



**HAL**  
open science

## Descartes, philosophie et sens commun

Louis Rouquayrol

► **To cite this version:**

| Louis Rouquayrol. Descartes, philosophie et sens commun. Philosophie. 2017. dumas-01706888

**HAL Id: dumas-01706888**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01706888>**

Submitted on 12 Feb 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Louis ROUQUAYROL

**DESCARTES,**  
**PHILOSOPHIE ET SENS COMMUN**

Mémoire de Master 2 en Histoire de la Philosophie  
(sous la direction de Denis KAMBOUCHNER)

Université Panthéon-Sorbonne (Paris I)

U.F.R. de Philosophie

Année académique 2016-2017

« Et enfin, j'y apporte toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles : non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir, qu'il y a un monde, que les hommes ont des corps, et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens (*de quibus nemo unquam sanæ mentis seria dubitavit*)... »

– René Descartes, « Abrégé des six méditations suivantes », *Méditations Métaphysiques*, AT-IX-12 et AT-VII-16.



*Don Quichotte et Sancho Panza*, Honoré Daumier  
Vers 1855, huile sur panneau de chêne (National Gallery, Londres)

*Remarque préliminaire*

Nous citons les textes de Descartes dans l'édition de ses *Œuvres* par Charles Adam et Paul Tannery. Les références sont reportées en note de bas page. AT-X-y signifie : édition Adam-Tannery, volume X, page y. Lorsque cela nous a semblé nécessaire, nous avons précisé la ligne. Toutes les références bibliographiques sont précisées dans la section prévue à cet effet, en fin de volume.

## INTRODUCTION : UNE LECTURE DE DESCARTES

« Nous ne saurions oublier, pour notre part, que la première ligne écrite par un philosophe dans notre langue nationale est un appel au bon sens. »

– Léon Brunschvicg, *Spiritualisme et Sens Commun*, 1897.

### §1. Une facette philosophique

En lisant les pages qui vont suivre, on pourrait être tenté de se demander si leur auteur n'avait pas le projet mesquin de peindre un immense philosophe moins grand qu'il ne le fut. Il est certain que l'on ne trouvera point chez notre Descartes les traits d'un « héros », comme dans le portrait de Hegel<sup>1</sup>. Quand à celui de Franz Hals, nous ne lui ferons pas dire ce qu'il n'a pas dit, bien qu'Alain ait cru le lire dans ses yeux<sup>2</sup>. Est-ce à dire que nous sommes insensibles à ce qu'il y a chez Descartes de superbe ? Ce que l'on va lire bientôt, il est vrai, ne parlera pas de Dieu, de l'âme, de la conscience ou de l'essence de la liberté. Nions-nous cependant que Descartes en fasse le cœur de sa pensée ? À aucun moment. Mais celui qui se tait, n'est-il pas coupable ?

Disons-le une fois pour toutes : si nous ne traitons pas ces matières ici, c'est qu'elles ne nous intéressent pas. Ou du moins pas pour le portrait que nous allons donner dans les pages qui viennent. Un portrait au crayon auquel il manquera les couleurs, mais la facette que nous mettrons ainsi en avant en « ombrageant les autres » ne sera pas tout à fait la moins importante<sup>3</sup>. Autrement dit, c'est à un art de peindre cartésien que nous emprunterons notre inspiration.

1 Ou du moins ce portrait tel qu'il est généralement vu, de loin. Hegel, avec une grande pénétration, écrit en effet, juste après la trop fameuse phrase sur l'héroïsme du commencement radical : « l'influence considérable que Descartes a exercé sur son époque et sur la formation de la philosophie en général tient principalement à la manière libre et simple et en même temps populaire par laquelle, écartant toute présupposition, il est parti de la pensée populaire elle-même et des propositions tout à fait simple (...) » (G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 6, La philosophie moderne, trad. P. Garniron, Vrin, 1985, p.1384). Passage à comparer, d'ailleurs, avec ce qui est dit de Montaigne et Charron, dont les « écrits populaires » ne peuvent être considérés comme « de la philosophie véritable » : « ils sont plutôt du domaine du bon sens » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 5, La philosophie du Moyen-Âge, trad. P. Garniron, Vrin, 1978, p.1145).

2 « Son œil ironique semble dire : "Encore un qui va se tromper" » (Alain, *Histoire de mes pensées*, 1936, in *Les Arts et les dieux*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 181).

3 *Discours VI*, AT-VI-41/42.

Nous espérons ainsi mettre en lumière une facette qui montrera que Descartes fut sinon un penseur du sens commun – du moins qu’il en fit un problème philosophique, mais encore un problème en un sens tout à fait nouveau.

Nous tâcherons de ne jamais surestimer cet aspect sous prétexte que personne ne l’a encore suffisamment envisagé – tendance à laquelle sont confrontés tous ceux qui, ayant découvert une petite vérité, voudraient en faire une grande. Car il nous faudra reconnaître que le sens commun, à quelques exceptions près, est thématiquement marginalisé chez Descartes (c’est-à-dire littéralement : dans les marges de ses grands textes) et c’est pourquoi il sera souvent nécessaire de marquer ce qui, chez lui, est parfois problématique ou insuffisant du fait même de cette marginalité, pour *in fine* proposer des chemins sûrs et cohérents pour une philosophie du sens commun.

Pourquoi, dès lors, choisir Descartes ? C’est qu’il est sans doute le premier grand penseur à s’interroger aussi régulièrement et profondément sur des problèmes qui intéressent la philosophie du sens commun : sa dimension morale et politique, l’égalité épistémique, son rapport au développement des sciences, au consentement universel ou aux préjugés etc... Mais ce qui le rend encore plus intéressant, c’est qu’en dépit de ce souci constant du sens commun Descartes n’a *jamais* rien écrit qui fut systématique sur ces sujets : c’est pourquoi il lui arrive de se contredire, ou de n’en pas dire assez pour se rendre tout à fait cohérent et intelligible. Le sens commun est chez lui toujours un aspect qui risque d’entrer dans la pénombre : pénombre du commencement radical, du doute, de la rupture avec les préjugés et les opinions communes. La facette qui nous intéresse a ainsi bien plus souvent été plongée dans l’ombre que mise systématiquement en lumière – et pour cause : Descartes n’est pas Buffier, ni Reid ou Moore, autrement dit il ne possède en aucune manière *une* philosophie du sens commun. Il ouvre plutôt des voies très nombreuses que nous emprunterons chacune en son lieu, et s’il ne va pas toujours au bout de la route c’est qu’ainsi est faite sa pédagogie qu’il lui suffit de « tracer le chemin », de nous y mener pour quelques pas et de faire en sorte que nous n’ayons plus qu’à le « suivre » désormais<sup>4</sup>.

C’est pourquoi si l’on veut dégager des principes nouveaux pour une philosophie du sens commun, c’est avec Descartes qu’il faut se mettre à marcher plutôt qu’avec les

---

4 « (...) *in posterum viam tantum, quam ingredi debes, tibi sum commonstraturus* », *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, AT-X-518 et pour la traduction depuis le néerlandais, éd. Carraud et Olivo, Puf, 2013, p.297 (pour la façon dont nous considérons la *Recherche de la vérité* dans le *corpus* cartésien, cf. *infra*, §3). Nous donnerons par ailleurs une présentation plus détaillée de la pédagogie cartésienne, ici évoquée, dans le chapitre 7.

Écossais ou les Analytiques : nous serons ainsi plus libres, tout en faisant découvrir un Descartes qui n'est pas celui que l'on connaît habituellement<sup>5</sup>, de faire de la philosophie.

Pour cela, il nous faudra donc poursuivre des chemins seulement entr'ouverts, et, ce faisant, parfois lire « entre les lignes [du] philosophe » afin que sa « conviction (*Überzeugung*) » finisse par « monter sur scène »<sup>6</sup>. Ce que nous indiquera cette lecture, sera qu'il y a chez Descartes, sinon la « conviction » d'une adéquation de sa pensée avec les sens commun, du moins une certaine prééminence philosophique de celui-ci. C'est donc sur les pas d'un homme qui avoue deux fois que ses opinions sont « si simples, et si conformes au sens commun »<sup>7</sup> que nous nous lançons ici.

## §2. Méthode : avec et sans Deleuze

Mais avant, il nous faut solder une dette en reconnaissant que Gilles Deleuze, le premier, a systématiquement présenté Descartes comme l'auteur d'une pensée du sens commun. Bien que n'ayant jamais consacré à ce dernier le moindre ouvrage en dépit de son intérêt pour l'âge classique, il a essaimé dans son œuvre quelques remarques<sup>8</sup> qui, si elles ne font guère état d'une quelconque sympathie pour notre auteur, sont parmi celles qui affirment avec le plus de force l'intérêt de lire Descartes avec les yeux du sens commun. Avec Deleuze, donc, nous ré-affirmons cette possibilité de lecture dont nous chercherons à donner un certain nombre d'attestations.

Si, parmi les lecteurs de Descartes, les premiers à proposer une telle piste furent les philosophes du sens commun eux-mêmes (au XVIII<sup>ème</sup>), c'est Hegel qui en historien de la

5 En cela, nous nous opposerons peut-être à « l'idée traditionnelle que l'on s'est faite de Descartes », celle que voulait restituer Martial Gueroult (*Descartes selon l'ordre des raisons*, I, Aubier, 1953, p.13). Nonobstant le caractère embrouillé de la place du sens commun dans la philosophie de Descartes, nous aurons à remarquer que les commentateurs, dans leur grande majorité, ont très largement *recouvert* la possibilité de poser correctement cette question. Non seulement la confusion est grande car peu d'entre eux se sont penchés sur les significations du « sens commun » chez Descartes, mais également car un grand nombre considère que la philosophie de Descartes est, au-delà de tout détail, une « réfutation de la thèse du sens commun » (*Ibid.*, p.167). Nous aurons l'occasion de rendre compte par la suite de certaines de ces méprises, et par contraste de la clairvoyance de certains commentateurs sur ces questions.

6 Friedrich Nietzsche, « Des préjugés des philosophes », *Par-delà bien et mal*, §3 et §8 Gallimard, trad. C. Heim, 1971.

7 *Discours* VI, AT-VI-77 et *À Chanut*, le 31 mars 1649, AT-V-327.

8 Les jalons de la lecture deleuzienne sont les suivants : **1**) *Différence et Répétition*, 1968, chapitre III ; **2**) le cours du 02/12/1980 sur Spinoza, disponible sur Internet ([http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=131](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=131)) ; **3**) (avec Félix Guattari) *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, chapitres 2 et 3, 1991.

philosophie a assuré (ouvrant ainsi la voie à Deleuze) qu'en dépit d'une tentative de commencement radical, Descartes a reconduit tout une série de présupposés en faisant intervenir « dans la métaphysique (...) de la manière la plus naïve les raisonnements les plus empiriques à partir de raisons, d'expériences, de faits, de phénomènes » ordinaires<sup>9</sup>. Dès *Différence et Répétition*, Deleuze étudiait cet ensemble de présupposés inavoués en lui donnant un nom, que l'on ne trouvait pas encore chez Hegel : le *sens commun* ou la pensée naturelle. La philosophie cartésienne aurait donc un « présupposé implicite », celui du « sens commun comme *cogitatio natura universalis* »<sup>10</sup> : elle serait roturière en son fond, de telle sorte que « la philosophie ne [puisse] aller plus loin ni dans d'autres directions que le sens commun lui-même ou "la raison populaire commune" »<sup>11</sup>.

Avant de revenir à l'analyse deleuzienne dans notre dernier chapitre (« Personnages »), nous développerons cependant cette intuition *sans* Deleuze pour deux raisons qu'il nous semble essentiel d'exposer ici. **(1)** D'abord la polémique contre le sens commun (et sa dimension presque politique, chez Deleuze) ne nous concerne pas et, étant venus à Descartes après avoir étudié la pensée de Claude Buffier<sup>12</sup>, nous pensons au contraire que la philosophie a tout intérêt à s'interroger sur le « sens commun » et les rapports qu'elle entretient (ou doit entretenir) avec lui. Nous nous garderons donc d'avoir des préjugés contre le sens commun.

**(2)** Des raisons méthodologiques nous contraignent également à nous éloigner de la lecture de Deleuze. Pour ce dernier en effet, le sens commun est l'objet d'un préjugé inavoué, tout à la fois « dans l'ombre » et laissé sur un plan « préphilosophique » présupposé par la philosophie<sup>13</sup>. Nous montrerons précisément le contraire, à savoir que le sens commun n'est pas caché (ce qui suppose de lire précisément les textes) mais constitue bien au contraire une constante de pensée, laquelle fait par ailleurs l'objet d'une élaboration philosophique diverse et multiforme. Au soupçon d'une présupposition toujours dans l'ombre, nous préférons donc l'idée nietzschéenne d'une « conviction » qui monte parfois sur la scène – ce qui suppose, pour la découvrir en pleine lumière, un fin

9 G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 6, *Ibid.*, p.1435.

10 Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, 1968, Puf, 2015<sup>12</sup>, p.171.

11 Gilles Deleuze, *Ibid.*, p.178 et G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p.1384 pour le rapport avec la pensée populaire.

12 Claude Buffier (1661-1737), père jésuite et philosophe, peut être considéré comme le vrai fondateur de la philosophie du sens commun. Cf. notre *Introduction aux Éléments de Métaphysique de Claude Buffier*, Travail d'Étude et de Recherche, p.10-11 et p.61-69 sur le rapport avec Descartes. Cf. aussi Francisque Bouillier, « Introduction » aux *Œuvres philosophiques du père Buffier*, Charpentier, Paris, 1843.

13 Gilles Deleuze, *Ibid.*, p.172. Certes, Descartes *ombrage*, comme il l'avoue du reste lui-même – mais justement pas son rapport au sens commun.



repérage textuel qui la *saisisse* à chaque fois qu'elle *surgit*, pour l'interroger sans relâche. Pour autant, cela ne signifie pas que cette « conviction » cartésienne ne soit pas parfois inexplicitée ou embrouillée – et cependant elle a laissé dans son œuvre de très nombreuses traces qui s'expriment de multiples façons, à différents niveaux d'analyse et avec une grande complexité. C'est pourquoi, du point de vue méthodologique, il apparaît que l'étude de l'œuvre nous renseignera mieux que la présupposition, sans attestation textuelle déterminante, d'un préjugé inavoué chez Descartes.

Pour que ce retour au texte soit pertinent, il nous fallait suivre une méthode propre à mettre en lumière la complexité dont il vient d'être question, et ce faisant à saisir les manifestations éparpillées du sens commun. Pour cette raison, nous avons fait le choix de consacrer chaque chapitre à un niveau différent d'apparition et de problématisation du sens commun chez Descartes. Ainsi, le premier se situe sur le plan du « Corps » et rend compte de la technicité physiologique du sens commun médiéval ; le second analyse les diverses articulations possibles avec l'« Histoire » pour chercher à comprendre le rapport entre la philosophie cartésienne et « les plus anciennes opinions » que le sens commun nous a livré ; le troisième élucide le rapport entre le sens commun et la « Nature » (autant la lumière naturelle que l'*impetus naturalis*) ; le quatrième se développe au niveau de la « Morale » cartésienne ; le cinquième épouse le plan de la « Science » et envisage une (im)possibilité d'un schéma de rupture épistémologique ; le sixième considère les réquisits du postulat de l'égalité du bon sens ou de la « Raison » dans le *Discours de la méthode* ; le septième s'attache à démontrer que la « Pédagogie » de Descartes est à la mesure du sens commun ; enfin, le huitième étudie les « Personnages » qui traversent la pensée de Descartes (le paysan, l'honnête homme, l'idiot, le fou) et les caractérise comme membres d'une assemblée du sens commun.

À chaque chapitre, quelques textes de première importance (relativement à notre sujet, mais pas toujours considérés comme tel) sont invoqués, à partir desquels d'autres, qui peuvent sembler secondaires pour nous, font l'objet d'une relecture à la lumière de notre hypothèse. Ainsi, on privilégiera une approche intensive de quelques passages disséminés dans l'œuvre (et généralement sous-commentée) en vue de dégager des nœuds problématiques, des formes argumentatives, des « convictions » et parfois même des présupposés sous-jacents. Ce faisant, par recomposition, on pourra formuler certaines thèses générales à partir d'autres indications dans l'œuvre de Descartes. À chaque chapitre,

donc, ses textes fondamentaux à élucider (à l'exception des chapitres 1 et 8 qui adoptent une stratégie de « survol » assumée), parfois avec l'aide des commentateurs, plus souvent encore avec celle de penseurs qui eurent une influence directe sur Descartes (Bacon ou Montaigne), qui furent influencés par lui (Pascal ou Leibniz) ou qui, parce qu'ils appartiennent à la philosophie du sens commun (Buffier ou Reid), peuvent nous aider à mieux comprendre ce qui chez Descartes est en germe. Pour se guider un peu dans ces sentiers cartésiens au fond assez peu défrichés, nous proposerons dans le §3 un état des lieux chronologique et dans le §4 une cartographie lexicale du problème, pour tâcher par la suite de ne pas nous perdre.

On espère ainsi que l'on aura donné à la pensée cartésienne du sens commun une formulation suffisamment générale pour couvrir certains grands problèmes philosophiques, et suffisamment précise pour rendre compte des différents détails disséminés dans l'œuvre de Descartes et qui pourraient permettre de donner une nouvelle approche de sa pensée – même si l'éclatement qui caractérisera notre propos risquera toujours de compromettre l'unité de cette approche. Car contrairement à Deleuze, nous ne chercherons pas à dessiner *une* Image de la pensée laquelle risquerait, trop univoque, d'effacer la complexité propre au problème qui nous préoccupe.

### §3. *État des lieux : l'élaboration de la notion depuis le XVI<sup>ème</sup> siècle*

Avant d'en venir à notre propos, quittons un instant encore Descartes pour se faire une idée de ce que l'on entend au XVII<sup>ème</sup> siècle par « sens commun ». Il est impossible ici de proposer autre chose qu'un simple aperçu des emplois de cette notion, nécessairement arbitraire et incomplet, avec le seul objectif de donner à penser les conditions dans lesquelles il est possible d'envisager et d'employer le « sens commun » à l'époque où Descartes écrit<sup>14</sup>.

---

14 On se reportera avec profit au relevé monumental de William Hamilton (1788-1856), philosophe écossais de l'école du sens commun. Dans une perspective nettement éclectique, il prouve « l'universalité » de la philosophie du sens commun, et sa présence chez tous les auteurs classiques. Cf. *Note A on the philosophy of common sense* (en particulier les points V et VI) in. Thomas Reid, *Philosophical Works*, Georg Olms Verlag, 1983, p.755-803. On peut également lire à ce sujet l'étude sémantique et historique d'Antonio Livi, plus en survol, dans l'« Introduction » à son livre *Filosofia del senso comune*, 1990, trad. fr. F. Livi et D. Luglio, *Philosophie du sens commun*, éd. l'Âge d'Homme, 2004, p.13-31.

La lecture d'un vieux dictionnaire de langue française du xvi<sup>ème</sup> siècle nous indique en effet qu'à l'époque, si on utilise déjà la tournure « il a perdu le sens » (comme on dit de quelqu'un qu'il est « hors de son bon sens ») où « sens » est synonyme d'entendement au sens large alors même que l'expression *sensus communis* n'est pas encore traduit par « sens commun » mais par « sentiment naturel », le syntagme n'apparaît tout simplement pas encore en français<sup>15</sup>. Pourtant, Montaigne l'avait employé (probablement sur la base d'une équivalence avec le *sensus communis* des stoïciens)<sup>16</sup>, Charron également, là où Rabelais, encore trop imprégné de culture médicale classique, ne parle jamais que du sens commun en un sens scolastique et aristotélicien, à deux exception remarquables près<sup>17</sup> : pour le reste il parle beaucoup plus aisément de bon sens, et peut-être faut-il voir chez ce dernier une origine probable de la réhabilitation du bon sens en langue française dans le cadre de la lignée humaniste<sup>18</sup>. À cette époque, et pour longtemps encore, le sens commun prend un sens à la fois positif et limitatif : positif en tant qu'il est un « trait distinct d'humanité », limitatif en ce qu'il constitue un réquisit minimum pour appartenir à la société des êtres raisonnables<sup>19</sup>.

Toujours est-il que, près d'un siècle plus tard, le « sens commun » a fait son entrée

15 *Trésor de la langue française*, Jean Nicot, 1606, article « Sens ».

16 Michel de Montaigne, *Les Essais*, éd. Villey, I, 25, 139 couche A ; I, 42, 258/A ; III, 8, 997/A et en III, 8, 931/B. Montaigne cite le célèbre vers de Juvénal, *Satire*, VIII, 73 : « *Rarus enim ferme sensus communis in illa Fortuna* ». Par ailleurs, il utilise à deux reprises le terme « sens » en II, 17, 656 et 657, à chaque fois en ayant remplacé le mot « jugement » qui se trouvait originellement dans l'édition de 1580.

Des emplois proches se trouvent chez La Boétie, notamment dans le *Discours de la servitude volontaire* : « Cela est-ce vivre heureusement ? cela s'appelle-il vivre ? est il au monde rien moins supportable que cela, je ne dis pas à un homme de cœur, je ne dis pas à un bien né, mais seulement à un qui ait le sens commun, ou, sans plus, la face d'un homme ? » (*Œuvres Complètes*, éd. Bonnefon, 1892, p.49). À noter cependant la possibilité de trouver chez La Boétie des sources aristotéliciennes à cette notion. Dans sa traduction des *Économiques* d'Aristote en 1600, en effet, La Boétie rend κοινὸς νόμος par sens commun (*Œuvres Complètes*, éd. Bonnefon, 1892, p.509).

17 Entraîner dans sa ruine la ruine de son voisin est un comportement dit hors de la raison « tant abhorrente de sens commun, que à pene peut [il] estre par humain entendement conceue » (*Gargantua*, XXIX, « La harangue faicte par Gallet à Picrochole », 1534, éd. Juste, p.109-110). Par ailleurs, Antiphysis, personnage rabelaisien sur lequel nous reviendrons dans le §11, est décrit comme étant « en admiration à toutes gens ecervelez & desguarniz de bon iugement, & sens commun » (*Quart-Livre*, XXXI).

18 Rabelais se situe directement dans l'antinomie de toute pensée du sens commun, entre réhabilitation de ce qui est populaire et valorisation d'une certaine forme de sagesse inaccessible à tout un chacun : « La réhabilitation de la prose vulgaire portait naturellement du côté d'Érasme. Rabelais est un érasmien (...) peut-être cependant garde-t-il de Budé le sens de l'inspiration enthousiaste, puisant directement aux sources de l'origine, féconde en métaphores et en allégories qui enveloppent la richesse, cachée au vulgaire, des "choses" ultimes de la sagesse » (Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, 1980, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, n° 4, 1994, p. 450-451).

19 C'est « *a distinctive trait of humanity, one to be equated with facial characteristics. It is sens commun that distinguishes man from the underprivileged category of animal life as well as from the state of insensate madness* » (Raymond C. La Charité, *The concept of judgment in Montaigne*, Martinus Nijhoff, 1968, p.122). Cette dimension persiste dans la philosophie de Descartes.

dans le dictionnaire, selon une définition radicalement transformée par le cartésianisme : il « se dit (...) de ces notions ou idées générales qui naissent dans l'esprit de tous les hommes, de certaines lumières naturelles qui les font juger des choses de la même manière »<sup>20</sup>. Entre temps, c'est surtout par le biais d'une expression proverbiale que le « sens commun » est véhiculé, et c'est peut être à partir de cette forme du discours populaire qu'il s'est conceptualisé philosophiquement.

À ce sujet, un petit opuscule de La Mothe le Vayer qui circule dans les années 1650 est un indicateur précieux : il nous apprend qu'« il n'y a rien qui sois plus aujourd'hui dans la bouche de tout le monde » que cette expression « n'avoir pas le sens commun »<sup>21</sup>. Il semble donc qu'au XVII<sup>ème</sup> siècle l'expression ait été à la mode. En apparence, La Mothe le Vayer établit entre l'expression en vogue et l'acception technique médiévale et aristotélicienne une forte continuité. En réalité, il n'en est rien : pour que l'on puisse offenser quelqu'un en lui reprochant de ne pas avoir le sens commun, il ne faut pas que celui-ci soit seulement ce sens intérieur qu'avait décrit Aristote et que possèdent même les animaux<sup>22</sup>. Il faut donc que par sens commun l'on entende autre chose, de plus noble et qui appartienne au fond commun et indubitable de l'humanité en tant qu'elle est rationnelle : car manquer de sens commun, c'est manquer à la connaissance des premiers principes et faire preuve d'extravagance, voire de folie<sup>23</sup>. Dans l'expression proverbiale, La Mothe le Vayer a donc compris cette nouvelle signification technique, qui est exactement celle qui prévaudra dans la philosophie du sens commun.

Dès le XVII<sup>ème</sup> siècle, il est à noter que le « sens commun » sera le lieu d'un antagonisme fort entre d'une part les sceptiques qui ne veulent pas suivre les chemins communs, et d'autre part un auteur comme Descartes qui, nous allons le voir, « [accorde] une place philosophique à l'usage de la raison dans les limites du sens commun »<sup>24</sup>. Ce qui

20 *Dictionnaire universel*, Furetière, 1690, article « Sens commun ».

21 La Mothe le Vayer, *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler : « N'avoir pas le sens commun »*, Paris, 1646, p.1.

22 La Mothe le Vayer, *Ibid.*, p.11.

23 La Mothe le Vayer, *Ibid.*, p.13. Évidemment, il faut ajouter à ces principes (qui sont peu nombreux) d'autres connaissances simples et dont l'ignorance serait méprisable. Du reste, dans la perspective sceptique qui est la sienne, l'auteur ne pouvait en rester là : il réduit le sens commun à l'ensemble de nos opinions et préjugés, et voit dans la maxime « manquer de sens commun » la seule expression d'« une animosité ordinaire contre ceux qui nous contrarient » (*Ibid.*, p.20). Dans le même coup, et préfigurant la critique deleuzienne du sens commun voyant dans ce dernier un ensemble de préjugés populaires indignes d'être suivis (cf. infra, chapitre 8), La Mothe le Vayer promet l'idée d'une pensée originale et s'écartant des « grand chemins [qui sont ceux] des bêtes » (*Ibid.*, p.22).

24 « Dans ses *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, après avoir comparé sa démarche intellectuelle au libre cheminement de la chèvre, le sceptique La Mothe Le Vayer, contemporain de Descartes, se propose

est patent d'abord dans son vocabulaire, comme nous allons le voir à l'instant.

#### §4. Approche lexicale

Notre approche lexicale de la notion cartésienne du sens commun se veut la plus large possible, à la fois pour donner à penser une base textuelle importante (qui s'étend des premiers écrits connus de Descartes dans les années 1620 jusqu'aux dernières lettres et au traité des *Passions de l'Âme*) et en même temps dans la mesure où une approche philosophique du sens commun ne s'attache pas seulement à la présence du *mot* chez Descartes, mais à son *esprit*, lequel se dissémine dans tout un champ lexical (de la facilité, de la simplicité, du commun etc...). C'est pourquoi nous prendrons en considération cinq formes différentes du « sens commun », formes entre lesquelles les frontières ne sont pas fixes et, comme nous le verrons, les échanges permanents (notamment entre le latin et le français) et les porosités incontestables.

Par ordre d'apparition chronologique, les occurrences qui valent la peine d'être relevées sont les suivantes :

(1) Les *Studium bonæ mentis* introduisent la ***bona mens*** comme un objet proprement cartésien (AT-X-191), dont on retrouvera des traces notables quelques années plus tard dans les *Regulæ* qui se fixent pour objectif de donner tout son poids au « bon sens (*bona mente*), c'est-à-dire à cette sagesse universelle (*sive de hac universali Sapientia*) » (AT-X-360) et proposent ainsi une équivalence (cependant moins marquée) avec « la lumière naturelle de la raison » (AT-X-361). À partir des années 1630, la *bona mens* cartésienne subit une réorientation conceptuelle lorsque, dans quelques passages de la correspondance (lettre de rupture avec Beeckman, AT-I-167), dans la traduction latine du *Discours* (AT-VI-553) ou dans l'*Epistola ad Voetium* (AT-VIII-51) elle prend un sens tantôt polémique, tantôt épistémologique pour désigner au final quelque chose comme

---

d'emprunter les chemins écartés, c'est-à-dire de contrevenir délibérément au sens commun, ce dont il se justifie dans son opuscule sceptique intitulé *Sur cette commune façon de parler n'avoir pas le sens commun*. De manière générale, Le Vayer oppose la sottise multitude qui suit le sens commun aux extravagances libertines, et refuse d'accorder une place philosophique à l'usage de la raison dans les limites du sens commun pratiqué par Descartes. » (Sylvia Giocanti, « Descartes face au doute scandaleux des sceptiques », *Dix-septième siècle*, 4/2002, n° 217, p.663).

l'entendement sain<sup>25</sup>. *Bona mens* a donc d'emblée ce double sens moral (comme Sagesse) et épistémologique (tantôt polémique, tantôt positif) qui persistera...

(2) ... en français, dans l'expression « **bon sens** » qui fait son apparition notable en 1635 dans une lettre à Golius (que nous aurons l'occasion de rencontrer à nouveau, AT-I-315) et surtout dans les *Discours de la Méthode* (AT-VI-1 et pages suivantes). Dans ces deux cas, le bon sens signifie avant tout la « puissance de bien juger » et s'apparente à la lumière naturelle. On en retrouve de nombreuses occurrences dans la correspondance, dans cette acception épistémologique qui n'est jamais dénuée d'une dimension polémique comme recourt à l'entendement sain, par opposition à une certaine extravagance (AT-I-366, AT-II-583, AT-III-499). Il arrive cependant qu'il reprenne son sens moral (« il n'y a aucun bien au monde, excepté le bon sens, qu'on puisse absolument nommer bien », AT-IV-237) et se rapproche à nouveau de la Sagesse.

(3) En approfondissant l'aspect « sanitaire », le latin débouche sur l'expression « *sanus sensus* », dont l'ascendance est stoïcienne (comme, du reste, les acceptions précédentes) et que l'on retrouve de façon marquée dans la *Rechercher de la vérité* (AT-X-521) juste à côté de la double apparition de l'expression « *sensum communem* » (AT-X-517 et AT-X-527)<sup>26</sup>. La formulation latine du « sens commun » apparaît également dans les *Principes* (AT-VIII-85) et en une lettre, cruciale pour nous (AT-IV-697). Cela permet d'ouvrir un champ lexical latin du *sanus* (à nouveau dans la lettre de rupture avec Beeckman) et de la *sana mens* (dans le synopsis des *Méditations*, AT-VII-15, traduit en français par « bon sens » et qui aurait pu être traduit par « sens commun »), champ lexical...

(4) ... de ce que le français nomme le « **sens commun** », terme qui apparaît en ce sens chez Descartes dans l'œuvre publiée depuis le *Discours* (et ces idées « conformes », ou pas, au sens commun : AT-VI-10 et AT-VI-77) jusqu'aux *Passions* (article 77) ainsi que

25 Selon Gilson, cette puissance de bien juger (ou de jugement sain) trouve son sens avant tout dans l'expression française « bon sens », là où la *bona mens* signifie la « Sagesse ». Par conséquent, il parle d'un « gallicanisme *bona mens* », importé depuis le français, pour qualifier la formulation latine du sens commun considéré non pas moralement mais épistémologiquement dans ces textes (cf. *Commentaire au Discours de la Méthode*, Vrin, 1987<sup>6</sup>, p.82) où l'expression latine *sanus sensus* eût peut être été plus adéquate.

26 Le texte de la *Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle* pose des problèmes spécifiques. Dans la mesure où nous nous y référerons régulièrement, un point s'impose : cf. **Annexe 1**.

dans correspondance depuis 1639 et avec une grande régularité (AT-II-599, AT-III-389, AT-III-499, AT-IV-161, AT-V-208, AT-V-327). On voit que la limite entre le terme latin et français n'est pas évidente, si bien que le terme latin *sensus communis* est parfois traduit par « bon sens » plutôt que par « sens commun » – les frontières sont brouillées et les porosités réelles. Par ailleurs, comme nous aurons l'occasion de le montrer dans le chapitre 4, le sens commun s'entend en un sens objectif (il désigne alors un ensemble d'opinions communément admises, de croyances et autres contenus de pensée) et subjectif (il désigne alors une faculté et s'apparente plus clairement au bon sens). Généralement, dans la littérature philosophique, on préfère l'expression *bon sens* dans le second cas, et *sens commun* dans le premier<sup>27</sup> mais Descartes ne respecte pas toujours avec précision cette distinction. Pour ne pas être dupé par ces ambiguïtés, il faut être attentif à la forme des expressions dans lesquelles le sens commun apparaît, et par exemple distinguer les emplois du type « avoir le sens commun » nettement subjectif (AT-III-389, à propos de Gassendi) et « être conforme au sens commun » clairement objectif (AT-VI-77).

(5) L'acception qui nous intéresse le moins, devra cependant être traitée : il s'agit du « *sensus communis* » aristotélicien des scolastiques, qui s'épanouit avec enthousiasme depuis la *Règle XII* (AT-X-414) jusqu'à la *Dioptrique* (AT-VI-109) ainsi que dans la correspondance avec Mersenne dans les années 1630 (AT-III-263 et suivantes) avant de tomber en désuétude dès les *Méditations* (deux apparitions : AT-IX-25, 1.28 et 69, 1.4) et de n'être plus que repris en passant dans les *Principes* comme un rappel (AT-IX/B-310). Il est très probable que devant la mise en place massive du sens commun dans les significations (3) et (4), Descartes ait abandonné le syntagme scolastique.

On le voit donc, le lexique cartésien n'est pas marqué par un emploi stable de la notion de sens commun : il faudrait parler d'un réseau (bilingue !) de signifiants plutôt que d'un véritable concept stabilisé. Dans ce réseau, s'inscrit tout un vocabulaire conséquent et buissonnant auquel nous n'avons pas réservé de place particulière dans ce repérage lexical, et que l'on rencontre avec les « opinions qui sont communément reçues » (AT-I-194), les « notions communes » (AT-II-629), la « créance commune » (AT-X-502) etc... termes qui constitueront le (très) riche matériau secondaire de nos démonstrations.

---

27 Cf. André Lalande : « le sens commun (...) n'est pas une faculté de l'esprit, un instrument judiciaire ; c'est, objectivement, un ensemble d'opinions reçues » (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Alcan, 1926, II, p.765) alors que « le bon sens (...) désigne la puissance de bien juger avec sang-froid et justesse, dans les questions concrètes qui ne comportent pas une évidence logique simple ».

## 1) CORPS

« ... au moment où le sens externe est mû par un objet, la figure qu'il reçoit est transportée à une autre partie du corps, celle qu'on appelle le sens commun (*quæ vocatur sensus communis*), dans le même instant et sans qu'il y ait passage réel d'aucun être de l'une à l'autre partie... »  
– René Descartes, *Règle XII*, AT-X-413/414.

Le vocabulaire d'un philosophe, les mots qu'il emploie et la signification qu'il leur donne sont autant d'éléments déterminants pour saisir le sens de sa pensée. On verra ainsi, dans le vocabulaire de Descartes, un mot disparaître et avec lui tout un pan de la philosophie médiévale. Un autre apparaîtra, le même mais différent, qui s'imposera jusqu'à s'installer au cœur des débats philosophiques pour les années à venir.

Pour rendre compte de cette substitution, il faudra prendre la pleine mesure de la rupture entre Descartes et ses prédécesseurs, rupture qui s'inscrit dans le temps long des transformations conceptuelles et de l'histoire de la notion de sens commun, « promise à éclatement par la nouvelle distinction cartésienne des fonctions corporelles et intellectuelles, mais aussi à tardive métamorphose par sa rencontre avec l'idée d'un entendement commun »<sup>1</sup>. Avant d'en venir dans les parties suivantes aux métamorphoses, nous allons nous installer un instant au point de jonction, ou plutôt de disjonction, entre ces deux notions – au moment où le divorce s'opère et est rendu possible, interdisant tout amalgame. C'est l'histoire du passage d'un sens commun à l'autre, du scolastique au moderne (qui, attribué aux fonctions intellectuelles, prend un sens épistémologique nouveau) que Descartes nous aide à comprendre, en se situant précisément au moment où le premier disparaît, laissant la place au second.

Cette substitution ne semble pas devoir laisser un quelconque héritage – et si nous partons à la recherche de la conceptualité aristotélicienne et médiévale du « sens commun », n'ayons pas l'espoir d'y trouver des pistes de compréhension du sens commun dans la signification moderne du terme. N'espérons pas, en lisant Aristote dans Descartes, qu'il y aura plus qu'une simple homonymie. Et cependant, quand bien même il n'y aurait aucun

---

1 F. Azouvi et D. Kambouchner, « Liminaire », « Transformations du sens commun d'Aristote à Reid », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96<sup>e</sup> année, n°4, 1991, p.435.



rapport entre l'un sens commun et l'autre (ce que l'on montrera) peut-être en étudiant le sens commun pour lui-même saurons-nous ce que *n'est pas* le sens commun métamorphosé. Et précisément, ce que nous apprendrons c'est que le sens commun que l'on étudiera par la suite *ne sera en aucun cas assimilable à quelque chose de corporel*, au contraire de la *koinè aisthesis* aristotélicienne, corporalisée à l'excès par Descartes, puis abandonnée.

Certes, nous accordons que l'acception technique n'est pas « l'acception qui nous intéresse »<sup>2</sup> – mais il nous faut *aussi* l'étudier, comme dans une parenthèse.

#### §5. *Le sens commun doublement passif des Regulæ à la Dioptrique*

À part deux ou trois lettres à Mersenne de 1640, la correspondance de Descartes ne fait pas mention du sens commun dans la signification que lui avait donné la scolastique d'inspiration aristotélicienne et, dès les *Méditations Métaphysiques* mais surtout à partir des *Principes de la Philosophie* il n'en sera guère plus question sous la plume de Descartes. Les *Passions de l'Âme* ne s'y réfèrent également pas au moment d'évoquer la glande pinéale, qui était pourtant antérieurement considérée comme « le siège du sens commun »<sup>3</sup>. La signification de cette disparition est difficile à déterminer : faut-il y voir un désaveu de sa théorie de la connaissance des *Regulæ* ou plutôt un désintérêt pour la localisation physiologique des fonctions cognitives ? Certes la psycho-physiologie médiévale d'inspiration aristotélicienne qui localisait le « sens commun » dans le premier ventricule est restée en vigueur jusqu'au XVII<sup>ème</sup> siècle et fut abandonnée lorsque les dissections permirent d'attribuer les fonctions mentales à des localisations plus précises que les seuls ventricules<sup>4</sup>, mais faut-il penser que Descartes participa à ce mouvement d'abandon ?

La disparition de cette approche *physiologique* du sens commun lors du développement d'une science du cerveau plus précise n'est en effet sans doute pas étrangère

2 Antonio Livi, *Philosophie du sens commun*, *Ibid.*, p.13.

3 *À Mersenne*, le 24 décembre 1640, AT-III-263 ; *Dioptrique* V, AT-6-129. On ne saurait donc accorder à Geneviève Rodis-Lewis que le sens commun « se retrouve jusque dans les *Passions* » (*L'Œuvre de Descartes*, p.474). Certes, il y apparaît, mais il a déjà un autre sens, cf. *infra*, chapitre 6 pour l'analyse de *Passions de l'Âme*, art. 77.

4 Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, 1983, rééd. 2012, Pluriel, p.23.

à la désuétude conceptuelle du sens commun dans son acception traditionnelle. Cependant, il pourrait n'être pas certain que Descartes ait été concerné par ce genre de débat médical, en vertu d'une certaine indifférence de sa pensée physiologique au détail des questions anatomiques<sup>5</sup>. À cet égard, il est à noter que selon une technique assez typique chez Descartes, l'apparition du sens commun dans les considérations sur les fonctions de la connaissance et leur rapport avec les « parties du corps » est présentée comme un ensemble de « suppositions (*suppositiones*) »<sup>6</sup>. C'est pourquoi, si Descartes n'est pas revenu sur sa conception de la glande pinéale et si, entre les textes scientifiques, les lettres à Mersenne de 1640-41 et les *Passions de l'Âme*, c'est le mot seul de « sens commun » qui s'est envolé et non pas la structure anatomique qui le soutenait, c'est qu'il faut trouver un autre niveau d'explication de cette disparition. Pour cela, il faut revenir au début de l'histoire, c'est-à-dire aux *Regulæ*.

Que dans ce texte qui ne fut pas publié du vivant de Descartes, il soutienne une « psychologie (...) encore proche de celle de l'École »<sup>7</sup>, c'est ce qui semble se confirmer à première vue à propos du *sensus communis* ainsi « qu'on [l']appelle (*quæ vocatur*) »<sup>8</sup>. En 1628-1629, on ne trouve pas encore cette mise à distance radicale vis-à-vis de la conceptualité traditionnelle du sens commun qui se trouvera dans les *Méditations Métaphysiques*<sup>9</sup>, mais déjà l'indétermination du *quæ vocatur* dans la Règle XII indique que Descartes se pose en simple hériter reconduisant un terme technique généralement accepté dans les milieux savants.

Pourtant, ne nous y trompons pas : la rupture est en réalité déjà nettement consommée avec la tradition dès les *Regulæ* dans lesquelles Descartes a rendu

5 Raphaële Andrault note de ce point de vue l'ambiguïté de la réception médicale du cartésianisme. La pensée fonctionnaliste, qui s'inspire de l'esprit de la pensée médicale de Descartes, peut aboutir à des argumentations du type : « il n'est (...) pas pertinent d'opposer à l'explication des fonctions cérébrales proposées par [Descartes] les données actuelles de l'anatomie » (*La raison des corps*, Vrin, 2016, p.48).

6 Règle XII, AT-X-412. Nous utilisons, sauf mention contraire, la nouvelle traduction des *Œuvres complètes* sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner (Gallimard, 2016). Il ne faut pas nécessairement croire que « *rem ita se habere* », mais « *quid impediēt, quominus easdem suppositiones sequamini... ?* ». Cette approche légitime par exemple chez La Forge, en bon cartésien, « le recours aux hypothèses non attestées par les dissections » (Raphaële Andrault, *Ibid.*, p.46-47).

7 Jean-Robert Armogathe, « Les sens : inventaires médiévaux et théorie cartésienne », in. *Descartes et le moyen-âge*, Actes du Colloque organisé à la Sorbonne du 4 au 7 juin 1996, Vrin, 1998. p.182.

8 Règle XII, AT-X-414, l.2.

9 « *sensu communi, ut vocant* » (*Méditation II*, AT-VII-32, l.18). Sur le *ut vocant*, cf. la remarque de Geneviève Rodis-Lewis (in. *Lettres à Regius*, Paris, Vrin, 1959, p.168, note 1) selon laquelle l'emploi par Descartes du concept médiéval de *sensus communis* est toujours fait *modulo* une prise de distance explicite, que l'on ne trouve pas dans les cas où le sens commun prend sa dimension métamorphosée et moderne.

méconnaissable la *koinè aisthesis* aristotélicienne. Chez Aristote, en effet, le sens commun était la fonction de synthèse des données de différents sens pour produire des sensibles communs (tels que le mouvement, la grandeur ou le nombre). Cette fonction n'était pas corporelle justement parce qu'il n'y a pas « pour les sensibles communs, quelque organe sensoriel propre »<sup>10</sup>. Et si déjà les philosophes arabes situaient systématiquement le sens commun (*al-hiss al-muštarak*), depuis au moins Avicenne, dans la concavité antérieure du cerveau, Descartes est le premier à affirmer aussi radicalement que celui-ci est une « partie du corps (*corporis partem*) » qu'il situe très tôt dans la glande pinéale (ou glande H)<sup>11</sup>. Le sens commun est alors le lieu physique où sont tracées les idées des choses (c'est-à-dire leur forme, « *figuras vel ideas* »<sup>12</sup>) en tant qu'un objet extérieur est présent (sinon, c'est l'imagination qui est mobilisée). Le sens commun est donc, comme le veut une vieille comparaison, semblable à un cachet qui imprime instantanément dans le cerveau la figure qui est apparue aux sens extérieurs et les a mis en mouvement. Cependant, chez Descartes, l'aspect médiateur de la *koinè aisthesis* va disparaître dans la mesure où il « passe entièrement sous silence la fonction synthétique du sens commun »<sup>13</sup> en soulignant l'immédiateté de l'impression de la figure dans celui-ci.

Qu'il ne faille pas, dès lors, surestimer le rôle du sens commun dans cette première présentation cartésienne d'une théorie de la connaissance, cela a été rigoureusement démontré par Jean-Marie Beyssade. Le sens commun n'est plus considéré en effet comme une instance d'abstraction active du sensible, « de purification de la figure corporelle par la *mens*, qui la spiritualiserait en la décorporéisant »<sup>14</sup>. Les figures arrivent dans le sens commun déjà décorporéisée, « *puras et sine corpore* »<sup>15</sup> parce que Descartes refuse à la fois **(a)** l'idée que des *espèces intentionnelles*, c'est-à-dire des « petites images voltigeantes par l'air »<sup>16</sup>, se transmettent corporellement via les sens externes, et **(b)** l'idée que ces

10 Aristote, *De l'Âme*, III, 1, 425b13 (trad. R. Bodéüs, GF, 1993). D'où les difficultés de localisation de la *koinè aisthesis* chez Aristote qui la situe « dans le cœur (...) mais suggère parfois aussi le cerveau » (Jean-Luc Marion, *L'ontologie grise de Descartes*, §20, Vrin, 2000, p.122).

11 Règle XII, AT-XI-414, l.2 et *Traité de l'Homme*, AT-XI-177.

12 Règle XII, AT-XI-414, l.17.

13 Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p.123.

14 Jean-Marie Beyssade, « Le sens commun dans la Règle XII : le corporel et l'incorporel », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96<sup>e</sup> année, n°4, 1991, p.509.

15 Règle XII, AT-XI-414, l.18. Jean-Marie Beyssade commente : « l'expression ne vise pas ce qu'opérerait spécifiquement "le sens commun", mais un caractère des figures telles qu'elles parviennent au sens commun » (*Ibid.*, p.508-509).

16 *Dioptrique* I, AT-VI-85 : « les informations voyagent, aucun voltigeur ne les transporte avec lui » (Jean-Marie Beyssade, *Ibid.*, p.509).

figures corporelles soient synthétisées et spiritualisées par un sens commun actif. Puisque ce n'est pas le sens commun qui élabore la *figura* (elle est déjà là lors du contact avec les sens extérieurs) « le rôle synthétique du sens commun [disparaît] »<sup>17</sup> et il ne jouera plus désormais que le rôle de stock, d'espace de centralisation des informations rendues disponibles à l'âme.

C'est pourquoi il est tout à fait envisageable de rendre compte de la disparition progressive du *sensus communis* aristotélicien dans le corpus cartésien (et en particulier dans les *Passions de l'Âme*) par son inutilité foncière. Le sens commun est en effet devenu superflu en tant que faculté et se confond finalement avec son support physique, la glande pinéale, qui suffit amplement à elle seule à rendre compte de la base matérielle de nos processus cognitifs. C'est au niveau de cette glande que l'âme, comme « force cognitive (*vis cognoscens*) », « exerce immédiatement ses fonctions »<sup>18</sup>. Cette mise en disponibilité du sens commun pour l'âme qui le rend inutile comme faculté, était déjà en creux dans les *Regulae* qui, statuant sur le rapport de la raison aux données matérielles fournies par les sens, concluaient à la distinction radicale du spirituel et du corporel. Deux cas sont cependant à distinguer : **(1)** lorsque la « force cognitive (...) [reçoit] les figures venues du sens commun (*accipit figuras a sensu communi*) » (AT-X-45, 1.17), elle est certes comparable à la cire informée par le cachet du sens commun mais seulement *per analogiam* car « on ne trouve dans les choses corporelles absolument rien qui lui soit comparable (*neque enim in rebus corporeis aliquid omnino huic simile invenitur*) » (1.26-27) ; **(2)** lorsqu'elle « s'applique (*se applicat*) » (1.19) aux *figuras* du sens commun, cette force joue le rôle du cachet. Cependant, nonobstant cette distinction, il est manifeste que la *vis cognoscens* reste toujours en situation d'extériorité par rapport au sens commun<sup>19</sup>. Autrement dit, la *mens* ne « [s'insère] pas dans la chaîne physiologique, au niveau du sens commun » justement en vertu de cette distinction radicale qui cantonne ce dernier au corps<sup>20</sup>, et affirme au contraire que c'est seulement la *vis cognoscens* qui est « purement spirituelle (*pure spiritualem*) » (1.14).

17 Jean-Luc Marion, *Ibid.*, p.124. Au fond, Beyssade ne dit pas autre chose : « Si Descartes a le sentiment d'une originalité, c'est à la fois parce qu'il dissocie radicalement mental et corporel (ce qui rend absurde l'idée d'une spiritualisation) et qu'il géométrise radicalement le corps » (*Ibid.*, p.514). Jean-Luc Marion, dans *L'ontologie grise*, y voit « l'épiphénomène d'une fondamentale et constante spatialisation (mécanique) des facultés, autant que de ce qu'elles élaborent » (*Ibid.*, p.125). Cf. le programme des *Traité de l'Homme*, qui refuse de loger dans le corps des « âmes » de quelque nature qu'elles soient (AT-XI-202).

18 Règle XII, AT-X-415, 1.23 et *Passions de l'Âme*, I, art.32, AT-XI-352.

19 Règle XII, AT-X-415, 1.17.

20 Jean-Marie Beyssade, *Ibid.*, p.509.

La prééminence chez Descartes revient donc à l'entendement « par rapport à tout ce que peut un corps ou, ce qui en l'occurrence revient au même, un sens commun »<sup>21</sup> : l'âme se rapporte en effet immédiatement aux figures tracées dans ce dernier (et cela n'est jamais aussi bien marqué que dans la *Dioptrique* où l'âme sent « en tant qu'elle est dans le cerveau, où elle exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun »<sup>22</sup>) et médiatement aux objet extérieurs. Doublement passif, face aux objets et face à l'inspection de l'esprit, le sens commun est au fond *vidé de tout fonctionnalité spécifique* par la distinction réelle et radicalement nouvelle de l'âme et du corps dans les processus cognitifs. C'est cette distinction, métaphysiquement fondée dans les *Méditations*, qui rendra nécessaire la disparition du *sensus communis*, et sa métamorphose à venir.

#### §6. *Le sens commun dans les Méditations*

Les *Méditations Métaphysiques*, justement, ne mentionnent déjà plus que deux fois le sens commun. Mais elles le font dans le cadre d'une « transition » globale<sup>23</sup> puisque le sens commun est pour la première fois assimilé à l'imagination et pour la dernière fois mentionné dans son sens technique-médiéval<sup>24</sup>.

(1) En un premier lieu, lors de l'étude du morceau de cire, Descartes mentionne le sens commun et disqualifie sa prétention à nous donner une connaissance de l'objet en question. Reconduisant ses affirmations des *Regulae*, il ne placera que dans l'esprit la « force par laquelle à proprement parler nous connaissons les choses (*vim illam, per quam res proprie cognoscimus*) »<sup>25</sup>. Reprenons l'argument, célèbre, sous cet angle : la cire, approchée de la flamme, change d'apparence, et cependant, c'est « la même cire » qui demeure « et personne ne peut le nier (*nemo negat, nemo aliter putat*) »<sup>26</sup>. Or, pour les sens

21 Jean-Marie Beyssade, *Ibid.*, p.514.

22 *Dioptrique* IV, AT-VI-109.

