installé sur la frontière, de foncer directement sur la capitale ou sur le centre de ces sciences qui n'est autre que la nature humaine elle-même [...] En prétendant donc expliquer les principes de la nature humaine, nous proposons en fait un système complet des sciences, bâti sur un fondement presque entièrement nouveau, le seul sur lequel elles puissent reposer avec quelque sécurité. » (Hume 2022, 99)

Pour comparer ce recommencement humien avec son équivalent cartésien, on peut reprendre les six points mentionnés auparavant :

- 1) Le *diagnostic* de Hume est presque mot pour mot celui de Descartes dans le *Discours* : « Il n'y a rien qui ne soit sujet à discussion ». C'est le diagnostic du désaccord interminable. Hume (tout comme Reid) prend donc acte de l'échec de la philosophie cartésienne à mettre un terme aux désaccords interminables entre philosophes.
- 2) L'*ambition* humienne est de trouver un moyen qui permette « d'espérer le succès dans nos recherches philosophiques », succès qui n'est manifestement pas au rendez-vous dans l'état actuel du fait des désaccords interminables. Plus précisément, le succès se mesurera au fait que les sciences trouvent « un fondement [...] sur lequel elles puissent reposer avec quelque sécurité ». On retrouve ici le vocabulaire fondationnaliste de « l'établissement » de vérités ou de connaissances sur lesquelles il n'y aura plus lieu de revenir, et le vocabulaire de la « sécurité » pour caractériser la connaissance véritablement scientifique.
- 3) Les sciences qui pour Hume serviront de *modèle*, pour la refondation de la philosophie, ne seront pas les sciences mathématiques mais les sciences expérimentales. C'est là une différence bien connue entre le rationalisme cartésien et l'empirisme britannique.
- 4) La nécessité d'un *retour*, ou d'un nouveau départ, est formulée par Hume, comme par Descartes, à l'aide d'une métaphore architecturale : il s'agit de « bâtir sur un fondement presque entièrement nouveau ».
- 5) L'idée d'un *recommencement radical*, ou retour à zéro, est également présente dans cette même métaphore du « fondement nouveau », ainsi que dans la préconisation « d'abandonner cette ennuyeuse méthode de retardement qui a été la nôtre jusqu'à présent ». Il est évident que Hume ne préconise pas seulement de remiser l'ancienne méthode, mais aussi la totalité de ses anciens résultats. De telle sorte qu'il s'agit bel et bien, méthodologiquement, d'une tabula rasa.
- 6) Enfin, comme chez Descartes, la *méthode* qui sera suivie pour la refondation est une conséquence des sciences qui sont prises pour modèle (point 3) : comme le modèle pour Hume est celui des sciences expérimentales, c'est également une étude expérimentale qui sera ici préconisée – même méthode que dans les sciences, mais avec un objet nouveau : « les principes de la nature humaine ».

I.3. Le recommencement kantien

Si nous étudions à présent la manière dont Kant pense et décrit son projet de fondation philosophique (notamment dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la Raison Pure*), nous pouvons remarquer une grande proximité avec les formulations cartésienne et humienne.

Là encore nous retrouvons d'une part le diagnostic :

« La Métaphysique, [...] n'a pas encore eu jusqu'ici l'heureuse destinée de pouvoir s'engager dans la voie sûre d'une science. [...] Car la raison s'y trouve continuellement dans l'embarras [...]. En elle, il faut sans cesse rebrousser chemin, parce qu'on trouve que la route qu'on a suivie ne mène pas où l'on veut arriver. Quant à l'accord de ses partisans dans leurs assertions, elle en est tellement éloignée qu'elle semble être plutôt une arène (*Kampfplatz*) tout particulièrement destinée à exercer les forces des lutteurs en des combats de parade et où jamais un champion n'a pu se rendre maître de la plus petite place et fonder sur sa victoire une possession durable. » (Kant 1997, 18)

Et d'autre part la solution ou le remède :

« Je devais penser que l'exemple de la Mathématique et de la Physique qui, par l'effet d'une révolution subite, sont devenues ce que nous les voyons, était assez remarquable pour faire réfléchir sur le caractère essentiel de ce changement de méthode qui leur a été si avantageux et pour porter à l'imiter ici — du moins à titre d'essai, — autant que le permet leur analogie, en tant que connaissances rationnelles, avec la métaphysique. [...] Il en est précisément ici comme de la première idée de COPERNIC [...] Or, en Métaphysique, on peut faire un pareil essai. » (Kant 1997, 18-19)

Distinguons les six éléments qui étaient présents chez Descartes et Hume :

1) Kant a donné au *diagnostic* des désaccords interminables (présent chez Descartes et Hume) son nom le plus célèbre dans l'histoire de la philosophie : celui de *Kampfplatz* – « arène » ou « champ de bataille ». En ce sens, Kant fait une nouvelle fois le constat historique selon lequel la philosophie cartésienne – mais aussi la philosophie humienne – a échoué à fonder en philosophie un consensus des experts. Mais si l'on regarde de près son diagnostic, il ajoute un élément nouveau : il dit qu'à cause de l'absence de fondation solide en philosophie « il faut sans cesse rebrousser chemin ». On peut lire dans cette formulation la métaphore du « retour » et donc sans doute la conscience historique du fait que des retours méthodologiques ont *déjà* eu lieu avant lui – retours méthodologiques qui ont *échoué* puisqu'ils n'ont ni éliminé les désaccords ni évité la nécessité de recommencements postérieurs. Pour Kant, le piteux état de la philosophie (jusqu'à lui) se manifeste donc non seulement par les désaccords incessants (le *Kampfplatz*) mais également par les *recommencements* incessants (cartésien, humien, etc.), qui échouent à fonder une bonne fois pour toutes la philosophie.

2) L'*ambition* kantienne est donc de fonder une fois pour toutes la métaphysique, c'est-à-dire de lui faire prendre « la voie sûre d'une science » (Kant 1997, 15), que Kant caractérise justement comme un *progrès*, c'est-à-dire une marche vers l'avant sans être « obligé de faire aucun pas en arrière ».

3) Quant aux sciences qui sont prises pour modèles, Kant propose de « suivre l'exemple des géomètres et des physiciens » (Kant 1997, 21), c'est-à-dire qu'il ne se limite pas aux sciences mathématiques (comme Descartes) ou aux sciences empiriques (comme Hume) mais englobe les deux.

4) Kant clame également la nécessité d'un *retour*, ou d'un nouveau départ, qu'il appelle « changement de méthode » et « révolution ».

5) Que cette « révolution » soit un recommencement *radical*, Kant le souligne un peu plus loin en parlant de « révolution totale » (Kant 1997, 21).

6) Kant se distingue de Descartes et de Hume par la *méthode* qu'il préconise. En effet, on avait vu que Descartes et Hume préconisaient chacun la méthode scientifique de leurs « sciences modèles » respectives (méthode des mathématiques, méthode empirique). Or Kant, dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, prend à la fois les unes et les autres comme modèles... Quelle pourra donc être la « méthode » commune qu'il empruntera aux mathématiques et à la physique? En réalité, l'exemple méthodologique qu'il tire de ces deux sciences est simplement l'idée fort générale d'opérer une révolution méthodologique. Et c'est là un autre point original du modèle de recommencement kantien : chez Descartes et Hume, seule la philosophie était obligée de réaliser une révolution méthodologique (un recommencement radical) ; les sciences modèles (mathématiques pour l'un, sciences empiriques pour l'autre) se recommandaient justement par le fait qu'elles n'avaient pas besoin d'un tel retour méthodologique. Or ce que Kant observe, c'est que même ces sciences *ont réalisé* dans leur passé une révolution méthodologique (qui leur a permis d'être établies une fois pour toutes dans la voie sûre d'une science), et *c'est précisément en cela* qu'elles doivent être imitées. Autrement dit, pour Kant, son modèle de recommencement philosophique n'est pas le recommencement cartésien (ou humien) mais la révolution originelle par laquelle les sciences se sont établies comme telles. Dans la mesure où Kant ne garde de ses modèles scientifiques que ce principe très général de la révolution méthodologique (la fameuse « révolution copernicienne »), la conséquence est que la méthode précise de la *pars construens* ne sera en réalité ni inspirée de la méthode des mathématiques ni de la méthode empirique à proprement parler : la méthode positive de Kant sera une méthode entièrement nouvelle, adaptée à la nouveauté de la révolution en métaphysique, à savoir la méthode transcendantale.

La différence importante à retenir entre le recommencement cartésien et le recommencement kantien, c'est que Descartes se présentait comme le premier « recommençant », le premier à réaliser un retour à zéro méthodologique, afin de mettre un terme aux débats interminables du passé (essentiellement de la scolastique). Kant en revanche a conscience que des recommencements l'ont déjà précédé et ont échoué. Mais en dépit de l'échec des recommencements passés, il semble garder l'optimisme de penser que *son* recommencement, *sa* révolution sera totalement distincte des autres et pourra, elle seule, parvenir enfin à l'objectif d'une fondation ultime et définitive de la philosophie ou de la métaphysique – objectif qui était également celui des recommençants antérieurs (Descartes ou Hume) mais qu'ils ont (manifestement) échoué à atteindre.

Il y a dans cet optimisme kantien un pari admirable sur l'avenir de la philosophie (plus admirable encore que l'optimisme et le pari cartésiens). Mais avec le recul historique, il est difficile de penser que Kant ait eu des raisons très solides de penser que sa refondation serait destinée à un résultat entièrement différent des refondations antérieures.

I.4. Le recommencement perpétuel

On pourrait continuer de suivre, dans la philosophie post-kantienne, le fil des tentatives successives de recommencements méthodologiques. Les tentatives ne manquent pas dans la philosophie allemande seulement quelques décennies après Kant (qu'on pense par exemple à *La doctrine de la science, nova methodo*, de Fichte). Mais le phénomène sur lequel je voudrais m'attarder à présent, et qui me semble plus caractéristique du post-kantisme, c'est la réaction historiciste hégélienne.

