



LA NORMATIVITÉ DU SENS COMMUN

[Angélique Thébert](#)

Presses Universitaires de France | « [Revue philosophique de la France et de l'étranger](#) »

2021/1 Tome 146 | pages 3 à 12

ISSN 0035-3833

ISBN 9782130828471

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-philosophique-2021-1-page-3.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA NORMATIVITÉ DU SENS COMMUN

Le sens commun n'est plus un objet philosophique non identifié.

Longtemps précédé par sa réputation d'« oracle » auquel on a recours « quand on ne sait rien alléguer de judicieux pour se justifier », le sens commun a mis du temps à s'imposer comme un objet d'étude digne de la lunette philosophique. Il a souffert de la raillerie kantienne qui présente l'« appel au sens commun » comme un « expédient » auquel a recours le « fumiste », mais dont « rougit le philosophe¹ ». Dans ce cadre, le sens commun apparaît comme l'ultime bouée de sauvetage à laquelle s'accroche celui qui veut échapper au raz-de-marée sceptique. Cette démarche pré-philosophique consisterait à « invoquer le jugement du plus grand nombre » pour clouer le bec à qui exige une justification de nos croyances. Autant dire qu'aux yeux d'une philosophie critique, cette réponse ne fait pas long feu. On trouve encore une telle critique dans la philosophie contemporaine. Baron Reed estime que notre prétendue faculté de sens commun est « tout aussi absolument mystérieuse que la prétendue capacité du magicien charlatan à “voir” dans l'esprit des autres » (2006, p. 196)². Rien n'authentifie sa légitimité. Surtout, la voie du sens commun est antiphilosophique parce qu'elle rend la connaissance « trop facile³ ». D'où la nécessité d'une « raison critique qui impose des bornes au sens commun⁴ ».

1. Kant, préface aux *Prolégomènes à toute métaphysique future*, p. 17-18.

2. Comme celles des autres articles de ce fascicule, les références bibliographiques se trouvent en p. 89.

3. Selon l'objection de l'*easy knowledge*, si une croyance que *p* peut valoir comme une connaissance alors même qu'elle ne passe pas le test de la justification (qui consiste à donner une bonne raison de croire qu'il est vrai que *p*), alors l'acquisition de connaissances est trop facile et on ne comprend pas pourquoi la connaissance a plus de valeur qu'une simple croyance vraie. Voir Cohen (2002).

4. *Prolégomènes*, *ibid.*

Aujourd'hui, le sens commun fait l'objet d'un réel travail d'éclaircissement. Ce qui apparaît dorénavant « trop facile », c'est sa relégation sans autre forme de procès dans la catégorie des simples préjugés communément partagés. On s'efforce de cartographier les différents usages que les philosophes font du sens commun sans nécessairement chercher à les rassembler au sein d'un seul et unique concept⁵. C'est ainsi que la dimension sensible du sens commun se voit dissociée de sa nature jugeante, ou encore que le sens commun compris comme faculté ou source de certaines croyances est distingué du sens commun « propositionnel », auquel on associe un ensemble spécifique de croyances. Mais même ceux qui s'accordent sur la dimension « procédurale » du sens commun (et le voient comme une sorte de « mécanisme » nous fournissant certaines croyances) doivent préciser la manière dont ce sens commun opère. S'agit-il d'un sens humain spécifique (un sixième sens) ou d'une faculté de juger transversale, qui est à l'œuvre à chaque fois que nous mobilisons nos pouvoirs intellectuels (la conscience, la perception, la mémoire, le raisonnement) ? Et si l'on traite le sens commun comme un objet propositionnel, la question est alors de savoir à quoi renvoient les « principes du sens commun ». Quand Thomas Reid les énumère, désigne-t-il une multiplicité de croyances particulières (comme « il y a un arbre là-bas », « $45 + 18 = 63$ »), ou un ensemble circonscrit de croyances générales, dont la présupposition est indispensable pour juger et agir (comme « les choses que je perçois distinctement existent »)⁶ ? Si c'est la seconde branche de l'alternative qui est retenue, pouvons-nous préciser le contenu de tels principes ?