23 En accord avec Jean-Robert Armogathe, nous pensons qu'à partir de ce moment, le sens commun ne signifiera plus que « bon sens ». La psychologie médiévale est derrière Descartes (Jean-Robert Armogathe, *Ibid.*, p.183).

24 À noter la présence du sens commun dans les *Principes*, IV, art.189. Cependant, le renvoi explicite à la *Dioptrique* (« ainsi que j'ai assez amplement expliqué au quatrième discours de la *Dioptrique* », AT-IX/B-310) va dans le sens de ce que nous affirmons. Sans changer ses positions physiologiques, Descartes se contente simplement d'abandonner un mot dont, au fond, il n'a plus besoin pour cet usage.

25 Règle XII, AT-X-415, l.14-15.

26 *Méditation* II, AT-IX-24, AT-VII-30, l.20.

externes, et *a fortiori* pour le sens commun en lequel se rassemble ce divers, *ce n'est plus la même chose* dans la mesure où la configuration spatiale de la cire donnée dans les sens a radicalement changé.

Autrement dit, le « langage ordinaire (*usu loquendi*) »<sup>27</sup> embrouille notre pensée en attribuant au « sens commun » la puissance de voir le Même, alors que précisément, dans la sensation (externe et commune), *nous ne voyons pas la même cire*. Au contraire, nous « jugeons » que c'est la même : c'est pourquoi le langage ordinaire est dans l'erreur<sup>28</sup>. Mais pas seulement le langage ordinaire : chez Aristote lui-même, le sens commun est considéré comme une instance de jugement puisqu'il « exprime [λέγειν] la distinction » et réciproquement la mêmeté<sup>29</sup>. Nouvelle subversion d'Aristote : le sens commun n'est pas une instance de jugement, mais tout au plus un lieu de « transmission » et de « stockage » avant même « le processus de connaissance »<sup>30</sup> : c'est pourquoi le « sens commun », qui en cela ne nous distingue guère des animaux, subit une nouvelle dégradation dans la seconde *Méditation*. En effet, qu'est-ce que nous donne le sens commun « qui ne pourrait pas tomber en même sorte dans le sens du moindre des animaux (*a quovis animali haberi posse videretur*) » (AT-IX-25, 1.30-31 et AT-VII-32, 1.24-25) ?

Son association à la « puissance imaginative (*potentia imaginatrice*) » (AT-IX-25, 1.28), « un *hapax* dans les traités de Descartes »<sup>31</sup> ne lui donne d'ailleurs pas un statut nouveau. Dès les *Regulæ*, en effet, le sens commun jouait « le rôle d'un cachet pour former dans la fantaisie ou imagination, comme dans la cire, ces figures ou idées »<sup>32</sup>. Certes, pour un lecture d'Aristote, il pourrait n'y avoir là rien d'étonnant, et la définition de l'imagination chez le Satgirite (« ce qu'on imagine est une affection du sens commun »<sup>33</sup>) semblerait au contraire confirmée. Mais si chez Descartes il y a une « [médiatisation] du

27 *Méditation II*, AT-IX-25, AT-VII-32, 1.2.

28 « ... car nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même (*dicimus enim nos videre ceram ipsammet, si adsit, non... eam adesse judicare*) » (AT-IX-25, AT-VII-32). Cependant, « un homme qui tâche d'élever sa connaissance au delà du commun (*supra vulgus*), doit avoir honte de tirer des occasions de douter des formes et des termes de parler du vulgaire (*formis loquendi quas vulgus invenit*) » (AT-IX-25 et AT-VII-32, 1.14-15). Ce faisant, Descartes s'inscrit dans l'histoire de la « dévalorisation épistémologique du "commun" » selon Dardot et Laval, les auteurs de *Commun. Essai sur la révolution au XXI<sup>ème</sup> siècle*. S'appuyant sur ce texte de la *Méditation II*, les auteurs reprochent à Descartes de dissocier le bon sens du « commun » qui serait rejeté du côté du *vulgus*, c'est-à-dire du peuple (cf. le chapitre « Le commun, entre le vulgaire et l'universel », in. *Commun*, La Découverte, 2014, p.41-42). Nous soutenons au contraire des auteurs (cf. en particulier infra, chapitres 2 et 6) que Descartes ne « méprise » pas le *commun*.

29 Aristote, *Traité de l'âme*, III, 2, 426b21.

30 Jean-Luc Marion, *Ibid.*, p.124 et 126.

31 Jean-Robert Armogathe, *Ibid.*, p.183.

32 Règle XII, AT-X-414.

33 Aristote, *De la mémoire*, 450a10-11.

rapport entre sensation et imagination par le sens commun » c'est plus pour enlever à l'imagination aristotélicienne son dynamisme propre (et corporaliser l'imagination) que pour revaloriser le sens commun et lui restituer une certaine forme d'activité<sup>34</sup>. Chez Descartes, en effet, et depuis 1633 avec l'*Homme*, s'est mise en place une « unification corporelle des lieux » de l'imagination et du sens commun « qui ne sera plus jamais remise en question »<sup>35</sup>. La mécanisation de la sensation s'acte donc dans la *Méditation* II qui, en retirant tout espoir de jugement au sens élimine définitivement le sens commun de l'espace de la connaissance – ce que confirme également la théorie cartésienne de la sensation évoquée dans les *Sixièmes réponses*, qui enlève aux sens toute capacité judicative, laissée à l'entendement seul.

(2) En un second lieu, le « sens commun » réapparaît dans le cadre de l'examen du rapport entre la « bonté de Dieu » et la possibilité d'un dysfonctionnement dans la nature de l'homme. Le sens commun fait partie de ce dispositif corporel propre à la conservation de l'homme : il est par définition le sens de la normalité, de « ce qui est le plus propre et le plus ordinairement utile à la conservation du corps humain (*ad hominis sani conservationem quammaxime et quam frequentissime conducit*) »<sup>36</sup> dans la mesure où il « fait sentir la même chose à l'esprit (*menti idem exhibet*) » quand il est disposé dans une même configuration par la présence d'un objet identique. Attention cependant, comme nous venons de le voir, *ce n'est pas lui qui juge de la mêmeté*, mais l'âme : puisque en effet la disposition du sens commun n'est que la disposition d'une partie du cerveau (et même « une des ses plus petites parties (*una tantum exigua ejus parte*) »), parcelle de matière qui d'elle-même ne juge pas. Cependant, pour le bien de la survie du composé, il incline à juger de la mêmeté, ce qui est fort utile « comme en témoignent une infinité d'expériences ». Et en effet, lorsque par exemple le composé est mis en danger, la reconnaissance d'une douleur déjà éprouvée fait que « l'esprit est averti et excité à faire son possible pour en chasser la cause »<sup>37</sup>. Nous aurons l'occasion de revenir plus tard (cf. infra, chapitre 3) sur ce lien fondamental entre le sens commun et l'*impetus naturalis* dans le cadre de la conservation du composé humain.

34 Jean-Luc Marion, *Ibid.*, p.124-125.

35 Jean-Marie Beyssade, *art. cit.*, p.503. Ainsi, Descartes est celui qui pousse le plus avant le rapprochement du sens commun et de l'imagination, par opposition aux manuels scolastiques qui insistent sur la « dualité des *sens internes* », « désormais définitivement abandonnée » par les considérations sur la glande pinéale.

36 *Méditation* VI, AT-VII-87, AT-IX-70. Sur la relation entre sens commun et conservation du corps, notamment dans la sixième *Méditation* cf. infra, chapitre 3.

37 *Méditation* VI, AT-IX-70.

### §7. Deux possibilités de transition

Si l'« éclatement » de la notion de sens commun est le fait de sa corporalisation, sa « métamorphose » intellectuelle semble n'avoir gardé aucun héritage de son passé aristotélicien<sup>38</sup>. Nous voudrions cependant, avant d'abandonner le *sensus communis*, envisager succinctement deux hypothèses d'une continuité possible, ou plutôt d'une *transition* (toute continuité étant rendue problématique par la généalogie propre du sens commun – notamment stoïcienne, cf. infra, chapitre 4). Le caractère marginal de ces transitions possibles sera attesté par le lieu de leur suggestion – dans des passages très court de deux articles de la littérature secondaire.

(1) Une note de Jean-Marie Beyssade<sup>39</sup> fait allusion à la possibilité d'une transition par déplacement. Le sens commun, en effet, dans la mesure où il s'oppose aux sens externes peut être assimilé aux sens intérieurs. Dès lors, dans l'économie cartésienne du rapport de l'intérieur et de l'extérieur, il peut acquérir un statut nouveau. Comment comprendre cette *intériorité* du sens commun ? S'il est certain en effet qu'il peut être seulement considéré *partes extra partes* en tant qu'il est un morceau de corps, en ce qu'il s'oppose aux sens extérieurs n'y a-t-il pas lieu de s'interroger sur l'idée d'une « intériorité métaphysique, qui rapproche sens intérieurs et raison »<sup>40</sup> ? Le sens commun serait alors déplacé du corps vers l'union de l'âme et du corps, en tant qu'il s'apparente au sens intérieur : la dissociation nette des fonctions corporelles et intellectuelles, en effet, a pour conséquence la « [réduction] au maximum de la fonction du sens commun » (ce que nous avons constaté) et dès lors, « il ne reste guère, pour témoigner de l'existence du travail intérieur » des passions dans le cadre de cette union, que le « sens intérieur »<sup>41</sup>.

38 F. Azouvi et D. Kambouchner, « Liminaire », « Transformations du sens commun d'Aristote à Reid », *art. cit.*, p.435.

39 Jean-Marie Beyssade, « Le sens commun dans la Règle XII : le corporel et l'incorporel », *art. cit.*, p.508, note 3. Sauf mention contraire, les citations suivantes sont tirées de cette note.

40 Il faudrait cependant voir jusqu'à quel point les textes cartésiens peuvent soutenir un tel déplacement. En citant l'article 85 des *Passions de l'Âme*, il n'est pas certain que Jean-Marie Beyssade s'autorise d'un texte où les « sens intérieurs » signifient autre chose que le goût et l'odorat par opposition aux sens dits « extérieurs » que sont vue, ouïe et toucher (Denis Kambouchner, « La troisième intériorité : l'institution naturelle des passions et la notion cartésienne du "sens intérieur" », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 178, No. 4, 1988, p.460-461). Quand à l'article des *Principes* qui évoque le rapport entre « passions » et sens intérieur (*Principes* IV, art.190, AT-IX/B-311), son caractère insulaire n'autorise à aucune conclusion. Plus remarquable est, au final, le fait que dans le traité des *Passions*, le « sens commun » n'apparaît qu'une seule fois, et en un sens tout à fait nouveau qui sera examiné en son lieu (cf. infra, chapitre 7).

41 Denis Kambouchner, *Ibid.*, p.482.



Ainsi reconduit vers « la troisième notion primitive », le sens commun s'inscrit dans le cadre d'une « affinité » de « l'intériorité de la pensée à elle-même » et de « la situation à l'intérieur du cerveau »<sup>42</sup>. Le lien très étroit de la pensée avec cette petite partie du cerveau que constitue le sens commun pourrait justifier une telle « affinité » et, *in fine*, rendre compte de la possibilité d'une spiritualisation du sens commun. Inscrire le sens commun dans le cadre de l'union c'est, en anticipant les analyses naturalistes du sens commun (cf. infra, chapitre 3), majorer la part de l'institution de la nature et du sentiment intérieur, dimensions tout à fait déterminantes pour la philosophie du sens commun. Et si, déjà, Malebranche ouvrait la voie à une fondation de l'existence de soi et de la liberté sur le sentiment intérieur<sup>43</sup> Claude Buffier considérera que « la première source et le premier principe de toute vérité dont nous soyons susceptibles, est le sentiment intime qu'a chacun de nous de sa propre existence et de ce qu'il en éprouve en lui-même »<sup>44</sup>.

(2) D'autre part, une remarque de John Morris met en avant la possibilité d'une transition sous le forme d'un parallélisme entre les deux sens commun. On a déjà remarqué de nombreux parallélismes entre les fonctions du corps et de l'esprit chez Descartes et il y a en effet une « série entière d'homologies [*counterparts*] esprit-corps » et par exemple, « la *vis cognoscens* ou “pouvoir de connaître” dans les *Règles* se dit comme l'homologue mental du *sensus communis* purement physique »<sup>45</sup>. Et il est vrai que, dans les *Regulæ*, la puissance de connaître est, comme le sens commun, comparée à un « cachet ». Descartes, cependant, on l'a vu, nous met en garde et limite *a priori* cette homologie : « ce qui toutefois est à prendre ici seulement par *analogie* (n.s.), car on ne trouve dans les choses corporelles absolument rien qui lui soit semblable (*quod tamen per analogiam tantum hic est sumendum, neque enim in rebus corporeis aliquid omnino huic simile invenitur*) »<sup>46</sup>. Là où Bossuet considérerait, par exemple, que le sens commun corporel pouvait être « transporté aux opérations de l'esprit », voyant une continuité réelle<sup>47</sup>, nous préférierions,

42 Jean-Marie Beyssade, *Ibid.*, p.508.

43 « Nous sommes mêmes convaincus de notre liberté par la même raison qui nous convainc de notre existence, car c'est le sentiment intérieur que nous avons de nos pensées qui nous apprend que nous sommes » (*1<sup>er</sup> Éclaircissement à la Recherche de la Vérité*, in. *Œuvres complètes*, I, éd. G. Rodis-Lewis, Bibliothèque de la Pléiade, 1979, p. 807).

44 Claude Buffier, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*, I, 1, in. *Cours de sciences*, Paris, 1732, p.558, colonne de gauche.

45 John Morris, « Descartes' Natural Light », *Journal of the History of Philosophy*, 11, 2, Avril 1973, p.183.

46 *Règle XII*, AT-X-415.

47 Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Fayard, 1990, p.17. Seulement, Bossuet était en retard sur son temps, qui écrivait en 1722 que le sens commun était établi dans sa véritable signification en tant qu'il se rapporte aux opérations du corps.

du point de vue cartésien, procéder à une nette distinction entre les opérations corporelles et intellectuelles, quitte à déboucher sur une solution de continuité.

Il y a donc deux façons de considérer la question de la transition : **(a)** en soulignant l'importance du rôle de l'union de l'âme et du corps et du sentiment intérieur qui rend présent à l'âme *dans le monde* un certain nombre d'objets, on met en avant la vérité de l'expérience naturelle qui « a raison (...) contre l'entendement analytique »<sup>48</sup> d'affirmer l'unité du composé et le plan du vécu (cf. infra, chapitre 3) ; **(b)** soit l'on reconnaît l'impossibilité de conclure positivement à une continuité, et l'on se contente alors d'apporter une réponse négative : peut-être faut-il voir au final dans la « tardive métamorphose » du sens commun la seule conséquence de la subversion cartésienne des catégories aristotéliennes. Pour que le sens commun fut assimilé à la raison, il fallait que sa conceptualisation aristotélienne soit tirée du côté du corps et que d'un « personnage » qui agirait elle devînt une partie du corps doublement passive<sup>49</sup>. Pour que le sens commun fut assimilé à la raison, il fallait que sa corporalité soit établie et que, ainsi corporalisé, il se « métamorphose » et prenne un sens nouveau et rationnel. Il fallait, comme l'a bien vu Sartre, qu'il en aille du bon sens comme de l'essence de l'homme, et que le reste ne consiste qu'en « des accidents corporels »<sup>50</sup>.

---

48 Denis Kambouchner, *art. cit.*, p.482.

49 Selon le programme de l'article 47 des *Passions de l'Âme*, AT-XI-364/365.

50 Jean-Paul Sartre, « La liberté cartésienne », *Situations*, I, 1947, p.294.

## 2) HISTOIRE

« On ne doit jamais avancer des propositions si éloignées de la créance commune si on ne peut en même temps faire voir quelques effets. »

– René Descartes, *Recherche de la Vérité*, AT-X-502.

Le sens commun dissocié de toute corporalité, Descartes prend garde à ne point le laisser tomber dans les bras de l'histoire. Toutes les figures historiques du sens commun en sont en effet des figures déchues : au premier rang desquelles le préjugé, synonyme d'enfance de l'humanité. Vient ensuite le consentement universel, qui ne supporte pas l'exception et dont l'illusion finit toujours par choir devant le tribunal du perfectionnement de la raison. C'est dans les mailles de l'histoire que les prétentions épistémiques du sens commun sont ainsi châtiées : il est alors réduit à ses expressions les plus négatives et les plus susceptibles d'être disqualifiées, celles dont il ne fait aucun doute qu'elles sont le symbole de l'erreur.

Descartes, les commentateurs l'ont vu, n'est pas un penseur de l'histoire. Son sens commun sera donc déshistoricisé : la connaissance véritable se situe hors du temps parce qu'en connaissant, le sujet « [rejette] l'histoire » et crée par sa liberté une rupture dans celle-ci<sup>1</sup>. Il n'y a d'histoire que du préjugé, pas de l'exercice libre du jugement qui survole le temps et ne se laisse pas saisir par lui. Le sens commun, qui est l'exercice droit de ce jugement (cf. infra, chapitre 4) sera donc chez Descartes irréductible à l'historicité propre aux croyances et aux opinions erronées de l'humanité – et en tant qu'il est un retour pensant sur ces pré-connaissances, il en sera la négation anhistorique. Contrairement à Leibniz, qui rend le bon sens à la culture et en fait un prérogative des nations civilisées, Descartes lui donne le maximum d'extension et lui refuse toute restriction historique en le situant dans la nature de l'homme.

C'est en cela qu'on peut considérer qu'il a commis le « péché » de toute philosophie métaphysique et qu'il n'a pas su voir que « l'homme est le résultat d'un

---

<sup>1</sup> Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 1950, Puf, 2011, p.245. Cf. également page 346, la conclusion de l'auteur : « Le temps de Descartes explique tout en Descartes, sauf ce que Descartes pensa de ce temps. La situation de l'homme explique tout en l'homme, sauf le jugement que sa pensée libre porte sur cette situation (...) ».

devenir, que *la faculté de connaître l'est aussi* »<sup>2</sup> – c'est en cela aussi que Leibniz (et Pascal avant lui<sup>3</sup>) pourrait être plus à même de donner des pistes pour comprendre dans la thématization du sens commun l'évolution des données de l'anthropologie, l'histoire des croyances et une forme de continuité dans le savoir.

Solitaire, ainsi que l'on se l'imagine généralement, le libre penseur cartésien exerce sans frayeur son jugement en survol de l'histoire passée, qui n'est pour lui que l'histoire des choses qu'il a reçues en sa créance sans y avoir encore appliqué avec attention la force nouvelle de sa raison adulte. Cette force, qui est proprement ce que Descartes nomme le « bon sens » ou la raison, il faut pour la comprendre **(1)** rendre compte des critiques qu'il adresse aux préjugés ou au consentement universel, c'est-à-dire aux figures *déchues* du sens commun. Mais cela est insuffisant, qui risquerait de laisser Descartes dans l'impasse d'un sens commun par trop abstrait, sans contenu, et incapable, à la différence de Leibniz, de penser les droits de l'évolution. C'est pourquoi, contre le mythe du commencement radical, **(2)** il ne faudra pas négliger que chez Descartes, le préjugé ne se distingue du sens commun que par sa *forme historique* : autrement dit, d'un préjugé à une pensée du sens commun, le contenu peut rester le même une fois passé l'épisode du doute. C'est alors un sens commun historique qui est réintroduit chez Descartes lui-même : ce sens commun objectif, qui est la somme de ces opinions simples reçues par tous et depuis fort longtemps, et dont la métaphysique cartésienne veut être la ré-institution.

#### §8. *Préjugés et barbares*

Dans un premier temps, cependant, Descartes n'est pas philosophe à s'embrasser avec trop de scrupules du passé : il faut se « défaire de toutes les opinions »<sup>4</sup> léguées par notre histoire. Ces opinions ne sont pas toutes en elles-mêmes fausses, et si elles entrent dans la catégories des préjugés, ce n'est pas tant par leur contenu que par leur acceptation sur un mode irréfléchi. Pour le reste, Descartes ne cachera pas que ses opinions sont conformes à celles du sens commun : mais ce qui vaut pour le sens commun vaut

2 Friedrich Nietzsche, *Humain trop humain : un livre pour esprits libres*, §2, trad. Robert Rovini, Gallimard, 1988, p.32.

3 Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p.245 : « c'est Pascal qui pense en historien, et Descartes en existentialiste ».

4 *Méditation I*, AT-IX-13.

également pour les préjugés – à savoir qu'ils doivent faire l'objet d'un examen attentif visant à les requalifier, à les positionner à leur place dans l'édifice du savoir. Il faut alors répondre à deux questions : comment s'opère et que signifie cette entreprise de mise entre parenthèse des préjugés pour le concept cartésien de sens commun ? Cette mise entre parenthèse est-elle seulement possible, et Descartes en a-t-il saisi tous les enjeux ?

Les modalités d'approche du préjugé sont, dans les différents textes où elles sont abordées, toujours de la forme suivant : **(i)** l'enfance, l'âge où l'âme est « si étroitement liée au corps »<sup>5</sup>, voit se former les premières opinions d'une physique naïve (supportée par une métaphysique inconsciente et une forme d'empirisme) concernant le monde extérieur, sa substantialité et la façon dont il agit sur l'âme. Ces premiers rapports avec le monde extérieur embrouillent les idées innées qui sont en nous dès le départ, et dont il faudra prendre conscience en apprenant à nous détacher des sens. **(ii)** À cela s'ajoutent les jugements que nous recevons de nos nourrices, de nos percepteurs et de nos professeurs<sup>6</sup>. À proprement parler, il ne s'agit pas encore de préjugés, puisque ceux-ci apparaissent définitivement lorsque **(iii)**, ayant atteint l'âge de raison, nous avons accepté en notre créance ces jugements sans prendre garde qu'enfants, « nous n'étions pas capables de bien juger », rationalisant *a posteriori* des croyances pourtant fondamentalement irrationnelles. La force des préjugés vient alors de ce que l'ancestralité de ces jugements leur donne pour nous le statut de « notions communes »<sup>7</sup> qu'il est difficile de remettre en cause par la suite.

La raison arrive toujours trop tard. Et quand bien même elle s'introduirait avec force dans ces préjugés pour mettre de l'ordre, toujours « nous manquons à nous souvenir » de l'irrationalité de ceux-ci et, en dépit du bon sens, nous laissons emporter par l'inertie de nos croyances<sup>8</sup>. C'est d'ailleurs ce qui rend l'entreprise du doute insensée : « il s'agit de préjugés qui remontent à l'enfance et les déraciner ne sera pas une petite affaire » prévient Henri Gouhier<sup>9</sup>. On se rend bien compte de la difficulté qu'il y a là : la lecture des

5 *Principes*, I, art.71, « Que la première et principale cause de nos erreurs sont les préjugés de notre enfance », AT-IX/B-58.

6 Dans la lettre à Pollot d'avril-mai 1638, Descartes ajoute à cette présentation standard une clause sociologique sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir. Elle affirme que les grands ont plus de chance d'avoir de nombreux préjugés : leurs percepteurs, en écoutant leurs caprices, ne leur rendent pas service (cf. infra, §13).

7 *Principes*, I, art.71, AT-IX/B-59. Sur les notions communes, cf. **Annexe 3**.

8 *Principes*, I, art. 72, « Que la seconde est que nous ne pouvons oublier ces préjugés », AT-IX/B-60. Cette inertie est marquée, dans les *Méditations Métaphysiques* par les nombreuses difficultés que rencontre la sujet méditant à se détacher de ses anciennes opinions pour poursuivre son propre chemin.

9 Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, 1962, Paris, Vrin, 1999<sup>4</sup>, p.32.

objections du père Bourdin à la métaphysique cartésienne montre bien que l'on peut difficilement concevoir le projet de déraciner une à une les opinions les plus anciennes, et les plus attestées, qui sont partagées entre les hommes.

C'est qu'en effet, il ne s'agit pas seulement des préjugés de l'enfance. Non seulement il faut remettre en cause le passé de l'individu, mais également le « passé de l'humanité », lequel transmet par « l'interdépendance des hommes entre eux et des générations entre elles (...) avant tout (...) des *préjugés communs* »<sup>10</sup>. La rupture est donc beaucoup plus radicale qu'une simple mise à part d'opinions individuelles : c'est à l'héritage de l'histoire, aux préjugés qui y sont véhiculés que Descartes s'en prend. Pour cela, il faut donc être attentif à l'histoire seulement en ceci qu'elle est porteuse d'erreurs plus que de vérités, de préjugés plus que d'opinions droites.

Prenons l'exemple du vide. Les « préjugés communs de l'enfance » nous ont persuadés contre le bon sens qu'il y a du vide là où notre sensation n'atteint rien – et le langage ordinaire rajoute à l'illusion de nos sens la force de la coutume en appliquant le prédicat « vide » à tout espace dans lequel aucune sensation ne nous signale l'existence de quelque corps<sup>11</sup>. Le jugement de bon sens<sup>12</sup> reconnaîtra qu'il ne peut y avoir d'espace sans quelque chose qui l'emplisse d'une façon ou d'une autre : contre les préjugés communs, il ne faut pas craindre de penser librement et, s'exposant à la « risée des enfants et des esprits faibles » (qui ne sont que les signes vivants des stades antérieurs de la connaissance) « se défier des opinions dont [on a été] ainsi prévenus dès l'enfance »<sup>13</sup>. Du point de vue de Descartes, la supériorité de l'entendement sur les sens n'est autre chose que la supériorité de l'âge raisonnable sur l'âge enfantin : Buffier ne pensait pas autrement, qui définissait le sens commun comme la disposition à bien juger pour tout homme « parvenu à l'âge de raison »<sup>14</sup>.

C'est Pascal qui, le premier, réintroduira les droits du temps long. Certes, il faut se méfier de l'ancien, mais peut-être plus encore des théories nouvelles qui produisent des

10 Yvon Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, Gallimard, 1960, p.99 et 114 (nous soulignons).

11 À Henry More, le 5 février 1648, AT-V-271 et *Principes*, II, art. 17 pour le langage ordinaire (AT-IX/B-72) et supra, note 28, p.20.

12 Sans que cela n'apparaisse en latin dans la lettre à Henry More citée ci-dessus, Clerselier écrit dans sa traduction qu'il « répugne au bon sens » qu'il en aille autrement. L'expression n'est pas ici sous la plume de Descartes, mais elle permet de rendre des expressions qu'on y trouve, comme « *facile omnes imaginantur...* » (AT-V-271, l.7).

13 À Alphonse Pollot, avril-mai 1638, AT-II-39. Quand au préjugés, donc, « les personnes de bon jugement [ie. ayant le sens commun] ne doivent jamais s'y arrêter » (À J.-B. Morin, le 13 juillet 1638, AT-II-213).

14 Claude Buffier, *Éléments de métaphysique à la portée de tout le monde*, Paris, 1725, p.100. Et pour Descartes, *Sixième Réponses*, AT-IX-237.

idées tout aussi « capables des nous abuser »<sup>15</sup>. Ainsi, ceux qui argumentent contre l'existence du vide critiquent les sens ; au contraire, pour Pascal, c'est l'éducation qui a « corrompu [notre] sens commun » et, pour ce qui est de la vérité sur le vide, il faut en revenir à un « avant », à une « première nature » qui est celle de la vie quotidienne, de l'usage ordinaire du langage et d'un certain instinct naturel (cf. infra, chapitre 3) dont Descartes faisait la critique dans les *Principes*. La « première nature » de Pascal se veut concrète, fondée sur les sens et la coutume.

Au contraire, lorsque Descartes situe le sens commun dans l'idée d'une nature humaine, c'est sur la base d'une opposition sauvage entre « la nature raisonnable de l'homme et sa condition historique »<sup>16</sup>. Sauvage ? Certes, car c'est la culture qui est attaquée, et pour que l'homme soit authentiquement raisonnable, Descartes recourt à une référence abstraite à une première nature fantasmée : il s'agit d'une nature raisonnable consubstantielle à l'homme, et non d'un quelconque *impetus naturalis*. Leibniz ne manquera pas de voir dans ce procédé quelque barbarie et « à la révolution cartésienne (...) ne [cessera] d'objecter les exigences d'une évolution »<sup>17</sup> de la pensée par accumulation. Il n'y a rien de moins étrange à Leibniz que l'idée d'une révolution, à laquelle il oppose la nécessité de refaire valoir les droits des *Denkmittel* du sens commun (autrement dit de l'évolution de notre pensée dans le temps), nécessité soutenue par la comparaison pascalienne de l'humanité avec un seul homme apprenant continûment<sup>18</sup>. La politique leibnizienne de la connaissance est conservatrice.

Si en effet « le sujet connaissant est l'humanité toute entière »<sup>19</sup>, l'ensemble de tous les savoir, pratiques comme théoriques constitue « le plus grand trésor du genre humain et le véritable héritage que nos ancêtres nous ont laissé »<sup>20</sup>. Il n'est nullement question d'entrer en rupture avec cet héritage mais bien au contraire de le conserver jalousement, le

---

15 Blaise Pascal, *Pensées*, « Imagination », Fragment Vanité n°31/38, Sellier 78. Même fragment pour les citations suivantes. Il est remarquable que Pascal mentionne ici le « sens commun », terme dont il est par ailleurs assez avare. La plupart des mentions pascaliennes du sens commun seront analysées (cf. Index).

16 Henri Gouhier, *op. cit.*, p.50.

17 Yvon Belaval, *op. cit.*, p.125.

18 Blaise Pascal, *Préface au traité du vide*, GF, 1985, p.62. Pour l'idée des « *Denkmittel* du sens commun » comme approche de l'évolution de notre pensée dans le temps long, cf. William James, « Pragmatisme et sens commun » in. *Le pragmatisme, un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, trad. Nathalie Ferron, Paris, Flammarion, 2007, p.211.

19 Yvon Belaval, *Ibidem*.

20 Gottfried Wilhelm Leibniz, « Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer », *Die Philosophischen Schriften*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1890, vol. VII, p.174 et p.180-181 pour l'énumération des parties pratiques de cet héritage.

rassembler et le livrer aux générations futures. D'où chez Leibniz une théorie contextualisée et historicisée du bon sens dans la mesure où ce ne sont que les peuples qui ont développé cet esprit et appris de cet héritage qui ont « quelque sujet de s'attribuer l'usage du bon sens préférablement aux barbares »<sup>21</sup>. Il y a là, chez Leibniz, quelque rancœur à l'égard de l'attribution universelle et sans distinction du bon sens chez Descartes (cf. infra, chapitre 6), sous la plume duquel on ne trouvera jamais une conception à ce point historique du sens commun. Est-ce à dire que Descartes aura parlé « pour la barbarie contre la culture »<sup>22</sup> ? On pense plutôt qu'il aura régressé en-deçà de cette distinction en inscrivant le sens commun dans une perspective à la fois plus naturelle, mais où la référence à la barbarie et aux anciens temps se veut être la pierre de touche de l'innéisme.

En effet, si l'on veut dire que Descartes a parlé pour la barbarie contre la culture, il faudra aller du côté du *Jugement de Balzac* où (« ce qui est sûrement unique dans l'œuvre de Descartes » affirme avec erreur Gouhier<sup>23</sup>) il est question de situer la prééminence du « bon sens » dans le passé : car l'« inculture des premiers temps » n'empêchait guère une espèce d'« ardeur pour la vérité et l'abondance du *sensus* »<sup>24</sup>. Régressant en deçà de l'histoire (qu'il identifie pour large partie au préjugé), Descartes préfère inscrire son bon sens dans une nature, probablement fantasmée – en cela, Leibniz et Descartes s'opposent frontalement.

---

21 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I, II, §20, Flammarion, 1990, éd. J. Brunschwig, p.77.

22 *Ibidem*.

23 Henri Gouhier, *op. cit.*, p.102. Nous disons avec erreur, car on trouve un thème très proche non seulement dans la *Règle IV* qui mentionne « certaines premières semences de vérités, que la nature a déposées dans l'esprit des hommes... [et qui] ont eu tant de vigueur dans cette fruste et pure antiquité... (*prima quaedam veritatum semina humanis ingenis a natura insita... tantas vires in rudi ista et pura antiquitate habuisse*) », AT-X-376), mais également du côté de *La Recherche de la Vérité* (où « les premiers qui ont obligé le genre humain à croire (*primi genus humanum ad haec omnia credenda adegerunt*) » à certaines thèses métaphysiques avaient « de très fortes raisons pour les prouver » (AT-X-504). Par ailleurs, il est remarquable que dans les *Septième Réponses*, le vocabulaire des opinions « très anciennes étant très véritable » (AT-IX-464) est fondamental, comme nous aurons l'occasion de le montrer par la suite.

24 *Jugement sur quelques lettre de Monsieur de Balzac*, AT-I-9. Clerselier traduit *sensus* par « bon sens », traduction qui nous semble légitimée par la mention contraire de la « dissension ». Descartes, en effet, joue régulièrement sur la structure d'opposition entre « ceux qui ont le sens commun assez bon » et la discorde produite par ceux qui sont « imbus d'opinions contraires » (par exemple, *Au Père Charlet*, octobre 1644, AT-IV-161). Sur le rapport entre inculture et sens commun, cf. infra, chapitre 7. Sur le dimension politique de l'opposition structurelle entre sens commun et dissension, cf. infra, §29.



### §7. *Consentement universel*

Une autre figure historique déçue du sens commun est le consentement universel, auquel Descartes consacre quelques lignes notoires dans sa correspondance avec Mersenne. Seulement le consentement universel, à la différence des préjugés, s'il s'inscrit dans l'histoire a une historicité ambiguë car il se rapporte plus à ce qui est à venir qu'à ce qui est passé : en effet, sa réalisation effective suppose que « les notions communes [pourront] n'être communément partagées que dans le futur », une fois les « préjugés dogmatiques » écartés<sup>25</sup>. Autrement dit, dans son expression purement passée, le consentement universel à une proposition peut n'être rien d'autre qu'un préjugé très généralement partagé, sur le modèle des idoles baconiennes. Dans ce cas-là, nous sommes reconduits aux critiques du préjugé exposées ci-dessus.

Cette historicité ambiguë ouvre la question de l'origine naturaliste du sens commun (qui sera traitée en son lieu) dans la mesure où le consentement universel revendique le fait de se rapporter à des vérités qui sont si naturellement en nous qu'elles finiront, un jour ou un autre, par recevoir l'assentiment de tous. Ces deux éléments, la critique du consentement universel en tant que critère *historicisable* de la vérité et l'ouverture sur la question du naturalisme du sens commun, constituent une charnière importante où la pensée de Descartes s'articule à partir de la critique d'un auteur resté depuis méconnu et peu lu.

Ces thèses, que Descartes récuse, on les trouve en effet exprimées dans un style néo-stoïcien chez Herbert de Cherbury (1583-1648) pour lequel « une vie selon la nature équivaut à une vie selon la raison »<sup>26</sup>. Autrement dit, Dieu ayant mis en nous un instinct naturel, c'est sur cet instinct que repose la garantie de l'évidence et que s'« autorise de droit » le consentement universel<sup>27</sup>. Une telle conception, à l'évidence naturaliste, trouve cependant ici son lieu d'examen car le consentement universel se veut justement être une « confirmation historique de fait » de cette théorie intuitionniste et naturaliste de la connaissance<sup>28</sup>. Seulement, ce rôle historique de fait est sans équivoque un critère très

25 Jacqueline Lagrée, « Le Salut du laïc », *Edward Herbert de Cherbury*, Paris, Vrin, 1989, p.37.

26 Fabienne Brugère, « Le stoïcisme d'après Herbert de Cherbury », in. Pierre-François Moreau (dir.), *Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique. Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1999, p.221.

27 *Ibid.*, p.227.

28 Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, p.37. Pour l'étude de la dimension purement naturaliste de la question, cf. *infra*, chapitre 3.

puissant de la vérité, si bien que Cherbury peut écrire que « le *consentement universel* sera la règle souveraine de la vérité »<sup>29</sup>.

La logique est donc la suivante : la manifestation historique de l'instinct naturel qu'est le consentement universel est une règle générale de vérité pour autant que l'instinct naturel est infaillible en son genre. La tradition cartésienne ne pourra être que fort éloignée de ce sentiment, et Descartes ne le cache pas lorsqu'il écrit à Mersenne que Cherbury tient « un chemin fort différent de celui [qu'il a] suivi »<sup>30</sup>. Parce qu'il n'accorde aucune autorité particulière au consentement universel, comme Leibniz après lui (et tout rationaliste qui ne pourrait pas se résoudre au fait brut du consentement, lequel peut toujours venir d'une « tradition fort répandue par tout le genre humain », une mode, comme celle qui consiste à « fumer du tabac »<sup>31</sup>) Descartes prend ses distances avec un des aspects fondateurs de la philosophie du sens commun.

Tout au plus chez Leibniz le consentement universel peut-il par exemple jouer le rôle de « confirmation » et il est peut être imprudent de dire qu'il en va *seulement* de même chez Cherbury<sup>32</sup> qui lui accorde beaucoup plus de poids et en fait un critère de la vérité d'une proposition – là où, pour Descartes, « tout *criterium* qu'on voudra substituer à l'évidence ramènera à l'évidence ». Autrement dit, le consentement universel ne peut pas jouer le rôle de critère et il n'y aura *aucune espèce* de légalité de celui-ci dans l'ordre de la connaissance<sup>33</sup>. C'est la raison pour laquelle, d'ailleurs, le passage par le doute est nécessaire : en effet, en entretenant un soupçon même sur les opinions les plus partagées entre les hommes, Descartes indique qu'il faut faire peu de cas du consentement universel et qu'il lui refuse toute validité épistémologique.

29 Herbert de Cherbury, *De la vérité en tant qu'elle est distincte de la révélation, du vray-semblable, du possible et du faux*, Paris, 1639, p. 51. Cette traduction de Cherbury, que l'on doit à Mersenne et dans laquelle Descartes a lu l'auteur anglais est parfois modifiée par Mersenne (dans le sens de l'orthodoxie religieuse, cf. Jacqueline Lagrée, « Mersenne traducteur d'Herbert de Cherbury », *Les Études philosophiques*, 1994, 1/2, p.25-40). Nous signalerons les écarts, mais citons de préférence le texte français, lu de plus près par Descartes que le latin : « j'y ai trouvé beaucoup moins de difficulté en le lisant en français que je n'avais fait en le parcourant ci-devant en latin » (à Mersenne, 16 octobre 1639, AT-II-599).

30 À Mersenne, le 16 octobre 1639, AT-II-596.

31 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I, I, §2, *op. cit.*, p.59.

32 Jacqueline Lagrée, « Le Salut du laïc », *Edward Herbert de Cherbury, op. cit.*, p.36. Pour la référence à Leibniz, cf. *Nouveaux essais*, I, II, §20, *op. cit.*, p.77. Chez Cherbury, le consentement universel est « l'ouvrage de la providence divine », « une vérité irréfragable » (*De la vérité*, p.52). Certes, nous accordons à Jacqueline Lagrée que l'appel au consentement universel chez Cherbury ne signifie pas le recourt paresseux à une loi du plus grand nombre. Mais il n'en reste pas moins qu'un consentement universel authentique est le *critère absolu de vérité*.

33 Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 2000, p.145. Au contraire, Herbert de Cherbury écrit : « la loi souverain de l'instinct naturel est le *consentement universel* » (*De la vérité*, p.81).

Après Cherbury, la philosophie du sens commun (et Thomas Reid en particulier) accordera une nette confiance au consentement universel, tout en considérant que celui-ci est « une autorité du plus grand poids, *jusqu'à ce qu'on ait découvert et démontré qu'il est fondé sur un préjugé également universel* »<sup>34</sup>. Pour certaines propositions cependant (par exemple l'existence du monde extérieur), le consentement universel des hommes (si l'on excepte quelques sceptiques) vaut très certainement, et il n'est pas envisageable que celui-ci soit ramené un jour à un préjugé universel.

Descartes lecteur de Cherbury s'inscrit donc, comme Leibniz après lui, dans la grande tradition rationaliste qui toujours trouve des arguments contre ces figures déchues du sens commun. En cela, peut-être le rationalisme se fait-il une plus haute idée de notre bon sens, en voyant bien qu'une proposition peut être commune en ce qu'elle émane d'un préjugé ancestral. C'est pourquoi le consentement universel, ou l'inclination naturelle sont certes de bons *indicateur* de vérité, mais qui doivent faire l'épreuve « de l'expérience et la raison, seuls critères de la vérité et de l'erreur »<sup>35</sup>. Il faut en effet veiller à ce que le sens commun ne soit pas un prétexte pour soutenir « ses préjugés » personnels et « s'exempter de la peine des discussions »<sup>36</sup> : raison pour laquelle le *critérium ultime* ne peut être le sens commun objectif et ses différentes figures déchues.

Plus sévère encore que Leibniz, Descartes ne pense pas qu'il faille voir dans le consentement universel un *indicateur* de la vérité puisque « plusieurs (...) peuvent consentir à une même erreur » : on trouvera difficilement critique plus acerbe<sup>37</sup>.

---

34 « *A consent of ages and nations, of the learned and vulgar, ought, at least, to have great authority, unless we can show some prejudice, as universal as the consent is, which might be the cause of it.* » (Thomas Reid, *Essays on the intellectual power of mind*, I-2, Édimbourg, 1785, p.43 et, pour la traduction, *Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme*, L'Harmattan, 2007, p.40). On retrouve une même confiance dans le consentement universel chez Claude Buffier. Son éditeur, Francisque Bouillier (sur ce point authentiquement cartésien) déplore cette confiance : « le père Buffier place à tort parmi les vérités premières du sens commun le consentement entre les hommes, lorsque ce consentement n'est pas d'ailleurs revêtu du caractère de la nécessité » (Francisque Bouillier, « Introduction » aux *Œuvres philosophiques du Père Buffier*, p.xxix).

35 Francisque Bouillier, « Introduction » aux *Œuvres philosophiques du Père Buffier*, p.xxix.

36 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I, I, §1, *op. cit.*, p.59.

37 *À Mersenne*, le 16 octobre 1639, AT-II-598.

### §8. *Orthodoxie du sens commun ?*

Cependant, en dépit d'un refus cartésien des droits de l'évolution et nonobstant sa tentative de mettre à part toutes nos anciennes opinions, il lui arrive d'affirmer à plusieurs reprises, non seulement la conformité de sa philosophie avec le sens commun (cf. infra, chapitre 4), mais aussi d'assurer que les opinions les plus anciennes sont très certainement les plus véritables (ce que nous nommerons ci-dessous un *aveu orthodoxie*). En quel sens faut-il entendre cette tentative cartésienne de réintroduire l'*histoire* dans la connaissance ? Pour cela, il faut envisager la possible, chez Descartes, d'un sens commun historicisé prenant la figure des opinions les plus anciennes partagées entre tous les hommes.

Un doute doit d'abord être écarté, qui confine la déférence de Descartes envers l'orthodoxie à un art d'écrire. Cette position, défendue par certains commentateurs, est soutenue par une assertion de Baillet, biographe de Descartes, assurant que l'une des « préoccupations principales » de ce dernier était, pour éviter la prévention du lecteur, de le « persuader que sous cet air de nouveauté il ne cachait aucune *opinion nouvelle* »<sup>38</sup>. Ainsi Descartes conseillait à Regius de n'avancer « aucunes opinions nouvelles » et bien plutôt s'en tenir « seulement de nom aux anciennes » se « contentant de donner des raisons nouvelles » qui porteraient le lecteur de lui-même, sans s'en rendre compte, à la pensée cartésiennes<sup>39</sup>. On voit dans ces passages, non sans raison, la technique même de la dissimulation : l'aveu d'une ancienneté de certaines propositions a essentiellement pour fin d'« aboutir à l'admission de l'orthodoxie du discours par certains lecteurs », indépendamment de ce qui est réellement dit, et qui, à long terme, fera son effet<sup>40</sup>. Sans entrer dans l'épineuse (et insoluble) question de la « sincérité » de Descartes<sup>41</sup>, nous

38 André Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, chez D. Horthemels, 1691, vol. II, p.225. Passage cité à l'appui de la thèse d'une orthodoxie de façade par Philippe-Jean Quillien, *Dictionnaire politique de René Descartes*, Presses universitaires de Lille, 1994, p.66.

39 À Regius, fin janvier 1642, AT-III-1642.

40 Fernand Hallyn, *Descartes. Dissimulation et ironie*, Droz, 2006, p.23.

41 Cette question nous semble d'autant plus biaisée que ceux qui défendent la thèse conjointe de l'ironie et de la dissimulation appliquent deux méthodes interprétatives contradictoires, et dont le choix de l'une ou l'autre *peut sembler arbitraire*, suivant le cas dans lequel on se trouve. Dans le premier cas, vouloir faire droit à la complexité des arguments reviendrait à « torturer les textes » alors même que l'ironie est manifeste, comme dans l'ouverture du *Discours de la Méthode* (Philippe-Jean Quillien, *Ibid.*, p.27). Dans le second cas, s'en tenir à la simplicité littérale du texte reviendrait à se laisser duper par la stratégie de dissimulation : ainsi le pas en arrière sur le mouvement de la terre (cf. infra, chapitre 5). Ce qui est ennuyeux, c'est que les deux interprétations sont rigoureusement interchangeable dans de nombreux cas : ainsi l'idée d'une égalité du « bon sens » présentée de façon tortueuse au début du *Discours de la Méthode* est peut-être une dissimulation plutôt qu'une ironie, dissimulation rendue nécessaire par l'audace de l'égalité épistémique. Notre discussion de ce point (cf. infra, chapitre 6) se situera en-dehors

souhaiterions évaluer la portée de cet *aveu d'orthodoxie* dans les textes, étant entendu que, en plus de leur complexité propre, ils réintroduisent l'idée d'un sens commun historique *qui semble contraire au mouvement même de déshistoricisation* dont ce chapitre aurait pu être la démonstration.

Pour ce faire, il faut bien distinguer deux types de textes où Descartes procède à un *aveu d'orthodoxie* : ceux où il est question de religion, et ceux où il est question de connaissance ou d'opinions anciennes dont le contenu n'est pas religieux.

(1) Il est en effet notable que, quand il s'agit de religion, Descartes confesse qu'« en ces matières-là les plus communes opinions sont les meilleures »<sup>42</sup>. Le problème des rapports de Descartes à sa religion et à la théologie en particulier ne pouvant faire l'objet d'un développement ici, nous nous contenterons de remarquer qu'un tel *aveu d'orthodoxie* est à la fois compatible avec la théorie cartésienne de la foi, et qu'il enrichit notre détermination de ce qu'est le sens commun. Sur le plan de la foi, d'abord, nous avons essentiellement à faire à des « choses qui nous sont proposées à croire » encore qu'elles soient obscures<sup>43</sup>. Indépendamment de ce que peut la raison eu égard à ces sujets, il va de soi que cette « matière » obscure « à laquelle nous donnons notre créance »<sup>44</sup> est *la même* que « ces *matières-là* » à propos desquelles les « plus communes opinions sont les meilleures ». Et c'est précisément à ce niveau que se situe le sens commun : il se fonde dans les matières obscures. Dans le cadre de la foi, il y a donc « par rapport à notre pensée *un certain coefficient d'extériorité* »<sup>45</sup>, extériorité qui se caractérise comme un ensemble d'opinions communes et qui s'imposent à nous – à l'opposé des objets qui nous sont donnés par la lumière naturelle, laquelle est une instance de pure intériorité.

C'est en ce sens très précis qu'avec beaucoup de perspicacité, Johano Strasser a défini le sens commun de Buffier comme « un fruit tardif du dogmatisme religieux »<sup>46</sup>, mettant en avant la passivité de l'homme face aux opinions admises par contraste d'avec le

---

de ce débat, comme généralement notre travail qui rencontrera cependant souvent ce problème de la « sincérité » que pose généralement le rapport au sens commun.

42 À *Clerselier* (?), mars 1646 (?), AT-IV-374. Sur le rapport entre religion et sens commun, cf. **Annexe 2**.

43 *II<sup>èmes</sup> Réponses*, AT-IX-116. Autrement dit, « l'objet est *purement désigné comme à croire*, par une instance qui se fait connaître à nous de manière spécifique » (Denis Kambouchner, « “Nous chrétiens...” : le problème de la foi », in. *Descartes et la philosophie morale*, Hermann, 2008, p.264).

44 *II<sup>èmes</sup> Réponses*, AT-IX-115.

45 Denis Kambouchner, *Ibid.*, p.264.

46 « *die Philosophie des sens commun als eine späte Frucht des religiösen Dogmatismus* », Johano Strasser, « Lumen naturale – Sens commun – Common sense : Zur Prinzipienlehre Descartes », Buffiers und Reid », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 23, H. 2 (Apr. – Jun., 1969), p.184.

« pouvoir d’auto-réflexion » et l’indépendance de la lumière naturelle cartésienne<sup>47</sup>. La prise en charge de l’orthodoxie est donc à proprement parler le jeu du sens commun, qui est à son aise dès lorsqu’il s’inscrit dans une dimension sociale, « la révélation [des vérités du sens commun] étant pour Buffier un éveil à la fois religieux et sécularisé qui n’est pas purement privé, mais est certifié et réglé par l’autorité très spécifique de la tradition et du code de la foi »<sup>48</sup>. La question n’est donc pas de savoir si Descartes, en faisant appel aux opinions communes « tient à se situer *en-deçà* de la théologie » selon un processus de dissimulation<sup>49</sup> mais bien celle de savoir jusqu’où va l’empire qui est laissé au sens commun dans ces matières obscures.

Dans la théorisation cartésienne de l’*impetus naturalis*, on retrouvera cette thématization d’un sens commun se fondant dans l’obscurité (cf. infra, chapitre 3) : quand aux questions qui touchent à la foi, la place où s’autorise la pure instance extérieure d’une Autorité est fonction du champ laissé aux choses qui « bien qu’elles appartiennent à la foi, peuvent néanmoins être recherchées par la raison naturelle »<sup>50</sup>. Ce domaine, précisément, sera d’une importance radicale, car il recoupe les questions où se situe une « infirmité (...) commune à la plupart des hommes : à savoir que, quoique nous veuillons croire et même que nous pensions croire fort fermement tout ce que la religion nous apprend, nous n’avons pas toutefois coutume d’en être si touchés que de ce qui nous est persuadé par des raisons naturelles évidentes »<sup>51</sup>. Le commun des hommes en appelle, touchant certaines matières généralement dévolues à l’autorité des opinions les plus anciennes, à un examen de la raison naturelle qui, si elle n’ira jamais *contre* celles-ci, pourra donner aux objets du sens commun en matière de foi un « *étayage rationnel* »<sup>52</sup>. ***Sensus communis quærens intellectum***. Et en attendant la fin de cet examen rationnel des opinions anciennes (ou la révélation dans un autre monde) la « prudence nous oblige de les croire plutôt aveuglément et au hasard que d’être trompés (*prudencia nos ad caecam iis fidem potius cum periculo erroris habendam*) », c’est-à-dire de nous en remettre à un sens commun orthodoxe<sup>53</sup>.

47 Johano Strasser, *Ibidem*. Pour des développements plus conséquents sur le rapport entre lumière naturelle et sens commun, cf. chapitre suivant.

48 « *Offenbarung ist für Descartes im religiösen wie im säkularen Bereich nicht eine rein private Erleuchtung, sondern ein ganz bestimmter durch Autorität beglaubigter und durch Tradition gefestigter Glaubenskodex* », Johano Strasser, *Ibidem*, p.188-189.