En effet, dans le contexte de la philosophie post-kantienne, il devenait évident que la révolution kantienne elle-même, pas plus que la révolution cartésienne ou humienne, n'était capable de mettre un terme aux désaccords et aux débats interminables des philosophes : elle n'avait fait qu'ajouter une voix supplémentaire à cette cacophonie des désaccords. Et s'il y eut des post-kantiens pour espérer encore une ultime refondation décisive, cet espoir même – l'espoir d'une fondation définitive de la philosophie comme science faisant l'objet d'un consensus et d'un progrès – dut rapidement sembler démesuré. Une réaction possible eût été d'abandonner totalement le paradigme du recommencement radical, puisque son objectif (une refondation définitive) semblait désormais hors de portée. Une réaction différente consista à reconnaître le caractère héroïque et magnifique des tentatives (manquées...) des Descartes, Hume, Kant, et de considérer ces refondations elles-mêmes comme des apports positifs à la philosophie et même comme succès. Évidemment, pour adopter une telle conception, il fallait séparer ces recommencements de leur ambition initiale fondationnaliste (ambition de science en progrès et de certitudes atemporelles), et les mesurer à l'aune d'une autre ambition. C'est à mon sens ce qu'a permis de réaliser l'historicisme de Hegel. Dans la philosophie hégélienne, la marche de la philosophie à travers l'histoire ne doit pas être pensée sur un modèle fondationnaliste, dans lequel les bases posées à telle époque par tel philosophe pourraient demeurer au fondement du progrès postérieur. Chaque grand philosophe part d'un point de départ radicalement nouveau, de prémisses qui correspondent au moment de l'Esprit qu'il représente mais qui ne seront plus principes et prémisses dans les moments postérieurs. L'histoire de la philosophie n'est donc qu'une histoire de commencements et recommencements successifs... et c'est ainsi qu'en un sens nouveau elle « progresse ».

On en vient alors à une méta-philosophie qui prône et valorise les « recommencements radicaux » mais qui les considère comme ayant une valeur *en eux-mêmes* et non plus par la fondation ultime et le progrès scientifique qu'ils devaient initialement permettre. C'est ce que j'appelle la méta-philosophie du « recommencement perpétuel ». Cette méta-philosophie est totalement différente de celles de Descartes ou de Kant, car l'ambition de ces derniers était clairement de fonder « une fois pour toutes » la science philosophique. Mais elle se conçoit elle-même comme étant en continuité avec le paradigme cartésien, dans la mesure où celui-ci représente l'archétype (dans la philosophie moderne) du recommencement radical.

Il y aurait davantage à étudier sur les différentes formes que peut prendre cette méta-philosophie du « recommencement perpétuel ». Il faudrait notamment distinguer la forme proprement hégélienne et rationaliste d'une forme plus chaotique et individualiste. Dans la forme hégélienne du « recommencement perpétuel », la succession de tel recommencement et de tel autre ne se fait pas au hasard mais selon une rationalité dialectique de l'histoire, qui peut être saisie, quoi qu'elle ne puisse être saisie qu'après coup (selon l'image fameuse de la chouette de Minerve, qui ne prend son envol qu'au crépuscule). Mais il me semble que beaucoup d'auteurs qui, au XXe ou au XXIe siècles, vantent les mérites des recommencements radicaux (en se référant ou non à Descartes) hésiteraient à s'engager à un optimisme rationaliste du type de l'historicisme hégélien : l'idée plus modeste serait plutôt que chaque « génie » philosophique, dans son individualité irréductible, apporte au grand concert de l'histoire des systèmes philosophiques une contribution absolument originale, et par là-même enrichissante – qu'elle constitue ou non un « progrès » de la raison à l'égard des systèmes précédents, en aucun sens reconnaissable du concept de « progrès ». Le seul progrès qu'il y aurait dans

l'histoire de la philosophie serait alors un progrès par accumulation de nouveautés radicales.

Mais le point commun entre les formes « rationaliste » (hégélienne) ou « chaotique » de ce paradigme, c'est l'idée selon laquelle toute philosophie authentique est non seulement un recommencement mais un recommencement *radical...* et donc un recommencement qui apporte ses propres prémisses, ses propres principes et ses propres méthodes, absolument incommensurables aux prémisses, principes et méthodes des systèmes antérieurs. Tout véritable philosophe recommence « à zéro » mais, pour ainsi dire, pas « au même zéro » : le *cogito* cartésien n'est pas le sujet transcendantal kantien, et de l'un à l'autre, aucune *argumentation* n'est possible (toute argumentation se fait dans le cadre partagé de principes et de méthodologies communes). Ainsi, la conséquence de cette nouvelle conception de la philosophie comme recommencement perpétuel, c'est qu'entre les différentes écoles ainsi fondées (par des recommencements radicaux successifs ou même contemporains), le désaccord est lui-même radical et donc incommensurable. C'est-à-dire qu'il ne peut pas y avoir, à proprement parler, de *dialogue argumentatif* d'une école à l'autre, d'un système à l'autre, puisque chacune repose sur un commencement radical *distinct*. À la différence donc de la situation de désaccord antérieure au recommencement cartésien (la situation des débats scolastiques notamment), la *nouvelle* situation de désaccords (entre écoles fondées sur des recommencements radicaux) n'est plus une situation de « débats interminables » puisque, à proprement parler, il n'y a même plus de *débat* possible.

Je reviendrai en conclusion sur ce problème du « débat impossible » dans le modèle du recommencement perpétuel. Pour cette section, le point le plus important était de noter que, historiquement, le modèle cartésien du recommencement « une fois pour toutes » semble avoir donné lieu, après quelques générations d'échecs et de nouveaux recommencements radicaux, à un modèle en réalité fondamentalement distinct, qui a abandonné les ambitions scientifique et fondationnaliste de Descartes.

I.5. Le recommencement husserlien

Avant de passer à l'autre paradigme du retour méthodologique, celui du retour au sens commun, il est utile de revenir à la conception défendue par Husserl. On a vu au début de cet article l'interprétation historique que Husserl donnait de Descartes : Descartes est « l'authentique initiateur de la philosophie », et ses *Méditations*, en tant qu'elles réalisent un « recommencement radical », représentent le « prototype du genre de méditations nécessaires à tout philosophe [...] qui seules peuvent donner naissance à une philosophie ».

Mais ce qui nous intéresse à présent, ce n'est plus l'analyse historique, mais le projet husserlien lui-même, à savoir la phénoménologie transcendantale conçue comme un nouveau recommencement radical, prenant modèle sur le projet de recommencement cartésien. Husserl formule son propre diagnostic (sur la philosophie de son époque) et ses propres préconisations méthodologiques dans la seconde section des *Méditations cartésiennes*.

Voici le diagnostic :

« L'état de division (*Zersplitterung*) dans lequel se trouve actuellement la philosophie, l'activité désordonnée qu'elle déploie donnent à réfléchir. Du point de vue de l'unité scientifique, la philosophie occidentale est, depuis le

milieu du siècle dernier, dans un état de décadence manifeste par rapport aux âges précédents. L'unité a disparu partout : dans la détermination du but autant que dans la position des problèmes et de la méthode. [...] En effet, au lieu d'une philosophie une et vivante, que possédons-nous ? Une production d'œuvres philosophiques croissant à l'infini, mais à laquelle manque tout lien interne. Au lieu d'une lutte sérieuse entre théories divergentes, dont l'antagonisme même prouve assez la solidarité interne, la communauté de bases et la foi inébranlable de leurs auteurs en une philosophie véritable, nous avons des semblants d'exposés et de critiques, un semblant de collaboration véritable et d'entraide dans le travail philosophique. [...] Il y a bien encore des *congrès philosophiques* ; les philosophes s'y rencontrent, mais non les philosophies. [...] L'unité est, peut-être, mieux sauvegardée à l'intérieur de certaines 'écoles' ou 'tendances', mais ce particularisme même permet de maintenir notre caractéristique de l'état général de la philosophie, au moins en ses points essentiels. » (Husserl 1992, 22-23, Hua I, 46-47)

Et voici le remède :

« Cette situation présente, si funeste, n'est-elle pas analogue à celle que Descartes a rencontrée dans sa jeunesse ? N'est-ce pas le moment de faire revivre son radicalisme philosophique? [...] Quel est le sens fondamental de toute philosophie véritable ? N'est-ce pas de tendre à libérer la philosophie de tout préjugé possible, pour faire d'elle une science vraiment autonome, réalisée en vertu d'évidences dernières tirées du sujet lui-même, et trouvant dans ces évidences sa justification absolue? [...] La nostalgie d'une philosophie vivante a conduit de nos jours à bien des renaissances : la seule renaissance vraiment féconde ne consisterait-elle pas à ressusciter les *Méditations* cartésiennes, non certes pour les adopter de toutes pièces, mais pour dévoiler tout d'abord la signification profonde d'un retour (*Rückgang*) radical à l'*ego cogito* pur ? C'est du moins le chemin qui a conduit à la phénoménologie transcendantale. » (Husserl 1992, 23-24, Hua I, 47-48)

1) À première vue, le *diagnostic* husserlien pourrait paraître semblable aux diagnostics cartésien, humien ou kantien : la « division » (*Zersplitterung*) dont il parle semble en effet faire référence une nouvelle fois aux désaccords interminables entre les philosophes. Mais à y regarder de plus près, deux éléments du diagnostic sont originaux. Premièrement, Husserl identifie ce problème de « division » comme une caractéristique de « la philosophie occidentale [...] depuis le milieu du siècle dernier » (le XIXe siècle donc), et non depuis toujours, ce qui semble suggérer que, à ses yeux, la situation de la philosophie occidentale aux siècles précédents (le XVIIIe ? Le XVIIe ? Également la philosophie scolastique médiévale ? voire la philosophie antique ?) ne présentait pas une telle division vicieuse... alors qu'il semble évident historiquement que la philosophie n'a jamais connu (à aucune des périodes antérieures) un âge d'or de « consensus scientifique ». Ceci semble donc révéler que le problème pour Husserl, à la différence de Descartes ou de Kant, n'est pas tant l'existence de désaccords entre les philosophes mais l'existence d'un *certain type* de désaccords. Et Husserl précise brièvement quel type de désaccord pose problème. C'est le deuxième point original de son diagnostic : pour lui, les désaccords entre philosophes ne sont pas un problème (ni un frein à la scientificité de la philosophie) du moment qu'ils sont « une lutte sérieuse entre théories divergentes, dont l'antagonisme même prouve

assez la solidarité interne ». Ils deviennent problématiques et dégénératifs lorsqu'ils rendent impossibles d'authentiques « exposés et critiques » mutuels, une « collaboration véritable » et une « entr'aide ». Autrement dit, lorsque les philosophies ne sont plus capables de se « rencontrer », c'est-à-dire de partager une commune discussion rationnelle. Je reviendrai en conclusion sur ce diagnostic original, qui est à mon sens parfaitement juste, mais dont Husserl ne me semble pas avoir vu toutes les conséquences ni le lien avec le paradigme du « recommencement perpétuel ».