De manière plus générale, on se demande également si la référence au sens commun peut être déliée de certains engagements métaphysiques, comme le dualisme matière-esprit, ou une forme de providentialisme, ou bien si elle est indissociable de l'adoption de présupposés

5. Précisons que le sens commun n'est pas un concept propre à la philosophie. Il est également mobilisé en sociologie, linguistique et psychologie. Dans la présentation générale de l'ouvrage qui lui est consacré (2009), Claude Gautier et Sandra Laugier indiquent qu'« il apparaît vite que cette notion résiste à la simple analyse et que seule la superposition de différents points de vue permet d'en percevoir quelques contours ». Dans l'ouvrage coordonné par Pierre Guénancia et Jean-Pierre Sylvestre (2004), le sens commun est analysé sous le prisme de l'opposition entre un sens commun unificateur et source de sens, et un sens commun étriqué et dépourvu d'autocritique. Pour une compilation des différentes acceptions du sens commun, voir la première partie de l'article de Cédric Paternotte (2017, p. 556-562).

6. La première partie de l'alternative est défendue par James Van Cleve, la seconde par Keith Lehrer. Pour une présentation de ce débat, voir Van Cleve (2015, chap. 11). Pour une réinterprétation de cette alternative, voir Thébert (2015).

métaphysiques substantiels, sans lesquels on ne comprendrait pas pourquoi les pouvoirs intellectuels humains sont correctement étalonnés au monde⁷. Dans tous les cas, quelles que soient les réponses apportées à ces questions, la légitimité philosophique du sens commun semble désormais acquise.

De façon différente, une autre approche sonne le glas d'une disqualification péremptoire du sens commun. Dans ce cadre, le sens commun n'est pas considéré comme un objet philosophique particulier, mais comme une manière de philosopher, voire comme une méthode pour tester la validité des arguments philosophiques. À rebours des questionnements précédents, cette approche ne considère pas le sens commun comme un objet philosophique spécifique, dont la nature devrait être élucidée. Elle l'envisage plutôt comme une méthode particulière permettant de traiter les problèmes philosophiques. Quel est le propre d'une telle méthode ? Pour reprendre une distinction établie par Chisholm (1982), la voie du sens commun adopte une démarche « particulariste », qui part des jugements particuliers que nous connaissons immédiatement (ex. : « le chat est sur le tapis », « Pierre est triste ») pour dégager ensuite des règles du jugement correct, à l'opposé d'une démarche méthodiste, qui prend appui sur des critères généraux de vérité (ex. : la clarté et la distinction) pour délimiter par la suite l'ensemble des choses que nous pouvons connaître. Une telle démarche commence donc par accorder que nous connaissons immédiatement une multitude de choses (sur nous-même, les autres, les choses qui nous entourent), sans avoir à nous soumettre à des règles pour bien conduire notre esprit, et elle poursuit en érigeant ces connaissances immédiates au titre de juge suprême des arguments philosophiques. Le renversement de l'attitude kantienne est total. Non seulement il apparaît qu'il n'est plus déshonorant de développer une stratégie philosophique dont le ressort est le sens commun (par exemple, un philosophe qui invoque le sens commun dans sa réponse aux sceptiques ne suscite plus l'indignation, mais est considéré comme un réel interlocuteur, dont il faut prendre les arguments au sérieux⁸), mais, plus radicalement, le sens commun est considéré comme une façon spécifique d'aborder les problèmes philosophiques, voire comme une instance ultime à l'aune de laquelle on doit juger la pertinence des arguments philosophiques. On estime en effet que la compatibilité d'une philosophie avec les

7. Pour l'idée selon laquelle une philosophie du sens commun est liée à une métaphysique naturaliste aristotélicienne, « qui voit le monde comme ordonné et finalisé », voir Pouivet (2020, chap. VII, p. 232).