49 Fernand Hallyn, *Descartes. Dissimulation et ironie, Ibid.*, p.138.

50 *Notæ in Programma*, AT-VIII/B-353. Ainsi l’existence de Dieu et la distinction de l’âme et du corps, qui constituent les objets privilégiés des *Méditations Métaphysiques*. Une nouvelle preuve, s’il en fallait, de la dimension de ré-institution du sens commun qui est à l’œuvre dans cet ouvrage.

51 *À Huygens*, le 10 octobre 1642, AT-III-580.

52 Denis Kambouchner, *art. cit.*, p.285.

53 *Recherche*, AT-X-504 (Poliandre).

Cependant, il faut prendre garde à ne pas situer le sens commun *sous influence* théologique ou sous la pure autorité de la Révélation. C'est en un sens ce dont était conscient Descartes, qui affirmait en lisant Cherbury, que dans son livre : « il y a plusieurs maximes qui [lui] semblent si pieuses et si conformes au sens commun, que je souhaite qu'elles puissent être approuvées par la théologie orthodoxe »<sup>54</sup>. Autrement dit, le sens commun peut précéder le théologique et, en tant que tel, forcer l'*orthodoxie* à l'assimiler. C'est que, avant de faire partie de l'orthodoxie, ces croyances furent dégagées par d'anciens Sages qui avaient le bon sens tout entier. Dans un récit<sup>55</sup> qui n'envie rien aux genèses utilitaristes, Descartes retrace en effet les étapes de la découverte de ces *très anciennes opinions de l'humanité* comme suit : **(a)** à l'origine, certains hommes sages découvrent des vérités fondamentales et leurs raisons, **(b)** en conservant ces opinions, rendues orthodoxes, l'humanité en oublie cependant les raisons<sup>56</sup>, **(c)** le philosophe, *semel in vita*, refonde cette orthodoxie et le sens commun par l'exercice métaphysique qui redécouvre les raisons des opinions les plus anciennes de l'humanité, lesquelles touchent essentiellement à des matières obscures, religieuses (Dieu, l'âme, mais aussi « les vertus, leurs récompenses », comme le précise *La Recherche de la Vérité*) mais souvent susceptibles d'être inspectées par la raison.

**(2)** Que faire, du reste, des textes où il n'est pas question de religion ? Que dire de cette étrange correspondance avec le père Charlet où Descartes affirme ne se servir « d'aucun principe, qui n'ait été reçu par Aristote, et par tous ceux qui se sont jamais mêlés de philosopher »<sup>57</sup> ? Pour le pragmatisme, par lequel un court détour pourra nous éclairer, il n'y a là rien de problématique puisqu'il faut concevoir le sens commun comme un ensemble de croyances léguées par le temps long et, pour cette raison, auquel aucune pensée ne peut échapper. C'est pourquoi, « dans la pratique, les *Denkmittel* du sens commun ont toujours le dernier mot »<sup>58</sup>. Considérant la connaissance, à la façon cartésienne, comme un arbre, James remarque qu'en son « cœur inerte » se trouvent les

54 À Mersenne, le 16 octobre 1639, AT-II-599. Nous n'entrons pas ici dans la difficile question de la modification du texte par Mersenne, traducteur, effaçant le trop fort naturalisme religieux de Cherbury. Cf., à nouveau, Jacqueline Lagrée, « Mersenne traducteur d'Herbert de Cherbury », *Les Études philosophiques*, 1994, 1/2, p.25-40.

55 Que l'on peut retracer à partir des trois extraits mentionnés ci-dessus dans la note 23, ainsi qu'après une lecture attentive des *Septième Réponses*. On s'abstient ici de mentionner systématiquement les textes.

56 « ... elles ont été depuis si peu souvent répétées qu'il n'y a plus personne qui les sache » (AT-X-504).

57 À Charlet, 8 octobre 1644, AT-IV-141.

58 William James, *Le pragmatisme : un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, trad. Nathalie Ferron, Paris, Flammarion, 2007, p.211.

opinions les plus anciennes, celles auxquelles il nous est presque impossible de renoncer et sur lesquelles sont bâties toutes les couches de connaissances futures.

Avoir le sens commun (au sens philosophique), c'est dès lors « le fait qu'on recoure à certaines formes de pensée » ou catégories très anciennes : celle de « chose », de « moi », « d'esprit » ou de « corps »<sup>59</sup>. Les catégories que l'on retrouve dans les *Méditations Métaphysiques* sont de celles qui appartiennent au patrimoine intellectuel de l'humanité et c'est en ce sens, précisément, que contre ses détracteurs, et en particulier le Père Bourdin qui lui reproche de vouloir renverser le grand édifice de nos connaissances, Descartes affirme que ses opinions sont « très anciennes, étant très véritables »<sup>60</sup>. Chez Descartes, cette ancienneté de certaines de nos idées est en lien avec leur innéité qui rend impossible qu'elles n'aient « jamais été ignorées ». L'innéisme devient un gage de l'ancestralité et, ce faisant, de la vérité des opinions communes<sup>61</sup>. On aperçoit alors déjà, chez Descartes, l'idée pascalienne d'une humanité considérée comme « un même homme qui subsiste toujours et apprend continuellement »<sup>62</sup>, et repris par Leibniz faisant du bon sens la prérogative d'une civilisation parvenue à maturité.

De plus, face au soupçon de dissimulation, la lettre à Chanut du 31 mars 1649 fournit un argument décisif : dans celle-ci, Descartes ne cherche pas à faire passer ses opinions nouvelles pour anciennes afin de s'autoriser d'une certaine orthodoxie. Il affirme au contraire que ses « opinions surprennent d'abord » et que c'est uniquement en les regardant *de près* qu'on s'aperçoit qu'elles sont « si simples et si conformes au sens commun, qu'on cesse entièrement de les admirer »<sup>63</sup>. On peut difficilement soupçonner Descartes de n'avoir pas dit la vérité, ou d'avoir chercher à la dissimuler : au contraire,

59 William James, *Ibid.*, p.204-205.

60 *Septième Réponses*, AT-VII-464.

61 Darwin, quelque deux cent ans plus tard, dans une note, écrira que les « idées nécessaires » que des philosophes depuis Platon attribuent à la « préexistence de l'âme » et non à des données « dérivables de l'expérience » seraient intelligibles pour comprendre la connaissance humaine dans un cadre évolutionniste seulement si l'on substituait à la thèse d'une préexistence dans l'âme l'idée d'un partage de ces notions avec nos ancêtres, les singes : « Plato/ Erasmus/ says in *Phaedo* that our "necessary ideas" arise from the preexistence of the soul, are not derivable from experience. – read monkeys for preexistence » (Charles Darwin, *Notebook M, Metaphysics on moral and speculations on expressions*, 4 septembre 1838). Sur l'expression « penser comme un singe » qui apparaît de façon surprenante dans le corpus cartésien, cf. *Septième Réponses*, AT-VII-484 :

À Bourdin, qui lui reproche d'avoir mal démontré la distinction de l'âme et du corps et qui suppose que l'on peut définir le corps comme quelque chose qui « pense comme un singe », Descartes, ironique, répond que si l'on veut prendre les mots ainsi, les détournant de leur sens, il n'y voit pas d'inconvénient particulier. Darwin n'en aurait pas demandé tant.

62 Blaise Pascal, *Préface au Traité du Vide*, éd. cit., p.62.

63 *À Chanut*, le 31 mars 1649, AT-V-327.



conscient de la difficulté des opinions qu'il propose, il reconnaît dans sa correspondance avec Mersenne qu'il lui faut « trouver un biais par le moyen duquel [il] puisse dire la vérité », intrinsèquement difficile, « sans étonner l'imagination de personne, *ni choquer les opinions qui sont communément reçues* »<sup>64</sup>. Il faut donc tout à la fois dire la vérité, laquelle comporte sa complexité propre, et l'accommoder au sens commun, non seulement par orthodoxie, mais surtout, semble-t-il, pour des raisons pédagogiques (cf. infra, chapitre 7).

D'où le soupçon qui hante l'ensemble de l'objection du Père Bourdin à la métaphysique cartésienne : la méthode de Descartes est problématique en ce que « contre ce qu'elle avait expressément et solennellement défendu, elle retourne à ses anciennes opinions »<sup>65</sup>. Celui-ci, « voulant recommencer tout de nouveau, récupère, au fil de ses méditations, les mêmes préjugés qu'il avait avant de les commencer »<sup>66</sup> : et ces préjugés sont justement les catégories du sens commun, catégories qui forment l'outillage intellectuel indépassable de l'humanité et qui s'inscrivent dans le temps long. Autrement dit, « il y a continuité entre les matériaux qu'elle [l'attitude critique] élabore et ceux que la lumière naturelle a, de tout temps, permis aux hommes d'apercevoir »<sup>67</sup>.

Il y a donc deux Descartes : celui qui affirme, au début de la Première *Méditation*, vouloir « détruire généralement toutes [ses] anciennes opinions »<sup>68</sup> et celui qui, régulièrement, se défend d'avoir professé des opinions nouvelles et affirme que celles-ci sont conformes au « sens commun » entendu (en un sens objectif) comme un ensemble d'opinions reçues par tous et depuis fort longtemps. C'est celui-ci qui, au cours des *Méditations*, ré-institue le sens commun en reconstruisant le bâtiment de nos connaissances, dont il plus changé l'ordre que la matière même, ne faisant autre chose que retrouver les principes qui ont été « connus de tout temps et même reçus pour vrais et indubitables par tous les hommes »<sup>69</sup>.

Il aurait dû, s'il avait été conséquent, écrire avec son ami Guez de Balzac : « je ne

64 *À Mersenne*, le 23 décembre 1630, AT-I-194.

65 Père Pierre Bourdin, *Septième Objections*, X<sup>ème</sup> réponse à la II<sup>ème</sup> question.

66 Romain Champault, *Descartes. Objections au doute et scepticismes*, Travail d'étude et de recherche, 2016, p.20-21. En effet, préjugé ne signifie pas nécessairement « faux » justement dans la mesure où « for Descartes, a prejudice, upon examination of reason, can very well prove to be true » (Donald Ipperciel, « Descartes and Gadamer on prejudice », *Dialogue*, 2002, 41, 4, p.639).

67 Geneviève Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, PUF, p.37.

68 *Méditation I*, AT-IX-13.

69 *Lettre-Préface*, AT-IX/B-10.

veux rien croire de plus véritable que ce que j'ai appris de ma mère et de ma nourrice »<sup>70</sup>.  
Et ainsi se situer dans l'axe d'une approche pragmatique de la connaissance.

Quand à la justification épistémologique et morale d'une telle adhésion au sens commun en tant qu'il est un ensemble de jugements droits, nous y reviendrons plus tard, au chapitre 4.

---

<sup>70</sup> Jean-Louis Guez de Balzac, « Le chicaneur convaincu de faux. Dissertation V, à Monsieur Descartes » in. *Œuvres*, II, Paris, 1655, p.308.



William Blake, *Newton* (1795-1805), 460 x 600 mm, Collection Tate Britain.

### 3) NATURE

« Sachez donc, premièrement, que par la Nature, je n'entends point ici quelque déesse... »  
 – René Descartes, *Traité de la Lumière*, AT-XI-37.

Newton (ci-dessus, peint par William Blake) tourne le dos aux attraits de la Nature, à ses couleurs et ses formes bigarrées. Concentré sur ses travaux, il trace les courbes géométriques sur lesquelles se règle le cours de l'Univers, qui sont les lois même que Dieu a institué pour la Nature.

Descartes, avant Newton, à l'occasion d'une méditation peu commune, d'abord physique puis métaphysique, avait tourné le dos à cette Nature attrayante pour se consacrer à son étude rationnelle. Tout un travail de remise en cause des « superstructures du fallacieux » inspirées par la Nature-Déesse<sup>1</sup> était alors à réaliser, comme un désenvoûtement. L'empirisme et le réalisme naïf étaient les pendants intellectuels de cette soumission à la Nature-Déesse : le sens commun, prompt à l'admiration (cf. infra, chapitre 7), y adhérerait avec enthousiasme. Il fut, en ce sens (et en ce sens seulement) l'adversaire intime des *Méditations Métaphysiques*, incapable de tourner le dos, de ne pas révéler cette Nature à laquelle, pourtant, il faut renoncer. Car le sujet méditant dépasse le naturalisme et les inclinations naturelles (*impetus naturalis*) qu'il « n'[a] pas sujet de (...) suivre (...) en ce qui regarde le vrai et le faux »<sup>2</sup>.

La pensée cartésienne n'est cependant pas en rupture avec tout recourt à la Nature. La raison scientifique dont elle trace les grandes lignes n'est pas purement symboliste, conventionnelle et éloignée de la réalité naturelle, puisqu'à la vénération d'une Nature-Déesse se substitue la « constitution rationnelle d'une Nature-Dieu dont les lois régulent les phénomènes mentaux, physiques et psycho-physiques »<sup>3</sup>. Or, si le sens commun se soumet à la Déesse (et, pour cette raison, éprouve quelque difficulté à concevoir

1 André Robinet, *Descartes. La lumière naturelle : intuition, disposition, complexion*, Vrin, 1999, p.363.

2 « (...) *quantum ad impetus naturales, jam sæpe olim judicavi me a illis in deteriore partem fuisse impulsus, cum de bono eligendo ageretur, nec video cur iisdem in ulla alia re magis fidam* », *Méditation III*, AT-IX-30 et AT-VII-39.

3 André Robinet, *op. cit.*, p.76. Pour trouver la trace d'un *Deus sive Natura* cartésien, autrement dit d'une Nature-Dieu, cf. *Méditation VI* : « par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même (*nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum*) » (AT-VII-80 et AT-IX-64).

correctement Dieu), quelle est la faculté qui dévoile la vérité si ce n'est par « cette faculté que le Dieu non-trompeur avait mise en moi pour remédier à la fausseté de mes opinions »<sup>4</sup>, à savoir la lumière naturelle ? Il faut donc distinguer deux degrés d'approche de la nature : le premier, confus et pré-méditatif, suit toute sorte d'instincts naturels qui peuvent décevoir tandis que le second, clair et distinct, accède aux vraies lois de la nature instituées par Dieu. Le sens commun (s'inscrivant dans le plan du vécu et de la troisième notion primitive) nous donne les principes du premier degré, la lumière naturelle ceux du second degrés.

La lumière naturelle, qui n'a rapport qu'avec des notions « qui n'appartiennent qu'à l'esprit seul » est donc à distinguer du niveau naturaliste qu'est celui du sens commun dans le cadre du composé corps-esprit<sup>5</sup>. C'est pourquoi, nous le verrons, la lumière naturelle a plus à voir avec le « bon sens » qu'avec le « sens commun ». Cependant, il faudra rendre compte du sens en lequel elle peut être dite « naturelle » par distinction d'avec l'*impetus naturalis* du sens commun émanant de la Nature-Déesse. Quelle place restera-t-il alors au sens commun avec son « instinct naturel » dans la théorie cartésienne, et jusqu'à quel point Descartes le laisse-t-il livré au naturalisme en le distinguant radicalement de la lumière naturelle ? D'une manière générale, « qu'est-ce qui fait de la lumière naturelle un instrument pertinent dans la recherche de la vérité, dans un sens dans lequel notre inclination naturelle ne l'est pas »<sup>6</sup> ?

Comment et pourquoi tourner le dos à la Nature-Déesse ?

### §11. Le sens commun et les deux Natures

Il y a, chez le Montaigne sceptique, un regret de la défiguration chez l'homme de la loi naturelle, laquelle présentait son visage « constant et universel (...) non sujet à faveur,

4 André Robinet, *Ibid.*, p.406. L'idée selon laquelle la lumière naturelle est fiable parce que mise en moi par Dieu est attestée dans les *Principes*, I, §30 mais reconnue comme problématique à juste titre par John Morris (« Descartes' natural light », *Journal of the History of Philosophy*, 1973, 11, 2, p.172-173) qui y voit un cercle, la lumière naturelle servant en effet dans la *Méditation* III à démontrer l'existence de Dieu.

5 *Méditation* VI, AT-IX-65. Le sens commun ne peut ainsi être conçu en tant que purement corporel : il se distingue donc de fait de l'acception physiologique traitée auparavant, cf. supra, chapitre 1.

6 John Morris, « Descartes' natural light », *art. cit.*, p.179.

corruption, ni à diversité d'opinion »<sup>7</sup>. L'instinct, qui prend la forme d'une loi naturelle perdue pour l'humanité, serait dans l'idéal quelque chose de partagé de façon universelle entre les hommes et les animaux. Et c'est sur l'instinct que certains ont pensé établir le sens commun : en tant qu'il est naturel, il s'oppose à l'habitude, à tout ce qui, susceptible d'être historicisé, risquerait de tomber sous le coup de la relativité des croyances et des opinions. Ainsi Claude Buffier, préférant le mot « sentiment naturel » à celui d'instinct, peut-il écrire : « c'est donc la nature et le sentiment de la nature que nous devons reconnaître pour la source et l'origine de toutes les vérités de principe »<sup>8</sup>.

Un tel appel à l'instinct, aux sentiments de la nature, ne se retrouve-t-il pas dans la conception cartésienne de la lumière naturelle ? Nous verrons dans la suite que l'enseignement de la nature trouve son lieu privilégié dans la sixième *Méditation* et non dans les trois et quatre où, conformément à la correspondance avec Mersenne, la lumière naturelle est soigneusement distingué de l'instinct, à moins qu'il ne s'agisse d'un « instinct » tout intellectuel<sup>9</sup>. Il est inadmissible, pour Descartes, de se laisser conduire (du moins dans la théorie de la connaissance) par les inclinations de la Nature-Déesse – il faut au contraire dévoiler la Nature-Dieu avec l'aide d'une lumière naturelle correctement distinguée des inclinations.

La défiance cartésienne à l'égard de l'enseignement de la nature dans la recherche de la vérité est bien connue. Descartes n'a que pu être marqué, en lisant Cherbury par ces questions qui, au fond, concernent le « sujet auquel [il] a travaillé toute sa vie »<sup>10</sup>. Le désaccord le plus profond avec Cherbury, outre la question du consentement universel (cf. supra, §9) est celle de la distinction de l'instinct naturel avec la lumière naturelle, purement intellectuelle, « ou *intuitus mentis*, auquel seul je tiens que l'on se doit fier »<sup>11</sup>. Pour le reste, l'instinct naturel, « est en nous en tant qu'animaux » et ne sert qu'à la « conservation de notre corps » (cf. infra). Le trait distinctif du sens-communisme de Cherbury est en effet de considérer qu'il y a une « aperception immédiate du vrai dont nous disposons par l'instinct naturel », laquelle justifie le recourt au fait du consentement universel<sup>12</sup>. C'est

7 Michel de Montaigne, *Les Essais*, III, 12, « De la Phisionomie », éd. Villey, p.1050, couche B. Cf. également II, 8, « De l'Affection des Pères aux Enfants », *Ibid.*, p.386, couche A. Quand à l'existence d'un instinct universel au sens fort du terme, Montaigne garde quelques précautions.

8 Claude Buffier, *Traité des premières vérités*, I, VIII, §71, in. *Cours de Sciences*, *op. cit.*, p.579 (colonne de gauche).

9 John M. Morris, « Descartes' natural light », *art. cit.*, p.182-183.

10 *À Mersenne*, le 16 octobre 1639, AT-II-596.

11 *Ibid.*, AT-II-599.

12 Fabienne Brugère, « Le stoïcisme d'après Herbert de Cherbury », *art. cit.*, p.226.

donc au cœur d'une discussion avec la philosophie du sens commun que Descartes élabore sa théorie de la lumière naturelle. Et s'il cherche à se distinguer de l'instinctivisme du sens commun, Leibniz considère au contraire que Descartes n'est pas allé assez loin dans cette direction : car si l'on admet qu'il faut départager les vérités innées tirées par la lumière naturelle de « ce qu'on approuverait naturellement comme par instinct et même sans le connaître que confusément » alors, la connaissance par lumière naturelle étant distincte ne doit pas s'en remettre à un intuitionnisme mais approfondir la connaissance de ces principes et en tirer de multiples vérités<sup>13</sup>. Descartes ne serait pas allé assez loin en concédant à la philosophie du sens commun la légitimité d'un recours régulier à l'intuition.

Si cependant le sens commun (par exemple chez Buffier) est toujours considéré comme quelque chose d'ascendance naturelle et donc d'irréductible à l'analyse logique, et s'il y a quelque chose de l'ordre de la pensée du sens commun dans le recours cartésien aux principes (comme le lui reproche Leibniz) c'est uniquement « à première vue qu'il semble que les *premières vérités* [du sens commun] de Buffier et celles de la lumière naturelle de Descartes sont identiques »<sup>14</sup>. La distinction des deux réside en effet en ceci que le sens commun « a délibérément un double sens », rationnel et irrationnel, de sentiment et de jugement, là où la lumière naturelle de Descartes plus univoque est « purement rationnelle »<sup>15</sup>. Dans la définition de la lumière naturelle chez Descartes n'entre en ligne de compte aucun instinct autre que purement intellectuel. Selon lui, toutes les croyances basées sur des instincts ou un *impetus naturalis* doivent recevoir, dans l'ordre des raisons, une justification plus ultime. Il faut, pour le dire comme Leibniz, chercher « la raison des instincts »<sup>16</sup>.

Ces croyances, contrairement à ce qu'affirme la philosophie du sens commun, n'ont pas de consistance en soi, ne sont ni indubitables, ni évidentes par elle-mêmes. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Descartes remarque que Cherbury « prend beaucoup de

13 Sur l'opposition avec Descartes, cf. Yvon Belaval, *op. cit.*, p.158-159. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I, 1, §21, *op. cit.*, p.66-67. Pour la productivité des principes : « La vraie marque d'une notion claire et distincte d'un objet est le moyen qu'on a d'en connaître beaucoup de vérités par des preuves *a priori* » (*Ibid.*, II, 23, §4, p.171). Sur la question du rapport entre intuitionnisme cartésien et sens commun, cf. infra, chapitre 5.

14 « *Auf den ersten Blick sieht es so aus, als seien die premières vérités Buffiers mit Descartes' Grundwahrheiten des lumen naturale identisch* » (Johano Strasser, « Lumen naturale – Sens commun – Common sense : Zur Prinzipienlehre Descartes', Buffiers und Reid », *art. cit.*, p.179.

15 « 'sentiment' *ist hier bewußt in seiner doppelten Bedeutung* » (*Ibid.*, p.179) alors que, chez Descartes « *der Begriff 'intuition' ist für ihn auf die rein rationale Einsicht beschränkt* » (*Ibid.*, p.183). Par opposition, le sens commun garde un « fond irrationnel » (« *Grunde irrational* », *Ibid.*, p.188).

16 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I, 3, §24, p.83.

choses pour notions communes qui ne le sont point »<sup>17</sup>. Est-ce à dire que le problème du sens commun naturaliste est de proposer *trop* de principes ? C'est ce que lui reprocherait Leibniz, mais il semble que ce ne soit pas le *nombre* qui pose problème pour Descartes (qui déclare par ailleurs que l'on peut savoir « par la lumière naturelle » une « infinité » de principes<sup>18</sup>) mais bien le fait que parmi ces principes, il s'en trouve qui ne sont pas d'une évidence telle qu'ils ne puissent « être nié de personne ». Et comment cela se pourrait-il quand le sens commun repose sur des instincts naturels qui, par définition, sont plus obscurs que ce que peut nous donner la lumière naturelle qui agit « sans l'aide du corps » ?

À cette lettre à Mersenne répond un fameux passage de la troisième *Méditation*<sup>19</sup> : il semble « raisonnable » (critère important de vérité chez les philosophes du sens commun, qui ont une tendance assez forte à *substituer le raisonnable au rationnel*<sup>20</sup>) sur la base d'un enseignement de la nature de croire à l'existence de certaines choses hors de moi – cependant, cette inclination (*impetus naturalis*) ne doit être suivie qui, « lorsqu'il a été question de faire choix entre les vertus et les vices » nous a porté plus souvent vers le mal que vers le bien<sup>21</sup>. Le verdict est sans contestation possible : la véritable puissance de juger infaillible qui est en nous ne doit pas se fier aveuglément à ces inclinations naturelles dans le cadre de la recherche de la vérité comme dans celui de la morale.

Dans quelle mesure, alors, est-il encore question d'une lumière « naturelle » ?

En réalité, il faut entendre naturel en un sens ici surtout négatif : la lumière naturelle s'oppose à ce qui relève du surnaturel, mais aussi (et ce au moins depuis Rabelais<sup>22</sup>) à tout ce qui regarde le mystérieux et l'obscur. On arrive alors à une conception

17 À Mersenne, le 25 décembre 1639, AT-II-629, cf. **Annexe 3**.

18 « *reliqua omnia quae lumine naturali sunt nota* » (*Méditation VI*, AT-VII-82 et IX-64).

19 D'où l'hypothèse de Morris : « *the most judicious hypothesis would be to say that Descartes, in October of 1639, when he wrote the letter to Mersenne, was also writing the Third Meditation, and the comment in the letter represent his attempt to draft a coherent definition for the natural light* » (Morris, *art. cit.*, p.182).

20 La catégorie du raisonnable est d'ailleurs intimement liée à celle de la sagesse de notre nature dans les sentiments qu'elle nous inspire : « ce que pensent le plus communément les hommes, dans les choses où ils sont également à portée de juger avant tout *raisonnement* est donc justement *le sens commun* : c'est-à-dire celui que le sentiment de la nature *raisonnable (n.s.)* a rendu le plus commun » (Claude Buffier, *Traité des premières vérités*, I, XII, §93, *Cours de sciences, op. cit.*, p.587, colonne de gauche). Le raisonnement n'intervenant qu'après coup, il sanctionne ces sentiments inspirés par la nature seulement dans la mesure où ces derniers constituent le critère ultime de vérité.

21 *Méditation III*, AT-IX-30.

22 À la fin du chapitre XXXII du *Quart-Livre*, Rabelais donne une description saisissante du monstre Antiphysis (l'envers de la Nature) qui se termine par ces mots : « Ainsi par le temoignage & astipulation des bestes brutes tiroit tous les folz & insensez en sa sentence, & estoit en admiration à toutes gens eervelez & desguarniz de bon iugement, & sens commun (...) & aultres monstres difformes & contrefaits en despit de Nature » (éd. Lemerre, p.385).



plus large de la lumière naturelle qui ne se limite pas, comme c'est le cas dans la *Méditations* troisième, à nous donner le principe de causalité. Celle-ci relève de l'usage normal de la raison, en régime humain. Descartes dit ici s'accorder avec Thomas d'Aquin dans la distinction entre lumière naturelle et surnaturelle mais, en réalité, il l'a conçoit comme infaillible, ce qui n'est pas le cas chez l'Aquinat<sup>23</sup> : très assurée, la lumière naturelle en sort valorisée et elle peu ainsi être radicalement distingué des inclinations naturelles toujours sujettes à faillir, bien qu'« ordinairement » et sur un autre plan (celui du vécu), elles soient fiables<sup>24</sup>.

La lumière naturelle a donc les deux propriétés qui font défaut au sens commun<sup>25</sup> de Cherbury dans la mesure où il s'inscrit sur le plan de l'instinct naturel : **(a)** elle me permet de distinguer le vrai du faux comme aucune autre faculté **(b)** et « je ne saurais rien révoquer en doute (*nullo modo dubia esse possunt*) » de ce que je vois grâce à elle<sup>26</sup>. À cet égard, il est remarquable que dès les *Regulæ* le fait d'avoir le bon sens était lié à la préférence pour la lumière – par différence d'avec les « insensés (*male sani*) » qui eux « chérissent les ténèbres (*tenebras chariores*) »<sup>27</sup>. Au contraire, le sens commun n'est pas critère de vérité et, par conséquent, en attente d'un examen rationnel plus poussé (la recherche de la « raison des instincts »), il n'est pas possible de s'y fier du point de vue de la connaissance, *pour autant* que le sens commun trouve son lieu dans le domaine obscur que constitue le plan du vécu<sup>28</sup>.

Sur ces deux points, donc, il est tout à fait justifié de rapprocher le bon sens et la lumière naturelle<sup>29</sup> en les distinguant du sens commun *pourvu qu'il s'enracine dans un*

23 À *Mersenne*, le 31 décembre 1640, AT-III-274 : « je juge, avec saint Thomas, qu'il est purement de la foi, et ne se peut connaître par la lumière naturelle ». Seulement, Thomas écrit : « la science sacrée l'emporte sur les autres sciences spéculatives. Elle est la plus certaine, car les autres tirent leur certitude de la lumière naturelle de la raison humaine qui peut faillir, alors qu'elle tire la sienne de la lumière de la science divine qui ne peut se tromper » (*Somme Théologique*, I, q.1, a.5, réponse). Ce n'est pas le cas chez Descartes : « pource que nous aurions sujet de croire que Dieu serait trompeur, s'il nous l'avait donnée... telle que nous prissions le faux pour le vrai, lors que nous en usions bien » (*Principes* I, 30, AT-IX/B-38).

24 *Méditation* VI, AT-IX-69. Ce plan est celui du vécu, cf. infra, §12.

25 *Sed contra*, cf. William Hamilton : « what Descartes after the schoolmen calls the "light of Nature" is only another term for Common Sense » (« Note A », Thomas Reid, *Works*, II, Edinburgh, 1895, p.782).

26 *Méditation* III, AT-VII-38 et AT-IX-30.

27 *Règle* IX, AT-X-401.

28 Descartes n'a jamais donné textuellement une approche naturaliste du sens commun (sauf éventuellement en AT-IX-70, *Meditatio* VI). On verra cependant que des aspects de cette *Meditatio* VI sont susceptibles d'une lecture posant l'égalité entre instinct naturel et sens commun. On trouve par ailleurs une mention, dans AT, d'une telle provenance naturelle du sens commun, mais sous la plume de la princesse Élisabeth : « sans leur assistance [elle parle de la lecture des *Méditations*], les froideurs du nord et le calibre des gens avec qui je pourrais converser, éteindrait ce petit rayon de sens commun que je tiens de la nature, et dont je reconnais l'usage par votre méthode » (AT-IV-448, *Élisabeth à Descartes* en juillet 1646).

29 Étienne Gilson, *Commentaire, Ibid.*, p.82.

*instinct naturel*, comme nous allons l'envisager dans le paragraphe qui vient. Et s'il y a, dans la définition de la lumière naturelle, l'idée d'une inclination, celle-ci est moins produite par un *impetus naturalis* en général que par « la spontanéité de ma nature » qui réclame que l'inclination dont il s'agit soit libre<sup>30</sup>. C'est pourquoi l'appel de la lumière naturelle n'est en rien comparable à « l'appel à la “nature” de Pascal et Hume qui vient pour suppléer la “raison impuissante” »<sup>31</sup>. Chez ces auteurs, en effet, le recourt à l'instinct et au cœur n'a pas d'autre objectif que d'abaisser la raison et de promouvoir une connaissance par « sentiment » (comme chez Buffier et la philosophie du sens commun en général) supérieure aux connaissances par raison – ainsi, « plutôt à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin et que nous connaissions toutes choses par instinct et par sentiment »<sup>32</sup>.

### §12. Natura duce : sens commun et plan du vécu

« Le bon sens.

Ils sont contraints de dire : “Vous n'agissez pas de bonne foi, nous ne dormons pas”, etc. Que j'aime à voir cette superbe raison humiliée et suppliante ! »

– Blaise Pascal, *Pensées*, *Vanité* 38.

« Instinct et raison, marque de deux natures »<sup>33</sup>, écrivait Pascal, comme Descartes distinguait en nous la nature intellectuelle et l'instinct naturel qu'il situait sur deux plans dissymétriques.

Prenons les *Méditations Métaphysiques*. Il s'y trouve des lieux où « la parole est (...) donnée au “sens commun” »<sup>34</sup>, lequel est situé sur le plan de l'instinct naturel. Par exemple, *sponte et natura duce*, le sujet méditant considère qu'il est tout un ensemble de

30 Jean Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, *op. cit.*, p.149.

31 *Ibid.*, p.150.

32 Blaise Pascal, *Pensées*, Fragment *Grandeur* n°6/14, Br. §282, Sellier §142.

33 Blaise Pascal, *Pensées*, Sellier §144. Ce fragment supporte deux interprétations incompatibles. Selon la première, Pascal distingue simplement ici l'homme de l'animal (Pol Ernst, *Approches pascaliennes*, Gembloux, Duculot, p.130). Selon la seconde, que nous défendons, il s'agit de distinguer deux *natures* en l'homme, ou deux instincts différents, conformément à l'esprit de la lettre de Descartes à Mersenne du 16 octobre 1639.

Cette interprétation est notamment défendue dans les notes à l'édition électronique des *Pensées* de D. Descotes et G. Proust (<http://www.penseesdepascal.fr/Grandeur/Grandeur8-approfondir.php>).

34 Denis Kambouchner, *Les Méditations Métaphysiques de Descartes*, *op. cit.*, p.247.

choses (un corps, mais aussi un agent qui marche et qui sent, et certainement une âme qu'il conçoit confusément comme une matière très subtile) non en se réglant sur quelque éducation scolastique ou sur l'influence d'une coutume intellectuelle, mais sur le seul enseignement de la nature<sup>35</sup>. Tout au long des *Méditations*, cet enseignement de la nature qui est « à l'origine du sens commun »<sup>36</sup> reviendra, sur un plan toujours différent de celui de la « lumière naturelle » et dans un champ généralement pré-philosophique (ou post-philosophique). Comme le sens commun, en effet, l'enseignement de la nature se situe à un niveau qui n'est pas purement intellectuel : c'est ce qui lui octroie un magistère si prégnant sur nos opinions et nous donne une « très grande inclination à croire (*magnam propensionem ad credendum*) »<sup>37</sup> certaines choses. De ce point de vue, le sens commun se fonde et se fonde dans une certaine obscurité constitutive du plan du vécu, irréductible à l'approche ratiocinante. Examinons deux de ces champs d'apparition du pré-philosophique et leur statut dans l'économie de la *Meditatio VI* : le problème de l'existence des corps et le statut ontologique de l'union de l'âme et du corps.

(1) Quel crédit apporter à ce retour du sens commun dans l'exercice méditatif ? Quand il s'agit par exemple de l'union, et de l'existence du composé humain dans sa normalité, c'est-à-dire en tant qu'il s'agit pour nous de nous conserver, « l'expérience (...) suffit, qui est si claire qu'il n'y a pas moyen d'assurer le contraire (*sed sufficit hic experientia, quæ hic adeo clara est, ut negari nullo modo possit*) »<sup>38</sup>. Cette expérience, quoi qu'infra-rationnelle, semble très assurée et se présente comme un fait – métaphysiquement envisagée, en effet, elle ne sera jamais susceptible d'être entièrement expliquée. Claire, cette expérience ne l'est pas eu égard aux réquisits de la connaissance : bien au contraire, cette expérience qui est celle que fait le sens commun de l'union est foncièrement obscure quand elle est considérée d'un autre point de vue. Autrement dit, Descartes « laissant demeurer, en son plan, le primat du vécu » ne défend cependant pas une « philosophie de l'intuition » puisqu'il se « refuse à voir dans le primat d'une expérience celui d'une certitude »<sup>39</sup>. C'est-à-dire que le plan du vécu, qui est celui où

35 *Méditation II*, AT-VII-26. Selon H. Gouhier, c'est donc une « métaphysique pré-philosophique qui est à la fois matérialisme et dualisme » qui s'expérimente dans l'expérience naturelle (*Pensée métaphysique, op. cit.*, p.367).

36 Henri Gouhier, *Ibid.*, p.371.

37 *Méditation VI*, AT-IX-63 et AT-VII-79/80.

38 *Entretien avec Burman*, AT-V-163, trad. J.-M. Beyssade. Il s'agit bien ici de considérer l'homme « tel qu'il est à présent dans sa condition naturelle (n.s.) » (AT-V-159).

39 Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique, op. cit.*, p.305-306.

s'exercent les droits du sens commun, ne fonde ni n'est fondé sur le plan de la certitude qu'est celui de l'exercice métaphysique (exercice qui n'est pas dénué d'un caractère *expérimental* – mais dont il faut remarquer la singularité eu égard aux conditions normales de l'expérience quotidienne !). Il est ainsi notable que la question de l'union de l'âme et du corps ne soit pas traitée dans les *Méditations*, si ce n'est négativement comme le signe d'un lieu où s'exercent « certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps (*quam confusi quidam cogitandi modo ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti*) »<sup>40</sup>. Le plan du vécu, où se joue l'union dans le champ du sens commun, est le plan de la confusion – du moins en attendant les développements ultérieurs de la morale cartésienne. En attendant, il va nous falloir « revenir en deçà de la philosophie, ce qui, assurément, consiste moins à résoudre les problèmes qu'à ne plus les poser » et, usant « de la vie et des conversations ordinaires », « s'abstenant de méditer et d'étudier » parvenir à « concevoir l'union de l'âme et du corps »<sup>41</sup>.

C'est pourquoi « ceux qui ne philosophent jamais » sont très certains des « choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps »<sup>42</sup> dans la mesure où ils suivent scrupuleusement « l'enseignement de la nature » et vivent pleinement sur ce mode naturaliste. Le fait de l'union, dont le statut est si difficile (voire impossible) à cerner ontologiquement est au contraire d'une évidence criante pour celui qui ne philosophe pas : nous nous éprouvons essentiellement comme étant intramondain composé, et cela d'un point de vue irréductiblement *facticiel* et *ontique* lequel, pour reprendre la pensée de Heidegger, est celui où se situe par excellence le « sens commun » par différence d'avec le plan ontologique (qui est chez Descartes celui du dualisme des substances) qui le « déconcerte » profondément<sup>43</sup>. Sur le plan « ontique », le sujet se considère essentiellement en tant qu'« être intramondain que nous désignons par ce pronom “nous” »<sup>44</sup>, être qui est d'abord un *être vécu*, éprouvé comme union sur la base d'un jeu d'impulsions naturelles, d'instincts et de sentiments confus.

40 *Méditation VI*, AT-VII-81 et AT-IX-64.

41 *À Elisabeth*, le 28 juin 1643, AT-III-692 et Ferdinand Alquié, *Ibid.*, p.309.

42 *À Elisabeth*, le 28 juin 1643, AT-III-692.

43 « *Daß den gemeinen Verstand das ontologisch Erkannte mit Rücksicht auf das ihm einzig ontisch Bekannte befremdet, darf nicht verwundern* » (Martin Heidegger, *Être et Temps*, §39, trad. E. Martineau, édition numérique, p.159). Le caractère déconcertant de ce plan ontologique pour ceux qui ont le sentiment commun de leur union sur le mode de la quotidienneté est bien marqué dans la correspondance avec Elisabeth.

44 Denis Kambouchner, « La troisième intériorité : l'institution naturelle des passions et la notion cartésienne du “sens intérieur” », *art. cit.*, p.481.

Comme on l'a déjà remarqué, « cette impulsion (*impetus*) de la nature est mise en structure oppositionnelle avec la lumière naturelle »<sup>45</sup> – dans l'instinct naturel, se joue cette résistance des forces non-rationnelles qui furent mises entre parenthèse par l'épisode du doute. Et si une étude affinée montre que tout ce que la philosophie du sens commun nomme des *premières vérités* correspond à « pratiquement tout ce que Descartes dans les *Méditations* avait déclaré mettre en doute » autrement dit des *vérités de fait*<sup>46</sup>, c'est que les vérités que le sens commun admet comme certaines *parce qu'indémontrables* (par exemple l'union, « laquelle effectivement ne nous est pas connue »<sup>47</sup>) émanent d'un instinct naturel qui ne pouvait qu'être douteux aux yeux de Descartes. Le problème selon Buffier est qu'il est impossible de démontrer ces *vérités de fait*, ce qui est particulièrement manifeste dans le cas de l'union qui suppose ce retour au plan du vécu. C'est pourquoi les vérités que la philosophie du sens commun pense indémontrables et qui furent mises entre parenthèses par Descartes, réapparaissent dans la sixième *Méditation* sous la forme d'un instinct naturel. Après avoir quitté le sens commun, la méditation le retrouve, car « le philosophe [devait] (...) partir de ce qu'il croyait avec l'homme de la rue pour discerner ce qui était vraiment dicté par la nature »<sup>48</sup>.

(2) C'est à partir de cet élément naturel, épaulé par la « véracité divine », que s'administre la « preuve de l'existence des corps » – preuve dont, les cartésiens l'ont vu, on peut douter qu'elle s'arrange en toute « rigueur géométrique »<sup>49</sup>. Et cependant, Malebranche affirme que, pour ce qui est de l'existence des corps, Descartes n'a pas voulu « la prouver par des preuves sensibles, quoiqu'elles paraissent très convaincantes au commun des hommes »<sup>50</sup>. On peut en douter dans la mesure où le cœur de l'argument

45 Dans le cadre d'une opposition entre la Nature-Déesse et la Nature-Dieu, cf. André Robinet, *op. cit.*, p.354 et supra, §9.

46 « *In dieser Aufzählung der premières vérités ist praktisch all das enthalten, was Descartes in den Meditationes für bezweifelbar erklärt hatte...* » (Johano Strasser, *art. cit.*, p.181). Sur cette structure d'opposition, cf. notre développement « Quelles sont les vérités du sens commun ? » in. Louis Rouquayrol, *Ibid.*, p.68-70. Nous remarquons alors : « Peut-être de façon polémique, Buffier prend pour des vérités du sens commun ce que Descartes avait démontré avec tout un dispositif au long des *Méditations Métaphysiques* ». La lecture de l'article de Strasser depuis, nous a confirmé dans notre analyse.

47 Claude Buffier, *Éléments de Métaphysique VI*, *op. cit.*, p.117.

48 Henri Gouhier, *Ibid.*, p.370.

49 Nicolas Malebranche, *De la Recherche de la Vérité, VI<sup>e</sup> Éclaircissement*, in. *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, 1979, t.I, p.837. On connaît la solution de Malebranche : « la foi oblige à croire qu'il y a des corps » (*Ibid.*, p.838).

50 Nicolas Malebranche, *Ibidem*. C'est au contraire la démarche de la philosophie du sens commun – Claude Buffier accordera, à partir d'une réflexion malebranchiste, que le sens commun ne s'embarrasse pas de

cartésien couple l'inclination naturelle à croire et la véracité divine m'assurant de la réalité des idées des corps alors même que je n'ai en moi aucune « aucune faculté pour connaître que cela soit (*nullam facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum*) »<sup>51</sup>. Dans l'ordre argumentatif, donc, le sens commun est soutenu par la véracité divine – c'est que dans l'ordre ontologique, la présence en nous de cette puissance d'inclination naturelle est d'origine divine car « par la nature, considérée en général (*per naturam enim, generaliter spectatam*) », par cette nature qui m'incline à croire à l'existence de telle ou telle réalité matérielle, « je n'entends maintenant autre chose que Dieu même (*nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum... intellego*) »<sup>52</sup>. De même, dans la philosophie du sens commun, nous tenons notre sens commun tantôt de Dieu, tantôt de la nature. Cependant, Claude Buffier affirme plus volontiers l'origine naturelle du sens commun que son origine divine – son « vague déisme » autorise cependant peut-être une telle ambiguïté de fondement<sup>53</sup>.

Dans une filiation plus pascalienne que malebranchiste, le sens commun buffiérien donne ainsi aux premiers principes le statut de vérités connues par sentiment et instinct, en leur genre « claires et entendues de tous les hommes » et qu'il est impossible de démontrer : ainsi le fait que nous ne rêvons pas, autrement dit, l'existence réelle du monde extérieur<sup>54</sup>.

---

démontrer l'existence des corps, qu'il y a même quelque chose d'absurde à vouloir le faire. Le statut qu'il accorde à l'existence des corps est donc le suivant : il se dit d'accord « un philosophe des plus judicieux [lui-même ?], qui me parlant de l'existence des corps, disait qu'on ne pouvait pas en disconvenir sans être fou, mais qu'après tout ce n'était point là des vérités inébranlablement certaines et absolument évidentes » (*Éléments, Ibid.*, p.127). Cette question léguée par le cartésianisme est cruciale dans le développement de la philosophie du sens commun (cf. la synthèse de Maxime Chastaing à ce sujet, dans son article « L'abbé de Lanion et le problème cartésien de la connaissance d'autrui », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T.141, 1951, p.228-248).

51 *Méditation VI*, AT-IX-63 et AT-VII-80.

52 *Méditation VI*, AT-IX-64 et AT-VII-80.

53 Selon son ami Jean Meslier (cf. Maurice Dommanget, *Le curé Meslier, athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Julliard, 1965, p.191). Voir également, sur ce point, notre travail d'étude et de recherche, *Introduction aux Éléments de Métaphysique de Claude Buffier (suivi du texte de 1725)*, 2016, p.8-9. La seule fois où s'atteste chez Claude Buffier une origine divine du sens commun, c'est d'ailleurs dans le cadre d'une discussion du miracle (si nous n'y croyions pas, « ce serait Dieu même qui nous tromperait par la lumière du sens commun qu'il a mise en nous » (*Exposition des preuves de la religion*, §246, in. *Cours de science*, p.1352) – lequel dépasse notre raison mais précisément pas le sens commun qui est capable d'y croire. On se trouve dans un contexte remarquablement opposé à celui de la pensée cartésienne dans la *Meditatio VI* où celui-ci fonde le rapport entre sens commun (ou instinct naturel) et Dieu sur la régularité naturelle et non sur l'exception (miracle), sans quoi l'assurance de ce fondement serait problématique. Sur le rapport entre sens commun et miracle, cf. **Annexe 2**.

54 Blaise Pascal, *De l'Esprit Géométrique*, Section II, GF, 1985, p.86. Il s'agit précisément selon Laporte d'un « appel à la nature » étranger à Descartes, que d'invoquer « à l'appui des principes premiers la force de l'instinct et du cœur » (*Ibid.*, p.150-151). Par différence d'avec Descartes, Pascal introduit en effet une discontinuité entre le domaine de l'intuition et celui de la raison (*Le cœur et la raison selon Pascal*, p.105-106). Rappelons que chez Descartes, l'*intuitus* peut avoir la dimension récapitulatoire d'une chaîne de raisons (*Règle VII*, en particulier). Pour ces questions, cf. *infra*, §15.

S'il existe donc un champ propre pour l'instinct naturel dans la *Meditatio VI*, son ambiguïté est notable : dans le cadre de l'union, il semble se dessiner sur son plan propre, imperméable à l'enchaînement rationnel, dans une confusion qui le destitue de tout exercice métaphysique possible – pour ce qui est de la question de la preuve des corps, il s'insère à nouveau dans la chaîne argumentative et a valeur de preuve, en tant qu'il est soutenu par la vérité divine. Avec une grande pénétration, Ferdinand Alquié a vu là une grande leçon de la sagesse cartésienne : Descartes ne s'est en effet pas contenté d'affirmer la séparation du plan du vécu et du plan philosophique, mais il a aussi reconnu dans le recours à l'Être divin, sans donner « aux problèmes aucune solution conceptuelle », une façon de « retrouver dans la lumière l'unité que la vie présentait dans les ténèbres de l'instinct, et que la connaissance a dissocié »<sup>55</sup> et, ce faisant, il aura peut être contribué à réconcilier les plans de la philosophie et du sens commun – ouvrant la voie à ce que nous nommerons en conclusion un « rationalisme du sens commun ».

---

55 Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p.317.

#### 4) MORALE

« Le sens commun (*sensus communis*)... cette première forme d'entendement, considérée d'ordinaire au seul titre de faculté de connaissance pratique... une mine de trésors cachés dans la profondeur de l'âme... »  
 – Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, §40.

Le cartésianisme n'est pas un commencement radical : à titre de matière première de la pensée, des vérités éternelles et innées sont entr'aperçues « sans méditation » par tout un chacun<sup>1</sup>. Ces idées innées sont à la fois d'ordre scientifique (cf. infra, chapitre 5) et moral : seulement, les raisons de ces vérités sont ignorées tant que « la réflexion ultérieure » n'a pas « [justifié] ces intuitions initiales, en les fondant sur la systématisation ordonnée de toutes les connexions qui garantissent leur exactitude »<sup>2</sup>.

Cependant, dans le cas de la morale cartésienne, la « systématisation » fait défaut, pour des raisons de fait d'abord, l'œuvre du philosophe ayant été interrompue par sa mort ; pour des raisons de droit, ensuite, à cause de la difficulté du discours en régime moral<sup>3</sup>. La principale difficulté de ce type de discours tient en effet peut-être à son rapport problématique au sens commun de tout un chacun en matière morale : le « pré-connu » (c'est-à-dire les notions premières connues de tous) sur lesquelles le philosophe doit faire réflexion « sera essentiellement complexe, étendu et diversifié »<sup>4</sup>. S'agissant du bien et du mal, en effet, mais aussi du rapport entre l'homme et ses conditions sociales d'existence (les lois et coutumes de son pays), le jugement de chacun s'inscrit dans l'horizon de ce que

1 « Lettre-Préface » des *Principes*, AT-IX/B-5.

2 Geneviève Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, Puf, 1957, p.37. À l'appui de l'innéité des vérités morales, qui en garantit l'objectivité : « les premières semences de vérité disposées par la nature dans l'esprit humain (...) avaient tant de force dans cette naïve et simple Antiquité, que par la même lumière de l'esprit qui leur faisait voir qu'on doit préférer la vertu à l'utile, tout en ignorant pourquoi il en est ainsi, ces anciens anciens avaient aussi reconnu certaines idées vraies de la philosophie et des mathématiques » (*Règle IV*, AT-X-376). Ce passage et son interprétation par Rodis-Lewis montrent à la fois que la réflexion philosophique ré-institue les vérités du bon sens (cf. supra, chapitre 2) et l'ascendance stoïcienne de cette pensée morale, puisque « la *sapientia* stoïcienne est indistinctement une vertu et une science » contre l'aristotélisme (Édouard Mehl, « Les méditations stoïciennes de Descartes », in. Pierre-François Moreau (dir.), *Le retour des philosophes antiques à l'Âge classique. Le stoïcisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1999, p.253) mais aussi contre Montaigne et Charron. Sur l'univocité de la sagesse permettra l'adéquation du bon sens et du libre-arbitre, cf. infra, §15.

3 Il y a donc plutôt, chez Descartes, en matière morale « une cohérence qui n'est pas d'espèce dogmatique et ne se compromet jamais avec l'*esprit de système* » (Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, « Introduction », Hermann, 2008, p.17).

4 Denis Kambouchner, « Introduction », *Ibid.*, p.15.



les anthropologues contemporains nomment un « sens commun local », et de ce point de vue local il n’y a pas « de spécialistes reconnus du sens commun » puisque « chacun pense qu’il est un expert »<sup>5</sup>.

De là, puisqu’il n’y a pas de spécialiste avéré de ce pré-connu moral qu’est le sens commun, la réticence de Descartes à s’aventurer aux conseils en matière pratique. Il est douteux cependant que Descartes livre entièrement la morale à ce pré-connu : il faut dès lors s’interroger sur le rapport entre celui-ci, en tant qu’il est constitué par le sens commun, et la « plus parfaite morale »<sup>6</sup>, dernier fruit de la philosophie. On peut s’attendre à ce que le pré-connu en matière morale (notamment constitué par la « conversation » avec « les autres hommes » mais aussi, on l’imagine, par certaines « notions » acquises « sans méditation ») diffère quelque peu du dernier degré de la sagesse que cherche à atteindre la philosophie<sup>7</sup>. Car s’il est vrai que, eu égard à l’incertitude de la pratique, le sens commun aurait pu y trouver son lieu privilégié, cependant, loin de livrer la morale à une « apologie du sentiment ou de l’instinct », Descartes « tend toujours à réduire la part du “douteux” »<sup>8</sup>, autrement dit à dépasser ces premiers degrés de la sagesse pour en atteindre un « incomparablement plus haut et plus assuré ».