2) L'*ambition* husserlienne est, comme chez Descartes ou Kant, une ambition « scientifique » : il s'agit de « faire [de la philosophie] une science vraiment autonome », une « science rigoureuse »⁶. Et comme on vient de le voir, ce qui s'oppose à une telle scientificité ou à une telle rigueur, ce n'est pas tant l'existence de débats ou de désaccords que l'absence d'une « unité scientifique » ou d'un « lien interne » « dans la détermination du but » et « dans la position des problèmes et de la méthode ». Autrement dit, l'ambition de Husserl, à première vue, semble être de donner à la philosophie cette unité de but et de méthode qui (à son époque) fait défaut. Mais c'est justement ici qu'apparaît l'ambiguïté de Husserl : souhaite-t-il donner à la philosophie ses fondements d'unité *une fois pour toutes* ? On serait tenté de le penser tant il se réclame du modèle cartésien et du projet « scientifique ». Et dans la *Krisis*, il présente la phénoménologie transcendantale comme une « refondation finale » (*Endstiftung*) venant accomplir la « fondation originaire » (*Urstiftung*) de la philosophie grecque (Hua VI, 73-74). En ce sens, il serait un défenseur du modèle de recommencement pré-hégélien. Mais en même temps, il présente le recommencement cartésien comme « le prototype du genre de méditations nécessaires à tout philosophe qui commence son œuvre » : il semble donc inviter les philosophes qui le suivront (s'ils sont d'authentiques philosophes) à recommencer à nouveaux frais, et non pas à faire fonds sur sa propre refondation (la phénoménologie transcendantale). Si tel est le cas, alors on pourrait croire que, en post-hégélien, il a déjà abandonné l'ambition, ou perdu l'espoir, que sa refondation (*sa* détermination du but, *sa* position des problèmes et de la méthode, offrant à la philosophie *une* unité scientifique *possible*) ouvre à la philosophie la voie définitive d'une science, progressant à partir de ce cadre unifié.

3) Le *modèle* que prend Husserl, pour la refondation de la philosophie, ce n'est plus telle ou telle science (sciences mathématiques ou sciences expérimentales) : c'est le modèle de la refondation cartésienne elle-même (ainsi que la fondation socratique / platonicienne dans la *Philosophie Première*). Là où Kant trouvait le modèle de la révolution fondationnelle dans l'histoire des sciences mathématiques et empiriques, Husserl trouve ce modèle dans l'histoire de la philosophie elle-même. Ceci est lié à l'originalité de son diagnostic mentionnée plus haut : à la différence de Kant (ou de Descartes), Husserl ne considère pas que la philosophie, dans son histoire, a *toujours* été dans une situation de division vicieuse. L'histoire de la philosophie *elle-même* contient des moments de scientificité rigoureuse qui peuvent servir de modèles. Nul n'est besoin de prendre pour modèles les sciences extra-philosophiques.

4) La notion de « *retour* » (*Rückgang*) est explicitement présente dans le texte husserlien pour caractériser le geste cartésien qu'il estime nécessaire pour remédier aux carences de la philosophie de son époque. Il parle également de « *renaissance* » (*Renaissance*).

5) Ce retour est caractérisé, dans la version française des *Méditations cartésiennes*, comme un « *retour radical* ». La version allemande utilise le substantif pour parler de la radicalité (*Radikalismus*) de ce retour, mais l'idée est la même. Et le champ lexical de la radicalité apparaît plus de 200 fois dans la première partie de la *Philosophie Première*. Cette

⁶ Voir note 4 ci-dessus pour une autre interprétation.

radicalité consiste, d'après les *Méditations cartésiennes*, à « libérer la philosophie de tout préjugé possible », ce qui fait évidemment référence à la méthode cartésienne consistant à « ôter [...] toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance ». En ce sens, cela correspond bien à ce que nous avons appelé plus haut un « retour à zéro ».

6) Enfin, on peut dire dans un sens général que la *méthode* retenue par Husserl pour son entreprise de refondation philosophique lui vient de son modèle (point 3). Mais de même que Kant ne gardait du modèle mathématique et physique que l'idée générale de révolution méthodologique (« révolution copernicienne ») pour inventer dans les faits une méthode entièrement nouvelle adaptée à la nouveauté de son projet (la méthode transcendantale), de même Husserl ne garde du modèle cartésien à peu près que l'idée d'un retour radical se libérant de tous les préjugés, mais devra inventer une méthode nouvelle (la méthode phénoménologique) qui en tant que telle ne se trouve pas dans le modèle. À proprement parler, la méthode husserlienne représente donc une nouvelle « détermination du but » et une nouvelle « position des problèmes et de la méthode », qui ne correspondent à aucune des écoles philosophiques de son époque (ni des époques précédentes)... et qui court donc le risque de simplement créer une nouvelle école à côté *des autres*, ayant peut-être le mérite d'assurer une certaine unité scientifique *en son sein* mais contribuant à l'échelle globale à la cacophonie des écoles qui ne se rencontrent pas. Pour cette raison (et ce point rejoint le problème d'ambiguïté relevé plus haut), on ne voit pas bien si et comment Husserl espère remédier (grâce à son retour cartésien) au problème qu'il décrit pourtant si bien : « L'unité est, peut-être, mieux sauvegardée à l'intérieur de certaines 'écoles' ou 'tendances', mais ce particularisme même permet de maintenir notre caractéristique de l'état général de la philosophie, » à savoir « une production d'œuvres philosophiques croissant à l'infini, mais à laquelle manque tout lien interne ».

Je reviendrai en conclusion sur le diagnostic husserlien, pour en souligner la justesse (par opposition au diagnostic cartésien ou kantien). Mais ma thèse sera que, pour remédier efficacement au diagnostic tel que le pose Husserl (et non pas Descartes), la métaphilosophie la plus adaptée est celle de la tradition du sens commun. C'est cette tradition alternative que je vais à présent examiner.

II. Le paradigme du retour au sens commun : de Reid à la tradition analytique

Pour ce deuxième paradigme, je repartirai bien entendu de Thomas Reid. Mais mon parcours sera moins historique, dans la mesure où mon intention dans cet article est également de défendre ce paradigme : pour cette raison, après avoir examiné quelques textes de Reid, je ne présenterai qu'une seule version du paradigme, celle qui me semble la plus prometteuse dans les débats analytiques contemporains, et que j'ai déjà eu l'occasion de développer davantage dans d'autres publications.⁷ Et je montrerai en particulier en quoi cette méthodologie permet (suivant les recommandations de Husserl) de renforcer « l'unité scientifique » des diverses écoles philosophiques et même, dans ce pluralisme, de défendre une certaine conception d'un « progrès » de la philosophie académique.

II.1. Reid et l'idée de retour au sens commun

⁷ Voir Guillon 2020a, 2020b, 2021, 2023a et 2023b.

Nous avons déjà vu en introduction les textes principaux dans lesquels Reid formule son diagnostic et le remède qu'il préconise. Nous pouvons donc résumer ici les éléments principaux de la démarche reidienne, en suivant la même classification que pour les auteurs précédents.

1) Le *diagnostic* reidien, nous l'avons dit en introduction est très proche du diagnostic cartésien : la philosophie souffre de ce qu'elle n'a pas atteint la solidité des « sciences véritables » (mécanique, astronomie, optique) dans lesquelles les découvertes « ne [sont] plus matière à dispute », de telle sorte que « les âges à venir pourront y ajouter, mais [...] rien ne pourra renverser ce qui a déjà été établi ». Autrement dit, ce sont bien encore une fois les « disputes » des philosophes qui rendent impossibles la scientificité et le progrès.

2) L'*ambition* est donc, chez Reid comme chez Descartes (ou Hume, Kant, Husserl...) une ambition de scientificité, laquelle scientificité se reconnaît à l'absence de débats stériles et à la possibilité de fonder un progrès.⁸

3) Pour ce qui est des sciences qui servent de *modèle* à la refondation de la philosophie, Reid est très proche de Hume (plus que de Descartes ou de quelque autre philosophe kantien ou post-kantien) : ce sont les sciences *empiriques* (il cite « la mécanique, l'astronomie et l'optique ») qui représentent pour lui des modèles de réussite fondationnaliste et de progrès scientifique.

4) La métaphore du *retour* (et du nouveau départ) est implicitement présente dans le texte du « voyageur » dont le chemin « débouche sur une houillère », et qui devrait donc rebrousser chemin afin de « déterminer la cause de son erreur ».

5) Ce retour est-il, chez Reid comme chez Descartes (ou Kant, ou Husserl) un retour *radical* (retour à zéro ou recommencement radical) ? C'est précisément ici, selon mon interprétation, que la tradition du sens commun introduit une divergence fondamentale par rapport au modèle cartésien, dont on a vu le succès dans la tradition continentale. Certes, on pourrait dire en un certain sens que le retour reidien est « radical » car il ne se contente pas de revenir en arrière d'une génération ou deux dans l'histoire de la philosophie mais prétend revenir à un sens commun de la nature humaine qui précède en droit toutes les traditions historiques. Le retour reidien est donc aussi radical que faire se peut... dans les limites de la rationalité. Mais justement la mise en doute a ses limites rationnelles, et le point de retour n'est pas un « point zéro », dont on aurait tenté d'exclure « toutes les opinions que [nous avons] reçues jusques alors en [notre] créance », y compris (par exemple) les croyances de sens commun en la fiabilité de la conscience ou en la fiabilité de la perception. Le point de retour reidien est un « sens commun » déjà très riche de contenu et de principes. Descartes, nous dit Reid, « résolut de ne pas croire à sa propre existence [qui est de sens commun] tant qu'il ne serait pas capable d'avancer une bonne raison de le faire ». Mais c'était un projet tout aussi impossible qu'irrationnel : la philosophie ne peut pas rationnellement remonter en amont des principes du sens commun et les mettre en balance, car « la philosophie [...] n'a d'autres racines que les principes du sens commun ». C'est ce point qui est distinctif de la tradition du sens commun, par opposition au modèle méta-philosophique du recommencement radical. Dans les sections qui suivent, j'en présenterai une version contemporaine.