8. Pour une présentation de ces arguments (en particulier ceux de Reid, Moore et Chisholm) et des objections qui leur sont faites, voir Lemos (2004).

croyances du sens commun constitue un argument en sa faveur⁹. Il s'agirait même d'une règle d'or du bien philosopher : si une thèse rompt avec les croyances du sens commun, c'est le signe de son absurdité. À ce titre, la voie du sens commun se présente comme une méta-philosophie, ou comme une éthique de la philosophie : elle ne propose pas un objet d'étude à la philosophie, mais elle lui impose une manière d'étudier. Elle s'érige en modèle, ou se constitue comme norme à laquelle il ne faut pas déroger. En d'autres termes, la philosophie du sens commun est une philosophie « pour philosophes », au sens où elle leur fournit un critère pour examiner la pertinence des philosophies.

Une telle démarche, qui place la philosophie sous la juridiction du sens commun, Reid l'appelait déjà de ses vœux. Dans les *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, il fustige la philosophie qui veut soumettre le sens commun à son autorité, le faire « rentrer dans le rang » pour ainsi dire, en lui demandant de rendre raison de ses prétentions à la connaissance. Reid pense à un certain type de philosophie, une philosophie qui adopte la démarche méthodiste et qui fait de la raison la pierre de touche de tout argument. Or, rappelle-t-il, ce n'est pas au sens commun d'être adoubé par la raison philosophique, puisque la philosophie est fille du sens commun (I, 4, p. 35-36 ; V, 7, p. 93). Dans ces conditions, on peut d'autant plus parler d'une « philosophie du sens commun » : une telle philosophie n'est pas celle qui convoque le sens commun à sa barre, le prend pour objet d'étude et s'efforce d'en délimiter les bornes, c'est une philosophie guidée par le sens commun, qui prend les arguments philosophiques comme objet d'étude et qui pose les bornes d'une réflexion philosophique correcte. Dans le cadre de cette seconde approche, le sens commun est traité comme une instance régulatrice, une cour d'appel à l'aune de laquelle une réflexion philosophique saine peut être distinguée d'une métaphysique sans fondements¹⁰. Dès lors, parler d'une « philosophie du sens commun » ne sonne plus comme une contradiction.

Pour autant, il importe de mieux comprendre la spécificité de cette posture philosophique. Invoquer une conception *normative* du sens

9. Pour l'adoption d'un tel critère méthodologique en philosophie, voir Kelly (2005 ; 2008). Berkeley invoquait déjà cet argument pour soutenir l'immatérialisme : à ses yeux, ses principes ont le mérite de « ramener les hommes au sens commun » (1998, p. 237).

10. Cette démarche est adoptée par Rescher (2005, chap. VII), Boulter (2009), Guillon (2020) et Pouivet (2020, chap. VII). Ce dernier examine plus particulièrement l'une des manières dont, selon Reid, le sens commun s'exprime : via l'émotion du ridicule. Le sens commun est alors une « sensibilité naturelle à l'absurdité

commun, ce n'est pas simplement profiter de la facilité de la métaphore juridique. Les articles de ce fascicule montrent que la dimension régulatrice est inhérente au concept de sens commun. Loin d'encourager une forme de libéralisme doxastique, le sens commun s'exerce en mettant de l'ordre, en faisant le tri parmi nos croyances. Une philosophie du sens commun est forcément traversée par la question de la délimitation, de la démarcation. En effet, elle se doit d'abord de répondre à la question de savoir comment nous pouvons départager une croyance du sens commun d'une croyance populaire. Sur quelles marques nous appuyer ? L'universalité du jugement est-elle un critère suffisant ? Comment garantir que les vérités du sens commun ne masquent pas de simples préjugés largement répandus ? Répondre à une telle question, c'est participer à l'entreprise kantienne qui s'appuie sur la raison critique pour imposer des bornes au sens commun, le normer¹¹.