Deux niveaux sont donc à distinguer : **(1)** en se situant sur le plan du pré-connu, la morale (notamment par provision) accorde une importance non négligeable au sens commun, mais seulement, nous le verrons, *lorsque celui-ci prend la forme factuelle d’un jugement droit*, en accord avec la seule définition rigoureuse qu’a donné Descartes du sens commun. La morale par provision, dans cette mesure, pourra n’être pas arbitraire, et le sens commun qu’elle implique, entendu en un sens éminent (sens que nous dégagerons par la médiation de Kant) pourra mener à un autre plan, **(2)** celui du bon sens, seul bien que l’on « puisse absolument nommer bien »<sup>9</sup>.

5 Clifford C. Geertz, « Le sens commun en tant que système culturel », in. *Savoir local, savoir global*, Puf, 2012, p.132. La référence à Descartes semble ici tacite. L’auteur conclut : « étant commun, le sens commun est ouvert à tous, le bien commun d’au moins, comme nous dirions, tous les citoyens sérieux ». Autrement dit, « en matière de morale, les hommes *savent bien* » (Denis Kambouchner, *Ibid.*, p.16).

6 « Lettre-Préface » des *Principes*, AT-IX/B-14.

7 « Lettre-Préface » des *Principes*, AT-IX/B-5.

8 Geneviève Rodis-Lewis, *Ibid.*, p.112. On retrouve à nouveau ici cette opposition structurelle de la Nature-Déesse (qui inspirera les théoriciens du sentiment moral) et de la Nature-Dieu (cf. supra, chapitre 3).

9 *À Élisabeth*, juin 1645, AT-IV-237.

§13. *À propos d'une lettre mystérieuse, et d'une autre encore*

« [Le] sens commun, qui n'est assurément pas le bon sens »  
– André Robinet, *Descartes. La lumière naturelle*, p.186.

On ne trouve, dans le corpus cartésien, qu'une seule définition en forme du « sens commun ». La difficulté est qu'elle se trouve dans une lettre, ou un fragment de lettre, dont on ne connaît ni la date, ni le destinataire<sup>10</sup>. Pour notre propos, elle a cependant une importance capitale : elle introduit le sens commun dans son acception morale, nous permet de le distinguer du bon sens et, ce faisant, de clarifier la pensée cartésienne. Citons *in extenso* le fragment qui nous intéresse (dont toute la richesse s'exprime en latin) et la traduction que nous en proposons :

*Nescio utrum fando acceperim, an vero divinarim, D.N. Scholae nugas non multum curare, hocque ingenii acumini et perspicuitati adscribo, quam inter animi virtutes eundem locum tenere existimo, ac Principes inter homines. Ausim vero animus inducere ut credam eandem hanc ingenii vim, quæ vulgaris Philosophiæ opinionum contemptus apud illum parit, forte commendaturam meas, siquidem de iis audivisset ; **meas enim cum sensu communi, qui cum recto iudicio idem est, conciliare conor** ; contra vero Regentes, ut doctiores videantur, multa dicere affectant cum sensu illo communi pugnancia. (AT-IV-697, 1.15-25)*

« Je ne sais si j'ai appris par ouï-dire ou si j'ai véritablement deviné que D.N. ne se soucie pas beaucoup des bagatelles de l'École, ce que j'attribue à la finesse et perspicacité d'esprit, que je considère tenir la même place entre les vertus de l'âme que les princes entre les hommes. J'ose vraiment me persuader à croire que cette même puissance de l'esprit, qui fait naître chez lui le mépris des opinions de la philosophie vulgaire, d'aventure lui ferait valoir les miennes si vraiment il les avait entendues ; en effet, **je tente de concilier les miennes avec le sens commun, qui est la même chose que le jugement droit** ; au contraire, en vérité, des Régents qui pour paraître plus doctes, ambitionnent de dire beaucoup de choses qui contredisent ce sens commun. »

Indépendamment du fait qu'il est impossible d'en savoir plus sur le mystérieux Monsieur N. dont il est question, ce fragment livre le cœur de la conception cartésienne : le sens commun est « la même chose que le jugement droit » (ou « la rectitude du jugement »). C'est en effet ainsi qu'il faut traduire ce passage, très altéré dans la version

<sup>10</sup> L'édition Adam-Tannery la situe en 1646, adressée à Boswell (AT-IV-684). Dans la nouvelle édition des *Œuvres complètes*, Jean-Robert Armogathe, après Costabel et de Waard préfère les années 1635-1636 et adresse ces fragments de lettre à Mersenne (cf. note 1 page 846 de la *Correspondance*, 1, Gallimard, 2013), en donnant la traduction (problématique) de Clerselier (*À Mersenne*, Lettre 36/15, p.132).

française de Clerselier qui écrit : « le sens commun qui est le même que le bon sens ». Le bon sens, rappelons-le, n'est pas *rectum iudicium* mais *vim incorrupte iudicandi*<sup>11</sup> : c'est pourquoi, pour faire droit à la spécificité de l'expression cartésienne, il faut tâcher de distinguer le sens commun du bon sens comme le fait de la puissance (ou de la faculté). Une autre lecture, confondant les deux, rendrait notre travail passablement difficile. On trouve en effet dans ce passage une caractérisation complète du *sens commun* qui, conformément à ce que nous avançons en introduction, n'est pas seulement une faculté mais aussi quelque chose d'objectif : ici, le fait d'un jugement droit, ou d'un ensemble de jugements droits. C'est uniquement en un sens subjectif que le sens commun est « le même que le bon sens », comme lorsque l'on dit de quelqu'un qu'il « n'a pas le sens commun »<sup>12</sup>. *Avoir* le sens commun et *se concilier* avec lui (ou en *faire preuve*) signifient deux choses différentes : dans le premier cas on possède une faculté (ou une puissance, *vim*, qu'il vaudra mieux nommer « bon sens »), dans le second cas on effectue ou on s'accorde avec un *recto iudicio*. Avec le bon sens, on possède une vertu, autrement dit une puissance, qui tient « la même place entre les vertus de l'âme que les princes entre les hommes » et qui sera plus tard caractérisée comme le seul vrai bien – preuve que le « bon sens » a chez Descartes une dignité supérieure au « sens commun ».

Ainsi, en décidant de ne pas recouvrir cette ambiguïté, en refusant de postuler l'égalité du bon sens et du sens commun, on s'autorise à remonter la lignée stoïcienne du sens commun dans son acception irréductiblement morale, et non seulement épistémologique : car c'est en ce sens qu'il faut entendre l'expression « se conformer avec le sens commun ».

La dimension morale (et stoïcienne) du sens commun se dévoile à la lecture d'un autre passage remarquable dans lequel Descartes mentionne explicitement ce *recto iudicio*. Il ne s'agit pas alors pour notre auteur de parler en son nom, mais de citer Sénèque, lequel

11 Autrement dit, « puissance de juger sainement » dans la version latine du *Discours* (AT-VI-541) qui traduit ainsi la fameuse « puissance de bien juger » du début du texte français.

12 C'est à ce moment là que l'ambiguïté est la plus forte. Cependant Descartes ne nourrit que très peu cette ambivalence, en n'utilisant généralement l'expression « avoir le sens commun » (qui exprime l'idée d'une puissance, ou d'une faculté) que dans des cas polémiques. Gassendi, ainsi, « n'a pas le sens commun [= bon sens] et ne sais en aucune façon raisonner » (à *Mersenne*, le 23 juin 1641, AT-III-389). Pour signifier la dimension objective, il aurait fallu dire qu'il « ne fait pas preuve de sens commun » ou qu'il « ne juge pas conformément au sens commun ». Il est très probable que cette réticence chez Descartes à parler du sens commun comme d'une faculté (ce qui n'est pas cas d'Élisabeth par exemple, qui évoque « ce petit rayon de sens commun que je tiens de la nature », AT-IV-448) tient à sa tentative de se détacher de la scolastique qui, justement, considérait le sens commun comme une faculté.

aurait eu raison d'affirmer que « *beata vita est in recto certoque iudicio stabilita* »<sup>13</sup>. La citation est extraite du texte de Sénèque *De vita beata* dont Descartes a recommandé la lecture à la princesse Élisabeth pendant l'été 1645. Il s'agit là selon Descartes d'une « définition du souverain bien », peut-être la meilleure qu'a livré Sénèque, et dont le sens est à mettre en lien avec la première définition qu'il en avait donné (au troisième chapitre du *De vita beata*) selon laquelle le souverain bien résiderait dans le fait que c'est « à la nature [qu'il faut] donner [son] assentiment »<sup>14</sup>.

Le lien entre les deux définitions (que l'on « ne voit pas assez » se plaint Descartes<sup>15</sup>) résiderait justement dans le fait que pour vivre conformément à la nature en général, et à notre nature en particulier, il faut que « l'âme soit saine »<sup>16</sup>, par quoi Descartes comprend qu'il faut « vivre suivant la vraie raison », à nouveau à distinguer des « inclinations naturelles » qui nous « portent ordinairement à suivre la volupté »<sup>17</sup>. Dans le domaine moral, l'opposition des deux Natures est donc reconduite, et le *sana mens* est nettement séparée de l'*impetus* (Nature-Déesse) puisqu'elle ne se soumet à la Nature qu'en tant qu'elle est l'ordre que Dieu a mis dans le monde.

C'est pourquoi, que le *sana mens* (ou, nous le verrons, *bona mens*, également en régime stoïcien) puisse « acquérir toutes les vertus par le seul exercice intellectuel du jugement » est « une thèse dont l'origine stoïcienne est peut douteuse »<sup>18</sup>.

13 À Élisabeth, le 18 août 1645, AT-IV-274. « La vie heureuse trouve sa stabilité et immutabilité dans un jugement droit et fixe » (trad. Émile Bréhier, *Les Stoïciens*, II, Gallimard, 1962, p.728). La citation est tirée du *De vita beata*, §5, dans le chapitre intitulé par Bréhier « Diverses définitions de la vie heureuse et du souverain bien selon les stoïciens ».

14 « *Interim, quod inter omnes Stoicos convenit, rerum naturæ assentior* » (*De vita beata*, 3). C'est « l'axiome moral fondamental du stoïcisme » (Émile Bréhier, *Ibid.*, p.1320). Descartes cite également la suite, qui va avec cet axiome : « *ab illa non deerrare, et ad illius legem exemplumque formari, sapientia est. Beata est ergo vita, conveniens naturæ suæ.* »

15 *Ibid.*, AT-IV-274. Le reproche qu'il fait à Sénèque est, de manière générale, de manquer de méthode. Sa façon d'exposer n'est « pas assez exacte pour mériter d'être suivie » (à Élisabeth, le 4 août 1645, AT-IV-263).

16 « *Si primum sana mens est, et in perpetua possessione sanitatis suæ* » (*De vita beata*, 3). On sait que le vocabulaire du *sanus* (raisonnable, sain, en bon état) est lié à celui du sens commun chez Descartes (cf. *Recherche de la vérité* où sens commun se dit *sanus sensus*). Dans la traduction latine du début du *Discours*, le *incorrupte* se rapporte à ce champ lexical. Dans le latin de Cicéron, le bon sens ou la raison (au sens de raisonnable) se dit *sana mente*. Dans ce passage de Sénèque, il semble que *sana* doive se lire en deux sens : médical (la santé de l'âme par opposition à la folie) et intellectuel (la raison).

17 À Élisabeth, le 18 août 1645, AT-IV-273 et 274. Pour la structure d'opposition des inclinations naturelles, du sens commun et du bon sens, cf. supra, chapitre 3.

18 Édouard Mehl, « Les méditations stoïciennes de Descartes », in. *Le retour des philosophes antiques à l'Age classique. Le stoïcisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle, op. cit.*, p.264.

Est-ce à dire que, comme Sénèque, il considère que le *sanus* doit être opposé au champ du sens commun, en étant éloigné du domaine des instincts ? Car en effet, dans son traité, le maître stoïcien met en garde son frère Gallion en l'encourageant à se détourner de la foule. Pour la première fois de façon aussi nette, la distinction était faite entre la vie guidée par la croyance, la foule et les errements du grand nombre par opposition à la vie selon la pure raison : s'il faut « chercher le meilleur et non ce qui est le plus commun », c'est justement parce que, au niveau du commun, « chacun préfère croire les autres plutôt que juger »<sup>19</sup>.

Cependant, cet idéal autarcique du sage stoïcien séparé de la foule est vivement reprochée par Descartes qui remarque que l'auteur « semble enseigner qu'il suffit d'être extravagant pour être sage »<sup>20</sup>. En un sens faible, cela signifie seulement que la dissociation d'avec le vulgaire n'est pas une condition nécessaire à la formulation du jugement droit et à l'acquisition de la vertu. En un sens plus fort, que l'on peut soutenir ici, Descartes semble considérer que se détourner du sens commun peut être préjudiciable au point de vue moral. C'est d'ailleurs un thème classique au XVII<sup>ème</sup> que de reprocher au stoïcisme de choquer le sens commun en voulant s'en éloigner : ainsi Balzac, le correspondant de Descartes, après que la vague néo-stoïcienne se soit retirée, écrit qu'il est enfin « permis de parler librement de Zenon et de Chrysippe, et de dire que les opinions de ces Ennemis du Sens commun estoient quelquefois plus estranges que les plus estranges fables de la Poésie »<sup>21</sup>.

C'est pourquoi Descartes, lorsqu'il se rapproche de la doctrine morale des stoïciens en particulier dans la troisième règle de la morale par provision, est sujet à des attaques qui lui reprocheraient de ne pas avoir le sens commun. Ainsi, sur la distinction toute stoïcienne de ce qui dépend de nous et de ce qui n'en dépend pas<sup>22</sup>, on peut lui objecter qu'« un homme d'un sens commun ne se persuadera jamais que rien ne soit en son pouvoir que ses

19 « *Et dum unusquisque mavult credere quam judicare* » (*De vita beata*, 1) donc « *quaeramus, quid optimum factum sit, non quid usitatissimum* » (3). Bréhier note : « la distinction faite ici entre juger (*judicare*) et croire (*credere*) présente une netteté remarquable qui dans un certaine mesure est un fait nouveau » (*Ibid.*, p.1319).

20 À *Élisabeth*, *Ibid.*, AT-IV-272.

21 Jean-Louis Guez de Balzac, « Le chicaneur convaincu de faux. Dissertation VI, à Monsieur Descartes » in. *Œuvres*, II, Paris, 1655, p.312, sq., cité par Adam-Tannery en note à la lettre XXXII de Balzac du 25 avril 1631, AT-I-201. Les auteurs néo-stoïciens ici critiques sont Juste-Lipse et « M. le Garde des Sceaux du Vair ».

22 Le *Manuel* d'Épictète s'ouvre sur cette distinction : « il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous » (*Les Stoïciens*, II, *Ibid.*, p.1111). Il y a là « comme une réminiscence de cette lecture [d'Épictète] » souligne Victor Brochard dans un article qui a ouvert à l'étude des rapports de Descartes au stoïcisme (« Descartes stoïcien : contribution à l'histoire de la philosophie cartésienne », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 9, Janvier à Juin 1880, p.549-550). Réminiscence d'autant plus remarquable qu'elle « reste toutefois sans justification spécifique » (note 231, *Œuvres*, III, Gallimard, 2009, p.637).

pensées » : certes, il a quelque chose du bon sens populaire dans l'idée de faire « de nécessité vertu » (selon l'expression du *Discours*), cependant on peut objecter qu'ayant le sens commun, on peut « mépriser les choses possibles (...) sans les feindre impossible », à moins d'être là dans une « fiction » ou une extravagance philosophique<sup>23</sup>.

La réponse de Descartes à cette objection s'est voulue bienveillante : il est vrai que les choses extérieures sont en notre pouvoir, mais pas absolument parlant – et d'ailleurs, dans un passage absolument remarquable du point de vue sociologique, Descartes affirme par la négative qu'il est de la prérogative des gens du peuple d'en être averti, eux qui ne virent pas, enfants, leurs caprices comblés par les nourrices et les percepteurs<sup>24</sup>. Certes, cela va contre nos « appétits naturels » que de le reconnaître – mais comme la vraie raison nous l'indique, il n'y a « personne qui puisse faire difficulté à l'accorder »<sup>25</sup>. En effet, nos inclinations, encouragées par notre égoïsme d'enfants aguerris par le temps où tout le monde tournait autour de nous, nous aura empêché de bien concevoir cette vérité de la raison : et ainsi d'autant plus serons nous trompés que nous avons été élevé parmi les Grands. De ce point de vue, la maxime de la résignation prend toute sa dimension pour ceux qui ont eu un rapport plus grand à la nécessité dans leur enfance : maxime toute populaire, donc, et finalement peu éloignée du sens commun.

#### §14. *Se concilier avec le sens commun*

S'il est hors de doute que la référence au *recto iudicio* est d'ascendance stoïcienne, l'éloignement qu'affecte Descartes avec ces théories de l'Antiquité et l'idéal d'accessibilité morale « aux plus ignorants » qu'il inscrit en structure d'opposition avec cette préciosité des Anciens<sup>26</sup> demande à repenser le sens de ce stoïcisme en lien avec l'idée d'un sens

23 *Pollot à Descartes*, février 1638, AT-I-513 (pas de nom du destinataire dans AT. J.-R. Armogathe, en accord avec l'édition révisée d'AT, donne Pollot à Renéri pour Descartes).

24 *À Pollot*, avril ou mai 1638, AT-II-37. Ainsi, « ce sont ordinairement [les grands] qui supportent le plus impatiemment les disgrâces de la fortune ». L'idée d'un « stoïcisme populaire », qui est ici présent en creux, fera l'objet de développements sociologiques notables, à commencer par Pierre Bourdieu : la sagesse populaire, stoïcienne, est « acquise à l'épreuve de la nécessité, de la souffrance, de l'humiliation (...) forme d'adaptation aux conditions d'existence et (...) défense contre ces conditions » (*La Distinction. Critique sociale du jugement*, 1979, Minuit, p.458-459).

25 *À Renéri pour Pollot*, avril ou mai 1638, AT-II-37/38. On remarque à nouveau, à la lecture de cette lettre, que l'opposition du bon sens (tout le monde accorde que...) aux instincts est une constante de l'année 1638. Cf. à ce sujet, supra, 3a).

26 Dans un passage du *Discours I*, AT-VI-8. Le thème exprimé en termes explicitement chrétiens (Matthieu

commun, le tout en conservant l'idée cartésienne selon laquelle « la vie heureuse trouve sa stabilité et immutabilité dans un jugement droit et fixe ». Une fausse solution consiste à en effacer les traces en établissant, comme le fait Clerselier, l'équation du bon sens et du sens commun. On retombe alors sur des formules du type de celles que l'on trouve dans la lettre à Élisabeth de juin 1645 (AT-IV-237). À considérer au contraire le sens commun dans sa spécificité (et en reportant l'examen de la place du bon sens dans cette dernière lettre à plus tard) deux autres solutions sont envisageables, ou plutôt deux versions de la même solution suivant qu'on se situe du côté de la morale par provision ou de la morale « définitive ». Si, en effet, le sens commun est le jugement droit, et que ce dernier donne sa stabilité au bonheur, c'est que le bonheur est indissociable d'une conciliation (*conciliare*) avec le sens commun. Cela s'entend en deux sens :

(1) D'un point de vue conformiste, on peut considérer que se concilier avec le sens commun revient à accepter la première maxime de la morale par provision. Or celle-ci est abandonnée dans la morale définitive<sup>27</sup>. Cela signifie-t-il quelque échec de cette tentative de se concilier avec le sens commun, tentative qui reviendrait trop à se compromettre (à moins de voir dans le conformisme cartésien un art d'écrire et dans les déclarations d'intention à l'égard du sens commun un pure couverture – ce qui, du point de vue même de la méthode de la dissimulation est impensable, attendu que c'est la correspondance qui, le plus souvent, livre les vues de Descartes sur le sens commun) ? Certainement pas, et il n'est à ce égard pas sans utilité de rappeler que dans la première maxime de la morale provisoire, Descartes s'engage à suivre les « opinions les plus modérées » qui sont « communément reçues en pratique par les mieux *sensés* »<sup>28</sup>.

Contrairement à Geneviève Rodis-Lewis, nous n'oserions pas affirmer qu'il y a là quelque chose d'arbitraire et que dans le choix des croyances qui sont suivies, la volonté agit « sans préjuger de la valeur intrinsèque de ces opinions »<sup>29</sup>. S'il s'agit de suivre les

---

11 :25) est cependant également montanien (*Essais*, II, 12, 497A). En accord avec Rodis-Lewis (*La morale de Descartes, Ibid.*, p.122), nous soutiendrons sérieusement cet idéal d'accessibilité morale au sens commun, en parallèle des développements à venir (chapitre 6) sur l'égalité épistémique.

27 « le contenu de cette première morale [par provision], à l'exception de la première maxime du *Discours*, s'y trouve [dans la morale « définitive »] très largement repris » (Denis Kambouchner, « Morale des lettres et morale des *Passions* », in. *Descartes et la philosophie morale, op. cit.*, p.293).

28 *Discours* III, AT-VI-23. Dans la version latine, « les mieux sensé » est traduit par *prudentissimi*, « ce qui confirme le caractère prudentiel du “bon sens” cartésien » (note 214, *Œuvres* III, Gallimard, p.635). Rappelons simplement que la façon dont on conçoit au XVII<sup>ème</sup> le « bon sens » ou au contraire le « manque de sens » se dévoile, dans un dictionnaire de l'époque, à l'article « Sens ». Dans le *Trésor de la langue française* de Jean Nicot (1606), il n'y a pas encore d'entrée « Bon sens » ou « Sens commun ».

29 Geneviève Rodis-Lewis, *La morale de Descartes, op. cit.*, p.16.

plus *sensés*, c'est-à-dire ceux qui s'accordent le plus avec le sens commun, c'est qu'il y a quelque confiance à mettre dans leur jugement. Et puisque ce serait « commettre une grande faute contre le bon sens » que de s'accorder avec ce qui ne nous semble pas sensé, en agissant de la sorte, nous pourrions « perfectionner de plus en plus [notre] jugement »<sup>30</sup>. Ce qui nous amène à la deuxième solution, que nous nommerons kantienne.

(2) Avant d'entrer dans cette solution kantienne, quelques mots s'imposent sur la relation qu'établit Kant entre sa morale et le sens commun. Celle-ci est en réalité beaucoup plus nette que chez Descartes : si, pour Kant, le recours au sens commun est problématique d'un point de vue épistémologique<sup>31</sup>, du point de vue moral on a pu parler pour sa philosophie d'un véritable « appel au sens commun »<sup>32</sup>. *A minima*, on peut dire que le cœur de la morale, à savoir la distinction entre ce qui est et ce qui n'est pas proprement une maxime universalisable, « l'entendement le plus commun peut le discerner sans instructions particulières »<sup>33</sup>.

Et cela s'explique très bien par le fait qu'il y a en l'homme une faculté résolument pratique, le *sens commun* (qui ne doit pas être confondu avec un sens vulgaire, faute qui s'attribue à l'ambiguïté essentielle au mot *commun*) ou *sensus communis* qui n'est autre qu'une puissance « d'étayer son jugement *pour ainsi dire* de la raison humaine en son entier »<sup>34</sup>. On imagine à quel point cette faculté doit être importante dans une philosophie morale qui repose sur la capacité à se constituer en législateur universel du genre humain. Kant en tire trois maximes du sens commun *pour chacune de nos facultés*, et celle qui se rapporte en nous au jugement, qui est la maxime de la « pensée ouverte », est justement une capacité pour chaque homme, aussi limités soient ses « dons naturels » de se placer du

30 *Discours* III, AT-VI-24. Il ne s'agit en effet pas de croire ce que tout le monde dit : en disant ironiquement qu'un « homme de bon sens croyt tousiours ce qu'on luy dict », Rabelais nous invite précisément à faire l'inverse (François Rabelais, *Gargantua*, V, « Comment Gargantua nasquit en faczon bien estrange »).

31 Parfois positif, dans un rôle essentiellement critique : « pierre de touche pour découvrir les fautes commises dans l'usage technique de l'entendement » (*Logique*, « Introduction », 7, AK-IX-57) ; parfois négatif, en tant qu'historiquement il est un recours vulgaire contre les tentatives de l'intelligence : « voilà une des subtile invention des temps modernes, grâce à quoi le plus fade bavard peut se mesure avec assurance à l'esprit le plus profond, et lui tenir tête » (*Prolégomènes*, « Préface », 2, AK-V-259).

32 C'est en ces termes que s'exprime François Picavet dans une note à sa traduction de la *Critique de la raison pratique* (chez Félix Alcan, Paris, 1921, p.315). Ainsi, « on verra nettement les rapports de la morale kantienne avec celle de l'école écossaise qui fait, dans la spéculation comme dans la pratique, si fréquemment appel au sens commun (...) on comprendra beaucoup mieux pourquoi Kant a voulu parler du caractère populaire de la connaissance traitée dans la *Critique de la raison pratique* » (*Ibid.*, p.316). Sur le caractère « populaire » de l'objet traité, cf. « Préface », AK-V-10.

33 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, « Analytique », *scolie* du théorème III, AK-V-27. Dans le même sens : « la voix de la raison (...) tellement claire, tellement impossible à couvrir, et, même pour l'homme le plus vulgaire, tellement perceptible » (deuxième *scolie* du théorème IV, AK-V-35).

34 Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, « Analytique du sublime », §40, AK-V-293.



point de vue de l'universel<sup>35</sup>.

On voit qu'une telle façon d'envisager les choses peut rendre compte d'une certaine dimension de la morale provisoire cartésienne en ce qu'elle ne doit pas être considérée comme un pur conformisme mais au contraire comme une éthique du perfectionnement du jugement par la médiation du jugement des plus sensés. Autrement dit, l'homme qui dans le *Discours de la Méthode* décide de voyager, d'entrer dans l'art de la conversation (qui est un des premiers degrés de la sagesse dans les *Principes de la philosophie*) pour apprendre les vérités qui sont connues « naturellement » par un « homme de bon sens touchant les choses qui se présentent »<sup>36</sup> obéit à ce principe d'un étayage du jugement par la médiation d'autrui qui constitue le fondement même du principe de charité *au cœur* de la théorie morale du sens commun<sup>37</sup>.

Cependant, qu'en est-il de la morale « définitive » ? Denis Kambouchner a remarqué qu'il fallait distinguer, chez Descartes, entre une « confiance *pratique* en autrui », notamment pour l'avancement de la science, et une « confiance *morale* » – et pour la première, la certitude que Descartes était plus que sceptique sur la possibilité de s'en remettre à autrui, tandis que pour la seconde « il y aura lieu de s'interroger sur la relation (...) entre les conseils de la prudence et les postulats de la générosité, avec peu de chance d'aboutir à des conclusions tranchées »<sup>38</sup>. Autrement dit, jusqu'à quel point la confiance placée dans le sens commun relève du conformisme ou d'un postulat pratique, du reste peu développé chez Descartes, d'une égalité de la bonne volonté entre tous les hommes ? Descartes était-il kantien avant l'heure ?

En réalité, il n'est pas certain qu'il y ait ici une alternative difficile à trancher, et sur ce point précis on pourrait presque dire que « sa morale définitive n'est autre que sa morale provisoire »<sup>39</sup> – avec quelques réserves cependant étant donné que la morale définitive précise et donne des armes théoriques à la morale provisoire en introduisant le thème de la

35 Emmanuel Kant, *Ibid.*, AK-V-294/295.

36 *Discours* II, AT-VI-12/13. Cf. également, *Discours* I, AT-VI-9/10 et infra note 43. C'est un thème qui aura une grande fortune dans la philosophie du sens commun. Buffier écrit ainsi : « tous pensent sur certains articles en excellents métaphysiciens, ce qui vient de la connaissance et de l'usage des sujets avec lesquels ils se sont le plus familiarisés » (*Éléments de Métaphysique*, *op. cit.*, p.8).

37 Toute philosophie du sens commun est reconnaissable à l'importance qu'elle accorde à la pensée des autres : c'est au milieu des autres que la connaissance d'un individu prend racine.

38 Denis Kambouchner, « L'humanisme cartésien : un mythe philosophique ? », *op. cit.*, p.359-360. Cf. également : « un véritable *postulat cartésien* (n.s.) de la raison pratique, que tous les hommes ont été créés avec la même lumière naturelle, qui les hausse au-dessus des autres créatures et les rend tous au moins *capables* de bonne volonté » (« La loi morale vue par Descartes », *op. cit.*, p.185).

39 Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p.339.

bonne volonté. Ce thème établit la possibilité théorique d'une confiance pratique dans le jugement d'autrui. Grâce à la générosité, qui s'inscrit dans un « parallélisme [avec le] bon sens »<sup>40</sup>, il est possible de considérer que la bonne volonté est également répartie entre tous les hommes (« ce qui les rend égaux en droit »<sup>41</sup>) ; et c'est pourquoi au contact de ceux qui en ont déjà fait une expérience régulière (qu'ils soient des proches ou des Anciens avec lesquels nous conversons dans les livres) on peut apprendre à en bien user : les autres jouent comme le rôle d'une « institution [qui] sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance », lesquelles seuls sont responsables de créer des inégalités de fait<sup>42</sup>. Il ne s'agit donc pas de trancher entre la prudence de la deuxième maxime et la générosité de la morale finale : la première est justifiée par la seconde.

Par ce détour, on voit que loin de renforcer le stoïcisme éloigné du sens commun de la troisième maxime de la morale provisoire du *Discours* en dépassant le conformisme de la deuxième grâce à une analyse plus poussée de la générosité (dont la caractéristique essentielle est en effet aussi une certaine maîtrise de soi), cette dernière permet en fait (au moins par la négative<sup>43</sup>) de **(a)** retrouver la confiance dans cet ensemble de jugements droit que constitue le sens commun et **(b)** de fonder la légitimité d'une entreprise philosophique cherchant à sa « concilier » avec lui, comme l'avancé déjà notre mystérieuse lettre. On voit à quel point le sens commun est ici finalement distingué des préjugés.

Et c'est au final à cette conscience profonde de la communauté morale des hommes, de ce sens-communisme de la bonne volonté que le généreux doit une partie de sa vertu. C'est à ce sens commun que Kant attribuait, dans des pages admirables de la fin de la *Critique de la raison pratique*, le goût de chaque homme pour la discussion morale et la mise en commun du jugement pratique. Il y voyait également une opportunité pour

---

40 Geneviève Rodis-Lewis, *La morale de Descartes, Ibid.*, p.83. Sur notre analyse du bon sens, cf. infra, chapitre 6. Le parallélisme évoqué par Rodis-Lewis trouve son expression la plus claire dans l'article 154 des *Passions de l'Âme* qui considère que les généreux supposent que la bonne volonté « [est], ou du moins [est peut être], en chacun des autres hommes » (AT-XI-447).

41 Geneviève Rodis-Lewis, *Ibid.*, p.121. Nous verrons que pour le bon sens, la partition égalité en droit/égalité en fait peut être dépassée.

42 *Passions de l'Âme*, art. 161, AT-XI-453.

43 Il est vrai que dans l'article 154, si significatif pour nous, il apparaît qu'il est consubstantiel au généreux de ne mépriser personne. Par la négative, cela montre que le généreux est susceptible d'admirer (en un sens faible ici) tout le monde pour ce qui est de la volonté. Ce sera un moyen pour lui de consolider cette générosité par l'instruction des gens *sensés*. Ceux-ci ne sont pas nécessairement des gens de lettre et le *Discours*, dans une tradition que l'on retrouvera après dans la philosophie du sens commun, considère qu'il y a « beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après, s'il a *mal jugé* » (nous soulignons, *Discours I*, AT-VI-9/10).

l'éducation morale de « [mettre] à profit cette tendance qu'a la raison d'entrer avec plaisir dans l'examen le plus subtil des questions pratiques »<sup>44</sup>.

On est ici à des lieues de ce que disait Hegel du sens commun, y voyant un « appel au sentiment », un recours à l'« oracle intérieur », un rupture de « tout contact avec qui n'est pas de son avis » qui « [foulerait] aux pieds la racine de l'humanité » et irait en sens inverse de la « pression en direction de l'accord avec d'autres »<sup>45</sup>.

### §15. Bon sens et sagesse

Sur un plan supérieur, qui se dégage dans la lettre dont il est question dans ce chapitre, se situe le bon sens. Le *recto iudicio* trouve en effet sa source dans une « puissance de l'esprit » (*ingenii vim*) dont la manifestation la plus directe est une certaine finesse (*acumini*) et perspicacité (*perspicuitati*) qui tend à éloigner l'interlocuteur inconnu Monsieur N. des opinions discordantes de l'école et le rapprocher de celles du sens commun (pour les raisons évoquées ci-dessus). Cette « puissance de l'esprit » est ce que le *Discours de la méthode* nomme le bon sens : en effet, si dès les *Regulæ*, la perspicacité (ou la finesse) est comptée au rang des opérations fondamentales de l'esprit pour « saisir distinctement chaque chose (*res singulas distincte intuendo*) »<sup>46</sup>, il faudra attendre la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* pour que ces deux vertus intellectuelles soient associées au bon sens, sans qu'aucun doute soit possible : Poliandre avoue tenir « le peu de perspicacité (*perspicaciae*) » qu'il a à son « faible bon sens (*sani sensus*) »<sup>47</sup>.

C'est une vertu éminente, principielle et princière : par ailleurs, indépendamment des revers de la fortune et des accidents du corps, Descartes dit explicitement que la seule chose qui soit à révéler est ce « bon sens » que le *Discours de la méthode*, comme le savait

44 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, « Méthodologie de la raison pure pratique », AK-V-153/156 pour la passage entier. Pour la pédagogie cartésienne, cf. infra, chapitre 7.

45 G. W. F. Hegel, « Préface » à la *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. B. Bourgeois, Vrin, 2006, p.110.

46 Règle IX, AT-X-400. Sur l'équivalence postulée entre perspicacité et « finesse », soutenue par l'affirmation de la Règle IX selon laquelle est perspicace celui qui est capable de « distinguer parfaitement des choses aussi menues et aussi fines que l'on voudra (*usu capacitem acquirunt res quantumlibet exiguaas et subtiles perfecte distinguendi*) », AT-X-401), cf. Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, op. cit., p.30-31.

47 AT-X-514. Relisant la prétendue lettre à Boswell, nous serions donc tenté d'affirmer que le bon sens est cette puissance de l'esprit (*ingenii vim*) qui nous rend capable de rejoindre le sens commun entendu comme jugement droit.

Élisabeth, nommait justement une puissance de bien juger<sup>48</sup>. Cette vertu semble donc résider dans cet empire sur nos pensées en tant qu'elle est au service de l'optimisme de celui qui, par contraste avec le « jugement populaire », considère les événements même les plus désastreux « par le biais qui fera qu'ils lui paraîtront favorables »<sup>49</sup>. On retrouve, dans cette approche sans doute motivée par la correspondance particulière avec Élisabeth (dont les maux sont nombreux) une opposition entre le jugement de ceux qui ont de l'esprit et le jugement commun *qui avait été reproché* à Descartes, au nom du sens commun et contre le stoïcisme, par Pollot (cf. supra). Avec le bon sens, contrairement au sens commun, on entre donc de plein pied dans la conception stoïcienne de la Sagesse comme étant peu commune.

Élisabeth, jalouse de « ce petit rayon de sens commun, [qu'elle tient] de la nature »<sup>50</sup> ne tarde pas cependant à objecter à Descartes que par certaines causes extérieures (la maladie, par exemple), on peut perdre « le pouvoir de raisonner » et n'avoir plus la capacité de suivre « les maximes que le bon sens aura forgées »<sup>51</sup>. Descartes concédera plus tard à la princesse qu'il faut mettre à part les hommes dont les « indispositions » troublent « le sens » et le bon usage que nous pouvons faire de notre liberté<sup>52</sup>. La discussion avec Élisabeth dans les années 1645-1646 confirme donc pour partie l'assimilation du bon sens, autrement dit puissance de bien juger, à une vertu capitale – en même temps que l'assimilation plus ou moins poussée de cette vertu avec la liberté.

C'est pourquoi « Descartes peut-il poser comme bien suprême, tantôt le bon sens, tantôt la sagesse, tantôt la liberté »<sup>53</sup>. Il y a donc, dans la morale cartésienne, l'idée d'une Sagesse qui prend successivement la figure du bon sens et celle de la liberté. Des *Studium bonæ mentis* jusqu'à la correspondance avec Élisabeth, deux points doivent par conséquent être éclaircis : **(1)** l'assimilation du bon sens et de la Sagesse, laquelle a permis d'investir le bon sens de son caractère éminent sur le plan moral, sur la base d'une distinction implicite entre deux bon sens **(2)** la substituabilité du bon sens et de la liberté, s'expliquant par des homologies de structure entre les deux.

48 À Élisabeth, juin 1645, AT-IV-237.

49 *Ibidem*.

50 Élisabeth à Descartes, juillet 1646, AT-IV-448.

51 Élisabeth à Descartes, le 16 Août 1645, AT-IV-269.

52 À Élisabeth, 1er septembre 1645, AT-IV-282. Ce qui confirme en partie notre tentative, dans le dernier chapitre, de soutenir l'interprétation foucauldienne dans la querelle de la folie sur la question du partage entre l'insensé et le bon sens (cf. infra, §26).

53 Geneviève Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, p.121. De même Nicolas Grimaldi dit, dans sa lecture, avoir « assimilé “le bon sens” à “la liberté d'esprit” » (« Descartes et l'expérience de la liberté », in. *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, Vrin, 1996, p.153).

(1) Que le bon sens ne soit rien d'autre que la sagesse universelle, la *Règle I* l'affirme comme un postulat, presque comme une définition possible de la *bona mens*<sup>54</sup>. Et cette Sagesse est le résultat d'un processus qui aura consisté à toujours « augmenter la lumière naturelle de la raison (*naturali rationis lumine augendo*) » et cela à des fins pratiques et non scolaire, c'est-à-dire pour toujours savoir « quel parti élire » in *singulis vitæ casibus*<sup>55</sup>. Par différence d'avec le *Discours de la Méthode* où le bon sens est un fait universel qui, en droit, est également réparti au départ, la *bona mens* des *Regulæ* est essentiellement un horizon (et l'on ne peut « commettre l'équivoque d'attribuer à tous les hommes une parfaite et égale Sagesse »<sup>56</sup>), l'horizon pratique par excellence dans la mesure où il faut que tous « s'appliquent sérieusement à s'élever au bon sens (*serio student ad bonam mentem pervenire*) »<sup>57</sup>. S'il faut donc distinguer deux *bon sens*, l'un comme point de départ, l'autre comme horizon de la Sagesse universelle, la distinction n'introduit pas entre les deux de solution de continuité : c'est par les forces de la *bona mens* humaine, comme raison naturelle et puissance de bien juger que l'on s'élève par degrés jusqu'au Bon Sens – autrement dit, « la Sagesse n'est que le bon sens parvenu au point de perfection le plus haut dont il soit susceptible »<sup>58</sup>.

Seulement, force est de constater que ce thème disparaît par la suite de l'œuvre de Descartes. Et il est vrai que, dans la mesure où il suppose une conception des rapports entre l'entendement et la volonté qui évoluera considérablement dans le reste de l'œuvre, ce modèle ne sera plus opératoire par la suite.

L'entendement de la *Règle I*, ou cette *bona humana mens* qui doit nous mener vers la Sagesse, viole en effet explicitement deux de ses caractéristiques fondamentales des *Méditations* : il décide (*eligere*, AT-X-361, l.21) et il est capable de porter son jugement avec assurance dans les affaires de la vie (*singulis vitæ casibus*, l.20). Dans les *Méditations*, au contraire, c'est la volonté qui décide et l'évidence est bannie de la conduite

54 « *bon mente, sive (...) universalis Sapientia* » (*Règle I*, AT-X-360). On retrouve une postulation similaire des années plus tard dans un texte qui mentionne « ce véritable usage de la raison [qui] contient tout savoir, tout bon sens (*omnis bona mens*), toute sagesse humaine (*omnis humana sapientia*) » (*Ad Vætiæ*, AT-VIII/2-43).

55 *Règle I*, AT-X-361.

56 Étienne Gilson, *Commentaire, op. cit.*, p.82.

57 *Règle VIII*, AT-X-395.

58 Étienne Gilson, *Ibidem.*, p.82-83. De même, selon Jean-Luc Marion, il semble « difficile de maintenir une distinction réelle » dans la mesure où « la *bona mens* comprend indissolublement les deux acceptions » (annotation (9) et (10) aux *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité*, La Haye, 1977, p.95-96).

de la vie<sup>59</sup>. Au fond, il y avait dans cette « sagesse assez formelle de la *bona mens* »<sup>60</sup> quelque chose de prématuré qui devait être révoqué devant l'évolution de la théorie cartésienne de la liberté, la recomposition de la notion de bon sens, et leur adéquation dans l'idée d'une égalité en droit.

(2) On l'a déjà mentionné, il y a une homologie de structure entre le bon sens et la volonté libre : cette homologie permettait, en introduisant l'idée d'une estime du généreux pour l'ensemble des hommes (en ce qu'il pense que la volonté libre est ou peut être « en chacun des autres hommes »<sup>61</sup>) de donner des armes théoriques à l'idée d'un sens commun comme médiatisation et *étayage* de son propre jugement pratique par celui des autres. C'est que la générosité est « comme par une qualité universelle en son principe, elle est accessible à chaque homme »<sup>62</sup> et la vraie égalité en morale consiste en ce que, indépendamment des dons de l'esprit, chacun peut devenir maître de ses pensées. Nous ne nous aventurons pas plus sur le chemin de cette homologie : elle a fait l'objet de certains développements dans ce chapitre, et sera sans doute mieux comprise quand nous reviendrons sur le début du *Discours de la méthode* et l'interprétation que nous donnerons de l'égalité du bon sens, dont elle est le pendant.

---

59 *Méditation IV*, AT-VII-60 et AT-IX-46 et *II<sup>nd</sup> Réponses*, AT-IX-116/117. Au fond, ce dont pâtissent les *Regulæ* sur le plan strictement moral, c'est d'une prise en considération « à côté des spéculations rationnelles » de « cette vie concrète » qu'il « ne faut pas méconnaître » (Geneviève Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, *op. cit.*, p.7).

60 Pierre Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, Boivin, 1936, p.28.

61 *Passions de l'Âme*, art. 154, AT-X-446/447.

62 Geneviève Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, *op. cit.*, p.89.

## 5) SCIENCES

« Il divisait les sciences en trois classes ; les premières qu'il appelait sciences *cardinales*, sont les plus générales qui se déduisent des principes les plus simples et les plus connus parmi le commun des hommes. »  
 – René Descartes, *Studium bonæ mentis*, AT-X-202.

Dans sa *Vie de Galilée*, Bertolt Brecht plonge le lecteur au cœur des vicissitudes de la science moderne naissante. Galilée, dans son cabinet, reçoit un jeune homme peu enthousiaste à l'idée d'étudier : « dans les sciences » affirme-t-il « c'est toujours différent de ce que nous dit le bon sens »<sup>1</sup>. Il n'a pas tort, parce qu'il entend par « sciences » celles de la révolution scientifique : en effet, il existe un consensus chez les épistémologues pour remarquer que l'aristotélisme « s'accorde » beaucoup mieux que la physique galiléenne « avec le sens commun et l'expérience quotidienne »<sup>2</sup>.

En effet, les rapports de la science et du sens commun ont fait l'objet, dans la tradition de l'épistémologie historique française, d'une interrogation constante. Et tout questionnement sur la naissance de la science moderne ne pouvait que s'arrêter sur « les résistances qu'il fallait vaincre à un Descartes, un Galilée », autrement sur ces « ennemis puissants » à outrepasser que furent « l'autorité, la tradition et – le pire de tous – le sens commun »<sup>3</sup>.

Il y a en réalité essentiellement trois façons d'envisager ce rapport entre la science et le sens commun, qui semble *a priori* conflictuel :

(1) soit on se situe dans la lignée bachelardienne avec l'idée d'une « rupture épistémologique » selon laquelle le passage de la connaissance (ou pseudo-connaissance)

1 Bertolt Brecht, *La Vie de Galilée*, L'Arche, 1990, p.17.

2 Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, 1966, rééd. Gallimard, 1973, p.201. Sont ici mentionnés : Paul Tannery, Pierre Duhem avec lesquels Alexandre Koyré est en accord : « le sens commun est – et a toujours été – médiéval et aristotélicien ». Nous n'entendons pas ici entrer dans les détails de ce qui, dans la physique moderne, choque ce « sens commun » : l'essentiel est à chercher dans la substitution d'une physique de la quantité à une pensée qualitative, le développement d'abstractions difficilement représentables (par exemple le principe d'inertie), la refus d'une théorie du mouvement « naturel » (il est naturel pour un corps lourd de tomber), la méfiance dans l'expérience sensible de la stabilité de la Terre etc... Le cœur de la « crise » à laquelle a donné lieu la révolution scientifique dans sa rupture avec le sens commun entendu comme façon naturelle de se rapporter au « monde de la vie » est l'objet des développements de *La crise des sciences européennes* de Edmund Husserl.

3 Alexandre Koyré, *Ibid.*, p.22 et p.209.

commune à la connaissance scientifique se réalise par une solution de continuité. La conséquence de cette thèse est bien connue : la connaissance commune, ou vulgaire, est un « obstacle épistémologique » à la constitution de la science et le sens commun « a, en droit, toujours tort »<sup>4</sup>. Et s'il est certain que la physique moderne, dans son développement, a dû se confronter au « problème de son rapport à la "foule" » et aux arguments du « consentement universel » qui accablèrent notamment les Coperniciens<sup>5</sup>, il devient nécessaire de rendre compte du fait que tout acteur de la révolution scientifique du XVII<sup>ème</sup> siècle a été sensible à la nécessité de cette coupure épistémologique : de ce point de vue, Descartes n'a pas été épargné par le mouvement de défiance des savants à l'égard du sens commun.

(2) À l'inverse, on peut considérer qu'il n'y a pas de véritable rupture entre le sens commun et la science dans la mesure où le premier donne, par intuition, les « premiers principes » de toute science possible<sup>6</sup>. Dès lors, la science ne peut rien soutenir de si paradoxal que le sens commun ne le fasse sien, à partir du moment où les règles du raisonnement contraignant sont remplies<sup>7</sup>.

(3) Une troisième façon d'envisager ce rapport se situe dans la promotion, par les sciences, du raisonnement hypothétique qui laisse une certaine marge de manœuvre au sens commun, tout en introduisant progressivement les nouvelles idées de la révolution scientifique comme le montrera l'exemple du mouvement de la terre.

---

4 Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1938, p.17.

5 Note de Michèle Le Dœuf in. Francis Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Gallimard, Tel, 1991, p.305. De manière générale, chaque grande « révolution » scientifique entraîne ce genre de questionnement.

6 La physique classique est attentive à remplir cette condition, et suffit-il pour s'en convaincre de lire, au début du Livre III des *Principia* de Newton les *Regulae philosophandi*, texte qui formule des axiomes de sens commun fondamentaux pour la physique newtonienne. Par exemple, tout le monde accorde aisément avec Newton que « *Les effets du même genre doivent toujours être attribués, autant qu'il est possible, à la même cause* » (Règle II, Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, II, trad. française de 1759, par Émilie du Châtelet).

7 « Une conclusion tirée d'une suite de raisonnements justes depuis les vrais principes ne peut pas en droit contredire une décision du sens commun » (Thomas Reid, *op. cit.*, VI-2, p.531, nous traduisons).



### §16. Rupture épistémologique et sciences expérimentales

« Copernicien à outrance »<sup>8</sup>, Descartes n'a pu ignorer qu'il fallait au scientifique renverser « le jugement des siècles », c'est-à-dire, « l'opinion que la terre est immobile au milieu du ciel comme son centre »<sup>9</sup> et, faisant preuve de courage, « oser » aller « à l'encontre du bon sens »<sup>10</sup> en défendant une thèse qui semble à tous absurde. Mais, pour éviter tout risque, Descartes a-t-il peut-être adhéré temporairement à la tentation pythagoricienne d'ésotérisme, telle qu'elle fut notamment soutenue par Copernic<sup>11</sup>, tentation dont l'expression aurait été le *larvatus prodeo*, pensée confuse d'un jeune homme de vingt-trois ans<sup>12</sup> pour qui l'ésotérisme constitue une solution pour ainsi dire dans l'air du temps.

La solution la plus commune pour rendre compte de l'erreur généralisée des hommes est en effet de mettre en place une théorie de la vérité du petit nombre. Le critère de la vérité ne pouvant en effet être le sens commun (en dépit de l'adage, *vox populi vox dei*<sup>13</sup>) il faut que ce soient les savants qui, seuls capable de se défaire de leurs préjugés, parviennent à faire progresser les sciences. Comme Bouvard et Pécuchet à la recherche du critère philosophique ultime lors de leurs études le reconnaissent sans difficulté après avoir envisagé l'erreur systématique dans laquelle se trouve le sens commun, il faut concéder que : « c'est, au contraire, le petit nombre qui mène le Progrès »<sup>14</sup>.

8 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée*, II, §186, GF, 1969, p.229.

9 Nicolas Copernic, « Au très Saint Père le pape Paul III », Préface à *Des Révolutions des Orbes Célestes*, Alcan, 1934, p.36.

10 *Ibid.*, p.40.

11 « [Les] Pythagoriciens (...) avaient l'habitude de ne transmettre les mystères de la philosophie qu'à leurs amis et leurs proches, et ce non par écrit, mais oralement seulement. Et il me semble qu'ils le faisaient non point, ainsi que certains le pensent, à cause d'une certaine jalousie concernant les doctrines à communiquer, mais afin que des choses très belles, étudiées avec beaucoup de zèle par de très grands hommes, ne soient pas méprisées par ceux à qui il répugne de consacrer quelque travail sérieux aux lettres – sinon à celles qui rapportent –, ou encore par ceux qui, même si par l'exemple et les exhortations des autres ils étaient poussés à l'étude libérale de la philosophie, néanmoins, à cause de la stupidité de leur esprit, se trouvent être parmi les philosophes comme des frelons parmi les abeilles. » (Copernic, *Ibid.*, p.36-37). À comparer avec la situation de Descartes lui-même face à « l'ignorance militaire » du milieu dans lequel il se trouve lorsqu'il est jeune (*Abrégé de Musique*, AT-X-141) et à la façon dont Leibniz semble le soupçonner de feindre tandis qu'il « se préparait quelque échappatoire » (*Ibid.*, §186).

12 AT-X-213 et Ferdinand Alquié, *Ibid.*, p.44. Alquié a bien noté l'élitisme du jeune Descartes, loin de « l'idée selon laquelle une méthode universalisable pourrait étendre la science à tous ceux entre lesquels est partagé le bon sens » (p.46).

13 Cf. la remarque de Darwin : « *When it was first said that the sun stood still and the world turned round, the common sense of mankind declared the doctrine false ; but the old saying of Vox populi, vox Dei, as every philosopher knows, cannot be trusted in science.* » (*The origine of species*, VI, 6<sup>ème</sup> édition, Londres, 1873, p.143).