6) Avant de passer à ma défense contemporaine du « retour au sens commun », voyons le dernier point, celui de la *méthode* préconisée par Reid. Comme chez Kant, il faut distinguer d'une part la « méthode » générale du retour (dans le cas de Reid, c'est ce que j'ai appelé le « retour au sens commun » dans le point précédent), et d'autre part la méthode précise,

⁸ Comme on le verra plus loin, l'approche que je défends se rapproche donc plus de Husserl que de Reid lui-même pour ce qui est du diagnostic et de la question des « désaccords ».

qui s'inspire des sciences extra-philosophiques tenues comme « modèles » (point 3). Dans la mesure où Reid, comme Hume, a une épistémologie essentiellement empiriste, c'est également par une méthode empirique qu'il prétend refonder la philosophie, en tant que théorie empirique de la constitution de l'esprit humain :

« Les esprits avisés conviennent aujourd'hui, ou devraient convenir, qu'il n'y a qu'une seule voie menant à la connaissance des œuvres de la nature : celle de l'observation et de l'expérience. [...] Tout ce que nous savons du corps, nous le devons à la dissection et à l'observation anatomique ; et ce doit être par une anatomie de l'esprit que nous découvrirons ses pouvoirs et ses principes. » (REH I.i, 27-29)

La méthodologie empiriste de Reid est très explicite, et importante dans la version particulière qu'il donne de la philosophie du sens commun. Mais c'est un aspect de la théorie reidienne qui ne sera pas repris par tous les philosophes du sens commun. Et dans la version que je défendrai plus loin, elle ne jouera aucun rôle particulier. Je la présente donc ici simplement pour compléter le tableau historique comparatif.

Avant de proposer ma propre version contemporaine du modèle de « retour au sens commun », je voudrais présenter un exemple d'application de cette méthode par Reid, à savoir son application à la question de la liberté. Cet exemple permettra de mieux comprendre en quoi cette méthode s'oppose à la méthode du recommencement radical. Abordant le débat entre défenseurs de la liberté et philosophes déterministes, Reid pose au principe même de la discussion le critère méthodologique suivant :

« Nous avons en vertu de notre constitution la conviction ou croyance naturelle que nous agissons librement. [...] Cette conviction naturelle selon laquelle nous agissons librement, reconnue par beaucoup de ceux qui soutiennent par ailleurs la doctrine de la nécessité, doit nous faire rejeter la charge de la preuve de leur côté car, sur cette question, le camp de la liberté détient ce que les juristes appellent un *jus quaesitum* ou un droit d'ancienne possession, qui doit être maintenu jusqu'à ce qu'on le renverse. Si l'on ne peut prouver que nous agissons toujours par nécessité, il n'y a pas besoin d'argument de notre côté pour nous convaincre que nous sommes des agents libres. » (Reid 2009, 251-259)

La méthodologie philosophique qui apparaît dans ce bref paragraphe contient deux étapes :

- premièrement, il s'agit de « revenir au sens commun », c'est-à-dire au système de convictions ou de croyances « de départ », tel que notre constitution nous l'a naturellement procuré. Ce système de départ n'a pas forcément réponse à tout : il peut y avoir certaines questions sur lesquelles il ne croit ni la thèse ni l'anti-thèse (l'existence de vie extra-terrestre, le nombre pair de planètes du système solaire). Mais ce n'est pas pour autant un point de départ entièrement vide : il comprend certaines affirmations positives, comme par exemple la croyance positive en l'existence de la liberté. Toutes les croyances qui appartiennent à ce système de départ ont, d'après Reid, une forme de justification présomptive (un « *jus quaesitum* ou droit d'ancienne possession »).
- deuxièmement, il s'agit d'examiner les *arguments* pour ou contre les différentes thèses. L'examen de certains « arguments » nous amènera sans doute à répondre à certaines

questions que le sens commun laissait en suspens (le nombre pair de planètes du système solaire), ou les laissera peut-être en suspens (l'existence de vie extra-terrestre). Mais certains arguments porteront également sur des questions sur lesquelles le sens commun avait déjà une position, soit pour confirmer cette dernière, soit pour la contester. Dans ce cas, il faudra évidemment examiner de près l'ensemble des arguments sur la question. Dans ce texte sur la liberté, Reid ne semble pas exclure que certains arguments contre la position du sens commun (contre la liberté par exemple) *puissent* en droit être bons et ainsi « renverser » la position du sens commun. Mais le point important dans ce paragraphe concerne la réaction rationnelle que nous devrions avoir lorsque les arguments contre le sens commun échouent à être pleinement convaincants : dans ce cas, dit Reid, l'attitude rationnelle et justifiée est d'en rester à la croyance du sens commun (la liberté) *même si l'on ne dispose pas non plus d'arguments décisifs pour corroborer cette croyance*.

C'est sur ce dernier point qu'apparaît la différence fondamentale avec le modèle du « retour à zéro » ou du « recommencement radical ». Dans cet autre modèle, la première étape n'est pas de revenir au sens commun mais de procéder à une « table rase », qui revient en deçà des croyances de sens commun elles-mêmes (leur statut de sens commun n'étant pas considéré comme une raison valable de les préserver de la refondation radicale). La seconde étape sera également une étape d'examen des raisons de faire entrer telle ou telle croyance dans notre système. Sur les questions pour lesquelles le sens commun est agnostique (l'existence de la vie extra-terrestre), les deux méthodes reviendront au même. Mais sur les questions pour lesquelles le sens commun a une thèse positive (l'existence de la liberté), le résultat sera entièrement différent. Dans ces cas-là, la position « par défaut » du défenseur du « recommencement radical » sera une position neutre ou agnostique : en l'absence de raisons convaincantes dans un sens ou dans un autre (*pour* la liberté ou *pour* la nécessité), sa position sera d'en rester à l'agnosticisme, et non pas d'en rester à la thèse du sens commun. Rétablir la thèse du sens commun dans ses droits épistémiques exigera, pour le cartésien, un argument positif. Un tel argument positif ne sera pas nécessaire pour le philosophe du sens commun, du fait de la justification par défaut du sens commun.

C'est cette idée de « justification par défaut » (ou « présomptive ») du sens commun dont je vais à présent exposer une version plus contemporaine.

II.2. L'épistémologie dynamique du sens commun

Dans la tradition philosophie du « Common Sense », il existe plusieurs manières différentes de définir ce qu'est le sens commun. Les croyances de sens commun sont parfois définies comme celles de nos croyances qui ont un degré de certitude maximale (de telle sorte qu'aucun argument ne peut les renverser), tantôt comme des croyances inscrites dans la nature même de notre système cognitif, tantôt comme des croyances « de base » (par opposition aux croyances par inférence). La définition du sens commun que je retiendrai dans cet article est celle du sens commun comme un système épistémique « de départ », c'est-à-dire l'ensemble de concepts et de croyances tel que nous l'avons avant de commencer l'enquête philosophique et scientifique. Il s'agit là d'une définition purement chronologique, mais cette position chronologique particulière n'est pas sans conséquences épistémologiques si l'on adopte une épistémologie de la révision des croyances inspirée de Gilbert Harman (2017) ou de Isaac Levi (1980).

La méta-philosophie du sens commun que je défends repose sur les quatre idées suivantes⁹ :

- (1) Le sens commun désigne nos « croyances » de départ, ou notre « système épistémique » de départ – celui qui précède l'enquête philosophique et scientifique.
- (2) Ce point de départ épistémique n'a pas besoin de « justification » particulière pour être accepté puisqu'il est « déjà en place ».
- (3) Ce qui requiert une justification particulière, ce sont au contraire les révisions de ce système initial : toute révision doit être bien justifiée.
- (4) Et ces révisions ne peuvent être bien justifiées que par un problème interne dans le système initial – une tension ou une incohérence interne – de telle sorte que tous les états du système révisé peuvent être ramenés indirectement au système de départ (du sens commun) et expliqués à *partir de lui*.

Le premier élément de cette liste est simplement une définition stipulative de ce que nous choisissons ici d'appeler le « sens commun ».

Les éléments 2 et 3 sont les éléments les plus importants : ce sont eux qui assurent le lien entre la définition purement descriptive du sens commun comme « système de départ » et le rôle normatif épistémologique de ce système. L'idée selon laquelle une révision de croyance requiert une justification tandis que le simple fait de conserver une croyance déjà en place ne requiert aucune justification particulière est exactement la stratégie que nous venons de voir chez Reid, dans le texte sur le *jus quaesitum* de la croyance en la liberté. Une fois que l'on admet le principe épistémologique selon lequel ce qui requiert une justification est le changement ou la révision de croyances, et non pas le fait de conserver l'état épistémique dans lequel on se trouve, il s'ensuit clairement que le « sens commun », défini comme point de départ de toute l'enquête, n'a pas besoin de justification et que les révisions du sens commun auront toujours la charge de la preuve (mais bien sûr, cette charge de la preuve pourra être parfois relevée, et en ce cas la révision sera justifiée).

Mais pourquoi admettre cette idée que seules les révisions de croyances requièrent une justification (et pas l'inertie épistémique)? Ce principe est défendu par les épistémologues contemporains qui se sont intéressés à ce qu'on pourrait appeler « l'épistémologie dynamique », c'est-à-dire la question de la justification des révisions de croyances – par opposition à « l'épistémologie synchronique » qui concerne les rapports de justification entre les croyances que possède un individu à un même instant. Voici par exemple comment Gilbert Harman explique ce principe fondamental de l'épistémologie dynamique¹⁰ :

« Dans l'activité de raisonnement, vous partez de là où vous êtes, avec vos croyances, projets et buts présents, et avec vos méthodes et procédures présentes pour changer ces projets et ces méthodes. Il n'est pas raisonnable pour vous de faire aucun changement à votre point de départ si ce n'est pour résoudre des tensions entre eux, et pour répondre à des questions auxquelles vous avez des raisons de répondre. Toute méthodologie raisonnable doit être conservatrice en ce sens. Dans un certain sens (méthodologique), vos

⁹ Voir la note 7 ci-dessus pour les références aux différents articles dans lesquels j'ai déjà présenté et / ou appliqué cette méthodologie. L'article qui donne la version la plus développée de l'argument méthodologique ici résumé est Guillon 2023a.

¹⁰ Voir également Levi 1980, 1-2.

croyances, projets, buts et méthodes de départ ont une “justification” immédiate, par défaut ou *prima facie*. Ils sont les “fondations” de votre raisonnement – fondations dans le sens de points de départ. » (Harman 2010, 153 [ma traduction])

Si l'on suit Harman dans cette conclusion – que le point de départ épistémique a un privilège épistémique lié à sa position de « fondation » – il est clair qu'il ne reste plus qu'à définir le sens commun comme étant ce point de départ pour arriver à une méta-philosophie du sens commun telle que je l'ai définie plus haut.