Mais le sens commun ne rencontre pas la question de la délimitation dans ce seul contexte. Il la rencontre également quand il exerce lui-même sa mission critique. Car le sens commun est un « bon sens », c'est-à-dire une faculté de bien juger, qui correspond à l'exercice correct, « normal », de nos facultés intellectuelles. En ce sens, c'est une norme inhérente à notre constitution, qui nous permet de distinguer les demandes philosophiques extravagantes des arguments intelligibles. Les bornes du sens commun ne sont alors pas tant les limites qu'il faut imposer au sens commun afin de parer à toute inflation doxastique, que les bornes que le sens commun impose à la réflexion philosophique et plus globalement à la rationalité humaine. Une philosophie du sens commun n'est donc pas une philosophie qui lâche la bride aux croyances, en leur donnant la caution que la raison leur refuse : il s'agit bien d'une philosophie critique, d'une philosophie des limites, qui fait valoir un autre régime de la rationalité doxastique (une rationalité qui n'exige pas à tout prix que nous ayons une bonne raison de croire que *p* pour que nous soyons autorisés à croire que *p*). Autrement dit, le sens commun n'est pas l'autre de la raison, c'est un autre nom pour la raison¹². Invoquer le sens commun, ce n'est pas opérer un « retour au

philosophique » qui protège la philosophie contre elle-même. C'est le pare-feu des opinions extravagantes.

11. Pensons également au « sens commun critique » de Peirce, qui s'inscrit dans le sillage de la critique kantienne tout en la critiquant (2003, p. 59-60).

12. Comme le note Reid dans les *Essais sur les pouvoirs intellectuels de l'homme* : « Il est absurde de concevoir qu'il puisse y avoir quelque opposition entre la raison et le sens commun. Il est en effet le premier-né de la raison, et de même qu'ils sont communément joints dans les discours et les écrits, ils sont inséparables en nature. On attribue à la raison deux missions, ou deux degrés. Le

sens commun » (Malherbe, 1991, p. 554-555), qui supposerait un abandon de la philosophie et de la raison, c'est faire droit à une conception ajustée de la rationalité humaine.

Les articles ici réunis défendent tous cette approche du sens commun comme « instance régulatrice ». Jean-Christophe Bardout montre que nous trouvons la source de cet usage moderne du concept de sens commun dans le *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements* de Claude Buffier (1724). Buffier considère le sens commun comme une disposition naturelle de l'esprit à saisir certaines vérités premières, point que Thomas Reid exploitera un demi-siècle plus tard. Le sens commun permet aux hommes de porter des jugements communs sur les choses externes, alors même qu'ils ne sont la conclusion d'aucune proposition. C'est « la disposition que la nature a mise dans tous les hommes ou manifestement dans la plupart d'entre eux, pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison, un jugement commun et uniforme sur des objets différents du sentiment intime de leur propre perception ; jugement qui n'est point la conséquence d'aucun principe antérieur¹³ ». C'est grâce au sens commun que les hommes peuvent s'accorder sur des choses qui ne relèvent pas de leur sentiment intime et qu'ils ne peuvent prouver à l'aide de vérités antérieures. C'est à ce niveau que se manifeste l'activité normative du sens commun : il est l'instance de validation d'un certain nombre de « vérités externes ». Bien qu'elles ne puissent être prouvées, déduites, ces vérités sont incontestables si elles relèvent de la prérogative du sens commun. Elles se vérifient « par la règle et par la force du sens commun » (§ 34, p. 15). Tous les hommes disposent de droit du sens commun. Sous son instance, les considérations sceptiques nous apparaissent pour ce qu'elles sont – extravagantes, comme si le sens commun prémunissait nos jugements contre tout désir d'extra-territorialité. L'activité régulatrice du sens commun se manifeste d'autant plus quand celui-ci fait défaut : son absence est la source d'« anomalies » dans le jugement, et celui qui en souffre passe pour un « esprit égaré », incapable de raison et de conduite (§ 35, § 37, p. 16). Le sens commun