14 « Une fois maîtres de l'instrument logique, ils passèrent en revue les différents critères, d'abord celui du sens commun. Si l'individu ne peut rien savoir, pourquoi tous les individus en sauraient-ils d'avantage ? Une erreur, fût-elle vieille de cent mille ans, par cela même qu'elle est vieille ne constitue

Un texte exemplaire dans le corpus cartésien, dont l'ascendance baconienne est très marquée, témoigne de la persistance à l'âge classique de ce thème de la rupture épistémologique. Il s'agit de la *Règle III* : celle-ci, on s'en souvient, remet en cause l'héritage du passé en matière de sciences et l'autorité des Anciens. La sincérité de ces derniers est remis en cause et, à supposer même qu'ils le furent, ils nous ont livré tant d'opinions contraires qu'ils nous laissent dans l'incertitude (« *semper essemus incerti* »<sup>15</sup>). On retrouve ici la critique baconienne du dérèglement « chicanier » du savoir (*contentious learning*<sup>16</sup>), par excellence celui de l'École, qui « induit nécessairement des thèses opposées, et de là, des questions et des disputes »<sup>17</sup>. Jusque là, rien que de très classique.

Seulement, parmi ces « opinions du passé » toutes contraires, il est fort probable que le temps nous aura légué « plutôt ce qui est populaire et superficiel »<sup>18</sup> – et c'est pourquoi, en matière de recherche de la vérité, « il ne servirait à rien de compter les suffrages pour suivre l'opinion qui a le plus de répondants », autrement dit le plus d'autorité<sup>19</sup>. À l'état *démocratique* dans lequel se trouve le savoir, « où l'emporte ce qui est le plus en accord avec le sentiment et les idées du peuple »<sup>20</sup>, il faudrait substituer une *aristocratie* du savoir, étant donnée qu'« il est plus croyable que ce soit le petit nombre et non le grand » qui découvre « la vérité (*magis credibile est ejus veritatem a paucis inveniri potuisse, quam a multis*) »<sup>21</sup>. On retrouve d'ailleurs ici la critique du consentement universel déjà rencontrée : que tous les anciens soient d'accord sur une proposition ne suffira pas à nous la faire connaître – c'est l'intime évidence, délivrée par *intuition*, qui est le seul critère de vérité.

Cependant, Descartes ajoute dans ce passage une clause qui nuance radicalement la thèse de la rupture épistémologique que l'on pourrait y trouver : ce n'est que dans la

---

pas la vérité. La foule invariablement suit la routine. » (Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, éd. Gallimard, 1970, p.307 en Folio Classiques).

15 *Règle III*, AT-X-367, l.9.

16 Francis Bacon, *On the advancement of learning*, in. *The works and letters of Francis Bacon*, éd. Spedding, Ellis and Heath, vol. 3, p.282 (par la suite abrégé en Sp-III-numéro de la page).

17 « (...) induce oppositions, and so questions and altercations » (Sp-III-285 et trad. française Michèle le Dœuf, Gallimard, 1991, p.34).

18 « (...) give passage rather to what which is popular and superficial » (Sp-III-291 et le Dœuf, p.42-43). Comme chez Descartes, où le « sentiment des autres, *quid alii senserint* » (*Règle III*, AT-X-366), des Auteurs anciens et des autorités de manière générale, est suspicieux.

19 « *Et nihil prodesset suffragia numerare, ut illam sequeremur opinionem, quæ plures habet Authores* » (*Règle III*, AT-X-367).

20 « (...) the state of knowledge is ever a Democratic, and that prevaleth which is most agreeable to the senses and conceith of people » (*Of the interprétation of nature*, Sp-III-227, trad. française Michèle le Dœuf, Méridiens-Klincksieck, 1986, p.37).

21 *Règle III*, AT-X-367, l.13-14.

mesure où la question traitée est « difficile » (« *quæstione difficili* », 1.13) que le « petit nombre » a plus de chance d'être dans le vrai. On le comprend, pour statuer sur le rapport entre sciences et sens commun, cette clause est tout à fait fondamentale – et elle ne pourra être clairement conçue que si l'on donne à l'idée d'une *quæstionem difficilem* toute son ampleur. Il n'est pas du tout certain qu'il s'agisse ici des questions fondamentales de mathématiques (qui contient au contraire « les premiers rudiments de la raison humaine »<sup>22</sup>), ni de la métaphysique qui relève des sciences « *cardinales* » (cf. infra) – mais plutôt de questions attenantes aux « sciences *expérimentales* » dont « les principes ne sont pas clairs ou certains pour toutes sortes de personnes »<sup>23</sup>.

Avec cohérence, Descartes restera sur cette ligne d'un rapport épistémologique entre science et sens commun pour ainsi dire à *deux niveaux* où la thèse de la rupture épistémologique s'épanouit de façon privilégiée au niveau des sciences expérimentales. Et s'il lui arrive parfois de faire de la métaphysique une science en elle-même très *difficile*, de manière générale ce n'est pas tant la difficulté intrinsèque de la science qui produit la rupture avec le sens commun que le recours à un certain type d'« expérience » ou à des « observations » singulières<sup>24</sup>, comme c'est le cas en physique. La possibilité de faire l'expérience de certaines choses ou de pouvoir observer des événements plutôt que d'autres est précisément ce qui provoque et creuse la rupture épistémologique – et l'on peut l'imaginer également, le recours à certains objets techniques nécessaires au développement de la révolution scientifique. La complexité constitutive des opérations de la théorie physique n'est pas une difficulté spéculative qu'éprouverait un esprit limité (comme c'est le cas de la métaphysique, *perexigua et omnium difficillima*<sup>25</sup> et pourtant, dans l'ordre des questions difficiles, accessible même au sens commun *pourvu qu'il soit bien dirigé*<sup>26</sup>) mais bien une complexité de l'objet au sens où celui-ci est embrouillé et qu'il

22 « (...) *prima rationis humanæ rudimenta continere* » (Règle IV, AT-X-373).

23 *Studium bonæ mentis*, AT-X-202.

24 *Studium bonæ mentis*, *Ibidem*. Condillac fera plus tard de cette distinction entre les choses difficiles et faciles le fondement même de sa définition du bon sens, celui-ci ayant pour objet « ce qui est facile et ordinaire » là où l'intelligence scientifique proprement dite s'applique à « concevoir ou imaginer des chose plus composées et plus neuves » (Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, §98, Vrin, 2014, p.134). La philosophie du sens commun elle-même ne pense pas autrement puisqu'au-delà des premiers principes de la science où le bon sens fait autorité, le « petit nombre » seul doit être suivi, y compris contre lorsqu'il se prononce contre l'écrasante majorité des suffrages (« *In matters beyond the reach of common understandings, the many are led by the few, and willingly yield to their authority.* », Thomas Reid, *Essay on the intellectual power of man*, VI-4, London, 1785, p.566). La grande nouveauté de Descartes est ici de ne pas situer la rupture au niveau de la complexité de la science mais plutôt dans la technicité de certaines expériences.

25 *Ad Vætiuum*, AT-VIII/B-36.

26 Cf. infra, chapitre 7.

faut le démêler par quelques expériences et autres observations singulières<sup>27</sup>.

Et cela explique que, dans la *Règle III*, le petit nombre soit plus croyable que le grand sur les questions difficiles, *pourvu que l'on entende par là des questions telles que le recourt à certaines conditions expérimentales est discriminant* : ainsi, concernant la question de la rotondité de la terre (qui est un équivalent, dans l'ordre épistémologique, de la *difficilem quæstionem* du mouvement de la terre, cf. infra) « on a plutôt cru au rapport de quelques matelots qui ont fait le tour de la terre qu'à des milliers de philosophes qui n'ont pas cru qu'elle fût ronde »<sup>28</sup>. La science physique fonctionne à partir de « principes simples et généraux », accessibles à tous, mais ce sont les expériences et en particulier les expériences cruciales qui permettent de « vérifier expérimentalement par la découverte de nouveaux phénomènes »<sup>29</sup> ce qu'il en est *réellement* de ces principes. C'est donc essentiellement l'expérience qui *complique* le rapport entre la science et le sens commun, et la description bachelardienne de l'épistémologie non-cartésienne comme réductrice et dogmatique dans la mesure où « elle n'arrive pas à *compliquer l'expérience* » est injustifiée<sup>30</sup> : elle pourrait même constituer le lieu cartésien de ce que Bachelard a thématiqué comme rupture épistémologique !

Cette position, qui n'est pas fondamentalement élitiste, marque un écart avec l'ésotérisme enthousiaste des notes de jeunesse lorsque Descartes considérait que la science « si elle s'offre à tous (...) s'avilit »<sup>31</sup>.

Pour le reste, la question de la communication des découvertes scientifiques restera ouverte chez Descartes, et cela en-deçà de tout élitisme : s'il est en effet convaincu des grands biens que l'humanité peut tirer de la lecture de ses travaux, il s'inquiète de voir ses traités condamnés, calomniés, déformés ou incompris et préfère la prudence et la réserve dont témoigne tout le début de la sixième partie du *Discours de la Méthode*.

27 *Discours VI*, AT-VI-74/75.

28 *Lettre de M. Descartes à M. Clerselier servant de réponse à un recueil des principales instances faites par Monsieur Gassendi contre les précédentes réponses*, AT-X-210.

29 Michio Kobayashi, *La philosophie naturelle de Descartes*, Vrin, 1993, p.71.

30 Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, 1934, Puf, 2015<sup>8</sup>, p.142. Jean-Luc Marion a déjà montré par ailleurs que l'idée selon laquelle il y aurait chez Descartes une simplicité constitutive des phénomènes qui serait dépassée par la complexité des relations qu'étudie les sciences contemporaines n'est pas justifiée (Jean-Luc Marion, *L'ontologie grise*, op. cit., p.92). Comme nous venons de le remarquer, les phénomènes auxquels se rapporte le scientifique sont essentiellement complexes et inscrits dans des réseaux de relations difficilement démêlables.

31 *Præambula in Cogitationes Privatae*, AT-X-214.

### §17. Continuisme et sciences cardinales

Caractériser la science cartésienne comme un alignement, « à partir de principes jugés évidents, des séries de vérités de sens commun, lesquelles, peu à peu, procédant par ordre et par énumération complète, s'étendront à tous les éléments qui composent le monde »<sup>32</sup> serait, on l'a vu, une erreur si l'on entendait par science la *science expérimentale*. Comme nous venons de le montrer, celle-ci s'inscrit dans une forme de rupture épistémologique. Or, si Gaston Milhaud donne cette description de la « Physique Générale » de Descartes, « science intégrale de l'univers » qui va des principes métaphysiques à ce qui en est directement dérivé physiquement, c'est qu'il la situe *avant* ce passage nécessaire qu'est le fait de « descendre aux choses les plus particulières » et qui requière une expérimentation<sup>33</sup>. Dans cette idée d'une « Physique Générale », on retrouve plutôt la caractérisation de ce que Descartes nommait *science cardinale* comme **(a)** science des principes simples et **(b)** science accessible au sens commun : essentiellement, donc, la métaphysique et la partie *a priori* de la physique.

Cette idée d'une science cardinale est, à nouveau, d'esprit baconien : ce qu'il nommait la *philosophia prima sive de fontibus scientiarum* était en effet considérée comme un réceptacle des « axiomes utiles (...) qui sont plus communs et d'un plan plus élevé » que celui des sciences particulières<sup>34</sup> – retrouvant par là l'idée aristotélicienne de « principes communs » aux différentes sciences (par-delà les principes spécifiques), premiers et plus connus qu'aucune autre chose<sup>35</sup>.

Faisant donc l'hypothèse que la science cardinale est le terrain spécifique d'une continuité entre le sens commun et la science, ou d'une transition possible de l'un à l'autre, revenons aux différentes étapes de la connaissance scientifique telles que Descartes les expose au §43 des *Principes de la philosophie* : « **(1)** si les principes dont je me sers sont très évidents, **(2)** si les conséquences que j'en tire sont fondées sur l'évidence des Mathématiques **(3)** et si ce que j'en déduis de la sorte s'accorde exactement avec toutes les

32 Gaston Milhaud, *Descartes savant*, Paris, Alcan, 1921, p.248. Cf. également *Au Père Charlet*, octobre 1644, AT-IV-141 où, faisant valoir au Père Charlet que sa physique est approuvée par nombre de gens qui sont « les mieux sensés », Descartes exprime l'espoir qu'avec le temps, elle ne pourra manquer d'être reçue par tous les hommes ayant « le sens commun assez bon ».

33 *Ibid.*, p.233 et p.191.

34 « (...) a receptacle for all (...) and axioms as fall no within the compass of any of the special parts of philosophy or science, but are more common and of a higher stage. » (Francis Bacon, *Of the advancement of learning*, Sp-III-387 et trad. fr., p.113).

35 *Seconds Analytiques*, I, 11, 77a25-35.

expériences » alors je me sers bien la raison que Dieu m'a donné<sup>36</sup>. Le dernier niveau, que nous avons déjà exposé, est le lieu de la rupture épistémologique. Régressant dans ce processus de connaissance, il nous faut donc montrer, selon un schéma conforme à celui préconisé par la philosophie du sens commun, non seulement que les principes communs sont la prérogative du sens commun qui nous donne, par intuition, les premiers principes de toute science possible<sup>37</sup>, mais aussi que la déduction qui s'en suit ne crée pas de solution de continuité – autrement dit que, les règles du raisonnement contraignant étant remplies, du sens commun à la science, la transition est naturelle<sup>38</sup>. C'est surtout d'abord (1) l'idéal d'accessibilité commun aux premiers principes qui doit être interrogé – quand (2) à la capacité pour tout esprit de saisir l'entière vérité d'un raisonnement (notamment mathématique) de proche en proche, ce sera un argument à développer au moment d'évoquer la question du fonctionnement de la raison comme bon sens (cf. infra, chapitre 6). Donnons donc une caractérisation général du rapport entre la science métaphysique et ces premières notions qui semblent *bien connues* de tous.

L'entreprise métaphysique, du moment où elle est considérée comme une re-disposition « dans un ordre véritable » d'un ensemble de principes « connus de tout temps » par tous les hommes, encore que cela soit d'une grande difficulté elle ne peut qu'accorder la dimension sens-communiste de ces principes<sup>39</sup> et ne peut avoir pour ambition de procéder à une réfutation de ce qui fait partie du fond commun des notions les plus simples. La légitimité du doute hyperbolique a été pour cette raison fort suspicieuse aux yeux de la philosophie du sens commun (par exemple pour Buffier<sup>40</sup>) dans la mesure où, au final, il ne s'agirait pas de remettre en cause cet héritage.

Pendant, Descartes affirme que dans l'épisode du doute, il n'a « nié que les préjugés, et non point les notions (...) qui se connaissent sans aucune affirmation ni

36 « *si nullis principiis utamur nisi evidentissime perspectis, si nihil nisi per Mathematicas consequentias ex iis deducamus, et interim illa quæ sic ex ipsis deducemus, cum omnibus naturæ phaenomenis accurate consentiant...* » (*Principes de la philosophie*, III, §43, AT-IX/B-123 et AT-VIII-99).

37 « Les propositions [les plus simples et les plus évidentes], quand elles sont utilisées dans les matières scientifiques, ont généralement été appelées *axiomes* ; et quand elles ont été utilisées en toute occasion, sont appelées *premiers principes, principes du sens commun* (...) » (Thomas Reid, *Essays on the intellectual power of mind*, VI-4, Édimbourg, 1785, p.555, nous traduisons).

38 « Une conclusion tirée d'une suite de raisonnements justes depuis les vrais principes ne peut pas en droit contredire une décision du sens commun » (*Ibid.*, VI-2, p.531, nous traduisons).

39 *Lettre-Préface*, AT-IX/B-10 et Denis Kambouchner, « Introduction » à *Descartes et la philosophie morale, op. cit.*, p.15. Cf. supra, §10 sur cette question.

40 « (...) quand on ne peut former que des doutes bizarres, dont la proposition seule excite la risée ou l'indignation, la difficulté porte avec elle-même sa réponse » (Claude Buffier, *Éléments de métaphysique, op. cit.*, p.112).

négarion »<sup>41</sup>. Et, justement, le but du doute n'était pas de mettre de côté les principes, mais bien plutôt de les dégager de l'obscurité dans laquelle ils se trouvent tandis qu'ils sont mêlés à certains préjugés. Pour bien comprendre cette question, il est nécessaire de se reporter à un extrait de l'*Entretien avec Burman*, lequel affirme que les « principes communs et les axiomes » sont pensés « obscurément », autrement dit embrouillés par des considérations sensibles, à partir de « cas particuliers » par les hommes « avant de philosopher »<sup>42</sup>. C'est seulement *en tant qu'obscurément considérés* par des *homines sensuales* que les premières notions font l'objet d'une mise en doute radicale dont l'objectif est de les porter à un degré de clarté supérieur. Clairement et distinctement considérés, ces principes sont en-deçà du doute et si les sceptiques persistent, c'est donc qu'ils « ne les perçoivent pas clairement et distinctement »<sup>43</sup>. Pour parvenir à cette claire et distincte perception des premiers principes, celui qui « commence tout juste à à philosopher (*qui primo philosophari incipit*) » doit donc apprendre à se détacher des sens pour séparer les notions premières de leur enrobage matériel.

Cela n'empêche que, dans ce passage de l'*Entretien avec Burman* l'opposition entre le pré-philosophique et le philosophique semble forcée<sup>44</sup> et la conception de ces premières principes n'est pas si embrouillée, sans quoi ils n'auraient pas été « connus de tout temps » : différence de degré de distinction, plutôt que passage sans commune mesure d'une conception fondamentalement obscure à une éclaircie radicale.

Cette continuité, qui s'inscrit dans une différence de degré et non de nature entre la perception ordinaire des premiers principes et leur décantation dans l'exercice du doute<sup>45</sup>

41 Lettre de M. Descartes à M. Clerselier servant de réponse à un recueil des principales instances faites par Monsieur Gassendi contre les précédentes réponses, AT-X-206. Cf. également, AT-X-204 où il est question de certaines « notions qui sont en notre esprit, desquelles j'avoue qu'il est impossible de se défaire ».

42 « Nam, quantum ad principia communia et axiomata, exempli gratia, impossibile est idem esse et non esse, attinet, ea homines sensuales, ut omnes ante philosophiam sumus, non considerant, nec ad ea attendum (...) omittunt, et non nisi confuse considerant, nunquam vero in abstracto et separata a materia et singularibus » (*Entretien avec Burman*, AT-V-146, notre traduction).

43 Harry G. Frankfurt, *Démons, rêveurs et fous*, Puf, 1989, p.87.

44 L'idée d'un sens commun pur de tout exercice philosophique préalable qui se dégage dans cette formule « ne doit pas s'entendre de manière trop absolue » (Denis Kambouchner, *Les Méditations Métaphysiques de Descartes*, PUF, 2005, p.247).

45 La preuve en est que, comme le remarque Martial Gueroult, les deux exposés métaphysiques que sont les *Principes* et les *Méditations* proposent deux types de doute différents, avec des finalités différentes. Le laborieux chemin des *Méditations Métaphysiques* n'a en effet pas pour seul objectif de nous rendre plus claires les premières notions, mais également de concentrer notre esprit sur des principes *plus difficiles* que certaines notions opératoires de les sciences. Ainsi, comme le concède la « Lettre-Préface », l'existence de Dieu est à mettre au rang des idées qui, quoi qu'innées, ne sont pas conçues très facilement (AT-IX/B-10, l.22). De ce point de vue, dans les *Principes*, le doute n'a pas la même vocation que dans les *Méditations*. En tant que manuel, les *Principes*, présentent en effet un doute plus promptement mené, exécuté par une volonté qui prend le dessus, faisant du *Cogito* un « j'ai une volonté libre, donc je suis »

est fondée dans un innéisme qui, dès les premiers écrits, s'exprimait chez Descartes par l'idée de « semences de science »<sup>46</sup> déposées « dans l'esprit de tous les hommes »<sup>47</sup>. Le thème de l'innéisme fera fortune dans le cartésianisme et cette fortune est à mettre au compte du continuisme entre le sens commun et les sciences, et cela dans la mesure où les semences de vérité, fussent-elles « négligées » ou « étouffées par les études » (selon les deux personnages qui représentent des pôles conceptuels du cartésianisme : l'ignorant et le docte, cf. infra, chapitre 8) peuvent tout de même « produire spontanément leur fruit »<sup>48</sup>. Au-delà de l'apport de l'expérience, et de la rupture épistémologique qu'il peut introduire, le commencement de la science se fonde tout entier sur une suite de « premières notions ou idées » qui en nous « se trouvent naturellement »<sup>49</sup>. Ce faisant, la physique déduira de ces premières notions les choses « qui sont les plus communes de toutes, et les plus simples, et par conséquent les plus aisées à connaître » (à savoir : les cieus, les astres, la terre, de l'eau, de l'air, du feu, etc...)<sup>50</sup>.

Dans le célèbre commentaire qu'il a donné de ce passage, Charles Péguy s'interroge sur l'étrangeté d'une telle façon de concevoir la démarche scientifique. Si Descartes a trouvé ces choses simples que sont les cieus, la terre les astres etc... n'est-ce pas qu'il a eu « comme tout homme, une certaine *expérience* » de ces choses précédant la déduction rationnelle, plutôt qu'elle l'y aurait mené avec une soi-disant grande facilité<sup>51</sup> ?

Ce commentaire est selon nous symptomatique du fait qu'il y a deux façons de créer un sens commun partagé entre les hommes : **(1)** un certain rationalisme privilégiera l'idée d'une structure commune à tous les esprits humain qui permet de créer un monde commun par l'accord *a priori* de nos facultés ou la possession en nous d'un stock d'idées innées qui forment notre rapport au monde (et, en ce sens, Kant achève Descartes) ; **(2)** un

---

– c'est que la formation du scientifique implique en allant au plus vite et à l'essentiel de se détacher des ses préjugés pour entrer tout de suite en contact avec les principes de la science et progresser dans la connaissance (Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p.74.). Pour saisir Dieu et les plus hautes vérités métaphysiques, comme se le proposent les *Méditations*, le critique des sens doit se fait beaucoup plus en profondeur.

46 Dès les *Olympiques*, in. *Cogitationes Privatae*, AT-X-214.

47 AT-X-184. Autrement dit, ces semences « ne sont jamais un argument chez Descartes (...) permettant de différencier les esprits et les talents » (Frédéric de Buzon, « Mathématiques et dialectique : Descartes ramiste ? », *Les Études philosophiques*, 4/2005 (n° 75), p.459).

48 « *ut scæpe, quantumvis neglecta et transversis studiis suffocata, spontaneam frugem producant* » (*Règle IV*, AT-X-373).

49 *Principes* II, 3, AT-IX/B-65. Sur ces premières notions, cf. **Annexe 3**.

50 *Discours* VI, AT-VI-64.

51 « Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne » [1914], in *Œuvres complètes*, tome IX : *Œuvres posthumes*, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue française, 1924, p.61.



certain empirisme considérera qu'au contraire c'est l'uniformité du monde donné dans la sensation qui produit un sens commun – au fond, le rationaliste et l'empiriste s'opposent comme la communauté humaine à la communauté du monde<sup>52</sup>. On voit ainsi qu'avec l'idée de semences de vérités partagées entre les hommes d'une part, et d'autre part grâce à la thèse selon laquelle la différence épistémologique est creusée par l'expérience, Descartes se positionne en rationaliste sur le sens commun : communauté des hommes dans les idées innées, rupture entre eux par la fréquentation de mondes différents (celui de l'expérience commune / celui du scientifique et des observations expérimentales<sup>53</sup>).

### §18. *La terre se meut sous les pieds du sens commun*

Avant la grande révolution de l'astronomie et l'enracinement définitif de l'héliocentrisme dans le paysage intellectuel, le sens commun est résolument géocentrique : cette position est un mélange du sentiment naturel de l'immobilité de la terre et d'un enseignement religieux imprégné d'aristotélisme. Alexandre Koyré, pour nous rendre sensible à ce tournant de l'histoire intellectuelle de l'humanité que fut l'héliocentrisme témoigne qu'il nous serait impossible aujourd'hui, après avoir été à l'école, de « revenir à l'assurance naïve avec laquelle le sens commun [acceptait] l'évidence immédiate de la perception de l'immobilité de la terre »<sup>54</sup>. Le sens commun, transformé par l'éducation, serait « revenu de cet étonnement » premier et, comme l'admet Leibniz, « tout homme de bon sens reconnaît aisément » maintenant la validité de l'héliocentrisme<sup>55</sup>.

52 Le précurseur de l'empirisme moderne que fut Francis Bacon anticipe cette conception dans un passage remarquable du *Progrès et de la promotion des savoirs*. Citant Héraclite contre la philosophie intellectualiste il écrit : « Les hommes cherchent la vérité dans leurs petits monde, et non dans le grand monde qui est commun » (*éd. cit.*, p.44). Le fait de se rapporter à Héraclite est évidemment problématique (mais sans importance réelle ici) lui qui a récusé le rôle de la sensation et qui « affirme que la raison est le critère de la vérité : non pas cependant n'importe quelle raison, mais la raison commune et divine » (Héraclite, Fragment A xvi, in. *Les écoles présocratiques*, éd. J.-P. Dumont, Gallimard, 1991, p.61).

53 La rupture épistémologique se joue donc au niveau où se scindent deux acceptions de l'*expérience* : « l'*experimentum* » qui « s'oppose à l'expérience commune, à l'expérience qui n'est qu'observation » (Alexandre Koyré, *Études de l'histoire de la pensée scientifique, op. cit.*, p.59).

54 Alexandre Koyré, « Introduction » à Nicolas Copernic, *Des Révolutions des Orbes Célestes*, Alcan, 1934, p.2.

55 Leibniz, à von Hessen-Rheinfals, Juillet-Août 1688, in. *Leibniz und Landgraf Ernest von Hessen-Rheinfals*, éd. Von Rommel, 1847, p.201. Toutefois, la question se pose en ce début de troisième millénaire, et des statistiques récentes montrent qu'un pourcentage non négligeable de la population (29% en Europe) estime que c'est le Soleil qui se meut autour de la Terre (« Europeans, science and

La grande révolution scientifique du XVII<sup>ème</sup> a en effet profondément bouleversé les assurances du sens commun : à nos yeux, cependant, elle n'a pas pour conséquence nécessaire son abandon, mais sa redéfinition. Le sens commun n'est plus légitime dans sa prétention à l'éternité de certaines de ses propositions, simplement parce que le double mouvement de la Terre, qui était jusqu'ici contraire au « sentiment qui est commun aux hommes de tous les temps et de tous les pays, quand ils ont atteint l'usage de la raison »<sup>56</sup>, a été démontré. Les hommes « font un continuel progrès » dans les sciences, et « l'enfance » de l'humanité est derrière nous<sup>57</sup> : le sens commun a grandi et atteint l'usage de la raison. Cependant, si les révolutions scientifiques successives transforment le sens commun, celui-ci n'en devient-il pas méconnaissable ?

On peut pourtant produire un autre récit de la grande révolution scientifique et de ses rapports avec le sens commun : pour des raisons extrinsèques, c'est Descartes qui rend possible celui-ci. Suite à la condamnation de Galilée, Descartes fut, par les circonstances, « sommé de produire [une] différence »<sup>58</sup> avec l'italien : ces circonstances auront, sur le nouveau visage de la science cartésienne, un rôle déterminant. En même temps que sa position sur l'héliocentrisme, c'est toute son épistémologie qui évolue : le résultat sera une *reconsidération de la position du sens commun*.

Car si les sciences passent, si les hypothèses finissent toujours par être infirmée, le sens commun reste, et ne se transforme que très lentement : il faut modérer l'optimisme de Leibniz. Comme l'avait noté Pierre Duhem, la plus grande erreur que puisse commettre un scientifique, c'est d'accorder trop de réalité à ses hypothèses : « jamais les hypothèses [d'une théorie physique] n'acquièrent la certitude des vérités du sens commun (...)

---

technology » *Special Eurobarometer* de la Commission Européenne, n°224, p.40). Les résistances du sens commun s'opèrent en fait sur le très long terme, et son évolution est beaucoup plus longue que ne l'auraient voulu ceux qui, au XVII<sup>ème</sup> et après, prétendirent « réformer l'entendement ».

56 Selon la définition du sens commun que donne Claude Buffier (*Éléments de métaphysique*, 1725, Paris, p.100). Celle-ci permet de rencontrer des errances possibles du sens commun : « 1° que le sens commun a souvent admis des choses sans les entendre et qu'il les a rejetées dans la suite, qui il a été redressé. Mais un sens commun qui est capable d'être redressé et d'admettre des choses sans les entendre n'est plus un sens commun ; du moins n'est-ce pas celui que j'ai admis : ce faux sens commun est précisément ce que j'ai appelé des *erreurs populaires* opposées au sens commun. Le critique peut lire mon traité, j'y répète la chose à diverses fois (sic.) surtout dans les chapitres 9 et 10 du premier livre, pour montrer *comment le sens commun ne se trouve pas dans tous les hommes* et en particulier comment les erreurs populaires répandues dans une grande partie du genre humain sont très différentes de ce qu'est en effet et de ce que j'appelle le *sens commun*. » (« Éclaircissements sur le *Traité des premières vérités* » in. *Cours de sciences*, Paris, 1732, p.1447).

57 Blaise Pascal, *Préface pour le Traité du Vide*, éd. cit., p.62.

58 Fabien Chareix, « *Quamvis hypothetica a se illam proponi simularet* : le mouvement de la Terre chez Galilée et Descartes », *Dix-septième siècle*, 2009/1 (n° 242), p. 97.

l'histoire a vu crouler tant de théories longtemps admises sans conteste »<sup>59</sup>. La trop grande hardiesse de la coupure épistémologique doit être reconsidérée à la lumière de cette proposition.

Nous pensons que Descartes a eu ce sentiment et grâce à lui a pu, progressivement, se libérer d'une ontologie scientifique trop réaliste et ce faisant (comme le remarque judicieusement Alquié) annoncer à la fois la raison symbolique de Duhem et le conventionnalisme de Poincaré<sup>60</sup>. Or, le point commun entre Duhem et Poincaré est précisément, en déréalisant les hypothèses de la physique d'ouvrir un espace pour le sens commun, dans un état d'esprit hostile à toute rupture épistémologique. On constate précisément cette libération à l'égard de toute ontologie scientifique dans une lettre à Mersenne de Novembre 1633.

Après avoir appris la condamnation de Galilée, Descartes écrit à Mersenne qu'il ne veut pas publier son *Monde*, non seulement par égard pour les autorités ecclésiastiques mais aussi parce que l'affaire lui a rappelé que, déjà jeune, il avait honni la dispute et l'opposition des opinions contradictoires : « il y a déjà tant d'opinions en Philosophie qui ont de l'apparence, et qui peuvent être soutenues en dispute, que si les [siennes] n'ont rien de plus certain, et ne peuvent être approuvées sans controverse », il préfère se rétracter – non seulement par prudence donc, mais aussi pour des considérations épistémologiques, à savoir que la physique n'offre sans doute rien de suffisamment certain<sup>61</sup>. Là dessus, nous aurions tort de ne pas conclure, avec Alquié, que les circonstances n'ont pas contraint Descartes à faire machine arrière, mais lui ont plutôt fait « douter de la vérité de sa cosmologie »<sup>62</sup>. Non qu'il l'a considérée soudainement fautive, mais il reconnut alors que la certitude métaphysique qu'il recherchait ne pouvant être accordée aux théories scientifiques, et qu'il ne lui fallait dès lors accorder aux hypothèses cosmologiques rien de plus que ce qui doit leur revenir.

Cette conversion cartésienne, datable des années 1630, modifie en profondeur le statut des hypothèses dans sa philosophie des sciences. Si, dans les *Regulae* ou le *Monde* et en conformité avec la stratégie galiléenne, l'hypothèse est avant tout un cheval de Troie pour l'héliocentrisme, ce ne sera plus le cas après où l'hypothèse deviendra plutôt la

59 Pierre Duhem, ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ, *Essai sur la notion de théorie physique*, Paris, Hermann, 1908, p.42.

60 Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op. cit., p.114.

61 *À Mersenne*, fin novembre 1633, AT-I-271/272. Rappelons, comme nous l'avons déjà fait, que dans le vocabulaire cartésien, le sens commun s'oppose toujours à ces « opinions contraires ».

62 Ferdinand Alquié, *Ibid.*, p.118.

marque d'une indifférence entre deux options<sup>63</sup>. Le meilleur moyen de déceler ce changement de cap est de recourir à une étude détaillée de l'inversion de l'exposition de sa physique : au lieu de partir du principe de non-influence du mouvement (c'est-à-dire de la relativité du mouvement) pour soutenir la possibilité du mouvement (imperceptible) de la Terre, Descartes « [retravaille] le statut hypothétique du mouvement de la Terre à partir de la définition du mouvement selon sa nature »<sup>64</sup>. Cette inversion donne aux principes des astronomes le véritable statut d'hypothèse, au sens le plus faillibiliste du terme, c'est-à-dire le statut de « suppositions (...) presque toutes fausses ou incertaines »<sup>65</sup>.

Autrement dit, là où les *Regulæ* invitaient à réduire l'immobilité de la Terre à une « supposition » pour permettre au principe de non-influence du mouvement de faire son travail et de disposer les esprits à entendre Copernic<sup>66</sup>, les *Principes* se préoccupent d'abord de la nature du mouvement (selon « l'usage ordinaire » et selon « la vérité ») dont le caractère principal est la relativité (II, §24 et §25), pour ensuite évaluer les hypothèses des physiciens quand au système du monde et révoquer ce qui est « absurde et entièrement [éloigné] du sens commun », à savoir le mouvement de la terre<sup>67</sup>. La théorie du mouvement est au service de l'hypothèse la moins étrangère au sens commun – dans les *Regulæ* elle était introduite pour promouvoir subrepticement une thèse para-doxale.

Après la lecture de cet article des *Principes* (III, 18) si fondamental pour nous, force est de constater que le « sens commun » en sort considérablement revalorisé par la pensée scientifique : il permet de rejeter une hypothèse pourvu qu'elle soit « *absurdum, atque a communi hominum sensu alienum* »<sup>68</sup> et il demande au scientifique d'envisager les hypothèses selon les critères de ce dernier. À quoi bon choquer le sens commun si ce que la physique avance est douteux ? Et si l'on veut qu'elle avance au milieu des opinions contraires, le réquisit minimum est, sur la question de la rotation de la terre, de ne pas instrumentaliser le principe de non-influence du mouvement pour soutenir un hypothèse (héliocentrique ou géocentrique) plutôt qu'une autre. Le sens commun qui, fondamentalement, ne s'occupe « d'aucune opinion physique »<sup>69</sup> n'aura pas à se lever pour

63 Le recourt à l'expérience cruciale permettant par ailleurs de faire le choix, le cas échéant, dans une logique cette fois de rupture épistémologique (cf. supra, §17).

64 Fabien Chareix, *Ibid.*, p.109.

65 *Dioptrique* I, AT-VI-83. Ainsi, « la mobilité de la terre » doit être considérée comme « incertaine » (à Jean-Baptiste Morin, le 13 juillet 1638, AT-II-199).

66 Règle XII, AT-X-436

67 *Principes*, III, art.18, AT-IX/2-109. C'est Tycho Brahé qui considère que le mouvement de la terre est contraire au « sens commun ». Descartes ne le contredit pas, et professe au contraire que Tycho Brahé n'a pas rendu service au sens commun, puisqu'il a mal rendu compte de l'immobilité de la terre.

68 Version latine du texte cité ci-dessus, AT-VIII-85.

69 À Jean-Baptiste Morin, le 13 juillet 1638, AT-II-197. Comme l'avait très bien vu Cyrano de Bergerac, si

défendre ses droits, tant que l'indifférence des hypothèses est respectée.

C'est qu'en effet cette déréalisation de la physique permet de séparer le plan du vécu et le plan de la science qui ne s'occupe que d'un « un Monde purement objectif »<sup>70</sup>. Or, la façon commune de percevoir les choses qui fonde une espèce de physique naïve ne peut pas être facilement abandonnée – comme pour cet astronome qui « pleinement persuadé » que « le soleil est plusieurs fois plus grand que toute la terre, ne saurait pourtant s'empêcher de juger qu'il est plus petit »<sup>71</sup>.

Plutôt que de reconduire le schéma de la rupture épistémologique, nous avons ici affaire à une configuration du rapport entre la science et le sens commun différent où, ne s'attachant pas aux mêmes plans, connaissance commune et connaissance scientifique ont des domaines d'application différents : le sens commun se rapporte à l'espace perceptif – la science, elle, à une espace purement géométrique, sans qualités, qui n'est pas accessible à nos sens, mais à notre seul esprit (comme l'établit le célèbre passage du morceau de cire). Or la science, parcequ'elle repose sur des hypothèses, à *moins de vivacité* que notre vécu perceptif et aucun moyen de s'immiscer définitivement dans nos impressions sensibles, se trouve face à une résistance du plan du vécu à toute réduction rationnelle. C'est un acquis durable pour l'épistémologie : de la même façon en effet, Einstein montrera plus tard que le principe de relativité implique que, pour le voyageur dans un wagon, toute « interprétation [de son état de mouvement] est aussi tout à fait justifiée au point de vue physique » – de même un homme sur terre ne juge pas si mal de son état de mouvement en pensant que c'est le soleil qui se déplace<sup>72</sup>.

l'on veut convaincre un père jésuite aristotélien du mouvement de la terre, dès lors que celui-ci comme le sens commun ne se rapporte qu'à ce qu'il *voit*, le *seul* argument qui permet de dire qu'il est « du *sens commun* de croire que le Soleil a pris place au centre de l'univers » (autrement dit le seul argument *sensible* à opposer) est celui qui consiste à dire que, de même que « les noyaux au milieu de leur fruit », le Soleil doit être au centre « puisque tous les corps qui sont dans la Nature ont besoin de ce feu radical » (Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune*, Gallimard, 2004, p.50). Tous les autres arguments seront ceux d'un physicien, et non d'un homme du sens commun.

70 Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p.95. Sur la séparation des plans, cf. déjà supra, §12.

71 *V<sup>ème</sup> réponses* aux objections, AT-IX-239. C'est un thème que l'on retrouve chez Reid, à charge de prouver la résistance du monde de la vie aux hypothèses scientifiques. Quoiqu'il en soit, il est à noter que Reid n'associe pas la découverte du mouvement de la terre à une réfutation du sens commun dans la mesure où celui-ci ne se meut pas dans l'espace absolu mais dans un espace relatif où ce mouvement est envisageable (cf. par exemple, *Essays on the intellectual power of man, op. cit.*, II-12, p.290 et suivantes).

72 Albert Einstein, *La Relativité*, Payot, « Les principes de relativité restreinte et générale », p.86. À de nombreuses reprises, Einstein souligne la fécondité du principe de relativité quand il s'agit, pour chacun, de juger de l'état physique dans lequel il se trouve. Ainsi, à propos d'une expérience de pensée où un homme s'imagine être soumis à un champ de gravitation alors qu'il est tiré par une corde dans le vide, Einstein écrit : « avons nous le droit de sourire et de dire que la conclusion de cet homme est erronée ? Je ne le crois pas, si nous voulons rester conséquent avec nous-mêmes (...) » (*Ibid.*, p.95). Il en va de même pour le sens commun pré-galiléen pensant être sur une terre fixe, avec les étoiles qui se meuvent autour.

## 6) RAISON

(Nouvelles réflexions sur un morceau célèbre : *Discours* I, AT-VI-1/2)

« En matière de science, la vérité est proclamée accessible en principe à tout le monde : la découverte ne dépend pas d'une "assistance du ciel", mais d'une méthode que chacun peut acquérir. Dans le *Discours de la méthode*, la recherche scientifique est définitivement dépouillée de l'auréole de la consécration divine. »

– Georges Politzer, *La Philosophie des Lumières et la pensée moderne*, 1939.

Les premières phrases du *Discours de la Méthode* sont aussi célèbres que controversées, et d'autant plus importantes pour nous que la philosophie du sens commun y a vu, à tort ou à raison, le coup d'envoi de sa propre histoire. À tort ou à raison ? C'est justement la question qui partage les interprètes et s'ils sont nombreux à affirmer le caractère foncièrement ironique de ce passage (souvent, d'ailleurs, en s'appuyant sur des textes extérieurs au *Discours* même : l'*Entretien avec Burman*, ou *Les Essais* de Montaigne), tous cependant ne sont pas d'accord sur le sens exact qu'il faut lui donner. La question est de savoir si oui ou non, dans ce texte, Descartes se fait théoricien de l'égalité épistémique<sup>1</sup>, que nous entendons ici comme la reconnaissance d'une répartition égale du « bon sens » d'un homme à l'autre. Si pour la majorité des commentateurs le passage en question ne peut être dénué d'ironie, la question reste de savoir quel est le degré de celle-ci – lequel évolue en raison inverse du sérieux accordé à la thèse de l'égalité épistémique.

À partir de ce critère, trois interprétations se distinguent : l'interprétation ironiste transforme le commentateur en un authentique « déchiffreur d'énigmes » qui reconnaît chez Descartes, sous des apparences de conciliation avec le sens commun, une philosophie de l'inégalité épistémique<sup>2</sup> ; l'interprétation médiane, distinguant l'égalité des raisons et la

1 Louise Marciel-Lacoste a introduit ce terme, beaucoup plus répandu dans la littérature anglophone (*epistemic equality*), pour caractériser cet aspect de la philosophie de Descartes que nous étudions ici. La définition qu'elle en donne (« la théorie où la validité des notions de vérité et d'évidence suppose leur accessibilité à la raison naturelle », cf. Louise Marciel-Lacoste, « L'héritage cartésien : l'égalité épistémique », *Philosophiques*, vol. 15, n°1, 1988, p.78) nous semble un peu ambiguë. L'égalité dont il va être question se rapporte plus aux *capacités de l'esprit humain elles-mêmes* qu'aux conditions de possibilité d'une théorie valide et évidente en rapport avec ces capacités.

2 Thèse défendue par Élie Denissoff : « L'énigme de la science cartésienne : La physique de Descartes est-elle positive ou déductive ? Essai d'interprétation de deux extraits du *Discours de la méthode...* », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 59, n°61, 1961, p.38.

différence des esprits fait porter le poids de l'inégalité sur un mauvais usage du bon sens<sup>3</sup> ; l'interprétation égalitariste considère que cette distinction (du droit et du fait, de l'essence et de l'accident, de la raison et de l'esprit) est secondaire car l'inégalité objective des esprits est d'abord le produit d'un « excès de modestie » subjectif de certains qui ne remet en aucun cas en doute l'égalité répartition du bon sens – la véritable partition s'effectuant alors entre ceux qui pèchent par excès de modestie et ceux qui, au contraire, présument de leur intelligence<sup>4</sup>. Nous montrerons ici les insuffisances des deux premières interprétations et l'intérêt autant épistémologique que politique de la troisième qui, en résonnant avec l'article 77 des *Passions de l'Âme*, ouvre la question de l'éducation qui sera traitée dans la partie suivante. Notre interprétation, qui développe de nouvelles considérations à partir de la notion d'égalité épistémique, aura pour but d'établir trois thèses, qui n'ont pas toutes parues évidentes aux commentateurs : **(1)** que Descartes défend l'égalité en droit des raisons ; **(2)** que l'inégalité des esprits n'est pas déterminante, et qu'elle s'efface devant la raison-une dans la saisie évidente de la vérité ; **(3)** que l'obstacle principal à la réduction de l'inégalité entre les esprits n'est pas tant cette inégalité que son ressenti subjectif dans la modestie. Dans l'esprit de Denissoff, nous réécrivons ce célèbre morceau pour en faire sortir les points saillants que nous aurons dégagé dans notre interprétation – dans l'esprit de Descartes écrivant en français, nous procéderons à une réécriture dans une langue susceptible d'élargir les conditions de sa réception.

#### §19. Au milieu du texte, avec Montaigne

L'intérêt des interprétations médianes du début du *Discours de la Méthode* est de se situer au plus près du texte, sans autre présupposé que celui d'éclairer ce dernier avec les données les plus pertinentes possibles. À cet égard, la remarquable contribution d'Étienne Gilson est d'autant plus utile qu'elle suit l'ordre du texte. Reprenons ce pas-à-pas, en

3 C'est l'interprétation d'Étienne Gilson, qui semble la plus généralement admise. Cf. *Commentaire au Discours de la Méthode*, Vrin, 1987<sup>6</sup>, p.86 : « l'égalité des raisons n'engendre pas nécessairement l'égalité des esprits ». Comme nous le ferons remarquer, Étienne Gilson a néanmoins évolué sur cette question.

4 Louise Marcil-Lacoste, *art. cit.*, p.92. C'est donc Louise Marcil-Lacoste qui a ouvert la possibilité pour les commentateurs d'une lecture *égalitariste* de ce début du *Discours de la Méthode* : nous ajouterons à ces analyses ce que nous nommerons par la suite le « paradoxe du modeste », lequel aura valeur de preuve pour démontrer la pertinence d'une lecture sens-communiste de ce passage.

proposant notre propre découpage et la restitution de l'interprétation la plus médiane possible :

**(1) « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ; car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent (...) »** (AT-VI-1, l.17 à AT-VI-2, l.4) Tout le monde a remarqué la référence à Montaigne (lequel demandait : « qui a jamais cuidé avoir faute de sens ? »<sup>5</sup>), mais aussi la déformation apportée par Descartes : au « sens » de Montaigne qui était synonyme de *jugement* se substitue le « bon sens » (expression qui n'apparaît qu'une fois chez Montaigne, avec un sens moral<sup>6</sup>) qui est une « puissance de bien juger ». Dès ce moment une contrariété émerge du texte : Montaigne ne dit-il pas qu'être persuadé de n'avoir pas « faute de sens » est une « maladie » et que « s'accuser seroit s'excuser » – autrement dit que la reconnaissance de la faute de jugement ne « dissipe » jamais cette persuasion qui revient toujours, « tenace et forte », que son jugement est bon, quand bien même on aurait fait à l'instant l'épreuve de notre incapacité à bien juger<sup>7</sup> ? Aussi longtemps que le jugement s'aveugle, il n'est pas contradictoire qu'il se persuade de ne pas manquer de « sens » : mais comment en dire autant du « bon sens » dont il est question avec Descartes ?

C'est pourquoi il faudrait ajouter, avec Gilson, que le bon sens *n'est pas* le jugement simple, mais est une faculté qui doit être « prise sous la forme pure et non adultérée où nous l'avons reçue de Dieu »<sup>8</sup> : en ce sens, elle n'est pas susceptible de tomber sous le coup de l'argument sceptique montaignien de l'errance du jugement. D'où la contrariété : Descartes valide l'argument de Montaigne en affirmant que chacun pense être pourvu de suffisamment de bon sens – alors même que cet argument doit être dépassé par le recours à l'idée d'une faculté pure, le bon sens ne pouvant, comme le sens, être susceptible d'erreur. C'est dans ce hiatus que s'introduit la célèbre « nuance d'ironie » qui devait tant occuper les commentateurs : le fait que chacun se contente de son jugement alors que l'épreuve de l'erreur est si manifeste donne un relief comique à ce « chacun

5 Michel de Montaigne, *Les Essais*, II, 17, « De la Præsomption », p.656/A.

6 Et non épistémologique : « ... plustost prudence que bonté, industrie que nature, bon sens que bon heur », Michel de Montaigne, *Les Essais*, III, 1, « De l'utile et de l'honneste », éd. Villey, p.795/A.

7 Michel de Montaigne, *Les Essais*, II, 17, « De la Præsomption », p.656/C. Dans ce passage difficile, dont certaines parties sont souvent citées par les commentateurs mais rarement analysées, l'ajout de la couche C rend la compréhension ardue. Il semble que ce que cherche à exprimer Montaigne c'est une certaine infirmité de la nature humaine qui, se satisfaisant d'elle-même, s'auto-persuade toujours de ne pouvoir avoir « faute de sens » quand bien même elle ferait l'épreuve de l'erreur.

8 Étienne Gilson, *Commentaire au Discours de la Méthode*, Vrin, 1987<sup>6</sup>, p.82.



pense en être si bien pourvu... » mais en même temps vaut comme *signe* de l'égalité réelle du bon sens<sup>9</sup>.

La cohérence du texte est ainsi sauvegardé par cette « nuance d'ironie » : comme chez Montaigne, chacun se satisfait de son jugement, et de cette façon s'indique l'hypothèse d'une certaine égalité à cet égard. Cette *indication* cependant ne suffit pas à démontrer l'égalité du bon sens, mais a plus pour objectif de faire en sorte que chacun reconnaisse qu'il n'est à ce point confiant dans son « sens » qu'il ne puisse reconnaître par ailleurs « l'incertitude de [son] jugement »<sup>10</sup>. Le passage « paraphrasé » par Descartes est déjà, chez Montaigne, pénétré de la conscience de cette disjonction du « sens » et du « bon sens »<sup>11</sup>. L'expérience de l'erreur contrebalance donc l'autosatisfaction psychologique dans laquelle nous nous trouvons à l'égard de notre jugement *tout en faisant signe* vers une faculté plus pure, assurant en droit une infailibilité de notre « bon sens » face à la volatilité et l'évolution des croyances. Descartes s'inscrit donc ici sur le terrain du droit, ce qui semble être confirmé juste après :

**(2) « ... mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. »** (AT-VI-2, 1.4 à 1.13) Cela confirme que le bon sens n'est pas, comme chez Montaigne, le simple jugement, mais plutôt une puissance ou faculté. Les opinions, qui

9 *Ibid.*, « Corrections et additions », p.478. Lalande soulignait ce hiatus en parlant d'« un argument ironique au service d'une idée sérieuse ». Ce que nous avons voulu rendre ici par le fait qu'au cœur même de l'ironie s'indique cette égalité épistémique que nous cherchons à cerner et perce l'idée d'un bon sens réellement partagé entre les hommes. Gilson parle lui-même de signe en direction de « l'égalité réelle de la raison chez tous » – Descartes, lui, y voit un « témoignage » (cette autosatisfaction a valeur d'argument, elle « témoigne que la puissance de bien juger (...) est naturellement égale en tous les hommes », AT-VI-2, 1.4-6).

10 Michel de Montaigne, *Les Essais*, II, 17, p.654/A.

11 Il semble cependant que Montaigne indique un usage du « sens » qui puisse avoir un certain degré d'infailibilité, à savoir celui qui est à l'œuvre dans les « raisons qui partent du simple discours naturel » dans la mesure où « il nous semble qu'il n'a tenu qu'à regarder de ce côté là, que nous les ayons trouvées » (656A). Une expression similaire chez Descartes, dans *La Recherche de la Vérité* (« ce que je tâcherai de vous faire voir ici par une suite de raisons si claires et si communes, que chacun jugera que ce n'était que faut de jeter plus tôt les yeux du bon côté... », AT-X-497, 1.5-8) résume cette idée forte selon laquelle un certain type de jugement appuyé sur la raison naturelle, partant du sens commun et allant de choses simples en choses simples, ne peut être que très assuré. Cf. *infra*, §24.

sont le produit de ce qui a été au-dessus identifié comme « sens », qui changent d'un individu à un autre et au cours de l'histoire cognitive d'un seul et même individu sont des accidents qui ne mettent aucunement en cause l'égalité en droit des raisons. Cette distinction du droit et du fait est rendu intelligible par la suite lorsque Descartes introduit la différence des « esprits » (I.20) comme autant d'accidents qui n'altèrent en rien la substantialité rationnelle de l'homme.

C'est à ce point crucial de rencontre de la différence (c'est-à-dire de l'erreur) dans l'opinion, des degrés auxquels nous possédons telle ou telle faculté (mémoire, imagination) et de l'unité du « bon sens » que Gilson – et avec lui la plupart des interprètes – introduit la solution suivante : « l'égalité des raisons n'engendre pas nécessairement l'égalité des esprits »<sup>12</sup>. En effet, si la raison ou le « bon sens » est la différence spécifique de l'homme, il est nécessaire d'en induire entre eux l'égalité dans la mesure où l'essence de l'homme est la « pensée à part ». C'est seulement en tant qu'elle s'introduit dans un composé de corps et d'âme que la lumière naturelle « ne brille pas nécessairement chez tous avec le même éclat »<sup>13</sup>. Tout cela, au fond, était déjà en amont dans le texte de Montaigne qui déplorait ses défauts de mémoire ainsi que son esprit « tardif et mousse », à cause desquels « le jugement fait bien à peine son office »<sup>14</sup>.