Pour résumer, l'épistémologie dynamique – celle de Levi ou de Harman – comprend deux principes fondamentaux. Le premier principe est celui que nous venons de commenter et qui justifie les points (2) et (3) de la méta-philosophie du sens commun : c'est ce que j'appellerai le « principe de justification » :

Principe de Justification : Toute révision de croyances (tout changement dans notre système épistémique) doit être justifiée de manière appropriée (tandis que, inversement, « l'inertie » ne requiert aucune justification particulière).

Le second principe est important également, et on le voit tout particulièrement dans cette citation de Harman : « Il n'est pas raisonnable pour vous de faire aucun changement à votre point de départ si ce n'est pour résoudre des tensions entre eux, et pour répondre à des questions auxquelles vous avez des raisons de répondre. » C'est ce principe qui fonde le point (4) de la méta-philosophie du sens commun, et je l'appellerai le « principe de justification interne » :

Principe de Justification Interne : La justification d'une révision ne peut provenir que de la nécessité de résoudre une tension interne au système de départ.

En vertu de ce principe, toute révision du sens commun (comme système de départ) doit être motivée par un conflit interne au sens commun – soit à ses données immédiates, soit aux conséquences qu'il implique.

Pour conclure cet exposé de la méta-philosophie du sens commun, je voudrais insister sur quatre points. Premièrement, le sens commun est ici présenté comme « principe » de la philosophie, mais « principe » seulement dans le sens de *l'antériorité chronologique*. Deuxièmement, le sens commun est *de facto* notre point de départ : ce n'est pas tant que nous « devrions » partir du sens commun (en vertu d'une norme méthodologique), mais que nous en partons tous *de fait* (et sommes donc tenus *de droit* à justifier toutes les révisions de croyances que nous avons réalisées ou souhaitons réaliser). Troisièmement, le sens commun est *révisable*. On peut ainsi satisfaire le *desideratum* d'une approche faillibiliste ou critique du sens commun¹¹. Mais, quatrièmement, les révisions du sens commun devront toujours provenir, ultimement, d'une tension interne au sens commun, de telle sorte que tout système épistémique bien justifié pourra toujours être dérivé à partir du sens commun (ou « ramené » au sens commun), via une série finie de révisions justifiées.

¹¹ À la suite de Peirce et de Claudine Tiercelin (2016, 182-202), j'ai insisté sur l'importance fondamentale de cette dimension critique de la méthodologie du sens commun dans Guillon 2023c.

II.3. Le « *factum* » des désaccords philosophique et la méthode de réduction au sens commun

Dans la section précédente, j'ai proposé une certaine méthodologie du « retour au sens commun ». Mais comment cette méthodologie répond-elle au *problème* dont partaient Descartes, Hume, Kant, etc. ... et Reid lui-même, c'est-à-dire le problème des désaccords entre les philosophes et du défaut de scientificité qu'il semble révéler ? En effet, le point commun des deux méthodologies (recommencement radical ou retour au sens commun) est qu'elles cherchent à répondre à ce qu'on pourrait appeler le « *factum* » des désaccords philosophiques (par opposition au « *factum* de la science » dans le vocabulaire kantien) : c'est tout simplement une donnée factuellement observable que la philosophie académique présente des désaccords innombrables, et certaines versions au moins de ces désaccords soulèvent un doute sur la scientificité de la discipline. Comment la méthode du « retour au sens commun » interprète-t-elle ce *factum* des désaccords philosophiques ? D'où viennent-ils ? Et faut-il tenter de les éliminer ?

Pour répondre à cette question, il faut repartir d'une des observations de la section précédente, à savoir que le sens commun est *de facto* et pour tout philosophe le point de départ de l'enquête.

Prenons l'exemple de Descartes : peut-on dire que Descartes part de zéro ? C'est-à-dire d'une situation dans laquelle il a éliminé toutes ses croyances antérieures ? À strictement parler, ce « point zéro » (dans lequel il reste toute de même le *cogito*) n'est pas le véritable *point de départ* de Descartes : c'est un point auquel il arrive dans la méditation seconde comme *résultat* de certains raisonnements présentés dans la méditation première. En bref, ces raisonnements consistent à dire que les croyances que j'ai acquises depuis l'enfance ne sont pas toutes vraies, ni celles qui viennent des sens, notamment parce que les impressions sensibles sont indiscernables de celles de certains rêves, comme j'ai pu en faire l'expérience. Or « il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés » (Descartes 1897, AT 9, 18) : si donc je veux m'assurer de n'avoir que des croyances vraies, il faut trouver une méthode qui permettra de faire le tri, et c'est cette méthode (du doute hyperbolique) qui nous amène au « point zéro » (de la méditation seconde). Tel est le raisonnement. Mais quel est le *point de départ* de ce raisonnement ? Ce sont des observations telles que :

- « Je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'ai reçu quantité de fausses opinions pour véritables (Descartes 1897, AT 9, 17) »
- « j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs (Descartes 1897, AT 9, 18) »
- « j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir (Descartes 1897, AT 9, 19) »

Or d'où Descartes tire-t-il de telles observations ? Clairement, il s'agit là d'observations pré-philosophiques, que Descartes tire donc de son système épistémique précédant toute enquête réflexive. Autrement dit, il les tire du « sens commun » dans le sens chronologique défini plus haut. Et ce qu'il est important de remarquer c'est que les éventuels *désaccords* de tel ou tel philosophe avec Descartes (Reid, Peirce, etc.) ne seront pas des désaccords avec ce point de départ mais avec les conclusions que Descartes en tire tout au long de la méditation première. Autrement dit, le « sens commun » de Descartes (au sens purement chronologique) n'est pas seulement celui de Descartes, mais est véritablement

« commun » – c'est-à-dire partagé, du fait de la cognition humaine naturelle. C'est bien pour cela que Descartes peut supposer que ses lecteurs – *tous* ses lecteurs – vont pouvoir le suivre dans ses observations et dans les raisonnements qu'il souhaite en tirer ! Étant « de sens commun » (cette fois dans le sens de « partagées »), ces observations sont disponibles à tout lecteur, et le raisonnement qui en découle peut donc se présenter comme pertinent (au moins en droit) pour tout lecteur, ce qui est le cœur de l'ambition philosophique en tant que dialogue et enquête *collective*. Le lecteur pourra éventuellement trouver que le raisonnement n'établit pas de manière convaincante ses conclusions, qu'il y a un vice de forme dans telle ou telle inférence. C'est alors qu'apparaîtront des désaccords philosophiques. Mais quels que soient ces désaccords ultérieurs, le lecteur pourra au moins comprendre « d'où vient » que Descartes arrive à telles et telles conclusions ; il pourra le « comprendre » au sens fort, car il partage le point de départ et peut voir le chemin (erroné ou non) qui mène de ce point de départ (les observations de sens commun) à la position spécifiquement cartésienne (la situation au début de la méditation seconde).

Autrement dit, la méthode (prescriptive) de Descartes est de *re-partir* de zéro, mais le point dont il *part* effectivement (descriptivement, avant de *re-partir*) est le sens commun, à la fois comme « point de départ » pré-philosophique, et comme point de départ *partagé* par la cognition humaine. L'image qui se dégage de cette interprétation de Descartes, c'est que les désaccords philosophiques ne se situent pas en réalité dans le point de départ des philosophies (qui est le sens commun) mais dans les bifurcations divergentes qu'elles empruntent à partir de ce point de départ commun.¹²

Et ce que je viens de dire de Descartes n'est évidemment pas propre à Descartes : c'est le cas de tout être humain dans son cheminement intellectuel, et le cas de toute œuvre philosophique qui fait l'effort d'*explicit*er quel a été *de facto* son cheminement intellectuel à partir du sens commun. On pourrait donc prendre pour exemple, en principe, n'importe quel auteur philosophique¹³. Je prendrai deux autres exemples significatifs, d'une part l'exemple d'un philosophe fortement « révisionniste » (dont les thèses s'opposent fortement au sens commun) et d'autre part l'exemple des philosophes sceptiques.

Dans la philosophie analytique des cinquante dernières années, peu de thèses sont aussi « révisionnistes », aussi proprement « incroyables » que la thèse du Réalisme Modal de David Lewis, à savoir la thèse selon laquelle il existe d'autres mondes possibles que le

¹² Une excellente objection d'un relecteur anonyme consiste à remarquer qu'il est douteux que le « système épistémique pré-philosophique » soit commun à tous les philosophes (ou à tous les humains) : « Ce système, souligne le relecteur, n'est-il pas propre à chaque culture, voire individu, en fonction de son environnement, histoire, etc. ? » Je suis entièrement d'accord qu'il est empiriquement difficile d'établir une équivalence entre sens commun comme point de départ (pour tel ou tel individu) et sens commun comme cognition humaine partagée. Si mon raisonnement requerrait une telle équivalence factuelle, je serais engagé au pire à une affirmation empirique évidemment fautive, au mieux à une forme d'idéalisation théorique à fort degré d'idéalisation. Ma position est différente et consiste à distinguer d'une part la philosophie comme enquête purement individuelle (pour laquelle seul compte le point de départ épistémique idiosyncrasique) et d'autre part la philosophie comme discipline collective (ou « science »), dans laquelle j'adresse un discours qui a une prétention de validité pour tous. Si mon discours philosophique doit pouvoir prétendre à une validité pour tous, il ne peut prendre ses prémisses que dans la sous-partie de mon système de départ qui est commune à tous mes interlocuteurs humains, et non pas dans la sous-partie (probablement non vide) qui m'est idiosyncrasique. Le « sens commun » de la philosophie *collective* (ou comme science) doit donc être, au sens strict, le cœur épistémique *commun* à tous les systèmes de départs.