premier est de juger des choses évidentes par elles-mêmes, le second est de tirer des conclusions qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes à partir de choses qui le sont. Le premier est le domaine et l'unique domaine du sens commun, et par conséquent il coïncide avec la raison dans toute son étendue et il n'est qu'un autre nom donné à une partie ou un degré de la raison » (VI, 2, p. 432-433).

13. *Traité des premières vérités*, I, 5, § 33, p. 15.

n'est donc pas ce qui est à borner, ce que la raison doit encadrer¹⁴. C'est une « règle de vérité » (§ 40, p. 17) dont l'application nous garantit de rester dans les bornes du raisonnable.

À ce titre, le sens commun n'est pas l'autre de la métaphysique, ni même son objet, mais il en est « l'opérateur ». En mettant au jour les premières vérités indémonstrables, le philosophe du sens commun participe à l'élaboration de la métaphysique, comprise comme science des conditions du « bien penser ». Si la question de savoir ce qui norme le sens commun (et le distingue des préjugés) reste en suspens, il n'en constitue pas moins la norme du vrai.

Selon Patrick Rysiew, cette dimension normative du sens commun n'est pas suffisamment prise en compte. Bien qu'elle soit très présente dans la réponse que Thomas Reid fait aux sceptiques, les exégètes contemporains tendent à la masquer au profit d'autres arguments. Ainsi, James Van Cleve et John Greco estiment que la réponse de Reid au sceptique s'articule autour de deux points fondamentaux : d'une part, la conception fiabiliste de la connaissance (selon laquelle, pour qu'un sujet sache que p , il suffit que sa croyance que p soit produite par une faculté F fiable, même s'il ne sait pas que F est fiable) ; d'autre part, l'argument de la parité (selon lequel nous ne pouvons pas faire autrement que de prendre pour accordée la fiabilité de *l'ensemble* de nos facultés). Selon Rysiew, une telle reconstruction de la réponse reidienne au scepticisme n'est pas suffisante. Elle a le défaut de passer sous silence le rôle spécifique que Reid accorde au sens commun, en particulier sa dimension normative. Le sens commun est en effet une norme du jugement, au sens où il correspond à l'exercice correct de nos facultés. C'est une capacité de bien juger, qui s'exerce aussi bien dans le domaine théorique que dans le domaine pratique, et qui nous donne le statut de créatures raisonnables. Les principes du sens commun sont des principes *constitutifs* du jugement, au sens où ils exemplifient et définissent ce qu'est un jugement correct. Étant donné notre constitution, ils posent ce qu'est une activité de connaître saine, normale. Il en résulte qu'il ne suffit pas de dire que (pour des raisons d'ordre pratique et méthodologique) nous ne pouvons pas faire autrement que de nous fier à toutes nos facultés (tant que nous ne trouvons pas de raison d'en douter). La remarque de Reid a une teneur plus

14. Après avoir donné quelques exemples de jugements du sens commun, Buffier précise qu'il ne vise pas à délimiter précisément les contours du sens commun : « je ne prétends pas *borner* le nombre des premières vérités aux précédentes » (§ 35, p. 15, mes italiques). Ce qui compte, c'est la mise en évidence de l'existence de frontières qui séparent les vérités du sens commun des autres, pas le tracé exact de ces frontières.