On ne cessera de reconnaître le mérite d'une telle interprétation : elle démêle bien des choses et il est injuste de lui reprocher de tomber dans une « évidente contradiction »<sup>15</sup>. Au contraire, elle permet de rendre compte de nombreux autres passages du *Discours de la Méthode* : seulement, elle ne s'épargne pas un léger hiatus, dont on montrera pourtant l'importance. En effet, la suite du *Discours* verra entrer en scène un personnage singulier, l'homme modeste<sup>16</sup>, auquel il ne semble pas que Gilson soit parvenu à donner un rôle.

---

12 Étienne Gilson, *Ibid.*, p.86.

13 *Ibid.*, p.88-89 avec la discussion de la remarque de Poisson qui attribuait à Descartes l'idée d'une égalité des *esprits* comme « formes substantielles des hommes ».

14 Michel de Montaigne, *Les Essais*, II, 17, p.649/A.

15 Élie Denissoff, *art. cit.*, p.45.

16 « ceux qui, ayant assez de raison ou de modestie pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits », *Discours II*, AT VI, 25-31.

§20. *À la marge, dans la confiance (avec Arnauld et Nicole)*

Avant d'acter l'entrée du modeste, qui nous guidera vers les analyses des *Passions de l'Âme*, arrêtons nous un instant sur l'interprétation ironiste dont le cœur de l'argumentation est que « le bon sens n'existe pas chez tous au même degré » : l'égalité épistémique est une chimère et Descartes n'aurait cessé d'affirmer que le bon sens admet des degrés<sup>17</sup>. Il faudrait donc *relire* les pages du *Discours* et, en en saisissant l'ironie, les réécrire. La première phrase du *Discours de la Méthode* serait ainsi une simple « boutade »<sup>18</sup> dont le véritable sens fut donné par Arnauld et Nicole (plus familiers de la pensée de Descartes et plus sensibles à son ironie que nous le sommes) lorsqu'ils déclarèrent qu'« il n'y a rien de plus estimable que le bon sens » mais qu'il « n'est pas une qualité si commune que l'on pense »<sup>19</sup>. La *Logique de Port-Royal* reprendrait dans son discours préliminaire ce mouvement ironique que Descartes avait un fois mis en place dans le *Discours* en affirmant premièrement le grand prix du bon sens, puis sa répartition pour le moins inégalitaire et parcimonieuse.

Deux remarques, cependant, doivent nuancer cette thèse. **(1)** Et d'abord un étonnement : Denissoff refuse de prendre au sérieux la paraphrase de Montaigne (qui ne servirait à rien d'autre qu'à signifier l'ironie de Descartes<sup>20</sup>) et lui substitue... une autre paraphrase – puisque la maxime selon laquelle « le sens commun n'est pas une qualité si commun » est tirée de la huitième *Satire* de Juvénal – qui, au contraire de la première, devrait nous livrer la vérité du début du *Discours de la Méthode*. **(2)** Par ailleurs, la lecture de ce « Premier Discours » d'Arnauld et Nicole révèle que ceux-ci sont en fait beaucoup plus sévères que Descartes dans leur jugement à l'égard de l'opinion en régime commun. Rappelons que pour Descartes la « diversité des opinions » ne s'explique « pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres » mais de ce que les voies que suivent les

17 Élie Denissoff, *art. cit.*, p.46. On est surpris par la faiblesse de la base textuelle sur laquelle se fonde Denissoff pour prouver cela. Dans une lettre, Descartes parlerait par exemple d'un « bon sens parfait » : voilà bien la preuve qu'il y a des degrés dans le bon sens ! On est allé vérifier, et la lettre à Golius du 16 avril 1635 dit précisément : « mes opinions ne sont point trop éloignées de ce que dicte le bon sens, puisque étant en lui très parfait, comme il est... » (AT-I-316, et infra, §24 sur cette lettre). Visiblement Denissoff, qui reproche à ses prédécesseurs d'avoir affirmé l'égalité du bon sens « sans en fournir la moindre justification textuelle » tombe dans la même erreur. À ceci près que le nombre de textes cartésiens en faveur de l'égalité épistémique est conséquent dans le *Discours de la Méthode* et que rien n'autorise une relecture à la faveur de deux ou trois passages plus ou moins anodins de la correspondance...

18 Élie Denissoff, *art. cit.*, p.47.

19 Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'Art de Penser*, « Premier Discours », Paris, 1662, p.5 et

10. Selon Denissoff, les auteurs rendent ici « fidèlement le sens du *Discours* ».

20 Mais qui, comme on l'a vu, permet de soutenir la thèse médiane de Gilson. Élie Denissoff, *art. cit.*, p.47.

esprits se distinguent un peu par accident, là où la *Logique de Port-Royal* affirme que cela résulte de ce que certains font par leur raison un mauvais choix et prouvent par là qu'ils ont « l'esprit faux et injuste » ou même « grossiers et stupides » de telle sorte qu'ils sont impénétrables à toute réforme<sup>21</sup>. On trouvera difficilement des termes aussi catégoriques chez Descartes ou même une vision aussi pessimiste<sup>22</sup>. S'il est certain qu'un peu de l'esprit de Descartes se retrouve dans Arnauld et Nicole, il est aussi douteux que la vérité du *Discours de la Méthode* puisse s'y rencontrer.

Un autre élément cependant serait susceptible d'apporter des preuves de l'ironie de Descartes, à savoir les éclaircissements apportés par l'auteur lui-même dans le cadre de l'*Entretien avec Burman*. Dans ce passage, « on ne pourrait s'exprimer plus clairement » contre l'égalité du bon sens que Descartes ne l'aurait lui-même fait<sup>23</sup>. Reprenons donc ce texte<sup>24</sup> : Burman objecte à l'auto-persuasion de l'égalité de répartition du bon sens que certains « homme obtus » pensent avoir « plus d'intelligence » que le commun.

Remarquons d'abord que la question de Burman ne porte précisément pas sur l'égalité du jugement mais sur la proposition « chacun pense... » (l'autosatisfaction de chacun à l'égard de leur jugement), celle là même où l'on percevait une « nuance d'ironie » dans la mesure où cette autosatisfaction « tenace et forte » (selon les mots de Montaigne) était souvent contrebalancée par l'épreuve de l'erreur<sup>25</sup>. Burman, qui a semblé-t-il perçu l'ironie, ne discute pas de la proposition « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » mais de la suite de la phrase. Quelle est la réponse de Descartes ? Étrangement, elle ne porte pas sur ceux qui s'estiment plus qu'ils ne le devraient (dont parlera plus tard le *Discours*<sup>26</sup>) mais au contraire sur les plus modestes qui « se reconnaissent inférieurs aux autres pour l'esprit (*qui agnoscunt se deficere ab aliis ingenio*) » – au rang desquels Descartes se reconnaît, comme Montaigne avant lui<sup>27</sup>. C'est

21 Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *Ibid.*, p.5-6 et 10. La différence avec Descartes est d'autant plus appréciable que le texte emprunte beaucoup (par exemple l'idée de « routes différentes ») au *Discours de la méthode*.

22 Gilson était sensible à cette dimension fondamentale de la philosophie cartésienne, même au cœur de la distinction entre les esprits capables et incapables d'invention : « la méthode atténue l'inégalité des esprits, dans l'ordre même de l'invention » (*Op. cit.*, p.84). Sur cette question, cf. infra, chapitre 7.

23 Élie Denissoff, *art. cit.*, p.46.

24 *Entretien avec Burman*, AT-V-175, trad. Charles Adam du *Manuscrit de Göttingen*, Paris, 1937, p.117.

25 Michel de Montaigne, *Les Essais*, II, 17, « De la Præsomption », p.656, couche A. Cf. supra, p.87.

26 Certains « se [croient] plus habiles qu'ils ne sont », *Discours* II, AT-VI-15.

27 *Discours* I, AT-VI-2 et Montaigne, *Les Essais*, I, 26, page 174/A : « L'esprit, je l'avois lent, et qui n'alloit qu'autant qu'on le menoit ; l'apprehension, tardive ; l'invention, lasche ; et apres tout un incroyable default de memoire ».

que l'argument de l'égalité du bon sens a plus de poids si c'est un modeste qui, se sachant en tout inférieur aux autres, se dit au moins « en cela l'égal de tout le monde ».

Et Descartes de reprendre une autre maxime pour illustrer cette égalité ressentie subjectivement : « autant de têtes, autant d'opinions (*quot capita tot sensus*) ». Ici, il n'est plus possible selon Denissoff de douter que la « réflexion énigmatique sur le bon sens » s'éclaire et dévoile une profonde ironie<sup>28</sup>. Seulement, la remarque de Descartes ne porte pas, répétons-le, sur l'égalité objective du bon sens mais sur l'autosatisfaction qu'à chacun dans le « partage du sens » dont parlait Montaigne : à la maxime de Montaigne, Descartes en substitue simplement une autre. La conclusion de Descartes cependant laisse perplexe : « et c'est ce que l'auteur entend ici par le bon sens (*bonam mente*) ». De quoi parle ici Descartes ? Certainement pas de la maxime. On ne voit donc pas précisément à quoi il se réfère, mais ce qui est important selon Laporte c'est que cet extrait illustre une nouvelle fois la distinction entre l'inégalité de l'*ingenium* et la *bona mens* qui « se trouve en chacun de nous »<sup>29</sup>. Bien loin d'infirmer la thèse de l'égalité épistémique qui semble se dégager à première lecture du début du *Discours de la Méthode*, ce nouveau morceau de l'*Entretien avec Burman* conforte la solution que Gilson avait trouvée à la contrariété inscrite au cœur du texte en recourant à cette partition du droit et du fait, de la faculté pure et de son application, de la raison-une et des esprits.

Force est de constater cependant que la sagacité de Burman contredit ici une donnée de cette ouverture du *Discours de la Méthode* sur laquelle on s'est insuffisamment attardé : le modeste (et son pendant, l'arrogant), qui fait son entrée seulement dans la deuxième partie du *Discours*, ne semble pas partager cette autosatisfaction de tout un chacun sur laquelle s'ouvre la première partie. Et il ne suffit pas de dire, comme Gilson, que le modeste souffre « d'une insuffisance d'esprit, non de raison »<sup>30</sup> – car ce sont parfois « ceux qui ont l'esprit le plus bas [qui] sont les plus arrogants »<sup>31</sup>. Le modeste n'est pas nécessairement celui à qui il manque objectivement de l'esprit (au contraire même), mais en revanche, il est celui qui ne s'auto-persuade pas de ce qu'il a autant de raison qu'il pourrait en avoir et qui se défie même de sa puissance de « distinguer le vrai avec le faux »<sup>32</sup>, c'est-à-dire de son bon sens alors même qu'objectivement, l'égalité épistémique étant établie, il ne le devrait pas. Comme l'a fort justement remarqué Louise Marcil-

28 Élie Denissoff, *art. cit.*, p.46.

29 Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, 1945, Puf, 2000, p.29 et note (3).

30 Étienne Gilson, *op. cit.*, p.86.

31 *Passions de l'Âme*, art. 159, AT-XI-450.

32 *Discours* II, AT-VI-15, 1.27-28.

Lacoste, l'énigme qui nous est posée par le *Discours de la Méthode* ne vient pas tant de « l'insuffisance de bon sens » qui n'est jamais en question, mais du « refus de s'en servir » chez les arrogants comme chez les modestes : le cœur du problème est donc celui de la « perception subjective du degré de bon sens »<sup>33</sup>.

### §21. Du paradoxe du modeste à l'égalité épistémique

Le philosophie du sens commun a pu voir dans ces premières lignes du *Discours* une défense de ses propres thèses, par exemple que pour le jugement les hommes se situent « sur un même niveau »<sup>34</sup>. S'il y a égalité du jugement des hommes c'est que lorsqu'un jugement découle d'une perception de l'évidence », l'« assentiment [est] nécessaire, immédiat, total » si bien qu'il devient possible de dire que « l'évidence cartésienne est synonyme de bon sens »<sup>35</sup>. Autrement dit, que le bon sens soit également réparti en tous, c'est manifeste par le simple fait que face à l'évidence nous donnons tous notre assentiment sans hésitation ni incertitude, mais au contraire avec la ferme conviction que l'on conçoit le vrai. Pour le reste, c'est justement dans la capacité de se conduire vers la conception que se distinguent les hommes : « la nature a mis une grande différence d'un homme à l'autre à cet égard »<sup>36</sup>.

Ne semble-t-il pas qu'est reconduite ici la distinction gilsonienne entre l'égalité des raisons et l'inégalité des esprits ? Certes, c'est le cas dans une certaine mesure – mais contrairement à ce que propose l'interprétation médiane, l'insistance est ici mise sur l'égalité du jugement plutôt que sur l'inégalité des raisons. On est frappé par le fait que Laporte, par exemple, insiste beaucoup plus sur l'*ingenium* que sur la *bona mens* en accentuant ce fait, bien connu, que celui qui a de l'*ingenium* découvre la vérité tandis que

33 Louise Marcil-Lacoste, *art. cit.*, p.91.

34 « (...) it leads us to think that men are very much upon a level with regard to mere judgment » (Thomas Reid, *Essays on the intellectual power of mind*, « On conception or simple Apprehension in General », VI-1, Édimbourg, 1785, p.373, nous traduisons). Le traducteur français (l'abbé Mabire en 1864) traduit par « la faculté de juger est égale chez tous les hommes » ou par « égalité du jugement » (le mot *égalité* n'apparaît cependant pas dans ce passage en anglais).

À l'appui de sa thèse, Thomas Reid cite la première phrase du *Discours de la Méthode* : « I beg leave to support this opinion by the authority of two very thinking men, Descartes and Cicero » (p.373-374).

35 Louise Marcil Lacoste, « La notion d'évidence et le sens commun : Fénelon et Reid », *Journal of the History of Philosophy*, 15, 3, 1977, pages 296 et 302.

36 « Nature hath put a wide difference between one man and another in this respect (...) », Thomas Reid, *Ibid.*, p.374.

celui qui n'a que son « bon sens » ne fera qu'y assentir sans jamais pouvoir la découvrir par lui-même<sup>37</sup>.

N'est-ce pas trahir l'esprit de la philosophie cartésienne que d'abolir aussi vite l'égalité en droit des raisons devant l'inégalité en fait des esprits ? N'est-on pas au moins forcé de reconnaître qu'en certains cas (c'est-à-dire à chaque fois que la vérité se fait jour dans l'homme) le fait s'abolit lui-même devant le droit et l'inégalité des esprits s'évapore dans la lumière de l'égalité des raisons ? Ne serait-ce pas oublier qu'une fois une démonstration comprise, les esprits même sont égaux et que « un enfant [ou *quiconque*, nous dit Descartes juste avant] instruit en l'arithmétique, ayant fait une addition suivant ses règles, se peut assurer d'avoir trouvé, touchant la somme qu'il examinait, tout ce que l'*esprit humain* saurait trouver »<sup>38</sup> ?

En insistant plus que tout sur le lien entre évidence et bon sens, la philosophie du sens commun mêle la maxime du bon sens à la première règle de la méthode, savoir qu'il ne faut « recevoir jamais aucune chose pour vrai que je ne la connusse évidemment être telle »<sup>39</sup>. Ces deux phrases du *Discours de la Méthode* font système : si les hommes sont égaux du point de vue de la raison c'est que, pourvu qu'ils n'assentent qu'à ce qu'ils conçoivent fort évidemment, ils ne peuvent manquer de faire le meilleur usage qu'ils est possible de faire de leur bon sens – et, en cela, se trouve en eux la raison toute entière. Ce que voulait dire Descartes, avec le coup d'envoi du *Discours de la Méthode*, c'est que « la Raison est tout entière en tout homme, qu'il n'y a point de milieu entre être raisonnable et ne l'être pas, et qu'en ce sens tous les hommes naissent absolument égaux »<sup>40</sup>. Alain y voit là le fondement des Républiques et de l'authentique liberté, celle de la Raison.

Il n'est pas possible de nier qu'une certaine idée de l'égalité épistémique voit le jour avec Descartes, mais à l'optimisme peut être trop grand des conclusion qu'en tire Alain, il ne faut pas oublier le blocage qui se joue dans le paradoxe du modeste, sur lequel nous aimerions nous attarder un instant<sup>41</sup>. Le paradoxe du modeste pourrait se formuler en

37 Jean Laporte, *Ibid.*, p.29. Nous reviendrons plus en détail sur les inégalités des esprits dans la partie suivante (Chapitre 7, « Pédagogie ») pour chercher à nuancer cette thèse un peu trop radicale.

38 *Discours* II, AT-VI-21, nous soulignons.

39 *Discours* II, AT-VI-18.

40 Alain (Émile Chartier), « Le culte de la raison comme fondement de la république », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T.9, No1, Janvier 1901, p.117. Pour la dimension politique, cf. Conclusion.

41 Au fond, Alain n'est pas dupe de ce paradoxe, et il l'amène aux mêmes conclusions que nous : le problème de l'éducation doit être posé. Sans quitter cet air sublime que nous lui avons déjà trouvé, il écrit : « l'ignorance ingénue du plus simple des hommes a le droit d'arrêter le plus sublime philosophe et de lui

ces termes : si chacun pense être suffisamment pourvu de bon sens, comment la modestie est-elle possible ? Pour résoudre ce paradoxe, il faut reprendre le passage de la deuxième partie du *Discours* qui souligne la difficulté pour certains esprits d'appliquer la méthode que présente Descartes. Les esprits qui ne pourront révoquer en doute leurs opinions sont de deux sortes : les arrogants, qui se pensent « plus habiles qu'ils ne le sont »<sup>42</sup> et « **ceux qui, ayant assez de raison ou de modestie pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres, qu'en chercher eux-mêmes de meilleures** »<sup>43</sup>.

Pour résoudre le paradoxe du modeste qui se dégage dans cet extrait, la solution la plus commode consiste à dire que ce texte n'entre nullement en contradiction avec l'idée d'un partage égal du « bon sens » attendu qu'il faut distinguer la capacité de découvrir le vrai, qui suppose un *esprit* hors du commun, et la simple puissance de le reconnaître quand il se pose sous le regard<sup>44</sup>. *Le seul aspect qui reste dans l'ombre est dès lors la possibilité même de l'existence du modeste en tant qu'il se soustrait à l'universelle autosatisfaction qu'a chacun de son bon sens*. Le modeste est en fait celui qui condamne son jugement par le peu d'estime qu'il a de son esprit ou de quelque faculté de celui-ci. Autrement dit, « l'inégalité des esprits empêcherait certains hommes de croire en l'égalité des raisons »<sup>45</sup> qui est pourtant formellement attestée dans la thèse (ou la postulat, cf. infra) de l'égalité épistémique. En porte-à-faux avec l'*Entretien avec Burman*, le modeste, s'il est vraiment défiant à l'égard des capacités de son esprit ne tombe pas dans cette autosatisfaction sur laquelle s'ouvrait la *Discours*.

Si les interprètes médians pensent que la méthode « atténue l'inégalité des esprits » sans pour autant pouvoir « faire d'un esprit quelconque un inventeur »<sup>46</sup>, il faut s'empresse d'ajouter (pour être à la hauteur du paradoxe du modeste) que ce n'est pas en vertu d'un quelconque caractère décisif de l'inégalité des esprits, mais parce que « l'homme ordinaire est susceptible d'interpréter comme décisive » cette inégalité<sup>47</sup>. Il ne suffit pas, comme les

dire : *Je ne comprends pas, instruis-moi.* » (*Ibid.*, p.117).

42 *Discours* II, AT-VI-15, l.18. « Habiles » signifie ici qui a de l'esprit, de la science (Gilson, *Ibid.*, p.176).

43 *Discours* II, AT-VI-15, l.25-31.

44 Étienne Gilson, *op. cit.*, p.176-177. Pour les seconds, ils sont seulement « capable de reconnaître le vrai lorsqu'on le leur montre »

45 Louise Marciel-Lacoste, « L'héritage cartésien : l'égalité épistémique », *art. cit.*, p.92.

46 Étienne Gilson, *Ibid.*, p.176, qui cite une lettre d'Août 1639 (AT-II-347) et la lettre au Père Dinet (AT-VII-579). Nous reviendrons sur la question de l'efficacité de la méthode dans la partie suivante.

47 Louise Marciel-Lacoste, *Ibid.*, p.92. Autre formulation quelques lignes après : « L'obstacle à la méthode



interprètes médians, à savoir Laporte ou Gilson, d'affirmer l'égalité épistémologique en droit – il faut aussi affirmer que nul élitisme épistémologique n'est susceptible de se glisser dans la notion d'inégalité des esprits, si l'on comprend que ce qui la rend problématique dans la recherche de la vérité ce n'est pas tant qu'elle existe en fait mais que certains la considèrent insurmontable (les modestes) ou suffisante (pour les arrogants qui, dotés de mémoire, ou d'imagination se reposent sur cette faculté et n'exercent pas leur bon sens avec une véritable application).

Ceci étant compris, les premiers mots du *Discours de la Méthode* prennent un sens plus fort encore : c'est au fond plus envers les arrogants que Descartes se montre ironique, et cette maxime paraphrasé de Montaigne peut résonner comme un *encouragement*<sup>48</sup> afin que le modeste ne se persuade pas qu'il a moins de raison qu'il ne lui en faudrait. Au contraire, la méthode portera sans doute plus de fruits « pour ceux qui ne marchent que fort lentement » plutôt que pour les arrogants qui quittent le « chemin commun » et s'égareront pour toujours<sup>49</sup>. Et le meilleur moyen de réaliser ce projet est de rendre accessible le savoir, comme se le propose le *Discours*, en espérant « qu'il sera utile à quelques-uns, sans être nuisible à personne »<sup>50</sup>.

À cette fin, et dans l'esprit de Denissoff qui s'était permis une réécriture (dont nous avons contesté le contenu, mais pas l'idée qui présente une forme au fond assez salutaire pour délasser le lecteur et aiguïser la créativité de l'auteur) nous proposons la suivante paraphrase (inspirée par Queneau) de ces quelques lignes sur le « bon sens », avec pour double but de rendre plus sensible le paradoxe du modeste et plus visibles les idées brutes de ce morceau de bravoure que notre interprétation aura cherché à mettre en avant<sup>51</sup> :

---

n'est donc pas l'égalité épistémique : c'est plutôt l'inégalité des esprits qui empêcherait certains hommes de croire en l'égalité des raisons assurant l'universalité de la méthode ».

48 Cette notion sera tout à fait fondamentale dans la pédagogie cartésienne et s'attestera à de nombreuses reprises. Cf. infra, tout notre chapitre 7.

49 Cf. **Annexe 4**. Cet optimisme du début du *Discours* (AT-VI-2, l.15-16), qui prend alors tout son volume, fait écho avec l'estime que porte la philosophie de Descartes aux figures simples du paysan ou de l'honnête homme, non sans un brin de rhétorique, comme nous aurons l'occasion de le constater dans le huitième et dernier chapitre (« Personnages »).

50 *Discours* I, AT VI, 4.

51 Nous espérons, par cette nouvelle réécriture, avoir également respecté l'esprit de Raymond Queneau. Lequel n'en manquait pas, lorsqu'il disait : « Oui. Je traduis le *Discours de la méthode* en argot. (...) C'est un liv' de Descartes où y a ce que c'est qu'la pensée et la manière de s'en servir. Seulement, ça a été écrit y a longtemps ; les gens qu'ont pas beaucoup d'éducation, y peuvent plus comprendre c' langage. Alors je l'met à la moderne d' façon que tout l'monde comprenne (...) et puis j'ai supprimé des trucs sans queue ni tête sur l'âme, et sur Dieu qui n'tiennent pas d'bout. Dans l'ensem' ça fait cinq à six pages qui commencent par "Les gens sont pas si cons qu'ils en ont l'air" (...). C'est pas que j'soye d'accord avec ce philosophe [*interrompu*] » (Raymond Queneau, *Romans*, I, *Œuvres complètes*, II, Bibliothèque de la Pléiade, 2002, p.1250, *Parerga* au *Chiendant*, [Saturnin traduit le *Discours de la méthode*]). Le projet est

« Les gens sont pas si cons qu'ils en ont l'air ; et, au fond, y a personne pour croire qu'il le soit vraiment et pas même le plus modeste. Même qu'on a de bonnes raisons de croire qu'à ce sujet on est tous logés à même enseigne et que quand on comprend quelque chose, on le comprend aussi bien que n'importe qui, puisqu'on est pas plus con qu'un autre ; et s'il y en a pour sembler plus imbéciles, c'est pas tant qu'il le soient mais qu'ils le sont devenus, un peu par hasard. Ça n'empêche qu'ils le sont pas définitivement, et même souvent un intellectuel assis va moins loin qu'un con qui marche. En somme, il suffit d'avoir un peu confiance en soi. »

Au terme de cette lecture, il faudrait se demander pourquoi, au fond, ne voudrions-nous pas prendre au sérieux l'hypothèse selon laquelle le sentiment subjectif de l'égalité fait signe, de façon définitive et convaincante, vers l'égalité réelle ? Thomas Hobbes, dans un contexte fort similaire, répondait par l'affirmative à cette question, donnant plus de poids encore à ce qui chez Descartes n'était encore qu'un timoré « témoignage » (cf. supra, note 9) : celui-ci « prouve l'égalité des hommes sur ce point, plutôt que leur inégalité. Car d'ordinaire, il n'y a pas de meilleur *signe* d'une distribution égale de quoi que ce soit, que le fait que chacun soit satisfait de sa part »<sup>52</sup>. Ironie ?

Il ne reste plus dès lors pour nous qu'à nous interroger sur le *statut précis* de l'égalité épistémique chez Descartes, autrement dit le statut de cette thèse selon laquelle le bon sens est la chose au monde la mieux partagée. Plusieurs hypothèses sont à envisager : s'agit-il (1) d'un principe ? (2) d'une opinion communément partagée et reprise par le philosophe ? Édouard Mehl remarque judicieusement la « prudence » de Descartes qui ne semble jamais présenter cette thèse avec la déférence que devrait avoir un principe (les querelles interprétatives dont on vient de faire état le prouvent d'ailleurs), c'est pourquoi il vaut mieux selon lui parler d'une « opinion commune que la philosophie partage avec le sens commun », une « *communis sententia philosophorum* »<sup>53</sup>.

On voudrait cependant plutôt envisager cette « thèse » comme (3) un *postulat* pratique, dont la vocation est à la fois morale (cf. supra, chapitre 4) et pédagogico-politique (cf. infra, chapitre 7 et conclusion). L'intérêt d'une telle approche c'est qu'elle permettrait

---

éminemment cartésien.

52 Thomas Hobbes, *Le Léviathan*, Partie I, chapitre 13, 1651, Dalloz, 1999, p.122.

53 *De Methodo* I, AT-VI-540/541 et Édouard Mehl, « Les années de formation », in. *Lectures de Descartes*, op. cit., p.43.

à la fois de rendre compte de la prudence de Descartes, et de ses précautions lorsqu'il avance la nouvelle thèse de l'égalité épistémique – en même temps que de son caractère dynamique, qui a pour vocation *pédagogique* de rassurer le modeste quand à ses capacités, comme on va s'en rendre compte dans l'instant.

## 6) PÉDAGOGIE

« L'admiration paraît à Descartes la passion fondamentale en ce qu'elle fut, en sa vie, la première. »  
 – Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 1950.

En des temps baroques où l'illusion produite par les artifices les plus merveilleux était une distraction particulièrement prisée, Descartes utilise l'admiration suscitée par l'art des hommes comme un pivot éducatif fondamental : une motivation pour apprendre certes, mais aussi un obstacle à la science. C'est de cette dialectique dont il va être question dans ce chapitre, et de son résultat, à savoir la « purification de l'admiration » et sa « valeur pédagogique »<sup>1</sup>, en particulier à l'endroit du sens commun.

En position d'enseignant dans le dialogue inachevé *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, Eudoxe-Descartes fixe en quelques lignes tout un programme éducatif que nous allons chercher à reconstituer : mettre en branle l'esprit en l'éveillant par l'admiration, dé-couvrir les secrets de la nature et de l'artifice, en dévoiler la simplicité et, de ce fait, mettre fin à l'admiration<sup>2</sup>. Comme dans le chapitre précédent sur le « bon sens », une même résistance semble cependant s'opposer à ce projet pédagogique, savoir cette *modestie* que l'on avait déjà rencontrée et qui s'était posée, avec l'arrogance, comme principale responsable de l'aspect décisif de l'inégalité des intelligences – les modestes, en effet, autrement dit ceux qui « *bien qu'ils aient le sens commun assez bon*, n'ont pas toutefois grande opinion de leur suffisance » sont plus portés à l'admiration que les autres<sup>3</sup>.

1 Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, 1971, Vrin, 2013 <sup>2</sup>, p.87. Dans une note, Geneviève Rodis-Lewis remarque sur ces questions le déplacement de la problématique cartésienne par rapport à ses prédécesseurs. Si « l'enseignement de l'humanisme chrétien cultivait l'admiration », c'était sans doute trop systématiquement pour invoquer les « miracles de la nature » (*Ibid.*, p.512).

2 « (...) vous ayant fait admirer les plus puissantes machines, les plus rares automates, les plus apparentes visions, et les plus subtiles impostures que l'artifice puisse inventer, je vous en découvrirai les secrets, qui seront si simples et si innocents que vous aurez sujet de n'admirer plus rien du tout des œuvres de nos mains », AT-X-505.

3 *Passions de l'Âme*, art. 77, AT-XI-386 (nous soulignons). Dans son édition (Vrin, 1994), Geneviève Rodis-Lewis note très justement que Descartes emploie le terme « sens commun » dans son usage non-technique mais « simplement [comme] synonyme de *bon sens* ». On ne peut, sur ce point, que lui donner raison – contre le jugement erroné de Jean-Robert Armogathe qui, citant cet article, écrit : « Notons enfin que le *sens commun*, dans l'acception scolastique de cette expression, figure encore dans les *Passions de l'Âme* » in. « Les sens : inventaires médiévaux et théorie cartésienne », *Descartes et le moyen-âge*, Actes du Colloque organisé à la Sorbonne du 4 au 7 juin 1996, Vrin, 1998, p.183. L'expression technique du « sens commun » est peut être sous-entendue dans certains passages des *Passions* (comme l'indique l'*Inex* de Gilson p.263) mais n'apparaît pas textuellement. On l'a d'ailleurs vu avec Jean-Marie Beyssade, « l'expression de *sens commun* (...) a disparu » des *Passions* (« Le sens commun dans la Règle XII : le

Nous chercherons à comprendre les raisons pour lesquelles, par le biais d'une promotion de la simplicité<sup>4</sup>, la pédagogie cartésienne s'adresse tout particulièrement au sens commun, qu'elle cherche à émanciper à la fois de l'admiration et de la modestie (qui font système dans l'article 77 des *Passions*) en lui donnant de l'assurance et une méthode pour s'élever dans les sciences. Nous verrons que cette pédagogie (seulement suggérée par Descartes), en prenant appui à la fois sur les inégalités entre les esprits et sur l'universelle répartition du bon sens, donne des solutions originales et optimistes à des problèmes contemporains de philosophie de l'éducation.

C'est la raison pour laquelle, étudiant la philosophie avec Descartes, nous sommes aussi confronté à « quelque chose de très populaire et de très naïf » : les méditations philosophiques cartésiennes sont en elle-mêmes une application de sa pédagogie qui donne de l'assurance au sens commun, « ce qui les recommande beaucoup aux débutants dans les études philosophiques ; il y procède avec une simplicité enfantine (...) »<sup>5</sup>. Ce qui ne signifie pas que tout, chez Descartes, soit facile : il y a cependant une revendication de simplicité dont on a voulu dégager ici les enjeux.

## §22. Délivrer le sens commun de la modestie

On ne trouve pas dans la littérature secondaire d'études attachées exclusivement à reconstruire méthodiquement la pédagogie cartésienne. Cela tient sans doute à « la discrétion de Descartes en la matière » et à la difficulté de penser « l'idée cartésienne d'une éducation accomplie »<sup>6</sup> – et cependant, il faut constater qu'il se trouve en son œuvre de très nombreuses indications. Notre propos n'est cependant pas de répondre à cette question, mais d'esquisser un aperçu de cette pédagogie *sous l'angle* de ce qui nous préoccupe, à savoir le rapport de la philosophie de Descartes avec le sens commun.

---

corporel et l'incorporel », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96e Année, No. 4, octobre-décembre 1991, p.498 ») et il serait donc faux d'affirmer, comme le fait Genevière Rodis-Lewis par ailleurs, que « cette notion (...) se retrouve jusque dans les *Passions* » (*L'Œuvre de Descartes*, p.474).

4 Sur cette question, cf. Gilles Deleuze (*Différence et Répétition*, 1968, Puf, 2015<sup>12</sup>, p.174) : « cette notion de facile empoisonne tout le cartésianisme ». Cf. également infra., chapitre 8.

5 G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 6, La philosophie moderne, trad. P. Garniron, Vrin, 1985, p.1389. L'expression, toute exagérée qu'elle est, n'en garde pas moins une certaine vérité.

6 Denis Kambouchner, « Descartes et le problème de la culture », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Avril-Juin 1998, p.2.

S'il fallait dans la lignée de Montaigne dégager ce qui est au centre de la pédagogie cartésienne, il ne fait aucun doute que ce serait plus à former le jugement de l'élève à distinguer le vrai d'avec le faux qu'à tout autre chose que s'appliquerait cette éducation<sup>7</sup>. Descartes affirme par ailleurs que ce jugement doit se former avant tout au contact des choses les plus simples et qu'il ne faut pas « faire commencer les études par l'examen des choses difficiles (*studiorum initia non esse facienda a rerum difficilium investigatione*) » mais au contraire exercer son esprit à l'examen des activités « futiles », quoi qu'ordonnées et simples, comme la broderie ou la tapisserie<sup>8</sup>.

L'usage pédagogique de ces exemples artisanaux comme le recourt aux jeux dans l'apprentissage de l'arithmétique a un but précis : donner à chacun une certaine confiance dans ses capacités, autrement dit faire en sorte que tout le monde « *se persuade* fermement (*firmiter sibi persuadeat*) que les sciences, si cachées soient-elles, ne sont pas à déduire de choses grandes et obscures, mais seulement de choses faciles et des plus obviées (*ex facilibus tantum et magis obviis*) »<sup>9</sup>. Nous faisons donc l'hypothèse qu'en matière d'éducation, Descartes est préoccupé par ces esprits modestes qui, comme nous l'avons vu avant, n'ont pas une grande suffisance de leur sens commun.

L'enseignement cartésien aurait donc deux espèces d'objectifs : **(1)** amener l'élève à avoir plus d'estime pour sa suffisance (autrement dit, plus de confiance dans ses capacités) et, pour cela, **(2)** faire en sorte que celui-ci soit « convenablement aidé »<sup>10</sup> – ce qui devra être le rôle du professeur. Ce que signifie « convenablement aidé » est ici crucial, et ne saurait être résolu tant que n'est pas « résolu le problème de la pédagogie »<sup>11</sup>. Mais ce

7 « Le but des études (*studiorum finis*) doit être de diriger l'esprit (*ingenii*) pour qu'il porte des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente » (*Règle I*, AT-X-359). Nous considérerons par la suite que les *Règles pour la direction de l'esprit* constituent un bon point d'entrée dans la problématique de la « pédagogie » cartésienne. Pour un aperçu plus complet, les deux autres textes fondamentaux se trouvent être : **(1)** la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, **(2)** les *secondes Réponses*.

8 *Règle VI*, AT-X-384 et *Règle X*, AT-X-404. Ces activités aiguisent l'imagination : le rôle de cette dernière dans la connaissance fera l'objet d'une critique radicale dans les *Méditations Métaphysiques* si bien que l'on a pu parler d'une « éclipse de l'imagination » dans l'œuvre de Descartes (Denis L. Sepper, « Descartes and the Eclipse of Imagination, 1618-1630 », *Journal of the History of Philosophy*, Volume 27, Number 3, July 1989). C'est que la métaphysique demande de se départir de ses sens beaucoup plus radicalement que les sciences, domaine dans lequel Descartes usera toujours d'analogies et autres images, censées faciliter l'apprentissage et la compréhension. Dès les *Olympiques*, Descartes déclarait que « la connaissance humaine des choses naturelles ne se fait que par ressemblance avec celles qui tombent sous les sens » (AT-X-218/219).

9 *Règle IX*, AT-X-402 (nous soulignons).

10 Denis Kambouchner, *Ibid.*, p.25, citant à ce propos la « Lettre-Préface » des *Principes de la Philosophie* : « il n'y a presque point d'esprits si grossiers ni de si tardifs qu'ils ne fussent capables (...) d'acquérir toutes les plus hautes sciences, s'ils étaient conduits comme il faut. » (AT-IX/B-12).

11 *Ibidem*.

problème est en fait en partie réglé par Descartes qui nous donne des indications quand à l'aspect que l'on pourrait appeler subjectif de l'enseignement, à savoir *rassurer* l'élève sur ses capacités, en avançant systématiquement la simplicité des sciences : une bonne partie de la pédagogie cartésienne consistera ainsi à « assurer ceux qui se défient trop de leurs forces »<sup>12</sup>.

Pour le reste, du point de vue objectif, être aidé convenablement doit certainement signifier – en conformité avec un axiome de la pensée de Descartes – qu'il vaut mieux faire en sorte de présenter les choses à l'élève de telle sorte qu'il les saisisse comme s'il les avait découvertes lui-même (dans le cas où ce dernier n'aurait pas l'esprit d'un inventeur). Ainsi, le texte classique des *Secondes réponses* sur l'analyse et la synthèse semble indiquer qu'il vaut mieux, quand on cherche à professer quelque enseignement, privilégier l'analyse en sorte que l'élève (ou le lecteur) « n'entendra pas moins la chose ainsi démontrée, et ne la rendra pas moins sienne, que si lui-même l'avait inventée ». C'est la « voie la plus propre pour enseigner (*vera et optima via est ad docendum*) »<sup>13</sup> : elle a en effet ceci de particulièrement important pédagogiquement qu'elle rehausse le sentiment qu'a l'élève de sa propre suffisance en lui faisant en quelque sorte se sentir l'inventeur de ce qu'on lui a mis sous les yeux, évitant ainsi cette violence de l'exposition synthétique qui, en « [arrachant] le consentement (*assensionem extorqueat*) » ménage très certainement moins de place pour l'estime de soi de l'élève, comme écrasé par ces grandes bâtisses géométriques.

Qui plus est, la présentation synthétique en occultant dans un art du secret les traces de la découverte risque de renforcer l'admiration pour des choses qui, présentées analytiquement, paraîtraient fort simples et ne risqueraient pas de paralyser le modeste : au fond, enseigner véritablement, c'est « enseigner l'art lui-même » (c'est-à-dire la procédure de découverte de la vérité, aussi simple soit-elle). Du moins cela doit-il être le cas tant que l'élève est encore trop timide pour découvrir lui-même le vrai<sup>14</sup>.

On peut également noter que Descartes, dans un certain nombre de textes, n'impute pas tant la difficulté dont certains élèves font l'épreuve à une insuffisance d'esprit irrécupérable de leur part, mais bien plutôt à une « incapacité du professeur (*Doctoris*

12 « Lettre-Préface » des *Principes*, AT-IX/B-13.

13 *II<sup>nd</sup> Réponses*, AT-IX-121 et AT-VII-155/156.

14 *Règle IV*, AT-X-376. Sur l'effet paralytique de l'admiration et son analyse psycho-physiologique, cf. *Passions de l'Âme*, art. 73 : « tout le corps demeure immobile comme une statue » et on ne peut acquérir de l'objet « une plus particulière connaissance » (AT-XI-383). Sur la finalité de la pédagogie cartésienne comme autonomie, cf. *infra*, §24.

*imperitia*) »<sup>15</sup> à présenter les choses dans le bon ordre en proportionnant l'exposition de sa matière à l'intelligence commune qui va du plus simple au plus obscur : cela prouve à nouveau qu'il est primordial de donner confiance à l'élève pour faire en sorte que seul son sens commun fonctionne librement, sans être entravé par une mésestime de soi. Un professeur de philosophie, s'il n'a pas cette passion de l'obscurité dont le cartésianisme se veut être le fossoyeur, s'il veut se servir de « raisons qui sont très évidentes et intelligibles à ceux qui ont seulement le sens commun », devra refuser les bizarreries de langage (c'est-à-dire l'emploi de « termes étrangers ») et, ce faisant, pourra par ordre se satisfaire de pouvoir donner la réponse aux « principales difficultés de la Philosophie »<sup>16</sup>.

La modestie doit donc être ménagée par la pédagogie, selon Descartes, et il ne faut nullement y voir un hasard. C'est en effet que le modeste, s'il se défie de ses capacités, sera cependant beaucoup plus réceptif à la vérité que l'arrogant qui, parce qu'il refuse la simplicité qu'il trouve trop méprisable, passe à côté du savoir véritable. Chez Descartes, la mise en avant pédagogique de la simplicité est indissociable d'une attaque contre ceux qui se nourrissent d'obscurité à en perdre la vue et la lumière de leur raison naturelle<sup>17</sup>. L'avantage du modeste, et la raison pour laquelle il est une cible privilégiée de la pédagogie cartésienne, c'est qu'il n'aura jamais de dégoût pour la simplicité – au contraire, il en tirera des armes pour s'estimer d'avantage. Puisqu'il faut partir du simple et qu'il ne le rejette pas *a priori*, il sera plus aisé de l'élever « par degrés ». Poliandre, dans le dialogue posthume sur *La recherche de la vérité*, incarne ce personnage modeste, qui n'est pas dans l'autosatisfaction vis-à-vis de son bon sens<sup>18</sup> et qui, n'ayant que le sens commun, « est exempt de tout obstacle [c'est-à-dire, au fond, de toute prévention] à l'apprentissage de la méthode » cartésienne<sup>19</sup>.

Ceux qui ont le sens commun et sont modeste sont, Malebranche l'a bien vu dans sa reprise de la thématique de l'admiration cartésienne, « beaucoup plus propres à l'étude »<sup>20</sup> que les autres.

15 Règle XVIII, AT-X-461.

16 À Regius, janvier 1642, AT-III-499.

17 Raison pour laquelle ces esprits se détournent des sciences mathématiques « les plus faciles de toutes et les plus claires » pour une « matière obscure » quelle qu'elle soit (Règle III, AT-X-365/366).

18 Il considère qu'il n'a « qu'un peu de bon sens (*tantillum sanus sensus*) » (AT-X-514, l.23). Sur les différences entre la version latine et la version néerlandaise sur ce point, cf. **Annexe 2**.

19 Vincent Carraud et Gilles Olivo, note 40 à *La recherche de la vérité*, Puf, 2013, p.352.

20 Nicolas Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, V-VIII in. *Œuvres*, I, Bibliothèque de la Pléiade, p.558. Sur l'humilité qu'implique l'étude, cf. également : « Nous voyons tous les jours des esprits qui ne trouvent point de goût à l'étude : rien ne leur paraît plus pénible que l'application de l'esprit ».



### §23. Retour sur l'inégalité des esprits

« La bonne instruction sert beaucoup, pour corriger les défauts de la naissance. »

– René Descartes, *Passions de l'Âme*, art.161.

La pédagogie cartésienne consistera tout entière à ouvrir des « chemins simples et faciles », de ceux que l'on emprunte avec insouciance et quand on ne se « vante de rien »<sup>21</sup>. Cependant, avant qu'il suffise d'ouvrir des chemins pour que les esprits libres et forts les empruntent et découvrent d'eux-mêmes le vrai, il est nécessaire d'accompagner un peu les élèves qui sont le moins susceptibles, au départ, de parvenir d'eux-mêmes à marcher.

Nous n'avons, dans le chapitre précédent, dit que peu de choses à propos de l'inégalité des esprits – seulement qu'il nous semblait, d'après les textes, qu'elle n'était pas décisive au regard de l'égalité des raisons et que, si elle l'était, c'était seulement dans la conviction *subjective* de son caractère indépassable. Il ne faut cependant pas affirmer trop vite le primat de l'égalité des raisons : on risquerait de donner ainsi du crédit à une thèse qui fait de Descartes un penseur de l'univocité radicale, coupé de toutes les Différences réelles qui devraient s'inscrire au cœur de toute pensée pédagogique sérieuse. Un penseur qui écraserait les Différences entre les enfants avec « le désir de racheter le monde en maniant les armes de la clarté, l'objectivité, l'univocité »<sup>22</sup>. Un penseur qui aurait bâti un rêve(-devenu-cauchemard) où la clarté et la distinction suffiraient à réduire tous les problèmes d'éducation mais au détriment de la réalité de l'enfance et de l'éducation elle-même. Un penseur, Descartes, dont le rêve serait venu « hanter la pratique et la théorie de l'éducation » en y instillant la « haine de l'ambiguïté et de la différence » et, au final « la haine des enfants »<sup>23</sup>. En s'adressant uniquement à ce qui, chez les enfants, est susceptible de saisir le clair et le distinct – c'est-à-dire leur « bon sens » – le cartésianisme serait parvenu à une « vision inhumaine visant à rendre les enfants silencieux et éliminant leur vitalité, leur vivacité, leur différence »<sup>24</sup>.

21 *Lettre au Père Dinet*, traduit de AT-VII-579 par Clerselier (1661).

22 David W. Jardine, « Awakening from Descartes' nightmare. On the love of ambiguity in phenomenological approaches to education », *Studies in Philosophy and Education*, Dordrecht, 1990, 10, 3, p.224 (notre traduction, ainsi que dans les citations suivantes).

23 *Ibid.*, p.229.

24 *Ibidem*. L'auteur ajoute : « We cannot live in Descartes' dream, for in education, where we are constantly and essentially faced with difference, with renewal, with change, and with the full difficulty of conversing with children. » Il croit trouver chez Heidegger de meilleurs éléments pour une théorie de l'éducation : il

Ces thèses ne sont évidemment pas du tout assimilables ni à l'esprit, ni à la lettre de la philosophie de Descartes. Et si une tendance lourde de notre contemporanéité est d'assimiler l'égalité à l'uniformité, le fait de tenir ensemble l'égalité des raisons et l'inégalité des esprits montre brillamment qu'un autre discours est possible. Car Descartes, s'il est un penseur de l'égalité épistémique, est aussi un penseur de l'inégalité des esprits – c'est-à-dire de leur Différence. C'est cette différence, sur ce fond commun de l'humanité qu'est le bon sens également partagé, qui crée des profils intellectuels divers (qui se disent *ingenium* chez Descartes). Or, l'*ingenium* est « différent selon les hommes, (...) [et] anthropologiquement défini »<sup>25</sup>. L'espoir éducatif est d'« [atténuer] l'inégalité des esprits »<sup>26</sup> par la méthode qui consiste essentiellement à présenter les choses par degré, du plus simple au plus compliqué. La méthode propose la route la plus certaine et la plus courte pour parvenir au vrai (le « droit chemin » dit le *Discours*<sup>27</sup>) et permettre ainsi à ceux qui ont l'esprit le plus lent d'arriver aussi à la fin des études (*finis studiorum*). On a pu y voir, dans une version faible du « cauchemar » de Descartes une négation de tout ce qui fait la spécificité de l'enfant : « le niveau, les acquis, les résistances même des élèves [qui] n'ont dans ces conditions pas à être pris en compte »<sup>28</sup>.

La thèse doit être nuancée : d'abord à cause de déclarations expresses de Descartes contre une certaine uniformité de l'enseignement, justement en vertu de l'inégalité des intelligences. Au projet de Comenius d'une science universelle qui puisse être assimilée par « les jeunes écoliers (...) avant l'âge de vingt-quatre ans », Descartes répond avec

---

n'est pas certain qu'il y parvienne avec beaucoup de précision. La référence à Heidegger est en fait aussi vague que celle à Descartes (mais, si la clarté est bannie, cela ne pose sans doute aucun problème...). Un article plus sérieux sur la pédagogie heideggérienne permet de cerner plus nettement la distinction avec Descartes. Sur la base de l'axiome d'une égale répartition du « bon sens » (Descartes) et du « don pour la pensée » (Heidegger), « si Descartes réclamait une méthode, Heidegger exige du métier, autrement dit une habileté que l'on ne peut acquérir qu'à s'exercer » (Christophe Perrin, « Enseigneur et maître : Heidegger pédagogue », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3/2009, Tome 134, p.343). Autrement dit, Descartes n'est pas un penseur du métier d'enseignant. Ce qui s'explique selon nous assez bien par le fait que la visée ultime des études c'est précisément de libérer l'homme de l'enseignement.

25 *Œuvres complètes* I, édition Bessayde-Kambouchner, Gallimard-Tel, 2016, p.657.

26 Étienne Gilson, *Commentaire, op. cit.*, p.84. Autre formulation du même principe dans une note aux *Œuvres complètes*, I : « la méthode, en le dirigeant [l'élève] ou le conduisant, le cultive (l'*ingenium*) et l'élève au maximum de sa capacité » (*Ibid*, p.657).

27 *Discours* I, AT-VI-2, cf. **Annexe 4**.

28 Pierre Kahn, « La critique du "pédagogisme" ou l'invention du discours de l'autre », *Les Sciences de l'éducation - Pour l'Ère nouvelle*, 4/2006, Vol.39, p.91. Dans l'actuelle « querelle scolaire », l'auteur situe Descartes dans le camps des anti-pédagogues (citant par exemple Debray ou Peña-Ruiz) en reprenant la thèse d'un « ordre non-pédagogique du vrai » (expression due à Brigitte Frelat-Kahn) dans la méthode cartésienne (du simple vers le complexe), dont la philosophie consisterait à substituer à l'ordre d'exposition pédagogie des questions un ordre gnoséologique qui s'adresse à une intelligence logique (ou un bon sens) pure de toute détermination anthropologique. Il y a là quelque chose d'un peu caricatural.

scepticisme par la disparité des esprits<sup>29</sup>. Il ajoute que « sans avoir plus d'esprit que le commun » on ne doit espérer « rien faire d'extraordinaire touchant les sciences humaines »<sup>30</sup>. Pour ceux qui ont l'esprit dans la moyenne, tant qu'ils n'ont pas l'âge suffisant pour entreprendre de penser librement par eux-mêmes, il faudra qu'ils recourent à des maîtres, « par lesquels ils peuvent être instruits »<sup>31</sup>.

Si en effet tout le monde est « capable de reconnaître le vrai lorsqu'on le [lui] montrera »<sup>32</sup>, le rôle des professeurs sera de dévoiler le vrai pour que les élèves s'habituent à le discerner et puissent un jour parvenir à le découvrir d'eux-mêmes. C'est le but de la méthode de donner à ces esprits plus lents un cap qui leur permettra d'inventer plus que ceux qui, pourvu d'un esprit supérieur au commun, risqueront de s'égarer plus facilement<sup>33</sup>. Pour cela, il faudra simplement qu'ils aient atteint un âge suffisant et que le défaut de leur esprit n'ait pas été entretenu par les préjugés que l'on accumule généralement pendant l'enfance en admirant trop. Cependant, le fait de recourir à un maître sera toujours chez Descartes *une libre reconnaissance de sa propre infériorité intellectuelle* : autrement dit, il ne suffit pas d'être ignorant pour chercher un maître, il faut encore que « ce soit [notre] perception qui [nous] enseigne [que nous sommes] ignorants »<sup>34</sup>. Le recourt, pour le modeste qui n'a pas grande suffisance de son sens commun, à un maître, *se fait donc naturellement*. Il est au final préférablement intéressé par l'éducation *dans la mesure où il a le sens commun comme le sens de ses défauts*.