¹³ Du moins de tout auteur philosophique qui ne cache pas le cheminement intellectuel qui a été le sien, mais qui au contraire l'explique.

nôtre (des mondes possibles contenant des licornes, des pères Noël, des dieux grecs, etc.) et que ces autres mondes possibles sont des mondes tout aussi *réels* et concrets que le nôtre, ayant simplement la caractéristique indexicale de n'être pas le monde où *nous* nous trouvons (tout comme Mars n'est pas la planète où *nous* nous trouvons, mais n'en est pas pour autant moins réelle et concrète que la terre). La thèse de Lewis est si incroyable qu'elle n'a pas manqué de provoquer ce que lui-même appelle la réaction du « regard incrédule » qui signifie en substance : en dépit des arguments subtils et puissants que vous avancez en faveur de cette « théorie », je ne peux même pas croire que vous pensiez réellement et sincèrement que votre théorie est vraie. Que répond Lewis à cette « objection » (ou plutôt à cette réaction) ? Sa réponse commence par une concession décisive :

« Je reconnais que ma théorie s'oppose vigoureusement à l'opinion du sens commun, et je pense qu'il est tout à fait juste et approprié de considérer qu'il y a là un sérieux coût à payer. [...] dans la mesure où je respecte le sens commun, il y a là un problème. Et je respecte en effet le sens commun jusqu'à un certain point. » (Lewis 2007, 209-212 [traduction modifiée])

Pourquoi Lewis a-t-il un certain « respect » pour le sens commun ? La raison qu'il en donne correspond de très près à l'argument dynamique du « point de départ », que nous avons présenté dans la section précédente :

« Une théorie qui en vaut la peine doit être crédible, et une théorie crédible doit être conservatrice. Elle ne peut pas gagner, ni mériter, la créance si elle est trop en désaccord avec ce que nous croyions auparavant. Et une grande part de ce que nous croyions auparavant était simplement le sens commun. [...] Le conservatisme théorique est la seule méthodologie raisonnable pour des théoriciens doués de facultés limitées, qui sont raisonnablement modestes à propos de ce qu'ils pourraient réaliser à partir d'un départ à zéro. Une partie de ce conservatisme est la résistance à accepter des théories qui vont à l'encontre du sens commun. » (Lewis 2007, 209-212 [traduction modifiée])

Dans cet extrait, Lewis reconnaît qu'il est parti – comme tout le monde – du sens commun ; et il reconnaît même une certaine présomption en faveur de ce point de départ – une certaine « résistance » à le réviser, en l'absence de bonnes raisons de le faire. Seulement, Lewis est persuadé qu'il y a des raisons suffisantes de réviser ce point de départ, et qu'il a présenté ces raisons dans son livre. Il peut alors conclure, en dépit de son point de départ dans le sens commun : « Le réalisme modal doit être accepté comme vrai. Ses bénéfices théoriques en valent la peine. » (Lewis 2007, 209-212 [traduction modifiée])

Descartes, dont la méthodologie semble s'opposer à celle du sens commun, est donc en réalité parti du sens commun. David Lewis, dont les thèses s'opposent aussi frontalement au sens commun, en est parti également, et en reconnaît la valeur présomptive. Je voudrais montrer enfin qu'il en va de même du sceptique, adversaire traditionnel de la philosophie du sens commun.

Prenons pour cela l'exemple d'un des arguments sceptiques les plus anciens, à savoir le trilemme d'Agrippa.¹⁴ Le trilemme d'Agrippa se présente comme un argument *qui mène*

¹⁴ J'en présenterai ici une version abrégée et *contemporaine* (qui ne suit pas les « cinq modes » d'Agrippa présentés par Sextus Empiricus). Pour une telle version, voir par exemple en français Engel 2007.

au scepticisme. Mais d'où part-il ? Sa prémisse principale est un principe de justification inférentielle selon lequel toute croyance C1 doit être justifiée en étant fondée sur (l'inférence à partir de) au moins une autre croyance C2. Ce principe implique directement que toute croyance justifiée C1 repose sur une « chaîne de croyances » C2, C3, etc. inférées les unes des autres, la chaîne entière justifiant la croyance C1. On peut résumer le reste de l'argument comme suit :

(1) Toute croyance C1 doit être justifiée sur la base d'une inférence à partir d'au moins une autre croyance.

(2) La chaîne de justification (de C1) est soit (a) infinie, soit (b) circulaire, soit (c) s'arrête sur une croyance non justifiée.

(3a) Une chaîne de justification infinie est impossible.

(3b) Une chaîne de justification circulaire est épistémiquement vicieuse et donc ne *justifie* pas.

(3c) Une chaîne de justification qui s'arrête sur une croyance non justifiée ne justifie pas non plus.

(C) Donc: il est impossible, pour aucune croyance C1, d'être justifiée. (Conclusion sceptique)

D'où vient la force de cet argument sceptique ? Sa force lui vient de ce que ses prémisses (de 1 à 3) semblent immédiatement intuitives au sens commun lui-même. La prémisse (1) semble être ancrée dans notre pratique quotidienne de *justifier* nos croyances. La prémisse (2) est une description des alternatives qui s'imposent par la simple logique. La prémisse (3a) vient de ce que nous sommes des agents épistémiques finis (ce qui est clairement accessible au sens commun). Enfin les prémisses (3b) et (3c) semblent également inscrites dans nos pratiques habituelles de donner des justifications : personne n'accepterait qu'on lui donne des justifications circulaires, et si le terme ultime d'une série de justification est clairement injustifié, c'est bien l'ensemble de la chaîne qu'on jugera caduque.

Le sceptique lui-même, bien qu'il soit un « adversaire » traditionnel de la philosophie du sens commun, suit pourtant la « méthodologie du sens commun » présentée dans la section précédente dans la mesure où il offre des raisons d'en *arriver* au scepticisme *en partant* de prémisses valables pour le sens commun.

Le cartésien, le révisionniste, le sceptique, tous suivent donc, semble-t-il, la méthodologie du « retour au sens commun » ! Mais alors la méthodologie que je propose n'est-elle pas triviale et inutile, puisque tout philosophe *de facto* ne peut faire autrement que de l'appliquer ? La réponse est qu'il y a une grande différence entre, d'une part, partir (implicitement voire inconsciemment) du sens commun – cela tout philosophe le fait – et, d'autre part, expliciter le chemin par lequel on est passé du sens commun à telle ou telle théorie comme résultat. C'est cette deuxième opération qui n'est pas toujours faite explicitement et que la philosophie du sens commun propose comme *norme* à appliquer. Cette norme a deux aspects. Premièrement, dans sa recherche philosophique individuelle, le philosophe doit s'efforcer de rendre explicite et d'être conscient de son propre cheminement à partir du sens commun, et des révisions ou ajouts qu'il lui a apportés. Deuxièmement (et ce point sera encore plus important pour le présent article), dans le *dialogue* avec d'autres philosophes ou d'autres philosophies (notamment dans la reconstruction de *l'histoire* de la philosophie), l'effort de compréhension des autres philosophes doit prendre la forme d'une « réduction au sens commun » de leurs

démarches : il s'agit de reconstruire comment le philosophe qu'on lit « en est arrivé là »... à partir du sens commun. On pourrait parler (dans un sens qui n'est plus tout à fait nietzschéen) d'un effort de « généalogie » des textes et thèses que l'on cherche à comprendre. Comprendre véritablement un texte, d'après la philosophie du sens commun que je défends, c'est comprendre comment *moi-même* (à partir du même point de départ que je partage, puisqu'il est commun) j'aurais également pu « en arriver là »... si j'avais pris les mêmes chemins en réaction aux problèmes qui se posent au sens commun (par exemple le problème d'Agrippa). L'image qui se dégage de cette conception est que toutes les philosophies partent du même point de départ, mais qu'elles rencontrent, chemin faisant, des « sentiers qui bifurquent », des « problèmes » à l'occasion desquels elles peuvent prendre une direction ou une autre ; et c'est alors que surgissent des désaccords et des théories ou systèmes opposés : lorsque confrontés à un même problème philosophique (problème qui se pose à partir du sens commun et pour le sens commun lui-même), des solutions divergentes sont empruntées.¹⁵

Je voudrais donner un exemple de ce genre de « bifurcations » naturelles du sens commun en philosophie du libre arbitre. Si l'on fait abstraction des formulations accidentelles liées à telle ou telle époque de l'histoire de la philosophie, on peut dire que le problème *général* auquel les philosophes de toutes les époques (jusqu'à aujourd'hui) ont été confrontés a la forme du trilemme suivant :

(4) Intuitivement, il semble possible que le monde soit entièrement (causalement) déterministe.

(5) Intuitivement, nous sommes des agents libres.

(6) Intuitivement, le libre arbitre est incompatible avec le déterminisme causal complet.

Lorsque le sens commun considère chacune de ces propositions isolément, elles semblent intuitives. Le problème est qu'il n'est pas possible de les tenir toutes les trois ensemble ! Il y a donc (comme dans le cas du trilemme d'Agrippa) une tension au sein des intuitions du sens commun lui-même. Et ceci (en vertu de ce que nous avons appelé le Principe de justification interne) est une bonne raison pour changer quelque chose – une bonne raison pour abandonner l'une de ces trois intuitions du sens commun. Oui, mais laquelle ? C'est là qu'apparaissent trois « bifurcations » possibles, qui donnent naissance aux trois grandes familles de théories à propos du libre arbitre. Une solution est d'abandonner (4) et de prétendre que nous pouvons exclure rationnellement la possibilité d'un monde déterministe sur la base de notre connaissance du libre arbitre (libertarianisme). Une seconde solution est d'abandonner (5) et de mettre en doute voire de nier la réalité de la liberté humaine (déterminisme dur). Une troisième solution est le « compatibilisme », qui abandonne (6) : libre arbitre et déterminisme sont en fait compatibles.

Ma thèse est que ces trois options *s'imposent* comme les grandes options disponibles à l'esprit humain, du fait même de la constitution du sens commun, des lieux de tension qu'il contient en lui-même, et de la forme possible des résolutions de ces tensions. En un certain sens, ces trois options, bien qu'elles soient incompatibles entre elles (et bien qu'elles *révisent* le sens commun) peuvent être toutes les trois considérées comme des « options philosophiques de sens commun », du fait qu'elles sont les alternatives que génère naturellement le sens commun.

¹⁵ Voir note 12 ci-dessus.

Une conséquence de cette remarque, c'est que ces options ont toutes les chances de *réapparaître* constamment au cours de l'histoire de la philosophie – non seulement que l'une ou l'autre réapparaisse, mais que *les trois* réapparaissent. Et ceci implique que le *désaccord* entre ces options (entre libertarisme, déterminisme dur et compatibilisme) a toutes les chances d'être *inéliminable* ! Ce désaccord reste et restera irrésolu dans la philosophie académique du libre arbitre, tant qu'il y aura des êtres humains pour discuter du problème et en envisager les solutions possibles. La méthodologie du sens commun telle que je la défends ici n'a donc pas pour espoir ou ambition de *supprimer* ce genre de désaccord. C'est un deuxième aspect par lequel elle se distingue de la méthodologie cartésienne (ou kantienne) qui déplorait le désaccord des écoles et espérait y remédier grâce à sa refondation méthodologique.