radicale : elle souligne que nous sommes ainsi constitués que nous ne pouvons pas découvrir que nos facultés ne sont pas fiables. Nous sommes structurellement incapables d'une telle découverte. En effet, pour que nous ayons une raison de douter de la fiabilité d'une faculté, il faut que nous présupposions la fiabilité de nos autres facultés. Mais si nos facultés ont le même statut épistémique (car elles sont toutes des produits de notre constitution), alors l'argument s'effondre. Ainsi, même si nous pouvons avoir une raison de penser que nous nous trompons ponctuellement, nous ne pouvons pas raisonnablement douter de la fiabilité générale de nos facultés. Prendre pour accordée la fiabilité de nos pouvoirs intellectuels n'est pas simplement un comportement qui se recommande d'un point de vue pratique. C'est ce en quoi consiste la rationalité épistémique elle-même, ce autour de quoi pivote l'activité de connaître.

Le fait que le sens commun soit constitutif de la rationalité humaine est particulièrement mis en lumière dans les remarques que Reid consacre à la possibilité d'une dispute sur le sens commun, à la fin du quatrième chapitre du livre VI des *Essais sur les pouvoirs intellectuels de l'homme*. Reid se demande s'il est possible de résoudre un désaccord entre deux personnes qui n'invoquent pas les mêmes principes du sens commun, c'est-à-dire qui se disputent sur les normes du vrai. Comme il le constate, dans ce cas, la vérité souffre d'un handicap certain¹⁵, mais il estime que nous disposons de moyens rationnels pour mettre au jour les véritables principes du sens commun et les distinguer de ceux qui en revendiquent le titre de façon illégitime¹⁶. Reste que ces moyens d'identification ne constituent pas des preuves de la vérité de ces principes. Comme je le montre dans mon article, nous ne disposons pas de raisons suffisantes de croire que ces principes sont vrais, c'est-à-dire de raisons qui en prouvent la vérité de manière non circulaire. Les principes du sens commun dérogent à la norme de l'évidence, selon laquelle une croyance que p est correcte si et seulement si nous avons des raisons suffisantes de croire qu'il est vrai que p . Que faut-il en conclure ? Que les principes du sens commun sont des croyances illégitimes ? Ou plus radicalement qu'il ne s'agit pas de croyances du tout ? Si l'on souscrit à la première branche de l'alternative, la suspension du jugement se recommande, alors que la seconde branche de l'alternative

15. « Par conséquent, dans les controverses de ce genre, la vérité souffre d'un handicap certain. Mais elle dispose d'autres sortes d'avantages pour compenser ce défaut » (EIP, VI, 4, p. 461).

16. Voir Thébert (2020b) pour l'idée selon laquelle la philosophie du sens commun, loin d'opposer une fin de non-recevoir à ce défi, travaille à une résolution rationnelle du conflit.

encourage à considérer les principes du sens commun non pas comme des croyances, mais comme relevant du domaine de la foi, non soumis à la norme de l'évidence. Mais entre la suspension du jugement et la voie fidéiste (qui préconisent toutes les deux l'abandon de la croyance), il existe une troisième voie. Selon cette approche, les principes du sens commun sont des croyances auxquelles nous nous fions. La confiance que nous leur accordons n'est pas une attitude doxastique spéciale, excentrique, c'est une attitude doxastique de base, primitive, sans laquelle nous ne pourrions pas évaluer la force respective de nos raisons de croire. Qui plus est, c'est une attitude doxastique parfaitement rationnelle, qui n'est pas maintenue en dépit de l'évidence du contraire.