Ce qui rend la tâche des professeurs difficiles pour ces modestes (qui représentent manifestement la majorité, sans quoi Descartes ne s'y intéresserait pas d'aussi près), c'est de devoir à la fois faire en sorte que les élèves ne « s'accoutument [pas] à l'irréflexion et [ne] désapprennent [pas] le bon sens (*dediscrere bonam mentem*) »<sup>35</sup> tout en leur montrant des vérités (puisqu'ils n'ont pas encore la force de les inventer d'eux-mêmes). Pour cela, l'enseignant doit tenir en même temps deux stratégies : **(1)** d'abord, on l'a vu dans le texte des *Secondes réponses*, privilégier l'exposition synthétique qui sera toujours la plus propre

29 *À Cornelis Van Hoghelande* (?), Août 1638, AT-II-346, et *Correspondance*, Gallimard-Tel, VII-2, p.430.

30 *Ibidem* (science humaines est employé ici par opposition aux données de la révélation, accessibles même aux plus simples, cf. **Annexe 2**).

31 *Discours* II, AT-VI-15.

32 Étienne Gilson, *Commentaire, op. cit.*, p.177-178.

33 *Discours* I, AT-VI-2 et *Lettre au Père Dinet* où Descartes se veut être lui-même l'exemple de l'excellence de cette méthode pour les modestes (AT-VII-579) : « ne me fiant pas trop à mon propre génie, j'ai suivi seulement des chemins simples et faciles ; car il ne faut pas s'étonner si l'on avance plus, en les suivant, que d'autres beaucoup plus ingénieux en suivant des chemins difficiles et impénétrables ».

34 *Réponse aux instances de Gassendi*, AT-IX-208. Agir autrement, c'est agir « plutôt en automates ou en bêtes qu'en hommes ».

35 *Ad Vætium*, AT-VIII/B-43, l.123-25.

à enseigner et à mettre l'élève dans les meilleures dispositions pour devenir un inventeur lui-même, c'est-à-dire s'émanciper de l'enseignant<sup>36</sup>, **(2)** également faire en sorte de « trouver un biais par le moyen duquel » le professeur puisse « dire la vérité » tout en ménageant l'admiration d'un chacun, autrement dit en faisant en sorte de ne pas « choquer les opinions qui sont communément reçues »<sup>37</sup>.

La pédagogie de Descartes est donc bien une pédagogie pour ceux qui ont leur sens commun et peu d'esprit, ou seulement l'esprit du commun (car pour les autres, les prolégomènes éducatifs sont moins fondamentaux, la « nécessité d'une rupture » avec cette « culture préparatoire » se faisant ressentir plus vivement<sup>38</sup>) parce que ce sont « les esprits droits et non prévenus en faveur des fausses doctrines » qui sont « de bons élèves »<sup>39</sup> – c'est-à-dire ceux dont le bon sens n'a pas été corrompu et qui, convenablement aidés, deviendront à leur tour des inventeurs.

De tous ces éléments qui constituent la pensée cartésienne en matière d'éducation, deux remarques sont à tirer qui permettent de dessiner à grand trait l'idée de l'école chez Descartes. En deux points, elle sera remarquablement proche de ce que fut l'enseignement des jésuites : **(1)** une certaine forme de mixité, qui, faisant vivre en commun « quantité de jeunes gens de tous les quartiers de la France » remplacera dans l'école même la fonction éducative que pouvait avoir dans le *Discours de la Méthode* le voyage<sup>40</sup> ; **(2)** le fait de promouvoir « l'égalité » entre les enfants « en ne traitant guère d'autre façon les plus relevés que les moindres », procédé qui aura deux vertus essentielles, à savoir **(a)** d'une part enlever les « défauts » et la prévention de ceux qui, élevés dans l'aisance virent tous leurs caprices exaucés et, ce faisant, ne sont plus attentifs à l'enseignement et **(b)** d'autre part, laisser aux plus modestes la possibilité, en se persuadant de l'égalité répartition du bon sens, de ne pas se défier de leurs forces et ainsi progresser rapidement.

36 Cet optimisme est, semble-t-il, venu peu à peu chez Descartes, dans le sens d'une mise en avant de plus en plus radicale de l'effacement progressif de l'inégalité des esprits devant l'égalité répartition du bon sens : « l'appréciation cartésienne sur la possibilité d'un dépassement de ces difficultés de fait [liées à l'inégalité des intelligences] s'est probablement infléchie, dans le sens d'un universalisme plus affirmé, au fil des années. » (Denis Moreau, « L'idée de la philosophie », in *Lectures de Descartes, op. cit.*, p.38).

37 À Mersenne, le 23 décembre 1630, AT-I-194. Cf. supra, §10.

38 Denis Kambouchner, « Descartes et le problème de la culture », *art. cit.*, p.21.

39 Étienne Gilson, *Commentaire, op. cit.*, p.477.

40 Il se fait ainsi en effet « un certain mélange d'humeurs, par la conversation les uns des autres, qui leur apprend quasi la même chose que s'ils voyageaient » (A \*\*\*, le 12 septembre 1638, AT-II-378). Cette mixité n'était pas seulement, chez les jésuites, géographique, mais aussi sociale (pour le collège de la Flèche où se côtoyaient la noblesse d'épée, la bourgeoisie et jusqu'à certains enfants de laborieux, cf. Jean-Dominique Mellot, *L'édition Rouennaise et ses marchés* (vers 1600-vers 1730), *Dynamisme Provincial et Centralisme Parisien*, Mémoire de l'École des Chartes, 1998, p.187).

Ce grand optimisme de la pédagogie cartésienne ne pouvait être fondé que sur un optimisme non moins caractérisé concernant la nature humaine, et qui s'exprime dans le début du *Discours de la méthode* pourvu qu'on le prenne au sérieux. Ainsi, on retrouvera une idée chère à Kant pour qui la nature « dans ce qui intéresse tous les hommes sans distinction ne peut être accusée de distribuer partialement ses dons, et que, par rapport aux fins essentielles de la nature humaine la plus haute philosophie ne peut pas conduire plus loin que ne le fait la direction qu'elle a confié au sens commun »<sup>41</sup>. Pour tout ce qui concerne une série de problèmes taillés à mesure d'êtres humains, il est impensable que tous ne soient pas en capables, grâce à ce que l'on nomme le sens commun, de parvenir à résoudre y compris les questions les plus difficiles.

#### §24. *L'émancipation du sens commun : l'école et l'honnête homme*

Il est nécessaire que le sens commun de l'élève soit mené par le professeur : il s'agit seulement d'être bien guidé, avec plus ou moins de laxisme. Ainsi, il est question dans la *Recherche de la vérité*, dans un passage qui résonne particulièrement avec la « Lettre-Préface », de parvenir aux choses les plus difficiles, seulement à l'aide de son propre sens commun « pourvu que nous soyons bien conduits »<sup>42</sup>. Dans ce même passage, la figure de l'enseignant est précisée, et des accents montaniens nuancés reviennent : s'il s'agit certes d'« abandonner entièrement à [lui]-même » celui qui n'a que son sens commun, il faut cependant avoir d'abord « le soin de [le] conduire dans la route » quelque peu<sup>43</sup>. C'est tout le paradoxe de l'éducation cartésienne.

Il est très important en effet de noter que le but de l'éducation ne peut être chez Descartes que d'émanciper le jugement de l'individu à l'égard de ses maîtres (comme Descartes lui-même l'a fait). D'où ce paradoxe, qui est au fond celui de toute pédagogie : l'éducateur ne veut « enseigner à n'apprendre que de soi-même »<sup>44</sup>. C'est pourquoi l'éducateur doit « mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes, ouvrant à un

41 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Ak-III-531.

42 « (...) *sanus sensus rite modo gubernatur* », AT-X-521.

43 *Ibid.* Cf. Montaigne qui conseille à l'enseignant, dans un texte classique de la pédagogie humaniste, de laisser « trotter devant lui » son élève (*Les Essais*, I, 26, p.150/C).

44 Albert Gajano, « Enseigner et apprendre chez Descartes : la connaissance des principes dans les *Regulae ad directionem ingenii* et la *Recherche de la vérité* », in. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, No. 185, « XVIIe siècle : Mersenne, Descartes, Pascal, Spinoza », Avril-Juin 1995, p.173.

chacun les moyens de trouver en soi-même, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie »<sup>45</sup>. Comme dans le *Ménon*, l'enseignant à proprement parler n'apprend pas mais ouvre plutôt à la recherche du vrai en soi. On peut donc, « sans avoir eu de maître » y parvenir<sup>46</sup> : bien que, comme on l'a vu, une culture préparatoire semble absolument nécessaire, il n'en reste pas moins que la science cartésienne se veut fondée sur « des expériences communes et connues de tous », ces choses « qu'il est impossible d'apprendre (...) autrement que de soi-même » même lorsqu'on est « stupide » au plus haut point<sup>47</sup>. D'accord avec les anciens pour affirmer que la science se fonde toujours sur une connaissance qui précède, Descartes fait reposer l'avancement de cette dernière sur des choses que « chacun expérimente (*experior*) »<sup>48</sup> : c'est à partir des premières vérités tirées des « choses ordinaires » très tangibles pour tout le monde dont Descartes espère que chacun pourra tirer et « trouver » de « [lui-même] toutes les autres »<sup>49</sup>.

Quand au rapport avec le *Ménon*, il est tout à fait explicite chez Descartes, et revendiqué comme une arme pour le sens commun. Écrivant à Golius, Descartes se félicite d'avoir pu enseigner à un certain Monsieur de Zuylichem quantité de choses auxquelles ce dernier ne connaissait rien avant, si bien qu'évoquant la « métempsychose et la réminiscence de Socrate », il affirme que si Monsieur de Zuylichem a compris ce dont il l'a entretenu, c'est que « [ses] opinions ne sont point trop éloignées de ce que dicte le bon sens » qui se trouve tout entier dans cet auditeur. La pédagogie cartésienne, en se fondant sur l'innéisme, affirme donc la nécessité de proposer des connaissances de bon sens qui seront « si familières » à l'élève (encore qu'il n'en ai jamais entendu parler), qu'il ne fera pas de difficulté à les tenir pour vraies<sup>50</sup>.

45 *Recherche*, AT-X-496, cité par Gajano à l'appui de sa thèse, *Ibid.* p.174.

46 *Ménon*, 85d, trad. A. Croiset, dans Platon, *Œuvres complètes*, t. III, v. II, Paris, Belles Lettres, 1984. Comme le note justement Gajano, Descartes n'a pu faire l'économie d'une discussion avec ce dialogue véritable « lieu d'origine du problème de l'enseignement et de l'apprentissage rationnel » (*Ibid.*, p.173), cf. infra, sur la lettre à Golius de 1635 et §25.

47 Albert Gajano, *Ibid.*, p.184-185 et *Recherche de la Vérité*, AT-X-524 (Eudoxe).

48 Cf. déjà : Aristote, *Seconds Analytiques*, 71a : « Tout enseignement donné ou reçu par la voie du raisonnement vient d'une connaissance préexistante. Cela est manifeste, quel que soit l'enseignement considéré (...) » (trad. Jules Tricot) ; et *Recherche*, AT-X-524.

49 AT-X-503 (Eudoxe). Dans son édition, Emmanuel Faye note : « [Eudoxe] ne prétend pas tout savoir ni tout divulguer, mais il veut rendre Poliandre [autrement dit le sens commun] capable, comme lui-même, de découvrir toute vérité donc il voudra s'enquérir » (Livre de Poche, 2010, p.80).

50 *À Golius*, le 16 avril 1635, AT-I-315. Sur le rapport entre bon sens et innéisme, cf. supra, §17.

L'*experior* est donc ce qui permet à Descartes d'émanciper l'homme ordinaire de tout maître, faisant en sorte qu'il n'ait plus à suivre « aucun autre maître que le sens commun »<sup>51</sup> comme cet individu qui, dans le désert, par la seule force de son esprit (qu'il aura tout de même suffisamment « bon ») parviendra à découvrir toutes les vérités des sciences<sup>52</sup>. S'il y parvient, dans la solitude la plus complète et sans culture préparatoire tout en n'ayant l'esprit que « bon », on imagine que l'homme qui n'a pas plus d'intelligence que le commun se satisfera d'une éducation moyenne avant de parvenir à utiliser ses propres forces.

Cependant, pour répondre à la critique d'un subjectivisme cartésien accordant trop de confiance à l'*experior* et à la conscience claire et distincte qui risquerait d'apparaître ici, il ne faut pas négliger d'ajouter que le jugement clair et distinct n'est pas une prérogative absolue de celui qui n'aura rien appris dans les écoles. Au contraire, tout l'enseignement de Descartes est tendu vers ce but qui consiste, par la méthode « à parvenir à une position où ce qui est clair et distinct l'est effectivement »<sup>53</sup>. Le but de cette méthode était, on l'a vu, d'être prêt à juger véritablement de tout, en particulier de ce qui sera utile dans la vie : autrement dit, il s'agit dans la lignée de Montaigne, de « juger sainement », d'être « un habil'homme [plutôt] qu'un homme sçavant » que la trop longue fréquentation des études porterait à l'abrutissement<sup>54</sup>. L'honnête homme, c'est précisément celui qui n'a ni trop lu, ni appris tout ce qui se fait dans l'École, et qui n'a donc pas de « défaut d'éducation » : tout est donc dans la pédagogie cartésienne une question de proportion<sup>55</sup>.

51 « (...) *enim nullum alium magistrum sequatur, præter sensum communem* », *Recherche*, AT-X-527 (Eudoxe).

52 AT-X-506. C'est un thème classique, dont la plus belle et complète expression se retrouve chez Ibn Tufayl (1100-1181) dans *Hayy Ibn Yaqzan (Le Philosophe Autodidacte)*, Mille et Une Nuits, 1999). Sur ce trait de la philosophie de Descartes, cf. également l'exposé d'Alquié sur la « Découverte de l'Être » : « toujours Descartes se refuse à l'idée que le contact d'autrui puisse lui être fructueux » et c'est à cela qu'il tient ce désir d'un savoir « qu'il ne doive qu'à lui seul » (Ferdinand Alquié, *Ibid.*, p.99). Si la première affirmation est à nuancer, la seconde, en revanche, est très proche de la philosophie cartésienne de l'éducation.

53 Harry G. Frankfurt, *Démons, rêveurs et fous*, 1970, trad. S. Luckett, Puf, 1989, p.196. Sur la distinction entre ce qui semble être clair et distinct et ce qui l'est effectivement, Frankfurt cite deux passages importants : « il n'appartient qu'aux sages » de faire cette distinction (*Septième réponses*, AT-VII-462), en suivant cette « méthode » qu'il pense avoir « assez exactement enseigné » (*Cinquième réponses*, AT-VII-379). Frankfurt y voit, probablement avec raison, une référence aux *Règles pour la direction de l'esprit*.

54 Michel de Montaigne, *Les Essais*, I, 26, « De l'institution des enfans », p.158-A, 150-A et 164-A. C'est un idéal d'éducation et d'humanité dont on trouve des échos jusque chez Pascal (*Pensées diverses III – Fragment n° 6 / 85*, Lafuma §647, Sellier §532) : « (...) honnête homme. Cette qualité universelle me plaît seule ». Sur l'honnête homme de Montaigne à Pascal, cf. Emmanuel Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, Vrin, 1998, p.274-280.

55 Le mal est de passer « *trop de temps* » à étudier et l'idéal pédagogique est dans une « médiété » (Denis Kambouchner, *Ibid.*, p.22 à propos de ces passages de la *Recherche* AT-X-495). La moyenne se trouve entre avoir « un très grand naturel » ou bien recevoir les « instructions de quelque sage » (AT-X-495) : l'homme commun doit donc cultiver son naturel moyen par l'instruction. Sur le rapport entre le bon sens

L'honnête homme n'est pas un ignorant, un homme dépourvu de tout esprit et de toute culture ne faisant reposer son salut épistémique que sur le seul bon sens qu'il partage à égalité avec tous les hommes – il n'est pas non plus un de ceux qui connaît le grec, l'histoire des Empires dans le détail et toutes ces choses qui envahissent la mémoire et font un pédant plutôt qu'un homme d'un véritable bon sens<sup>56</sup>. Il a mûri l'éducation qu'il a reçue, il s'en est détaché et en fait désormais le meilleur usage dans la conduite de sa vie.

La rhétorique de l'émancipation oppose donc le bon sens à la connaissance et son accumulation : « le meilleur, c'est assurément de cultiver le bon sens comme tel, c'est-à-dire qu'au lieu de travailler à augmenter ses connaissances, il faut tâcher d'augmenter en l'esprit cette lumière "pure" »<sup>57</sup>. Conformément à la conception cartésienne de la lumière naturelle, il suffit de la posséder entièrement pour parvenir à toutes les vérités : et s'il est peut être préférable de ne pas avoir de professeurs lorsque ceux-ci risquent de gâcher notre bon sens, il n'en demeure pas moins que Descartes, en ayant l'espoir que sa philosophie soit enseignée et remplace celle de l'École, s'imagine qu'une éducation qui cultive seulement le bon usage de ce que la nature nous a donné pour parvenir au vrai est possible.

Ainsi élevé, le sens commun est capable de parvenir à s'approprier jusqu'aux découvertes les plus récentes de l'astronomie et « trouver de [lui-même], avec un esprit ordinaire » tout ce que Galilée et les plus « fins » connaissent du Ciel et de la Terre<sup>58</sup>. La nouvelle vision du monde promue par la science contemporaine qui jusqu'ici « effraie les consciences prisonnières d'un amour possessif et d'une affectivité anxieuse »<sup>59</sup> peut ainsi s'installer, réduisant l'admiration qui paralysait le développement du sens commun et le plein exercice de ses forces propres. Plus l'admiration diminuera, plus l'autosatisfaction de découvrir toute sorte de vérité le délivrera enfin de la modestie, jusqu'à se déboucher sur

---

et l'instruction, nous ne pouvons omettre de mentionner ici le grand texte d'Auguste Comte, le *Discours sur l'esprit positif*. Celui-ci poursuit l'esprit pédagogique cartésien et en donne de multiples formulations, dont la plus claire est la suivante : « En examinant, sous un aspect plus intime et plus durable, cette inclination naturelle des intelligences populaires vers la saine philosophie, on reconnaît aisément qu'elle doit toujours résulter de la solidarité fondamentale qui, d'après nos explications antérieures, rattache directement le véritable esprit philosophique au bon sens universel, sa première source nécessaire. (...) [En] effet, ce bon sens, si justement préconisé par Descartes et Bacon, doit aujourd'hui se trouver plus pur et plus énergique chez les classes inférieures, en vertu même de cet heureux défaut de culture scolastique qui les rend moins accessibles aux habitudes vagues ou sophistiques » (Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, §63, Vrin, 1995, p.205-206)

56 *Recherche*, AT-X-503.

57 Édouard Mehl, « Les années de formation » in. *Lectures de Descartes*, op. cit., p.43.

58 *Recherche*, AT-X-506. Cf. chapitre 5 sur le rapport entre sciences et sens commun.

59 Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op. cit., p.55.



un nouveau type de pensée, la métaphysique, qui révélera « un Être devant lequel notre admiration ne saurait cesser »<sup>60</sup>.

Avant même d'en arriver là, c'est dans cette immense fierté qu'il y a à inventer par soi-même que Descartes a toujours promu, qu'il faudra chercher la saveur propre de cette pédagogie qui fait grandir le sens commun jusqu'à le livrer à sa seule suffisance. Le bon professeur de mathématiques, s'il a le sens de ce plaisir qu'aura l'élève à ainsi progresser, sera celui à qui il arrivera de dire à son auditeur comme Descartes à son lecteur : « je ne m'arrête point à expliquer ceci plus en détail, à cause que je vous ôterais le *plaisir* de l'apprendre de vous-mêmes »<sup>61</sup>.

---

60 Ferdinand Alquié, *Ibid.*, p.43.

61 *Géométrie I*, AT-VI-374 (nous soulignons). Cf. **Annexe 3** pour d'autres détails sur la pédagogie cartésienne.

## 8) PERSONNAGES

« (...) ils me prennent pour un idiot, mais je suis un homme sensé et ces gens-là ne s'en doutent pas. »  
– Fiodor Dostoïevski, *L'Idiot*.

Si une philosophie, comme nous l'avons vu, est identifiable aux mots qu'elle emploie (cf. supra, §3), elle l'est aussi en partie au genre d'homme (ou de femme !) auquel elle prétend s'adresser, à travers lequel elle veut s'énoncer préférentiellement et qu'elle valorise en l'élisant comme représentant de sa pensée. *A contrario*, elle en repousse d'autres et s'identifie réciproquement contre eux.

Prenons garde à ce que le « personnage conceptuel » tel que le théorise Deleuze<sup>1</sup> n'épuise pas toutes les possibilités d'une personnification philosophique. Prenons garde également à ce que nous ne proposons pas ici une théorie du personnage philosophique : nous nous contenterons seulement de dégager trois figures clés du cartésianisme (le paysan, l'honnête homme et l'idiot) dans la mesure où celles-ci expriment un aspect de ce que nous cherchons à élucider. Ces personnages prennent place dans l'assemblée du sens commun, et se présentent comme porte-paroles fictifs donnant corps à la pensée cartésienne du bon sens. Utiliser des personnages, c'est, comme en un dialogue, « [aider] fort à faire valoir sa marchandise » philosophique<sup>2</sup>. Ainsi, chez Descartes, le paysan défend le droit des ignorants à disposer comme tout le monde du bon sens ; l'honnête homme représente ceux qui mêlent le sens commun aux saines études ; l'idiot, enfin, qui n'apparaît pas à proprement parler dans le corpus cartésien, incarne la supériorité morale et épistémologique du penseur privé et de la raison naturelle sans présupposés.

Prenons garde, enfin, à ne pas considérer ces différents aspects comme des *arguments* philosophiques à part entière : ils ne constituent qu'un déplacement de notre propos à des fins illustratives – ces personnages (en tant qu'ils représentent Descartes, où son mis en avant par lui) révèlent quelque chose du rapport de notre auteur avec le sens commun, et apportent un point final à notre exploration de cette question comme, en un

1 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* 1991, Les éditions de Minuit, 2005<sup>2</sup>, p.63-85. Pour la pertinence deleuzienne de l'analyse de la pensée de Descartes en terme de « personnage conceptuel », en lien avec notre élucidation du sens commun, cf. infra, §27.

2 *À Mersenne*, le 11 octobre 1638, AT-II-380, à propos du *Dialogo* de Galilée.

résumé. Certes, au théâtre, les personnages sont présentés au début : mais en procédant de cette manière, ceux-ci n'auraient eu aucune consistance – c'est les développements précédents qui, nous l'espérons, la leur donneront. C'est pourquoi nous terminons par eux.

### §25. *Descartes, le paysan, et le billet de 100 Francs*

En 1947, le billet de 100 francs « Jeune paysan » était mis en circulation, remplaçant celui qui, pendant quelques années, avait été à l'effigie de Descartes. Il n'y a là évidemment rien que de très fortuit, sauf à considérer qu'il se trouvait à la Banque de France quelque fin lecteur de Baillet.

Il y aurait en effet découvert une singulière histoire, celle d'un paysan « reçu au nombre [des] amis » de Descartes « sans que la bassesse de sa condition le lui fit regarder au-dessous de ceux du premier rang », Dirck Rembrantsz<sup>3</sup>. Et l'on rencontre en effet dans les œuvres de Descartes, en certains lieux, quelques allusions aux « paysans » et ce avant même la rencontre avec Dirck Rembrantsz qui ne fut pour Descartes qu'une occasion de démontrer ce qu'il avançait au père Mersenne, des années plus tôt, à savoir la possibilité d'une « science par le moyen de laquelle les paysans pourraient mieux juger de la vérité des choses, que ne font maintenant les philosophes »<sup>4</sup>. Car en effet, Descartes ne s'est pas contenté de recevoir Dirck Rembrantsz, il lui a « communiqué sa Méthode pour rectifier ses raisonnements »<sup>5</sup> et l'aider ainsi à devenir à son tour philosophe.

Il ne faut évidemment pas confondre **(1)** ces situations pédagogiques où il ne semble pas que l'invocation cartésienne du paysan soit de l'ordre de l'ironie, mais procède au contraire d'un grand sérieux *fondé* sur ses idées pédagogiques notamment, et **(2)** les situations où Descartes promeut le paysan *contre* le modèle des pédants et des doctes, comme c'est le cas dans les *Regulæ*. À propos des « natures simples », Descartes considère en effet que leur connaissance est immédiate, et que « jamais les paysans (*rusticis*)

3 André Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, II, p.555. Cet extrait est cité par AT en appendice à une lettre de 1648 (?) dans laquelle Descartes, s'intéressant au sort du paysan, demande à son correspondant la grâce d'un homme coupable de meurtre. Il se présente lui-même comme « un homme qui ne fréquente ici que des paysans » (AT-V-262).

4 *À Mersenne*, le 20 novembre 1629, AT-I-81/82.

5 André Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, *Ibidem*. Sur le rapport entre pédagogie et sens commun, cf. *surpa*, §22 en particulier.

n'ignorent » ces choses, là où « les doctes ont coutume d'être si subtils qu'ils trouvent le moyen de s'aveugler »<sup>6</sup>. C'est que les doctes, non ceux qui ont étudié mais ceux qui ont *trop étudié*, perdent la lumière naturelle que les paysans ont conservé<sup>7</sup>. Ces « paysans » représentent moins une classe sociale qu'un type philosophique, celui qui incarne le sens commun natif dans tout ce qu'il a de polémique et anti-élitiste : comme l'écrivait Montaigne, les lettrés « semblent être ravalés, même du sens commun »<sup>8</sup>. Peut-être faut-il voir dans cette tradition qui a recours au paysan moins « l'humour du philosophe »<sup>9</sup> qu'un usage négatif du sens commun comme garde-fou des extravagances philosophiques – usage que l'on retrouve évidemment dans la philosophie du sens commun.

En revanche, l'autre aspect du problème nous invite à reconsidérer le jugement de Gouhier selon lequel Descartes ne peut avoir « l'illusion d'écrire pour “les paysans” »<sup>10</sup>. En un sens, il serait absurde de dire le contraire et ce n'est pas parce que le *Discours* est écrit en français qu'il a pu être lu par les paysans. Il faut cependant reconnaître que, ce faisant, Descartes voulait aller au-delà de la « classe supérieure » et « quand il a décidé d'écrire en français, il était résolu à s'adresser aux gens ordinaires »<sup>11</sup>. Que Descartes ait eu une volonté d'élargir l'accessibilité à son œuvre, c'est indiscutable ; qu'il considère que le paysan puisse être un représentant possible (quoique fantasmé) de sa philosophie, cela l'est également. Il faut cependant éviter la méprise qui consiste à confondre les deux : le paysan incarne le sens commun le plus naïf, qui n'est encore enrichi d'aucune détermination (et en particulier éducative, à l'inverse de l'honnête homme) et dont le rôle, s'il ne peut être négligé philosophiquement, est avant tout négatif, c'est-à-dire polémique.

Ce qui aurait pu être également le titre du *Discours de la méthode* est à cet égard

6 « *sæpe literati tam ingeniosi esse solent, ut invenerint modum cæcutiendi etiam in illis quæ per se evidentia sunt atque a rusticis nunquam ignorantur* » (Règle XII, AT-X-426).

7 Règle XIV, AT-X-442. Cf. également, sur la distinction entre étudier et *trop étudié*, Denis Kambouchner, « Descartes et le problème de la culture », *art. cit.*, p.23-24.

8 Michel de Montaigne, *Les Essais*, p.187A. Il poursuit : « Car le paysan et le cordonnier, vous leur voyez aller simplement et naïvement leur train, parlant de ce qu'ils savent ; ceux-ci [les lettrés] pour se vouloir élever et gendarmier de ce savoir qui nage en la superficie de leur cervelle, vont s'embarrassant et empêtrant sans cesse ».

9 Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p.79. Dans le passage qu'il consacre aux paysans, Henri Gouhier confond les deux aspects que nous cherchons ici à distinguer.

10 Henri Gouhier, *Ibid.*, p.79-80.

11 Leslier Armour, « L'homme cartésien : Jacques Odelin et le *Discours de la méthode* », in. Henry Méchoulan (dir.), *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, Vrin, 1988, p.142. Dès lors, le *Discours* est caractérisé comme : « un guide modeste pour une vie rationnelle et raisonnable à l'usage des hommes ordinaires qui, tout comme le philosophe, ont assez d'intelligence pour déterminer leur propre vie mais qui, en même temps, comprennent bien leurs limites naturelles ». Autrement dit, il s'agit d'un livre pour le sens commun, cf. supra, chapitre 6 et 7.

explicite : les matières y sont exposées de telle sorte que « ceux même qui n'ont point étudié les peuvent comprendre »<sup>12</sup> – cependant, entre n'avoir pas étudié et ne pas savoir lire il y a une différence !

§26. *L'honnête homme et l'insanus ou :  
la querelle de la folie sous l'angle du bon sens*

On l'a vu, dans le latin de Descartes « bon sens » se dit *sanus sensus* et si, comme on a cherché à le montrer, sa philosophie entretient des rapports privilégiés avec le sens commun, on peut faire l'hypothèse qu'elle s'inscrit en porte-à-faux avec tout ce qui est in-sensé, autrement dit, qu'elle expulsera la folie hors de son horizon de pensée. En ce sens, Foucault a raison de dire qu'avec Descartes, « la folie est exilée »<sup>13</sup> – et il ne peut en être autrement pour qui fait entièrement confiance à l'exercice sain de la puissance humaine raisonnable par excellence : le « bon sens ».

Un passage célèbre l'atteste. Dans la gradation du doute métaphysique, Descartes constate l'inefficacité de la mise en doute des sens qui est insuffisante lorsque les conditions idéales objectives sont réunies – c'est-à-dire lorsque, me trouvant auprès du feu, rien ne saurait me persuader que je ne le suis pas, pas même une défiance qui affirmerait que « les sens nous trompent quelquefois... »<sup>14</sup>. Il faut donc approfondir le doute, en portant la suspicion sur le sujet percevant lui-même (d'où l'hypothèse de la folie, puis du rêve) et, de la même façon que Descartes avait répondu à l'hypothèse des sens trompeurs par l'évocation d'une situation perceptive où les circonstances extérieures seraient idéales, on aurait pu s'attendre à ce qu'il objecte à l'hypothèse de la folie la mise en évidence de conditions intérieures idéales, c'est-à-dire en envisageant « la possibilité de distinguer entre folie et bon sens »<sup>15</sup>. Cette possibilité d'un partage est d'autant plus envisageable

---

12 *À Mersenne*, mars 1636, AT-I-339. On a également noté que Descartes avait écrit ce livre pour que « les femmes même [y] pussent entendre quelque chose » (*Au Père Vatier*, 22 février 1638, AT I, 560), ce qui, au fond, est la « preuve ultime de son accessibilité générale » et inscrit, de fait, Descartes dans une « longue tradition de sexisme philosophique » (Louise Marcil-Lacoste, « L'héritage cartésien : l'égalité épistémique », *Philosophiques*, art. cit., p.82).

13 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961, rééd. Gallimard, 1972, p.58.

14 *Méditation I*, AT-IX-14.

15 Harry G. Frankfurt, *Démons, rêveurs et fous*, 1970, trad. S. Luquet, Puf, 1989, p.54.

qu'elle est inscrite dans le texte lui-même où les fous sont qualifiés d'*insanis*<sup>16</sup>, autrement dit ceux à qui il manque le bon sens, ou la puissance de juger raisonnablement.

Seulement, cette distinction n'ayant pas lieu, Frankfurt y voit un changement tactique de la part de Descartes qui prend la forme d'une esquive : « il se débarrasse tout d'un coup de la question ». Néanmoins, si Descartes ne se préoccupe pas des in-sensés, ce n'est pas par une quelconque négligence de sa part mais parce que le projet même des *Méditations Métaphysiques* suppose une mise à l'écart de la possibilité de la folie : « à moins de se supposer sain d'esprit, Descartes ne peut conduire la recherche à laquelle il souhaite se consacrer »<sup>17</sup>. Cela ne signifie rien d'autre que ceci : le bon sens est présupposé dans le projet même des *Méditations*, et réciproquement la folie est exclue de ce projet. Et si Descartes « laisse ouverte la question de son bon sens », il ne peut s'autoriser à le mettre radicalement en question, à moins que son entreprise échoue avant que la tentative soit menée à son terme<sup>18</sup>. Le bon sens se confirmera de lui-même en temps voulu, avec la validation de la raison : présupposé, il n'est pas selon Frankfurt, préjugé.

Certes, il est indéniable que l'entreprise même du doute a quelque chose de fou, c'est-à-dire d'offusquant pour le bon sens – justement parce que l'homme de bon sens est celui qui ne doute pas, ou du moins jamais selon des modalités hyperboliques<sup>19</sup>. C'est que le bon sens du philosophe qui médite ne peut être tout à fait celui du gentilhomme (pour qui le bon sens se situe plus essentiellement sur le terrain pratique) et c'est pourquoi s'il « peut sembler qu'il y a de l'extravagance à douter (...) toutefois, il appartient au philosophe de s'inquiéter de la possibilité, au cœur même [des] évidences, d'une illusion d'espèce hallucinatoire », non pas en tant que la folie est considérée pour elle-même, mais comme « un opérateur rhétorique » du doute<sup>20</sup>. Pour retrouver le bon sens après ce détour aux confins du raisonnable (détour qui, cependant, n'est jamais hors de tout contrôle), il faut faire l'épreuve de certaines situations extrêmes hors de portée du commun.

Cependant, n'y a-t-il pas lieu, sur la base de cette séparation entre le philosophique et le non-philosophique, dans ce moment décisif du doute métaphysique où la folie

16 *Meditatio* I, AT-VII-18, l.26.

17 Harry G. Frankfurt, *Ibid.*, p.56. Autrement dit : « la tâche qu'il se propose dans les *Méditations* n'est pas de découvrir comment un fou peut trouver un fondement pour les sciences ». On ne saurait être plus clair.

18 *Ibidem*. Frankfurt peut donc dire plus tard : « Descartes a rejeté de manière péremptoire tout doute concernant son bon sens (...) j'ai admis la légitimité de cette procédure » (*Ibid.*, p.111).

19 Qui, par définition, mettent en doute ce qui n'a jamais été suspicieux pour « aucun homme de bon sens » (*Abrégé des Méditations*, AT-IX-12). Le latin, plus significatif sur le rapport entre bon sens et folie, dit : « de quibus nemo unquam sanæ mentis seria dubitavit » (AT-VII-16).

20 Denis Kambouchner, *Les Méditations Métaphysiques de Descartes*, PUF, 2005, p.272-273.

intervient soudainement et où une voix s'offusque (« mais quoi ? Ce sont des fous (*sed amentes sunt isti*) »<sup>21</sup>) d'attribuer cette exclamation à un second sujet, *distinct* du sujet méditant ? C'est ce que fait Derrida, au prix d'une séparation entre deux formes du « bon sens » : celui, philosophique, qui sait se rapporter « au sans-fond du non-sens » (c'est-à-dire à la folie) ; celui, non-philosophique, opprimant, et qui « se détermine trop vite » par opposition au non-sens<sup>22</sup>.

Il semble que Foucault dans sa réponse de 1972 à Derrida a été sensible à ce qu'il faut bien nommer ici une *nouvelle forme d'exclusion*, voire un certain *mépris* pour la pensée non-philosophique, rendue responsable d'exclure la folie comme par un geste naïf de l'ordre de la « petite farce du paysan qui fait irruption (...) avec ses fous du village »<sup>23</sup>. En effet, il est à noter que cette distinction des deux bon sens par Derrida ne va pas de soi et que, comme l'a noté judicieusement Jean-Marie Beyssade en se référant à un passage parallèle dans *Le Recherche de la Vérité*, « la complaisance » du bon sens philosophique (qui est celui d'Eudoxe) « à l'égard de l'honnête Poliandre » (qui a le bon sens non-philosophique, selon le partage derridien) « n'est pas parfaitement innocente »<sup>24</sup>. Indépendamment du fait que Jean-Marie Beyssade s'accorde avec le point d'argumentation majeur de Derrida (à savoir la continuité entre la folie et l'hypothèse du Malin Génie), il est notable qu'il voit dans la distinction derridienne quelque chose d'éminemment gênant : comme la complaisance à l'égard d'un raciste. Et même si le métaphysicien ne doit pas avoir de préjugé qui le prévienne contre la folie, il est évident (et le dialogue *La recherche de la vérité* tend à la prouver) qu'il cherchera plus la compagnie de l'honnête homme que celle fou – et que dans une certaine mesure, il présume de son bon sens et de celui de son lecteur, sans du reste que cela lui pose le moindre problème.

L'Idiot de Descartes, dont il va être question par la suite, sera justement à la fois

21 AT-IX-14 et AT-VII-19.

22 Jacques Derrida, « Cogito et Histoire de la Folie », 1963, in. *L'écriture et la différence*, 1967, Point Seuil p.88. Ferdinand Alquié, dans sa contribution à l'analyse de ce passage, penche vers ce type d'interprétation en soulignant que la « folie » des *Méditations* est délire plutôt qu'hallucination et que, par conséquent, un partage doit être fait entre philosophe et non-philosophe : « Nul ne deviendrait philosophe s'il n'était d'abord un peu fou » c'est-à-dire s'il se posait « des questions que les gens raisonnables ne se posent pas » (cf. « Le philosophe et le fou », in. Armogathe et Belgioioso, *Descartes Metafisico : Interpretazioni del Novecento*, Rome, Istituto dell'enciclopedia Italiana, 1994, p.115).

23 Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », 1972, repris dans *Philosophie*, Anthologie, Gallimard, 2004, p.169.

24 Jean-Marie Beyssade, « Mais quoi ce sont des fous : Sur un passage controversé de la *Première Méditation* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78e Année, No. 3 (Juillet-Septembre 1973), p286. Pour la complaisance d'Eudoxe, cf. *Recherche de la Vérité*, AT-X-511 : « Il est vrai que ce serait offenser un honnête homme, que de lui dire qu'il ne peut avoir plus de raison qu'eux [les mélancoliques] ».

celui qui ne préjuge que de son bon sens et qui, par ce seul préjugé, se refuse à laisser la folie planer sur son horizon : sur ce point, Foucault nous semble plus proche de Descartes.

Cependant le questionnement de la folie dans l'horizon métaphysique est, les interprètes l'ont noté, réduit à ces quelques lignes qui, même si elles ont un aspect décisif en ce qu'elles font signe vers un présupposition du bon sens au cœur même de l'entreprise cartésienne, ne suffisent peut-être pas à caractériser l'ensemble de la philosophie cartésienne. En se reportant par ailleurs aux traités moins métaphysiques, où la folie est plus expressément traitée comme un dérèglement du corps, les indications cartésiennes iront dans le même sens : dans le partage du bon sens (ou de la prudence) et de la folie, Descartes « tendra à majorer la part de la prudence » dans le cours ordinaire des affaires humaines – contrairement à un Montaigne, par exemple<sup>25</sup>.

### §27. *L'Idiot, dans la lignée de Nicolas de Cues*

C'est avec raison qu'on peut affirmer que l'Image de la pensée sous-tendue par tout le cartésianisme est « empruntée à l'élément pur du sens commun »<sup>26</sup> et, l'erreur des commentateurs qui voient dans les *Méditations* (en particulier) une « réfutation de la doctrine du sens commun » (M. Gueroult) est de ne pas considérer avec attention que si cette philosophie n'endosse que pas ou peu de « proposition[s] particulière[s] du bon sens ou du sens commun » elle n'en reste pas moins dans « l'élément » du sens commun<sup>27</sup>. Et cet « élément » est justement celui d'une raison imperméable à tout espèce de reconnaissance de la folie (ou de la bêtise, ou de la méchanceté, autrement dit, de ce qui n'est pas *sanus sensus*, cf. supra, §26) comme possibilité de la pensée – une pensée où l'horizon de la folie est, justement, « exclu ». Que Descartes ne conserve du sens commun que peu de positions, qu'il le vide de son contenu, cela n'y fait rien : il en garde la forme.

Pour Deleuze, le « personnage conceptuel » à même de donner corps à cette forme est l'Idiot celui qui, sans présupposés ni préjugés se laisse seulement guider par la lumière naturelle, personnage dont l'origine est à chercher chez Nicolas de Cues<sup>28</sup>. Seulement,

25 Denis Kambouchner, « Descartes : un monde sans fous ? Des *Méditations Métaphysiques* au *Traité de l'Homme* », *Dix-septième siècle*, 2010/2, n° 247, p.211.

26 Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, 1968, Puf, 2015<sup>12</sup>, p.172.

27 Gilles Deleuze, *Ibid.*, p.175.

28 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, *op. cit.*, p.63. Il est à noter que, déjà,



derrière cette absence de préjugé laissant un bon sens pur et à même de parvenir à toutes les vérités *par lui-même*, Deleuze débusque une Image de la pensée qu'il récuse en cela que ce qui fait la singularité de toute pensée possible y est bridé. Il dénonce derrière l'illusion d'un commencement radical des présupposés populaires de nature à compromettre l'entreprise philosophique : derrière la « coquetterie » du détour métaphysique cartésien, la philosophie « retrouve » le sens commun – ainsi, elle ne peut donner un nouveau départ sur la table rase des préjugés que parcequ'elle préjuge du sens commun, c'est-à-dire parcequ'elle présuppose cette bonne volonté de notre pensée couplée à une accessibilité au vrai partagée entre tous<sup>29</sup>.

Seulement, s'il est certain que Deleuze n'aurait pu choisir pour Descartes le personnage conceptuel du Fou, pourquoi l'Idiot et pas l'Honnête Homme ? Pourquoi l'Idiot qui, justement, est ambiguë et double, et à chaque instant peut devenir ce Fou que Descartes a conjuré<sup>30</sup> ? Quel est le sens de ce personnage conceptuel pour la philosophie de Descartes ? Pour répondre sérieusement à cette question (ce qui n'a jamais, à notre connaissance, été fait dans les études cartésiennes), il faut partir sur les traces de l'hypothèse deleuzienne, à la recherche de ceux qui philosophent comme des Idiots.

Il est clair que les caractères essentiels de l'Idiot de Descartes se trouvent déjà chez Nicolas de Cues : la mise en avant du « penseur privé » (le laïc, que l'on rencontre également chez Cherbury) contre le professeur public ; la confiance dans les forces naturelles de l'esprit ; la substitution de l'innéisme (chacun trouve en soi les vérités dont il fait l'expérience) à l'enseignement des concepts par l'autorité. Le dialogue de *L'Idiot sur la sagesse* procède à la mise en place de ce dispositif : « un certain pauvre Idiot » s'oppose à un « très riche orateur »<sup>31</sup>, il est « totalement ignorant »<sup>32</sup> et s'il parvient à tenir tête à l'homme de lettres, comme Eudoxe à Épistémon, c'est que « le pouvoir de juger est naturellement concrétisé avec l'esprit » et qu'ainsi il peut « [juger] par lui-même des

---

Henri Gouhier signalait cette parenté, en se référant (comme Deleuze), aux travaux de Maurice de Gandillac sur Nicolas de Cues. Henri Gouhier cependant, parlait d'Ingénu plutôt que d'Idiot (*La pensée métaphysique, op. cit.*, p.78-80).

29 Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, *Ibid.* p.176 et p.171. Sur les « retrouvailles » de la philosophie et du sens commun en métaphysique et en métaphysique, cf. supra, §8 et §14.

30 Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *Ibid.*, p.72 : « l'Idiot (...) aussi un Fou, une sorte de fou ».

31 Nicolas de Cuse, *Idiota de Sapientia*, in. *Opera Omnia iusu et auctoritate academia litterarum heidelbergensis*, Volumen V, Hambourg, 1933, p.3 : « *convenit pauper quidam idiota ditissimum oratorem in foro Romano...* ».

32 *Ibid.*, p.5 : « *penitus ignorans* ».

choses rationnelles »<sup>33</sup> sans s'inquiéter le moins du monde de ce que peuvent en penser les doctes. On trouve d'ailleurs l'Idiot du cusain, au début de ce même dialogue, occupé à tailler des travaux manuels – à un homme qui lui présente un philosophe, il dit espérer que ce dernier ne « méprisera point de [s']occuper de l'art de tailler des cuillères »<sup>34</sup>.

Ce dispositif incarné par le personnage conceptuel de l'Idiot est, selon Deleuze, redevable d'une « atmosphère chrétienne, mais en réaction contre l'organisation "scolastique" du christianisme, contre l'organisation autoritaire de l'Église »<sup>35</sup>. Et en effet, rien n'est plus remarquable dans cette philosophie que l'ombre de l'Épître aux Corinthiens qui confond la sagesse des doctes : si les doctes ne sont pas sages (et si seuls les Idiots le sont), c'est que la sagesse de ce monde est folle aux yeux de Dieu (1 *Cor*, 3:19)<sup>36</sup>. Il ne faut cependant pas voir dans cette référence une condamnation pour toute sagesse ou savoir humain possible, mais seulement pour celui qui est tiré des livres et qui bride l'esprit, naturellement libre, par l'autorité<sup>37</sup>. La seule vraie sagesse est celle qu'un Idiot peut découvrir par ses simples forces : et la référence à Paul de Tarse ne se situe pas uniquement sur le plan du salut. Si Descartes convient en effet que le chemin du ciel n'est « pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes »<sup>38</sup>, comme Nicolas de Cues, il inscrit également le personnage de l'Idiot sur le plan de la connaissance – avec sans doute une thématization encore plus explicite des pouvoirs innés de l'esprit.

La figure de l'Idiot, inventée par de Cues, se précise donc et trouve effectivement dans la pensée de Descartes un nouveau souffle, et peut-être un approfondissement laïque encore plus certain. La défiance à l'égard d'une culture trop scolaire, l'innéisme et ce qu'il implique pour la théorie de l'enseignement, tout cela renforce ce qui fait le trait caractéristique de l'Idiot : l'Idiot c'est le singulier, mais aussi celui qui est solitaire, et qui « marche seul »<sup>39</sup>, sans se préoccuper des « opinions contraires » comme doit le faire tout homme qui cultive le sens commun<sup>40</sup>. D'où cette revendication toute cartésienne de

33 Nicolas de Cuse, *Idiota de Mente*, *Ibid.*, p.119 : « *vis judicaria est menti naturaliter concreata, per quam judicat per se de rationibus* ».

34 Nicolas de Cuse, *Idiota de Mente*, *Ibid.*, p.47.

35 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p.63-64.

36 Nicolas de Cuse, *Idiota de Sapientia*, *Ibid.*, p.3-4 : « *"scientia huius mundi"*, in qua te ceteros praecellere putas, "stultitia" quaedam est "apud deum" et hinc "inflat" ». Michel Foucault avait déjà inscrit le cusain dans l'histoire de ces mots de Paul de Tarse (*Histoire de la Folie*, *op. cit.*, p.42-44).

37 *Ibidem*, p.4 : « *Traxit te opinio auctoritatis, ut sis quasi equus natura liber, sed arte capistro alligatus praesepti (...)* ».

38 *Discours I*, AT-VI-8.

39 *Discours II*, AT-VI-16.

40 *Au Père Charlet*, octobre 1644, AT-IV-140/141.

pouvoir « écrire ingénument »<sup>41</sup>, ce qui ne signifie certainement pas que Descartes retrouve le « mythe de l'Ingénu », puisque, comme l'a justement noté Gouhier, la vision cartésienne de l'enfance ne peut ménager la possibilité de voir dans celle-ci un idéal à atteindre<sup>42</sup>. C'est donc bien le mythe de l'Idiot qui se rejoue chez Descartes.

Poursuivons sur le chemin tracé par Deleuze. L'Idiot est donc un personnage conceptuel – et, comme tout personnage conceptuel, il se déplace sur un plan d'immanence tracé par son philosophe et dans lequel il prend son sens. Pour l'Idiot cartésien il s'agit de l'image classique de la pensée, dont Deleuze voit une occurrence exemplaire chez notre auteur. Le plan d'immanence donne une Image de la pensée, c'est-à-dire aussi une Image de ce que n'est pas la pensée. Pour Descartes, le négatif de la pensée sera l'erreur : « la bêtise, l'amnésie, l'aphasie, le délire, la folie » sont unifiés dans l'erreur – elles n'intéresseront pas le penseur (comme nous l'avons vu pour la folie, qui n'est qu'une figure rencontrée dans les *Méditations* sur la recherche des erreurs possibles)<sup>43</sup>. Pourquoi est-ce que l'Idiot, qui incarne le personnage-type de cette Image de la pensée est-il prémuni de l'erreur ? Parce que, uniquement guidé par les lumières de la raison naturelle et du bon sens, il ne peut pas se tromper. Il se trompera d'autant moins qu'il se dépouille de tout ce qui excède le bon sens et ainsi sera d'autant « moins exposé aux erreurs lorsqu'il agit seul et par lui-même que lorsqu'il s'efforce anxieusement » de suivre ce qui lui est extérieur (règles, artifices, logique etc...)<sup>44</sup>. L'Idiot n'a pas d'autre maître que le sens commun, qui révèle à tout un chacun ce qu'il doit savoir sous la forme d'un « tout le monde sait... » qui « oppose la bonne volonté à l'entendement trop plein »<sup>45</sup> – il y a toujours, nous l'avons déjà vu (cf. supra, §24), quelque chose qui s'oppose, dans le fait de cultiver le bon sens pur, au savoir. C'est en ce sens seulement que l'Idiot a quelque chose de subversif.

Seulement, son rapport à l'autorité scolaire est ambiguë puisque selon Deleuze, Eudoxe n'a pas moins de préjugés qu'Épistémon, et le bon sens anti-scolaire finit toujours

41 À Huygens, 10 octobre 1642, cité par H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, op. cit., p.79.

42 Henri Gouhier, *La Pensée Métaphysique de Descartes*, Ibid., p.80.

43 Gilles Deleuze et Félix Guattari, op. cit., p.57.

44 « (...) *sani sensus, qui ubi solus per se agit, erroribus minus est obnoxius* » (*Recherche de la Vérité*, AT-X-521).

45 Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Ibid., p.170. Ce « tout le monde sait... » résonne évidemment avec la première phrase du *Discours de la Méthode*, qui constitue selon Deleuze une « veille plaisanterie » dont « il se sert (...) pour ériger une image de la pensée telle qu'elle est en droit » et pas en fait (Ibid., p.172). Pour les interprétations de cette phrase, cf. supra, chapitre 6.

par retrouver quelque chose d'une fondamentale coercition<sup>46</sup>. Ce qui gêne Deleuze c'est que l'on puisse présupposer, par exemple dans le *Cogito*, ce que signifie penser ou être sur un plan doxique (dont il considère que bon sens et sens commun « constituent les deux moitiés »<sup>47</sup>) ou pré-philosophique, comme si l'on y pensait naturellement. Et en effet Descartes fait appel à l'expérience commune pour fonder des évidences partagées entre tous à partir desquelles découvrir toutes les vérités des sciences : on ne pourra pas faire plus éloigné de la pensée deleuzienne.