Cela veut-il dire que la méthodologie du sens commun a abandonné l'ambition de scientificité de la philosophie ? Non, car l'ambition de scientificité adaptée à la philosophie n'est pas l'ambition d'un consensus scientifique sur les théories. *Cela* n'est pas accessible à la philosophie en tant que telle. Mais il reste deux critères fondamentaux pour assurer la scientificité philosophique. D'une part le rejet du « anything goes » : c'est-à-dire la capacité à distinguer les options *sérieuses* (et considérées comme telles par tous les pairs) des options *fumistes*. En effet, dire que le libertarisme, le déterminisme dur et le compatibilisme seront toujours présents comme options dans le débat, ce n'est pas dire qu'on peut défendre tout et n'importe quoi (du point de vue des spécialistes philosophes) : il y a des *versions* du libertarisme que tous les spécialistes (libertariens ou non) s'accorderont à juger sérieuses, et d'autres que tous les spécialistes (libertariens ou non) s'accorderont à juger fumistes. (De même pour le déterminisme dur ou le compatibilisme.)

Deuxièmement, la scientificité de la philosophie se mesure également à sa capacité de connaître un *progrès*. Or la conception que je défends ici *peut* soutenir une conception substantielle du progrès académique en philosophie. Bien sûr, il faut au préalable rejeter certaines notions naïves du progrès. Le progrès en philosophie ne peut pas (ne peut plus) être conçu sur le modèle fondationnaliste d'une discipline dont les axiomes, une fois posés, ne seraient plus jamais remis en cause, de telle sorte que la discipline progresserait de manière linéaire, par déductions toujours plus lointaines à partir de ces fondements immuables. Certes il faut abandonner ce modèle naïf du progrès pour la philosophie... mais nous l'avons déjà abandonné depuis longtemps pour les *sciences* elles-mêmes, aussi bien pour les sciences empiriques (dont on sait qu'elles sont sujettes aux « révolutions scientifiques ») que pour les sciences mathématiques (dont les axiomatisations alternatives ont tant occupé les mathématiciens du XIXe au XXIe siècle). Le progrès en philosophie ne peut pas *non plus* être conçu sur le modèle d'une fermeture progressive des options ou bifurcations qui étaient initialement disponibles (ou d'une « réfutation » de certains modèles comme en physique le modèle géocentrique a été réfuté alors qu'il était auparavant une option ouverte). Comme je viens de l'exposer, il est probable que les grandes options philosophiques ouvertes par le sens commun lui-même resteront ouvertes et débattues tant qu'il y aura des philosophes. Quel progrès peut-il donc y avoir ? La conception du progrès qui me semble possible – et non seulement possible mais déjà effectivement à l'œuvre – c'est le progrès dans la compréhension et la formulation des grandes options philosophiques en débat. J'ai dit plus haut que, en philosophie du libre arbitre, les options du libertarisme, du déterminisme dur ou du compatibilisme étaient des options « éternelles » : elles étaient présentes dans la philosophie antique (au moins hellénistique) et sont encore présentes dans les publications les plus récentes (au moins en philosophie « analytique »). Mais là où il y a un progrès considérable, c'est dans

la compréhension de la nature du débat (qu'est-ce qui fait qu'on est l'un ou l'autre ? Où porte exactement le désaccord ?), dans la précision de la formulation de chaque modèle (comment développer un modèle libertarien précis et défendable – par opposition à un modèle libertarien fumiste ou qui prête trop facilement le flanc à des objections décisives ? À quelles conséquences et conclusions *m'engage* le fait d'être compatibiliste ?) Les « grands sentiers » de la philosophie du libre arbitre restent les mêmes aujourd'hui qu'il y a 2000 ans, mais nous avons considérablement progressé dans le « débroussaillage » et le « balisage » de ces sentiers, dans la connaissance précise des alternatives défendables et de la nature du désaccord. Mais pour arriver à une telle connaissance réflexive et claire de ces alternatives, il est nécessaire de les *comprendre* en les reformulant explicitement comme des cheminements de raisonnement à partir du sens commun – c'est ce que j'ai appelé la méthode de « réduction au sens commun ».

L'ambition de la méthodologie du sens commun que je défends ici est donc la même que celle de Descartes, Kant ou Husserl : c'est l'ambition de renforcer la *scientificité* de la discipline philosophique, laquelle *scientificité* se reconnaît en particulier à la capacité de permettre un *progrès*. Mais là où Descartes considérait les désaccords philosophiques comme incompatibles avec la *scientificité* et le progrès, la conception du progrès que je défends est au contraire une conception fondamentalement *pluraliste*. Ceci implique de reconnaître que notre incapacité à exclure une fois pour toutes telles ou telles grandes options philosophiques (et à créer un consensus *sur les thèses*, sur le modèle des autres sciences¹⁶) n'est en réalité pas un problème en philosophie. Descartes a cru que les désaccords innombrables de la philosophie scolastique étaient *en tant que désaccords* une preuve de non-*scientificité* et de décadence. C'est à mon sens une erreur fondamentale, et lourde de conséquences historiques. C'est sur cette erreur que je reviens en conclusion.

Conclusion. L'erreur de Descartes

Le diagnostic commun à tous les philosophes que nous avons étudiés dans cet article – aussi bien ceux qui suivent le modèle cartésien du recommencement radical que Reid et la tradition du sens commun – c'est que certains désaccords dans la philosophie académique représentent un obstacle à la *scientificité* de cette discipline, et un problème auquel nous devons nous efforcer de remédier. Mais nous avons vu que dès l'étape du diagnostic, il y a une ambiguïté ou une imprécision sur la question suivante : *quels* désaccords doivent être considérés comme problématiques ?

Pour Descartes ou pour Kant, *n'importe quel* désaccord est en tant que tel – en tant qu'il rend impossible le consensus des scientifiques – un obstacle à la *scientificité* de la philosophie. Mais nous avons vu que Husserl proposait un diagnostic plus fin. D'après Husserl, il peut exister certains désaccords qui constituent « une lutte sérieuse entre théories divergentes, dont l'antagonisme même prouve assez la solidarité interne ». Non seulement cette situation de la philosophie peut exister, mais il semble que Husserl admette qu'elle *a* effectivement existé à certaines époques passées, puisqu'il ne situe qu'au « milieu du siècle dernier » le début de « l'état de division » problématique de la

¹⁶ Qu'il n'y ait pas de consensus *sur les thèses* en philosophie n'implique pas qu'il n'y ait aucune forme de consensus des experts, et que la conception de la *scientificité* et du progrès philosophiques ici défendus soient totalement indépendants de la notion de consensus : en effet, comme on l'a vu plus haut, il doit pouvoir y avoir un consensus des philosophes sur *quelle version* de telle ou telle grande option est sérieuse ou fumiste (contre le « anything goes ») et il doit pouvoir y avoir un consensus (de deuxième ordre, non de premier ordre) sur la nature du désaccord et ce qui est en jeu dans le débat.

philosophie occidentale. Cet état de division problématique vient donc non seulement de ce qu'il y a des désaccords, mais plus précisément du fait que ces désaccords rendent tout dialogue constructif – tout « exposé et critique », toute « collaboration véritable », toute « entr'aide » – impossibles.

Je souscris entièrement au diagnostic de Husserl : c'est à mon sens l'erreur fondamentale de Descartes (une erreur qui n'est pas sans conséquences comme on va le voir) d'avoir adopté un pathos catastrophiste pour tout désaccord philosophique simplement en tant que désaccord. En philosophie, étant donné la nature propre de cette discipline, il y a des désaccords sains et inéliminables qui ne sont en rien un obstacle à la scientificité. La question importante qu'aurait dû se poser Descartes (et que s'est posée Husserl) n'est donc pas celle de savoir comment parvenir à fonder un consensus absolu des philosophes – nous n'y arriverons jamais et tenter d'y parvenir ne peut qu'avoir des conséquences contre-productives. Ce qu'il faut chercher, c'est comment faire en sorte que les désaccords entre philosophes cessent d'être des désaccords vicieux – c'est-à-dire des désaccords sans possibilité de dialogue, de compréhension mutuelle et de collaboration dans l'enquête – pour devenir des désaccords féconds « dont l'antagonisme même prouve assez la solidarité interne ».

Une fois le problème posé dans ces termes (husserliens), la réponse que j'ai apportée dans cet article est une réponse (non husserlienne) par le retour au sens commun : pour qu'un dialogue soit fécond et repose sur une compréhension mutuelle, il est nécessaire que les interlocuteurs partagent un « commun » et qu'ils comprennent leurs options divergentes comme des bifurcations possibles à partir de ce point de départ commun. Or, d'après la tradition du sens commun, ce point de départ commun existe bel et bien dans la nature cognitive de l'être humain et toute position philosophique peut en droit être « réduite au sens commun », non pas au sens où elle serait en complet accord avec le système cognitif de sens commun, mais au sens où l'on peut retracer le cheminement par lequel chaque philosophe en est arrivé à sa position à *partir* de révisions successives du sens commun. Une telle méthodologie n'aura pas pour effet de supprimer les désaccords philosophiques et de produire un consensus scientifique, mais il n'en a pas l'ambition. Son ambition est de transformer des désaccords qui étaient (ou semblaient) absolument incommensurables et incapables de toute collaboration en désaccords féconds permettant une collaboration scientifique et un progrès pluraliste.

Mon désaccord avec Descartes ne porte donc pas uniquement sur le diagnostic (quels désaccords sont problématiques ?) mais aussi sur le remède (retour au sens commun plutôt que retour à zéro). Mais ma critique va même plus loin que cela : si l'on suit le méta-récit historique tracé à grands traits dans la première section, on doit en conclure que l'erreur de diagnostic de Descartes (et son erreur de remède) a non seulement manqué le vrai problème... mais l'a considérablement *aggravé*. En effet, il me semble que Husserl a raison de voir dans la philosophie académique de la seconde moitié du XIXe siècle une situation particulièrement problématique (avec non seulement des désaccords, mais des désaccords sans dialogue possible). Mais que s'est-il passé pour en arriver à une telle situation précisément à ce moment historique ? Mon hypothèse (dont l'établissement sérieux demanderait bien sûr une étude historique bien plus détaillée que ce qu'il est possible de faire dans les limites de cet article) est que l'impossibilité de dialogue fructueux et de véritable collaboration entre les différentes écoles de la seconde moitié du XIXe siècle est une conséquence directe de la prétention de chacune d'elle à se fonder « à partir de zéro », à partir d'un principe absolument radical : comme chacune de ces écoles possède sa *propre* radicalité absolue (son propre « point zéro », différent de celui des

autres écoles), et comme il n'y a aucun argument possible entre personnes qui ne partagent aucune prémisse, le résultat est que ces écoles ne peuvent absolument pas dialoguer argumentativement entre elles.¹⁷ Et pourquoi les différentes écoles philosophiques du XIXe siècle prétendaient-elles chacune à ce statut de fondation absolue ou de recommencement radical ? Précisément parce qu'elles ont repris (comme Kant, comme Hume) le geste cartésien du retour à zéro... lui-même motivé chez Descartes par le « catastrophisme du désaccord » et l'ambition de fonder une science capable de consensus absolu.