Cette thèse s'applique en particulier à la confiance que nous accordons à la fiabilité de nos pouvoirs intellectuels. Reid indique qu'une telle confiance est un « point fixe » (EIP, VI, 4, p. 454) à partir duquel l'évaluation des preuves de nos croyances peut avoir lieu. Il s'agit donc d'une méta-norme doxastique, au sens où elle est la condition de possibilité de l'application de la norme de l'évidence. Ce rôle charnière joué par certaines certitudes fondamentales est précisément ce que la *Hinge Epistemology* cherche à comprendre aujourd'hui. Ce champ de réflexion prend son impulsion dans des remarques de Wittgenstein (2006), qui note que certaines certitudes doivent rester fixes pour que nous puissions tester, justifier et mettre en doute nos croyances. L'enjeu est alors de préciser la nature de ces « charnières » : s'agit-il véritablement de croyances ? Si oui, comment en évaluer la légitimité épistémique ? Si non, avons-nous affaire à des attitudes propositionnelles non doxastiques ou, plus radicalement, à des attitudes non propositionnelles¹⁷ ? *Mutatis mutandis*, le même type de questions se pose au sujet des principes du sens commun.

Sur quels critères ou marques distinctives pouvons-nous nous appuyer pour démêler les croyances du sens commun de celles qui en usurpent le titre de façon illégitime ? Lucas Thorpe analyse le critère reidien de l'universalité. Le fait que certaines croyances soient universellement partagées constitue un bon indice du fait qu'elles sont constitutives de notre activité de juger. Pour étayer son propos, Reid indique que si une structure grammaticale se retrouve dans toutes les langues, c'est qu'elle exprime un précepte du sens commun (EIP, VI, 4, p. 466). Toutefois, nous sommes en droit de nous demander si l'invariance linguistique est un bon critère épistémique. Qui plus est, Thorpe se demande si un tel critère peut avoir une portée sémantique, en nous

17. Pour un état des lieux du débat, voir Coliva et Moyal-Sharrock (2016).

permettant de distinguer les énoncés signifiants (ceux qui sont traduisibles dans toutes les langues) des énoncés non signifiants. Les défenseurs de la « méta-sémantique de la langue naturelle » (comme Anna Wierzbicka) semblent faire un tel usage du critère de l'universalité. Selon cette approche, une expression n'a de sens et ne peut être légitimement utilisée que si elle est traduisible dans toutes les langues naturelles (faute de quoi, elle porte la marque d'un biais linguistique). Il importe donc de capturer ces universaux linguistiques à partir desquels nous pourrions définir tous les autres concepts intelligibles. Si cette démarche semble s'inspirer de la philosophie du sens commun, en ce qu'elle recherche les concepts partagés par tous, peut-on pour autant fonder un projet de communication transculturelle sur une philosophie du sens commun ? Si la norme du sens commun est bien une norme de la rationalité, s'agit-il pour autant d'une norme sémantique ? Thorpe répond négativement à cette question, en montrant qu'un tel usage du critère de l'universalité « dépasse les bornes », au sens où il fait une application illégitime de la règle du sens commun.

Son analyse nous permet de mieux comprendre la manière dont s'exerce la force normative du sens commun. Elle prend la forme d'un droit de veto : si nous mettons le doigt sur une distinction qui est commune à toutes les langues, nous n'avons pas le droit de la rejeter. L'existence d'une distinction grammaticale universelle est une preuve *prima facie* de l'existence d'une distinction ontologique (ou conceptuelle) réelle. Mais la force probante du sens commun s'arrête là : des distinctions qu'on ne trouve pas dans toutes les langues peuvent être tout à fait pertinentes et nécessaires, simplement elles ne bénéficient pas de l'autorité du sens commun. Reid admet d'ailleurs que certaines distinctions philosophiques sont requises, alors même que le langage commun ne les effectue pas (EIP, I, 1, p. 27). La force probante des critères du sens commun est donc limitée. Si nous échouons à trouver des caractéristiques linguistiques communes, nous ne devons pas pour autant en conclure qu'il n'existe pas de croyances du sens commun. Cela doit simplement nous encourager à nous appuyer sur d'autres critères que celui de l'universalité linguistique pour circonscrire ces croyances. On le voit, le bornage du sens commun est une tâche toujours inscrite sur l'agenda du philosophe.

Angélique THÉBERT
Université de Nantes, Centre Atlantique de Philosophie
 angelique.thebert@univ-nantes.fr