Autrement dit, c'est justement parce qu'il a voulu supprimer *tous* les désaccords philosophiques (et fonder une science apodictique à fondement radical) que Descartes a initié (malgré lui évidemment) le mouvement historique des recommencements radicaux successifs. Et ce sont ces recommencements radicaux successifs qui ont créé une situation académique où les diverses écoles (à la différence des diverses écoles hellénistiques, ou scolastiques, par exemple) n'étaient même plus capables de coopérer et de dialoguer entre elles de manière fructueuse. En voulant résoudre le problème des désaccords, mais en l'identifiant mal, Descartes a malgré lui contribué à l'aggravation historique du problème.

Qu'en est-il pour nous dans la situation historique présente ? Il me semble que la situation de la philosophie académique aujourd'hui présente de nombreux traits communs avec la description que donnait Husserl : « Il y a bien encore des Congrès philosophiques ; les philosophes s'y rencontrent, mais non les philosophies. [...] L'unité est, peut-être, mieux sauvegardée à l'intérieur de certaines 'écoles' ou 'tendances', mais ce particularisme même permet de maintenir notre caractéristique de l'état générale de la philosophie. » La deuxième phrase est importante : sans doute plusieurs lecteurs, appartenant à telle école ou telle tendance, voudront souligner que les congrès et les débats *à l'intérieur* de leur école ou tendance sont fructueux et sérieux. Et je suis tout disposé à le croire. Appartenant moi-même au courant de la « philosophie analytique », je serais le premier à souligner que les débats y sont fructueux et sérieux, y compris (et surtout) lorsqu'il y a des désaccords importants. À vrai dire, ma compréhension de ce qu'est la philosophie analytique *aujourd'hui* (qui ne dépend qu'accidentellement de ses origines historiques au début du XXe siècle) est qu'il ne s'agit plus à proprement parler d'une « école » ou d'une « tendance » particulière (qui aurait simplement des ramifications) mais qu'il s'agit d'un forum académique qui peut en droit accueillir et intégrer dans sa discussion *n'importe quelle* école ou tendance, à condition que celle-ci joue le jeu de justifier ses thèses et ses positionnements dans des termes compréhensibles par tous et à partir d'un point de départ en droit accessible par tous... c'est-à-dire dans mon vocabulaire en repartant du sens commun. Or, comme je l'ai dit plus haut, *toute* philosophie peut être reconduite au sens commun, à condition de faire l'effort d'explicitier la généalogie de son parcours intellectuel. Par conséquent, n'importe quelle philosophie, n'importe quelle école ou tendance *peut* faire cette démarche d'auto-explicitation à partir du sens commun, et ainsi rendre possible un dialogue fécond et une collaboration avec toutes les autres, contribuant ainsi à la création d'un espace académique (... et pédagogique !) d'inter-compréhension. C'est précisément à un tel effort, et au développement d'un tel espace académique que mon article souhaite inviter les philosophes de toutes écoles et de toutes tendances. Si

¹⁷ Elles peuvent au mieux prétendre *s'interpréter* les unes les autres, mais cela ne constitue nullement un dialogue, puisque l'interprétation de la philosophie P1 par la philosophie P2 sera entièrement distincte de l'auto-interprétation de la philosophie P1 par elle-même, de telle sorte qu'il n'y aura jamais d'accord sur le désaccord.

nous souhaitons contribuer à la scientificité de la philosophie académique, ce sur quoi nous devrions faire porter notre effort est sur le fait d'exprimer chacune de nos positions ou thèses en tant qu'options possibles dans une investigation commune à partir d'un point de départ partagé, et selon un cheminement au moins en droit accessible et compréhensible à tous. Ceci suppose d'une part la volonté de construire (ensemble) un *vocabulaire commun* (et donc de résister à la tentation de se démarquer ou de montrer son originalité par un vocabulaire idiosyncrasique et intraduisible). Et ceci suppose d'autre part de *donner des raisons* accessibles à tous (et donc à partir du sens commun) pour les thèses que l'on avance (et donc de résister à la tentation d'en appeler à des « visions » immédiates, partagées simplement entre le maître génial et quelques disciples privilégiés).

Telle est, me semble-t-il, notre responsabilité de philosophes académiques, afin de développer toujours davantage la scientificité de notre discipline. Ou, pour reprendre les termes de Husserl, afin que la philosophie ressemble de moins en moins à un « mélange désordonné de grandes traditions, de recommencements et d'essais littéraires à la mode – visant non à l'effort mais à l'"effet" », et de plus en plus à « une lutte sérieuse entre théories divergentes, dont l'antagonisme même prouve assez la solidarité interne, la communauté de bases et la foi inébranlable de leurs auteurs en une philosophie véritable » (Husserl 1992, 23 et 22, Hua I, 47 et 46)¹⁸.

Bibliographie

Descartes R., *Œuvres de Descartes*, Charles Adam et Paul Tannery (éd.), Paris, Léopold Cerf, 1897-1913.

Fine K., « The question of realism », *Philosophers' Imprint*, vol. 1, n° 1, 2001, p. 1-30.

Guillon J.-B., « The Dynamic Strategy of Common Sense Against Radical Revisionism », *Topoi*, vol. 42, n° 1, février 2023a, p. 141-162.

Guillon J.-B., « L'essence et le sens commun », dans Alexandre Declos et Claudine Tiercelin (éd.), *Connaissance philosophique et connaissance des essences*, Paris, Collège de France, coll. « Philosophie de la connaissance », 2023b.

Guillon J.-B., « La conception du soi et le présentisme de sens commun », dans Alexandre Declos et Claudine Tiercelin (éd.), *La métaphysique du temps : perspectives contemporaines*, Paris, Collège de France, coll. « Philosophie de la connaissance », 2021.

Guillon J.-B., « Le sens commun comme principe en métaphysique », dans Alexandre Declos et Jean-Baptiste Guillon (éd.), *Les principes métaphysiques*, Paris, Collège de France, coll. « Philosophie de la connaissance », 2020a.

Guillon J.-B., « A Common Sense Defence of Ostrich Nominalism », *Philosophia*, 19 septembre, 2020b. DOI : <https://doi.org/10.1007/s11406-020-00214-5>.

Guillon J.-B., « Le sens commun critique. Réflexions à partir de l'épistémologie de Claudine Tiercelin », in Benoit Gaultier et Jean-Marie Chevalier (dir.), « La philosophie de Claudine Tiercelin », *Klesis*, n°56, 2023c.

¹⁸ Une première version de cet article a été présentée dans le cadre des Grandes Conférences des Archives Henri Poincaré : je remercie Anna Zielinska et Roger Pouivet pour cette aimable invitation, ainsi que tous les participants à cette conférence, notamment Gerhard Heinzmann et Alexandre Declos, pour leurs commentaires et suggestions fructueuses. Je remercie Mariano Crespo et Agustín Serrano de Haro pour leurs éclairages concernant la position de Husserl. Je remercie enfin mes collègues au département de philosophie de l'Université de Navarre Sergio Clavero, Alfredo Cruz, Agustín Echavarría, Mark Hoipkemeier, Joseph Milburn et Miquel Solans, grâce à qui j'ai eu l'occasion de « tester » les arguments principaux de cet article.

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

Harman G., « Gilbert Harman », dans Jonathan Dancy, Ernest Sosa et Matthias Steup (éd.), *A Companion to Epistemology, Second Edition*, Oxford, Blackwell, 2010, p. 152-156.

Hume D., *Traité de la nature humaine. Livre 1, De l'entendement*, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2022.

Husserl E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Nouvelle Édition, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1992.

Husserl E., *Philosophie première (1923-24). 1, Histoire critique des idées*, trad. A. L. Kelkel, Paris, PUF, coll. « Épiméthée. Essais philosophiques », 1970.

Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana VI* (Hua VI), Walter Biemel (éd.), 2^e éd., La Haye, Martinus Nijhoff, coll. « Husserliana : Edmund Husserl – Gesammelte Werke », 1962.

Husserl E., *Erste Philosophie (1923/24). II. Theorie der Phänomenologischen Reduktion, Husserliana VIII* (Hua VIII), Rudolf Boehm (éd.), La Haye, Martinus Nijhoff, coll. « Husserliana : Edmund Husserl – Gesammelte Werke », 1959.

Husserl E., *Erste Philosophie (1923-24). I. Kritische Ideengeschichte, Husserliana VII* (Hua VII), Rudolf Boehm (éd.), Haag, M. Nijhoff, coll. « Husserliana : gesammelte Werke / Edmund Husserl », 1956.

Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana I* (Hua I), Stephan Strasser (éd.), Haag, M. Nijhoff, coll. « Husserliana : gesammelte Werke / Edmund Husserl », 1950.

Kant I., *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, 5^e éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997.

Laugier S., *Recommencer la philosophie : Stanley Cavell et la philosophie en Amérique*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Vrin, coll. « Philosophie du présent », 2014.

Levi I., *The enterprise of knowledge: an essay on knowledge, credal probability, and chance*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1980.

Lewis D., *De la pluralité des mondes*, trad. J.-P. Cometti et M. Caveribère, Paris, Éditions de l'Éclat, 2007.

Malherbe M., « Reid et la possibilité d'une philosophie du sens commun », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 96, n° 4, JSTOR, 1991, p. 551-571.

Potte-Bonneville M., *Recommencer*, Lagrasse, Verdier, coll. « Philosophie », 2018.

Reid T., *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, coll. « Analyse et philosophie », 2012.

Reid T., *Essais sur les pouvoirs actifs de l'homme*, Paris, Vrin, 2009. Google-Books-ID : 5WwzgK6UPJkC.

Soames S., *Philosophical analysis in the twentieth century Vol. 1, The dawn of analysis.*, Princeton N.J., [etc.], Princeton University Press, 2003.

Tiercelin C., « In Defense of a Critical Commonsensist Conception of Knowledge », *International Journal for the Study of Skepticism*, vol. 6, n° 2-3, 23 mai 2016, p. 182-202.

Wotling P., « Les questions que les philosophes ne posent pas : L'éthique de la pensée chez Nietzsche », *Lignes*, vol. 1, n° 7, Cairn/Softwin, 2002, p. 250-262.