### §28. Descartes en Russie, devenu fou ?

L'Idiot, qui permet de rendre compte des liens entre la pensée cartésienne et le sens commun, n'est cependant pas un personnage univoque. Il refoule son double, qui n'est pas l'Idiot du sens commun mais l'Idiot-Fou, celui dont les *Méditations* annihilèrent la possibilité. C'est la raison pour laquelle les deux Idiots, frères ennemis, doivent faire l'objet d'une compréhension commune, qui dévoile jusqu'à quel point l'Idiot du bon sens diffère de (et refoule) l'Idiot-Fou. En répondant à cette ultime question : Mychkine, l'Idiot de Dostoïevski, est-il « Descartes en Russie devenu fou ? »<sup>48</sup>, on pourra **(1)** à la fois comprendre ce qui fait la spécificité de l'Idiot cartésien (c'est-à-dire au fond son rapport tout particulier au bon sens) en rendant compte du genre de « mutation » qui a pu donner lieu *à partir de l'Idiot cartésien*, à la naissance d'une autre forme de philosophie diamétralement opposée, et finalement **(2)** ce qui du projet cartésien et de son lien profond avec le sens commun a été recouvert par cette nouvelle philosophie.

46 « Eudoxe n'a pas moins de présupposés qu'Épistémon » (Gilles Deleuze, *Ibid.*, p.170). Ainsi, le bon sens, au fond, « retrouve l'État, retrouve l'Église, retrouve toutes les valeurs [de son] temps (...) » (p.177). Sur la question de l'orthodoxie, cf. supra, §8.

47 Gilles Deleuze, *Ibid.*, p.175. Deleuze distingue « bon sens » et le « sens commun » comme l'objectif et le subjectif, une principe de reconnaissance de l'objet entre les hommes et d'identité de l'objet pour une seul et même sujet (Deleuze cite à propos l'épisode du morceau de cire où, en effet, Descartes suppose un « sens commun » qui me permet de dire : « c'est le même que je vois, que je touche etc... » AT-IX-25, cf. supra, §6).

48 Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, op. cit., p.64. Tout aussi bien, il aurait pu être question de *Bouvard et Pécuchet* (déjà rencontrés auparavant) plutôt que de Dostoïevski, qui incarnent à leur façon « l'issue [c'est-à-dire : la sortie] du *Discours de la méthode* » (Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, op. cit., p.353-354) en refusant toute forme de bêtise. Or, selon Deleuze, le *Cogito* en est une, qui emprunte sa forme au sens commun : dépasser cette bêtise, c'est véritablement commencer à penser.

(1) La base commune de l'Idiot russe et de l'Idiot cartésien, c'est de s'opposer comme le singulier au professeur public, comme l'ignorant au docte, comme celui qui veut penser par lui-même à celui qui pense sous l'autorité des autres. Cependant, là où avec la pureté de son bon sens Poliandre ou Eudoxe étaient à la recherche de « tant de choses qui sont évidemment à notre portée » et qu'ils puissent comprendre par eux-mêmes<sup>49</sup>, l'Idiot russe telle qu'il a été thématized par Chestov « ne veut pas du tout d'évidences (...) il veut l'absurde »<sup>50</sup>. Retrouvant l'idée d'un bon sens comme misérable dernier refuge de la « raison humiliée et suppliante » incapable de tout démontrer, et ne pouvant qu'affirmer gratuitement certaines choses sans avoir la capacité de se défendre jusqu'au bout « les armes et la force à la main »<sup>51</sup>, Chestov cherche à rejouer l'opposition entre Pascal et Descartes en faisant un détour par la littérature russe.

Pascal et Dostoïevski, contre Descartes, ont en effet ceci de commun que « l'un et l'autre perdent confiance en les vérités que nous apportent les connaissances objectives » dans la mesure où, à la recherche d'évidences rationnelles ils opposent l'incompréhensible, l'Absurde et, au fond, la ruine de la Raison<sup>52</sup>. Et ce que remarque Chestov, c'est qu'il ne fallait pour en venir à une telle philosophie (qui trouve selon Deleuze son incarnation dans le personnage de l'Idiot-fou) qu'une simple transformation pratique du cartésianisme : car « en théorie », la ruine de la raison était en germe chez Descartes lorsqu'il fut proche d'admettre « que ce qui est évidemment impossible selon notre raison humaine [est] possible à Dieu »<sup>53</sup> – voilà qui constituait bien pour Chestov la porte d'entrée dans la philosophie de l'Absurde. Il suffisait donc que l'Idiot du bon sens « perde la raison » pour que l'Idiot-fou regagne ce que le bon sens avait refoulé : l'absurde, l'incompréhensible, l'inévident, ce fond de non-sens<sup>54</sup>. Et un instant, le sujet méditant avait perdu la sens qui se trouvait au début de la deuxième *Méditation* « tellement surpris (*turbatus sum*) » par ses réflexions qu'il se demandait comment sortir de ce doute dans lequel il était entré la veille<sup>55</sup>.

---

49 *Recherche*, AT-X-500.

50 Gilles Deleuze, *Ibidem*. Deleuze trouve donc chez Chestov cette opposition des deux Idiots : il faut oublier « le bon sens et le divin Platon et se [précipiter] dans les bras de l'Absurde » (Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, trad. T. Rageot et B. Schloezert, Vrin, 2006, p.101).

51 Blaise Pascal, Fragment *Vanité* n°38, éd. Sellier, §85. C'est la raison pour laquelle « *le savoir mène l'homme inévitablement à sa perte* » (Léon Chestov, *Ibid.*, p.24).

52 Léon Chestov, *L'œuvre de Dostoïevski*, V, 1937, in. *Cahiers de Radio-Paris*, n° 5, 15 mai 1937.

53 Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, *op. cit.*, p.82. Qu'avec la thèse de la transcendance divine le cartésianisme porte en son sein la ruine du rationalisme, c'est ce qu'affirmait aussi Cassirer (cf. Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, *op. cit.*, p.491).

54 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p.64

55 *Méditation* II, AT-VII-23 et AT-IX-18.

Pour en sortir, ce sujet dévoile le *Cogito* qui met un terme à ce « scandale » que constituait la possibilité que toute une série de choses ne fussent pas vraies pour « un être supérieur »<sup>56</sup>. Et face au doute d'Épistémon qui objecte que l'on pourrait ne pas entendre ce que signifie *penser, être, douter*, Eudoxe répond que ces « choses (...) sont ainsi claires et connues d'elle-mêmes (*simplicissima et clarissimaque sint*) » qu'il faut être aveuglé par l'Autorité de l'École pour en disconvenir<sup>57</sup>. Autrement dit, selon Deleuze, Descartes préjuge de ce que « tout le monde sait »<sup>58</sup>, à savoir de ce que signifie penser, douter, être.

Ce présupposé signifie qu'il n'existe personne qui n'ait « un entendement faible (*tantilli ingenii*) au point de ne pas avoir assez de lumière pour connaître suffisamment ce qu'est un doute, ce qu'est une pensée et ce qu'est l'existence »<sup>59</sup>. L'Idiot, qui n'a d'esprit (*ingenium*) que le strict minimum et qui, à proprement parler est stupide, peut parvenir par ses seules forces au *Cogito*. Mieux encore, c'est parce qu'il est un Idiot qu'il y parvient : une définition de l'homme comme « animal raisonnable » n'étant entendue par personne, le Docte qui l'aura appris dans les écoles sera moins à même de découvrir ce que l'Idiot aura saisi dans toute sa simplicité<sup>60</sup>.

L'homme de l'École, en effet, quand il s'agit de comprendre *ce qu'il est*, s'enferme dans un « labyrinthe dont nous ne pourrions jamais sortir (*profecto in Labyrinthum, e quo egredi numquam possemus, abriperemur*) »<sup>61</sup>, fait de définitions et de subtilités métaphysiques. Faire l'Idiot, cela revient donc à affirmer que « tout le monde sait ce que signifie penser et être, tandis que tout le monde ne sait pas (seul le savant sait) ce que signifie un animal rationnel »<sup>62</sup>.

56 Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, op. cit., p.82.

57 *Recherche*, AT-X-524 et Carraud, Olivo, op. cit., p.309 pour la traduction depuis le néerlandais. Pour « un homme qui examine les choses en lui-même », c'est-à-dire qui ne se situe pas dans l'espace public de la discussion, dans « une école ou une assemblée » (opposition du penseur privé et du penseur public, d'inspiration cusaine), ces choses sont connues avec une grande simplicité.

58 « (...) un présupposé subjectif ou implicite : il a la forme du "tout le monde sait...". Tout le monde sait, avant le concept et sur un mode préphilosophique... tout le monde sait ce que signifie penser et être... » (Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, op. cit., p.170).

59 *Recherche de la Vérité*, AT-X-524 et Carraud-Olivo, p.309. Emmanuel Faye, dans sa traduction, propose de traduire : « il n'a jamais existé quelqu'un d'assez stupide pour avoir eu besoin d'apprendre ce que c'est que l'existence avant de pouvoir conclure et affirmer qui il est ».

60 *Recherche*, AT-X-515. Poliandre, avec son sens commun, peut « connaître des vérités qu'Épistémon, si savant soit-il, pourrait ignorer (*veritasque, quas, quantumvis doctus, Epistemon forsan ignorare potuerit, cognoscendas nobis exhiberes*) ».

61 *Recherche*, AT-X-515 et Carraud-Olivo, op. cit., p.289.

62 Isabelle Ginoux, « Les types psycho-sociaux et le personnage conceptuel », in. Gilles Deleuze, éd. P. Verstraeten et I. Stengers, Vrin, 1998, p.97.

Seulement, le nouvel Idiot, celui de Dostoïevski ou de la philosophie de l'absurde sera au contraire celui qui « n'arrive plus à savoir ce que tout le monde sait »<sup>63</sup> : il ne partage en aucun cas les préjugés du sens commun, les présupposés de la philosophie du bon sens et les valeurs de son temps. Il est en tout hétérodoxe, et il ne s'en remettra jamais aux évidences : car ce que recherche Dostoïevski, au fond, c'est « l'inattendu, le subit, les ténèbres, le caprice, cela justement qui, au point de vue du bon sens et de la science, n'existe pas ou n'existe que négativement »<sup>64</sup>.

(2) Ce qu'a recouvert une certaine philosophie française, en particulier deleuzienne, dans la promotion d'une autre figure de l'Idiot héritée de Chestov et de la littérature, c'est précisément le cœur du projet cartésien que l'on pourrait caractériser comme un rationalisme du sens commun, autrement dit un rationalisme qui s'inscrit dans l'horizon du sens commun *y compris* lorsqu'il cherche à le transformer. C'est ce projet d'une conciliation possible, d'une entente philosophique avec toute une dimension *populaire*, comme aurait pu le dire Hegel : Deleuze entend cela avec dégoût.

Décrivant au début de son roman *Le Barbon* un jeune homme rentrant chez son père et sa mère de ses études de philosophie, Jean-Louis Guez de Balzac raconte le mépris soudain (et feint) de ce jeune philosophe pour le jugement populaire. Et quand même il aurait reconnu que ses parents disent sur quelque chose la vérité, il préférerait affirmer le contraire « de peur qu'on ne crut qu'il fut du leur ». Ce faisant, « il s'imagina que sur tout, il fallait s'éloigner du sens commun (...) le mot de *commun* le dégoûta si fort de celui de *sens* que dès lors il se résolut de n'en point avoir »<sup>65</sup>.

Nous ne pouvons nous empêcher de songer une dernière fois avec Balzac qu'il y a, dans cette posture philosophique de la rupture avec le sens commun, quelque chose de surjoué, et dont les conséquences politiques sont à envisager dans la mesure où elles mènent à un mépris du *commun*.

63 Serge Cardinal, « Les idiots. Descartes, Deleuze, Dostoïevski », in. Bertrand Gervais et Jean-François Chassay (dir.), *Les Lieux de l'imaginaire*, Montréal, 2002, p.94.

64 Léon Chestov, « Dostoïevski et la lutte contre les évidences », trad. Boris de Schloëzer, in. *Nouvelle Revue Française*, T.18, 1922, p.150. Cf. en particulier *Les carnets du sous-sol*, IX, 1884 (trad. André Markowicz, Actes Sud) où l'idée d'une humanité guidée par le sens commun est longuement récusée : « Vous, par exemple, vous voulez désapprendre aux hommes leurs vieilles habitudes et corriger leur volonté pour qu'elle corresponde aux exigences de la science et du bon sens. Mais comment savez-vous qu'il est non seulement possible mais nécessaire de transformer les hommes de cette façon ? » On comprend ainsi qu'il puisse y avoir dans cette philosophie quelque chose de conservateur *en dépit même* de sa revendication d'hétérodoxie. Sur la dimension politique du sens commun, cf. infra, « Conclusion ».

65 Jean-Louis Guez de Balzac, *Le Barbon*, 1663, Paris, p.9.

## CONCLUSION : POUR UN RATIONALISME DU SENS COMMUN

### §29. *La dimension politique du sens commun et de sa transformation*

« Le second fruit est qu'en étudiant ces *Principes* on s'accoutumera peu à peu à mieux juger de toutes les choses qui se rencontrent, et ainsi à être plus Sage (...). Le troisième est que les vérités qu'ils contiennent, étant très claires et très certaines, ôterons tous sujets de dispute et ainsi disposeront les esprits à la douceur et à la concorde : tout au contraire (...) [des esprits] pointilleux et plus opiniâtres [qui] sont peut-être la première cause des hérésies et des dissensions qui travaillent maintenant le monde. »

– René Descartes, *Lettre-Préface*, AT-IX/B-18.

Antonio Gramsci a systématiquement souligné la dimension politique du sens commun : c'est le fait pour celui-ci de participer « à une conception du monde “imposée” mécaniquement par le milieu ambiant », c'est-à-dire essentiellement par la classe sociale à laquelle on appartient<sup>1</sup>. La philosophie a ceci de particulier que, faisant retour sur cette conception du monde inconsciente, elle entre avec elle dans un processus dialectique pour la dépasser.

Selon Antonio Gramsci, la philosophie française plus que toute autre tradition s'est intéressée au sens commun. Qu'elle le critique, ou qu'elle décide de se fonder sur lui avant de s'élever ; qu'elle le transforme ou simplement qu'elle l'invoque comme son horizon ; qu'elle entre avec lui en rupture radicale, elle s'y réfère quoi qu'il en soit comme à quelque chose que la pensée ne peut négliger. Une analyse historique et sociale de cette situation paradoxale qui veut que des élites philosophiques s'approprient un discours qui semble devoir être celui du peuple, se résout dans la constatation que « les intellectuels tendent [en France], plus qu'ailleurs, en raison de conditions traditionnelles déterminées, à se rapprocher du peuple pour le guider idéologiquement »<sup>2</sup>.

1 Antonio Gramsci, *Introduction à l'étude de la philosophie et du matérialisme historique*, Cahier XVIII, 11, in. *Gramsci dans le texte*, éd. Ricci et Bramant, Éditions sociales, 1975, p.132.

2 Sur le constat selon lequel « dans la littérature philosophique française existent, plus que dans d'autres littératures nationales, des études sur le *sens commun* », cf. Antonio Gramsci, *Notes critiques sur une tentative de Manuel populaire de sociologie*, Cahier XVIII, 11, in. *Gramsci dans le texte*, éd. Ricci et Bramant, Éditions sociales, 1975, p.305-306.



Il serait tentant et, à dire le vrai légitime (on pense l'avoir montré dans les pages qui précèdent), de faire remonter à Descartes cette intérêt tout particulier des « intellectuel » (le mot est ici anachronique) français pour le sens commun. On a tâché de mettre en lumière les ambiguïtés de cet intérêt et, dans la mesure où Descartes n'a pas présenté de considérations univoques sur le sens commun, c'est également chez lui que doivent se cristalliser les contradictions internes à ce rapport philosophie/sens commun – dans la mesure où, tout attentif et révérent qu'il fut à l'égard de ce dernier, son nom n'en restera pas moins le nom de celui qui aura révoqué en doute tous les préjugés les plus profonds et toutes les opinions les plus anciennes comme les plus communes.

Paradoxe radical, qui s'exprime de façon exemplaire dans les variations autour de la formule de Juvénal selon laquelle *le sens commun n'est pas si commun*, et qui prend chez Descartes la forme d'une affirmation conjointe de l'universelle répartition de la lumière naturelle et de son mauvais usage généralisé : « car tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions ; mais il est très différent, en ce qu'il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière »<sup>3</sup>.

C'est que, comme l'a noté subtilement Gramsci, le paradoxe même d'une élite philosophique récupérant le sens commun se résout dans « le dépassement d'un certain sens commun pour en créer un autre répondant mieux à la conception du monde du groupe dirigeant »<sup>4</sup>. Sans nécessairement partager les présupposés de la terminologie marxiste de Gramsci, force est de constater que Descartes a participé au mouvement qui a consisté à « détruire un monde et le remplacer par un autre » sur la base de toute une série de transformations philosophiques dont le résultat fut de « substituer à un point de vue assez naturel, celui du sens commun, un autre qui ne l'est pas du tout »<sup>5</sup> mais qui le deviendrait.

Peu à peu, le temps faisant son effet, Leibniz avait raison de remarquer que cette révolution finirait par devenir de sens commun (cf. supra, §18) et les anthropologues d'aujourd'hui soulignent que « le développement de la science moderne a eu un effet profond (...) sur l'opinion occidentale du sens commun »<sup>6</sup>. Qu'on le veuille ou non, nous

3 *À Mersenne*, le 16 octobre 1639, AT-II-598.

4 Antonio Gramsci, *Ibidem*. Nous hésiterions, pour notre part, à parler ici de « groupe dirigeant ». C'est d'abord la nouvelle conception du monde relative à la révolution scientifique moderne qui s'impose avec Descartes. Ce qu'à bien montré Ferdinand Alquié, pour qui notre auteur a proposé « devant la science, et le Monde aveugle qu'elle révèle » (*La découverte métaphysique*, *op. cit.*, p.346) une pensée métaphysique qui puisse répondre aux nouveaux problèmes concrets de la position de l'homme dans un univers qui n'avait plus rien à voir avec celui d'avant.

5 Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, *op. cit.*, p.171.

6 Clifford Geertz, « Le sens commun en tant que système culturel », *art. cit.* p.125.

sommes cartésiens.

Et Descartes espérait en effet que les choses qu'il a écrites dans les *Principes* seraient un jour « reçues de la plupart des hommes » et osa même penser que ce serait le cas par-dessus tout « des mieux sensés » : ce faisant, ils révéleront qu'ils ont le « sens commun assez bon »<sup>7</sup>. Autrement dit, Descartes était conscient de participer à une transformation radicale du sens commun sur le plan scientifique et philosophique, transformation dont l'horizon était pour partie politique.

Du point de vue méthodique, par exemple, le cartésianisme est avant tout l'acte de séparation du préjugé et du sens commun comme de l'obscur et du clair. Sauf à considérer que le sens commun trouve son expression ontologique ultime dans le « monde de la vie » dont l'obscurité est constitutive (ce qu'il est possible de défendre, cf. supra §12), il faut reconnaître que la grande tâche de Descartes consista d'abord à récuser ceux qui « n'[ont] pas le sens commun et ne [savent] en aucune façon raisonner » et, ce faisant, créent de la dispute plutôt que de la concorde<sup>8</sup>. La paix étant, avec la prospérité, « le but politique par excellence »<sup>9</sup>, la stratégie cartésienne de la mise en commun des connaissances (ou d'une majeure partie d'entre elles, constituées par les connaissances simples), c'est-à-dire leur inscription dans un *sens commun* est à considérer comme une position antagonique à toute culture du mystère, de l'élitisme du savoir et de l'obscurité.

Certes, pour établir cette concorde, il fallait en passer par un doute méthodique qui agisse comme « le principal dissolvant de l'autorité »<sup>10</sup> mais d'une autorité qui se recouvrait essentiellement d'une institutionnalisation mystérieuse<sup>11</sup>. L'extension du sens commun, qui est au fond cette raison foncièrement *raisonnable*, *morale* et qui tend par excellence à la « douceur et à la concorde » dont il est question dans la *Lettre-Préface* ira toujours en grandeur inverse de ces forces qui flattent le vice et qui font que « la plupart des hommes (*plerosque hominum*) » préfère l'obscurité<sup>12</sup>.

7 *Au Père Charlet*, octobre 1644, AT-IV-141.

8 *À Mersenne*, le 23 juin 1641, AT-III-389 (c'est ici particulièrement Gassendi qui est visé dans cette lettre).

9 Denis Kambouchner, « L'horizon politique », in *Lectures de Descartes*, op. cit., p.411. Nous empruntons à cet article l'idée d'un « horizon politique » cartésien.

10 Pierre Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, Gallimard, 2012, p.131-132.

11 Pierre Guenancia, *Ibid.*, p.59. « La science au contraire procède à visage découvert, et toute explication, si difficile soit-elle, fait perdre à celui qui s'y plie le prestige magique qu'il conserverait peut être en se taisant ».

12 *Règle I*, AT-X-360.

C'est à cause de ce déplorable vice que des excentriques (en particulier certains théologiens mais aussi quelques philosophes) qui n'ont ni la raison ni le sens commun et qui choisissent de s'égarer dans des sentiers éloignés de ceux que l'on emprunte d'ordinaire ont « le plus de pouvoir », et par-dessus tout « dans les états populaires »<sup>13</sup>. Et l'on peut aller jusqu'à affirmer que *le pouvoir politique lui-même* repose sur cette superstition et cette ignorance, si bien que « la place de la politique dans la cité », c'est-à-dire le fait pour tout un chacun d'avoir recourt à une autorité extérieure pour le diriger et le sauvegarder (contre lui-même et les autres), « est inversement proportionnelle à celle que la raison occupe chez les individus »<sup>14</sup>. C'est, vrai, à plus forte raison, du sens commun.

Or, ce qui va rendre précisément possible cette percée de la raison chez les individus sera : premièrement de les délivrer de la superstition par l'enseignement, deuxièmement, par la thèse de l'égalité épistémique, de les encourager à exercer leur sens commun jusqu'à n'avoir plus besoin que d'eux-mêmes et pouvoir se délivrer y compris de leurs maîtres<sup>15</sup>. Le rationalisme du sens commun ouvrait ainsi la voie à une conception minimaliste de l'autorité publique, conçue négativement dans le cadre du droit naturel comme une limitation imposée à des individus non-raisonnables ou, pour Descartes, *qui ne le sont pas encore*. Car ceux-ci, esclaves de leurs « sottises imaginations », en allant « contre le raisonnement et contre le sens commun » s'excluent d'eux-même de la communauté du genre humain : il est impossible d'être en concorde avec eux lorsqu'on suit soi-même le bon sens, et seuls ceux qui sont également extravagants se retrouveront à part, le plus fou d'entre eux pouvant « [parvenir] à quelque réputation »<sup>16</sup>. Kant donnera sa pleine expression morale et politique à cette dimension universaliste du sens commun par opposition d'avec tous les *particularismes* : la deuxième maxime du « sens commun » qui consiste à « penser en se mettant à la place de tout autre être humain » ou maxime de « la pensée ouverte » (et qui n'est que la conséquence de la première maxime qui, en invitant à « penser par soi-même ») en nous délivrant de la « superstition » et de toutes ces folies qui nous éloignent de la concorde ouvre la voie à une société du règne des fins<sup>17</sup>.

C'est pourquoi, chez Descartes, la maxime sens-communiste de la pensée libre consistera à faire en sorte que la superstition entretenue par les théologiens faux dévots, les

13 *À Elisabeth*, le 10 mai 1647, AT-V-17.

14 Pierre Guenancia, *Ibid.*, p.57.

15 Ainsi, le raisonnement de Descartes « tend à inverser le rapport entre l'autorité et la raison et à encourager (nous soulignons) les hommes à se montrer plus confiants envers eux-mêmes que respectueux à l'égard de ce qui se dit ou ce qui se fait. » (Pierre Guenancia, *Ibid.*, p.71, et supra, chapitre 7).

16 *À Mersenne*, juin ou juillet 1648, AT-V-208.

17 Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, §40, Ak-V-294/295, et supra, §14 sur Kant.

autorités intellectuelles et politiques soient systématiquement éliminées par l'étude méthodique des choses de la nature : comme le faisait remarquer Marx, cette méthode, pourvu qu'elle soit bien appliquée, devait « délivrer » les forces d'un monde nouveau, jusque là entravé<sup>18</sup>. La remise en cause de « cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles »<sup>19</sup>, la mise en avant de la *pratique* (qui constitue, dans la philosophie du sens commun, la métaphysique inconsciente de tout homme concernant ses propres affaires<sup>20</sup>) et de la transformation du monde devaient montrer que pour Descartes « un changement dans la méthode de penser amènerait un changement dans le mode de produire, et la domination pratique de l'homme sur la nature »<sup>21</sup>.

L'idée gramscienne d'une transformation du sens commun dans le sens d'une vision du monde portée par les forces nouvelles qui commençaient à grandir au XVII<sup>ème</sup> siècle est donc partiellement vraie : le rejet de la spéculation, l'essor des sciences modernes et la conception du monde dont elles étaient porteuses, la nouvelle dimension prise par la technique, les nouveaux modes méthodiques de la pensée, furent autant de nouvelles dimensions d'un sens commun que l'on pourrait qualifier de *moderne* et au sein duquel nous continuons encore à penser aujourd'hui<sup>22</sup>.

Descartes, donc, chercherait à « créer » un nouveau sens commun. Prenons garde, toutefois, à ce que Gramsci n'entend ici le « sens commun » qu'en un sens restreint, à savoir pour une classe d'individus « la conception du monde traditionnelle qu'a cette couche sociale »<sup>23</sup>. C'est cette conception traditionnelle que Descartes chercherait à transformer en lui substituant une vision du monde plus conforme aux découvertes scientifiques de son temps. Cependant le bon sens ne se définit pas uniquement comme un ensemble de jugements, d'opinions, d'instincts et de sentiments partagés par un groupe

---

18 « (...) la méthode de Descartes appliquée à l'économie politique a commencé de la délivrer des vieilles superstitions et des vieux contes débités sur l'argent, le commerce, etc. » et ainsi réaliser, pour parler comme Gramsci, la vision du groupe dirigeant (Karl Marx, *Le Capital*, Livre Premier, IV, XV, II, éd. Rubel, Gallimard, 1968, p.483).

19 *Discours VI*, AT-VI-61.

20 Claude Buffier, *Éléments de Métaphysique*, I, *op. cit.*, p.8. La *pratique* consiste à avoir les « idées les plus précises et les plus distinctes » quand aux procédures de réalisation d'un ouvrage.

21 Karl Marx, *Ibidem*. Pierre Guenancia remarque judicieusement que « l'intuition fondamentale de Descartes, comme celle de Marx, c'est que la maîtrise de la nature est la condition indispensable de la libération des hommes » (*op. cit.*, p.58). Dans l'esprit de Marx, cependant, ce fut surtout dans un premier temps la condition du développement de l'industrie.

22 Cf. à ce sujet les remarques de Denis Moreau sur la banalité, pour nous, de la méthode cartésienne dans *Descartes, au milieu d'un forêt*, Paris, Bayard, 2012, et notamment, III, 3, p.129-139.

23 Antonio Gramsci, *Ibid.*, *Spontanéité et direction consciente*, Cahier XX, 3, p.584.

d'individus à un moment donné – il signifie également, pour Descartes, quelque chose de plus qu'un *accident* et constitue ainsi par excellence la *forme* qui caractérise l'essence de l'espèce humaine<sup>24</sup>. Or, en faisant ainsi du bon sens une *forme* universelle, et de tout ce qui s'y oppose et y résiste un ensemble d'*accidents*, Descartes ouvrait la voie à une pensée dont Marx considérerait qu'elle préfigurait autre chose que cette transformation moderne du sens commun, et dont la lignée d'horizon était encore plus reculée : l'idée « des dons intellectuels égaux des hommes », l'importance de l'éducation, mais aussi négativement de l'habitude c'est-à-dire « de l'influence des circonstances extérieures sur l'homme » devaient avoir un rôle philosophique dont la portée serait beaucoup plus lointaine dans l'histoire de la pensée<sup>25</sup>.

Tout ces éléments constituent ainsi l'« horizon politique » contrasté de Descartes, dont une caractéristique importante est la promotion du *sens commun* comme une forme de rationalité définitivement raisonnable, profondément liée à l'idée d'une société humaine s'étendant à mesure que les esprits cultiveront ce bon sens qui est naturellement en eux. Transformation qui s'accompagne de celle de la philosophie, enfin débarrassée de son « hermétisme » et de sa « vaine technicité », dont le projet ne doit être que de « faire prédominer en soi cette disposition si simple et si rare de l'âme (...) [que Descartes] appelait, en donnant au mot son acception la plus forte, le *Bon Sens* »<sup>26</sup>.

Utilité publique de la philosophie, donc, pour autant qu'elle s'attache à ne cultiver que cette éminente vertu, si également répartie entre tous.

Arbre philosophique dont les fruits à venir seront les plus parfaits, comme l'espérait Descartes, et les mieux partagés, de sorte qu'il n'en manquera à personne et que tous, jouissant de leur sens commun, en auront pour leur suffisance.

---

24 *Discours I*, AT-VI-2/3 : « (...) car pour la raison, ou le sens [bon sens], d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes (...) ». Cf. également, Jean-Paul Sartre, *art. cit.*, p.294.

25 Karl Marx, *La Sainte Famille*, 1844, VI, 3, d, in. *Œuvres*, III, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.571.

26 Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, *op. cit.*, p.483.

§30. *Pour un rationalisme du sens commun*

« Et pour ceux qui joignent le bon sens avec l'étude, lesquels seuls je souhaite pour mes juges (...) »  
– René Descartes, *Discours de la Méthode*, AT-VI-77.

La philosophie du sens commun s'est abîmée dans une critique du rationalisme<sup>27</sup> : parallèlement, le rationalisme s'est désintéressé du sens commun, pour finir par le considérer comme un vulgaire obstacle à l'épanouissement de la raison. Ce faisant, le sens commun s'est rabaissé lui-même – et la philosophie s'est rendue pour certains si ce n'est méprisable, du moins lointaine et mystérieuse.

Le principal enseignement que l'on espère avoir dégagé de cette lecture de Descartes, c'est que la raison peut tout à fait s'accommoder du sens commun, et le sens commun de la raison. Du reste, ce peut être le cas de deux façons différentes : **(1)** on peut effet séparer deux plans distincts (cf. supra, §12), mais dont *rien ne prouve* qu'ils s'affrontent – peut-être faut-il penser au contraire, comme Alquié, qu'ils se réconcilient.

**(2)** L'autre option est ce que nous entendons par l'idée d'un « rationalisme du sens commun » : l'exercice d'une raison accessible à tous, qui n'avance rien de trop extravagant mais qui, sûre d'elle-même, invite le tout-venant à se « rendre (...) rêveur », à délaissier sa « timidité » et s'engager sur le chemin d'objets auxquels il n'a pas à faire d'habitude, éloignant ainsi « son esprit des choses sensibles »<sup>28</sup>. Jamais définitivement du reste, car il est également constitutif de la philosophie en régime cartésien de *retourner* au monde de la vie. C'est ce double mouvement d'invitation du sens commun à se faire philosophe et de demande insistante au philosophe à *vivre* dans le monde commun (en particulier dans la correspondance avec Élisabeth), qui crée une bonne part de l'originalité de la philosophie cartésienne.

Rationalisme du sens commun : cela ne signifie pas que la philosophie aligne des objets ordinaires, énonce des platitudes, ou s'inscrit, comme le pensait Deleuze, dans le pur schéma intellectuel des « ouvriers de la philosophie » procédant à la « reconnaissance » de la

<sup>27</sup> Quitte à nier ce que la philosophie du sens commun devait à Descartes. Ainsi Antonio Livi écrit-il, sans grand souci du détail : « les penseurs anti-cartésiens (Buffier, Reid, Vico) (...) se sont servis de la notion philosophique de "sens commun" en vue de pourvoir la philosophie d'une méthode qui dépasse l'alternative entre le rationalisme et le scepticisme » (*op. cit.*, quatrième de couverture). On doutera cependant que Buffier et Reid soient radicalement anti-cartésien.

<sup>28</sup> *Recherche*, AT-X-512/513, et Carraud, Olivo, *op. cit.*, p.285.

non-pensée raisonnable du sens commun<sup>29</sup> – cela signifie plutôt que la raison *dialogue* avec le sens commun, qu'elle lui propose d'autres objets (généralement non-sensibles) tout en continuant de s'inscrire dans son horizon.

Rationalisme du sens commun : cela ne signifie pas le mélange pur et simple de deux plans que toute une tradition s'est évertuée à distinguer – cela signifie bien au contraire la possibilité d'une circulation entre les deux plans.

Rationalisme du sens commun : cela ne signifie pas que le lieu privilégié de ce dialogue, les *Méditations Métaphysiques*, soit habité par une voix étrangère – cela signifie qu'en ce texte, le sujet méditant lui-même laisse entrevoir les traces du travail intérieur d'un sens commun s'éduquant lui-même.

Rationalisme du sens commun : d'abord une relation, donc, et précisément une *relation pédagogique* où se joue exemplairement l'éducation du sens commun par la raison, et l'impératif, pour la raison, d'être *au niveau* (ce qui veut également dire : *à la hauteur*) du sens commun. L'autre lieu de ce dialogue sera dès lors la politique dont l'horizon est la transformation (éventuellement à long terme<sup>30</sup>) de tous les esprits, la répartition toujours grandissante du sens commun, qui est aussi un *sens du commun et de ce qui nous est commun* grâce auquel se réalisera finalement l'état de concorde et de justice que la *Lettre-Préface* appelle de ses vœux.

Ce que Pierre Guenancia nommait, en pensant l'horizon moral, une « société de noblesse généralisée »<sup>31</sup> devient pour nous, dans l'horizon politique consubstantiel à la transformation du sens commun une *société de bon sens généralisé*. La condition de cette généralisation passant non seulement, dans la pensée de Descartes, par une transformation en profondeur des opinions communes, mais aussi par *une transformation de la philosophie elle-même* eu égard aux réquisits de conformation avec le sens commun. Dans cette perspective, la philosophie ne pouvait être qu'une « philosophie que tous les bon esprits seront conduits à faire leur, parce qu'elle s'articule toute entière aux principes les plus clairs et les plus indiscutables », autrement dit une philosophie qui n'est ni « un système fermé », ni « une forteresse imprenable, bâtie sur des principes très éloignés du sens commun »<sup>32</sup>.

29 Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, op. cit., p.178.

30 Car « on ne doit pas entreprendre de faire venir tout d'un coup à la raison ceux qui ne sont pas accoutumés de l'entendre » (*À Élisabeth*, septembre 1646, AT-III-670).

31 Pierre Guenancia, *Ibid.*, p.349.

32 Denis Kambouchner, *Descartes n'a pas dit [...]*, Les Belles Lettres, 2015, p.218.

Que la philosophie *ne soit pas* le sens commun, c'est ce qui doit être évident à tous : elle se caractérise par un coefficient d'éloignement plus ou moins important à son égard. L'erreur d'un grand nombre de lecteurs de Descartes aura été de le ranger parmi ceux qui creusent l'écart, et qui ont tiré « d'autant plus de vanité » qu'ils ont vu les pensées de notre auteur « éloignées du sens commun »<sup>33</sup>. En cela, ils faisaient preuve d'un caractère intellectuel bien éloigné de celui du gentilhomme poitevin.



---

33 *Discours I*, AT-VI-10.



*Annexe 1. À propos de la Recherche de la Vérité*

La *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, dont nous nous abstenons ici de reproduire le (très) long titre, quoi qu'il soit en lui-même d'un grand intérêt, est un texte de Descartes dont la datation est incertaine<sup>1</sup> et dont on possède trois versions différentes, l'original étant en français (dans l'ordre de parution : la version néerlandaise [N] publiée en 1684, soit 34 ans après le mort de Descartes ; la version latine [L] publiée en 1701 ; la version française [F], dont le manuscrit original perdu en 1704 avait donné lieu à une copie incomplète de Tschirnhaus pour Leibniz, publiée dans l'édition Adam-Tannery<sup>2</sup>). Entre ces trois versions subsiste parfois des différences plus ou moins importantes.

Ces questions n'ont pour nous rien de secondaire dans la mesure où le champ sémantique du « sens commun » est très régulièrement à l'œuvre dans ce texte. Cependant, la version française (la plus incomplète des trois) ne faisant ni mention du sens commun ni du bon sens, le lecteur se voit obligé de recourir à [L] et [N] *sans aucune certitude quand au champ lexical qui, en français, était effectivement employé dans la version d'origine*. Il nous faut donc nous reporter un instant à une analyse comparative des versions [L] et [N] qui donnent autant de différences utiles pour le commentaire. Pour cela, relisons trois lieux remarquables du texte :

1. Après l'épisode du doute, Poliandre remarque qu'il ne peut douter qu'il doute et, ce faisant, il érige en certitude le fait du « je doute » et s'en voit surpris, lui qui n'a que la perspicacité que lui laisse un « *tantillum sani sensus* » [L, AT-X-514, 1.23], c'est-à-dire « un peu de sens commun » (à mettre en lien avec le « médiocre esprit, *mediocri ingenio* » qui est le sien, c'est-à-dire son esprit moyen, AT-X-498, 1.20). Seulement, si [L] donne *sanus sensus*, ce n'est pas le cas de [N] où l'on trouve *weinig verstant*, c'est-à-dire « un peu de raison » (CO, p.286). CO en déduit que le texte originel devait être « bon sens » : ce qui nous semble tout à fait en accord avec l'idée selon laquelle Poliandre serait de ces esprits modestes qui, quoiqu'ils aient le bon sens tout entier, sont d'une grande modestie. Poliandre, en affirmant qu'il n'a qu'« un peu de bon sens » se situe *de facto* dans cette catégorie qui,

1 Pour les différentes hypothèses de datation, cf. Ettore Lojacono, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Paris, Puf, 2009, p.161-201.

2 Nous citons par la suite [F] et [L] avec la pagination AT et [N] dans l'édition de V. Carraud et G. Olivo, Puf, 2013, trad. Corinna Vermeulen (dans le corps du texte, nous écrivons l'abréviation CO, suivie de la page).

effectivement est « exempt de tout obstacle à l'apprentissage de la méthode »<sup>3</sup>.

2. En cherchant à répondre à la question qui, dans les *Méditations*, se dit « *sed quid igitur sum ?* » (AT-VII-28, 1.20) et après plusieurs tentatives infructueuses, Poliandre est ramené sur le droit chemin par Eudoxe qui, satisfait alors de sa propre méthode, s'exclame que le *sensum communem* (AT-X-518, 1.26), *modo recte ducamur* peut parvenir à découvrir les vérités les plus difficiles. Étrangement, [L] apporte une nuance à cette expression en ajoutant : « comme on dit d'habitude, *ut dici solet* » (1.27). Cette fois, [N] porte *gemeen verstant*, que C. Vermeulen décide de traduire par « sens commun » (CO, p.296) : on ne trouve donc pas dans [N] la nuance que l'on constate dans [L]. Est-ce à dire que le texte original, à nouveau, portait *bon sens* et que « les traducteurs latins et néerlandais n'[ont] pas su rendre dans sa nouveau » cette expression<sup>4</sup> ? CO note que l'expression *bon sens* convient mieux ici *dans la mesure où* le sens commun signifie « l'ensemble des opinions usuelles qui dérivent d'un usage philosophiquement non prévenu du bon sens »<sup>5</sup>. Mais puisque le sens commun peut aussi signifier une faculté (à rapprocher du bon sens chez Descartes ou de l'entendement commun chez Kant), la version d'origine pouvait être indifféremment *bon sens* ou *sens commun*. Et le *ut dici solet*<sup>6</sup>, en nous renvoyant très probablement à ce dont nous notions la présence avec La Mothe le Vayer, à savoir le caractère d'une expression à la mode, tranche plutôt en faveur du *sens commun*.
  
3. Alors que Poliandre n'a pas beaucoup avancé dans son investigation du premier principe, Eudoxe l'encourage une nouvelle fois et loue ce dont est capable le « *sanus sensus*, pourvu qu'il soit bien conduit, *rite modo gubernatur* » (AT-X-521, 1.16) ; ce que l'on peut conclure « *sine Logica, sine regula, sine argumentandi formula, solo lumine rationis et sani sensus qui ubi solus per se agit*, seulement par la lumière de la raison et le sens commun qui agit seul et par lui-même » (1.20-21)

3 Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Ibid.*, note 40, p.352 et supra, chapitre 7.

4 Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Ibid.*, note 163, p.407. Vincent Carraud et Gilles Olivo notent à tort que Descartes « a toujours reconnu » au *sens commun* son sens aristotélicien et médiéval. Ils ajoutent cependant les références au deux passages du *Discours* qui prouvent expressément l'inverse.

5 Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Ibid.*, note 163, p.407.

6 Ce *ut dicit solet* se distingue, par sa généralité (traduisible par un « on dit »), de l'écart ciblé que Descartes met entre lui et la conceptualité scolastique et qui prend la forme d'un *ut vocant* (« comme ils l'appellent », cf. supra §5). Cela peut confirmer à nouveau le fait que l'expression « sens commun » est en vogue à l'époque où Descartes écrit (supra, §3).

et enfin jusqu'où il peut aller, « *quo usque sanus sensus progredi possit* » (I.27). À nouveau [N] écrit « *verstant* » traduit « entendement » dans CO (p.303), qui déduit comme précédemment que le texte originel pouvait être *bon sens* « que les traducteurs ont décidément du mal à rendre en raison du gallicisme de l'expression *bona mens*, entendue au sens cartésien »<sup>7</sup>.

À partir de ce repérage, une remarque de datation (du reste sans aucun caractère définitif, mais plutôt à titre indicatif) s'impose : s'il n'y a aucune certitude quand aux mots qui sont employés dans l'original concernant les trois passages évoqués, il n'en reste pas moins que ces éléments ne vont pas dans le sens d'une datation précoce de *La Recherche de la Vérité*. Si le texte portait *bon sens*, on n'en trouve aucune trace en français avant 1635 dans l'œuvre de Descartes, de même que le *sens commun* n'apparaît qu'à partir de la fin des années 1630, avec le *Discours de la Méthode* et la correspondance avec Mersenne.

Si, comme l'ont montré Vincent Carraud et Gilles Olivo avec de nombreux arguments, des morceaux entiers de *La Recherche* sont à mettre en lien avec les formulations de *Regulæ*, pour ce qui concerne le sens commun, on trouve plutôt des équivalences avec des passages de la correspondance des années 1640, entre lesquels on peut noter :

1. Une lettre de 1642 à Regius avance également qu'avec « seulement le sens commun » on peut atteindre les « principales difficultés de la Philosophie »<sup>8</sup> ;
2. La lettre au père Charlet de 1644 mentionne aussi ceux qui (comme Poliandre) « ont le sens commun assez bon, et qui ne sont point encore imbus d'opinions contraires » (comme l'est Épistémon) et sont, pour cette raison « tellement portés à embrasser [les opinions] » de Descartes<sup>9</sup> ;
3. Comme dans le premier passage étudié, une lettre à Chanut de 1648 met en lien la surprise et le sens commun<sup>10</sup> : on se souvient que Poliandre était d'abord étonné de ce qu'il avait découvert par le chemin du doute *alors même* qu'il ne s'était servi que de son sens commun, c'est-à-dire au fond ce qui est censé produire le moins de surprise.

7 Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Ibid.*, note 175, p.410. Sur le gallicisme de *bona mens*, cf. supra, §4.

8 *À Regius*, janvier 1642, AT-III-499.

9 *Au père Charlet*, octobre 1644, AT-IV-161.

10 *À Chanut*, le 31 mars 1648, AT-V-327 : « L'expérience m'a aussi enseigné que, bien que mes opinions surprennent d'abord, à cause qu'elles font fort différentes des vulgaires, toutefois, après qu'on les a comprises, on les trouve si simples, et si conformes au sens commun, qu'on cesse entièrement de les admirer et par même moyen d'en faire cas. »

Nous ne nous aventurerons cependant pas à proposer ici une datation – mais nous remarquons seulement que si la valorisation du *sens commun* entendu en un sens nouveau se développe particulièrement à partir du *Discours*, et si par ailleurs dans le fragment de la version originale dont nous possédons la copie le vocabulaire du « commun » est tout de même présent<sup>11</sup>, alors, supposer une rédaction tardive de *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle* donnerait la possibilité d’assurer la présence, dans le texte original, du vocabulaire du *sens commun*. C’est pourquoi nous nous y référons dans notre développement comme à un texte important pour la lecture de Descartes que nous voulons proposer.

---

<sup>11</sup> Pensons seulement à la « suite de raisons si claires et si communes » qui est annoncée (AT-X-497).

*Annexe 2. Religion et sens commun*

C'est un thème bien connu au XVIII<sup>ème</sup> siècle que « consulter le bon sens sur les opinions religieuses » c'est précisément prendre à défaut la religion<sup>1</sup>. C'est Charron qui, le premier, avait lancé les hostilités en mettant à l'œuvre l'un des deux seuls emplois du syntagme *sens commun* dans son livre au profit d'un combat contre les religions instituées. Il déclarait alors que « toutes les religions ont cela qu'elles sont horribles et étranges au sens commun »<sup>2</sup>. Dès lors, une ligne de partage va se tracer entre ceux qui affirment **(1)** que le sens commun confond la religion chrétienne, et ceux pour lesquels **(2)** se détourner de la religion chrétienne c'est précisément abandonner les chemins communs et, ce faisant, donner libre cours autant à l'imprudence qu'à l'excentricité. Garasse reproche ainsi à Charron de ne pas marcher « le grand chemin battu par la populace » et d'adosser la sagesse au fait « d'aller par des sentiers escartez » et ne juger « jamais suivant le sens commun »<sup>3</sup>.

La pensée de Descartes est cependant irréductible à ces deux positions dans la mesure où il semble affirmer trois séries de thèses différentes, et éventuellement contradictoires, lorsqu'il est question du rapport entre les « esprits faibles »<sup>4</sup> (ceux du sens commun) et la religion :

**(1)** Un certain nombre de vérités de la religion chrétienne semblent tout à fait accessibles au sens commun, et la meilleure preuve en est le « consentement universel de tous les peuples (...) pour maintenir la Divinité contre les injures des Athées »<sup>5</sup>. Face à ce consentement universel, nul n'est besoin d'ajouter des preuves qui risqueraient de troubler

1 Paul Henri Thiry d'Holbach, *Le Bon Sens*, ou *Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, Londres, 1772, « Préface », p.2. D'Holbach définit le bon sens comme : « cette portion de jugement suffisante pour connaître les vérités les plus simples » (p.1).

2 Pierre Charron, *De la sagesse*, 1601, Tome 3, p.355. Un aspect du « problème » des religions à l'égard du sens commun est de présenter à l'esprit des choses « trop hautes, éclatantes, miraculeuses, et mystérieuses, où il ne peut rien connaître dont il s'offense ».

3 François Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels*, Paris, S. Chappelet, 1623, p.28-29.

4 Pour les esprits forts, en effet, les *Méditations Métaphysiques* si elles sont bien assimilées devraient suffire à les convaincre. En revanche, l'auteur n'attend « aucune louange du vulgaire » en ces matières (*Préface de l'auteur au lecteur*, AT-VII-9). Le seul effet que peuvent avoir les *Méditations* sur le « vulgaire », c'est à la limite un effet de contagion devant l'abdication des esprits forts face aux preuves cartésiennes : « tous les autres se rendront aisément à tant de témoignages » (*À messieurs les doyens et les docteurs*, AT-IX-7).

5 *À Mersenne*, le 25 novembre 1630, AT-I-182. Ce passage peut venir à l'appui de la thèse de M. Gueroult des deux régimes argumentatifs de Descartes en matière religieuse, l'un pour les esprits forts, l'autre pour les esprits faibles (*Descartes selon l'ordre des raisons*, *Ibid.*, I, p.357). Pour nous, il a surtout ceci de paradoxal qu'il réintroduit les droits du consentement universel (cf. supra, §7).

les esprits avec des séries argumentatives qui, bien qu'accessibles en droit au sens commun, n'intéressent guère en elles-mêmes<sup>6</sup>.

Par ailleurs, **(2)** Descartes souligne la difficulté de concevoir, pour le commun, les mystères de la religion comme les plus hautes difficultés de la métaphysique (ce qui est au fond le reproche que fait Charron au nom du sens commun) et en particulier la connaissance de Dieu, qui n'est ni « claire », ni « manifeste à un chacun » si bien que c'est, de tous les Principes, le seul qui n'a pas été « connu de tout temps » et « reçu pour vrai et indubitables par tous les hommes »<sup>7</sup>.

Enfin, **(3)** Descartes affirme la nécessité de recourir, pour tout une série de problèmes en matière de religion, aux opinions les plus « communes » qui sont aussi « les meilleures »<sup>8</sup>. Cette affirmation est à mettre en lien avec la profession cartésienne de *ne pas toucher aux miracles* comme il l'écrit à Mersenne le 28 octobre 1640 et, de manière générale, sa discrétion en matière de religion révélée. Ces matières obscures constituent le lieu par excellence où peut se fondre et se fonder le sens commun (cf. supra, §8).

Avec plus de netteté, et dans le cadre d'un champ lexical du *sens commun* beaucoup plus marqué, Pascal occupe également une position qui est irréductible à l'opposition entre Charron et Garasse. Elle donne des pistes plus claires pour comprendre les ambiguïtés que l'on peut trouver chez Descartes. La lecture des *Pensées* force en effet à distinguer différents niveaux du sens commun.

**(1)** Pour Pascal, la religion chrétienne s'oppose frontalement au sens commun (étant entendu comme Nature et agrément)<sup>9</sup>. La dissension avec le bon sens se situe en particulier, comme chez Descartes, sur le plan des miracles lesquels, par définition, doivent être « visiblement [faux] aux lumières du sens commun »<sup>10</sup>.

**(2)** Cependant, il est possible de « confondre » les égarés « par les premières vues du sens commun et par les sentiments de la nature, car il est indubitable que le temps de cette vie n'est qu'un instant », et de même pour toutes les vérités les plus fondamentales

6 Descartes « a rencontré devant lui non pas des raisons pures, mais des hommes avec leurs sentiments, leurs passions, leurs intérêts, leurs ambitions ; il est venu devant eux avec la pure et simple vérité, celle du sens commun (...) aussi a-t-il moins de succès que les vulgaires charlatans » (Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, 1924, p.136).

7 *Œuvres complètes*, Réponses, AT-IX-91 et Lettre-Préface, AT-IX/B-10.

8 *À Clerselier* (?), mars 1646 (?), AT-IV-374.

9 Le christianisme est « la Seule religion contre la Nature, contre le sens commun, contre nos plaisirs » (*Pensées*, Fragment Perpétuité n° 6 / 11, Sellier, §316).

10 Blaise Pascal, *Pensées*, Miracles II – Fragment n° 7 / 16, éd. Sellier §428.

qui donnent au christianisme ses soubassements rationnels les plus essentiels<sup>11</sup>.

(3) Dans la mesure où c'est Dieu qui par la grâce donne le sens commun, c'est en Dieu que repose la possibilité pour nous de connaître ces « premières vues » qui donnent son étayage rationnel au christianisme<sup>12</sup>.

Pour Pascal comme pour Descartes, il y a donc opposition entre la religion chrétienne et le sens commun moins dans les principes « métaphysiques », qui constituent à nos yeux le fond *neutre* des religions (c'est-à-dire indifférents à tel ou tel contenu doctrinal), que dans les choses fort obscures que constituent les *miracles* ou les contenus révélés. Pour Pascal comme pour Descartes, il faut examiner dans ces opinions qui nous sont livrées par la tradition s'il s'agit « de ces opinions que le peuple reçoit avec une facilité trop crédule, ou de celles qui, étant obscures d'elles-mêmes, ont un fondement très solide, quoique caché »<sup>13</sup>.

Cependant, si pour Pascal la seconde réponse seule est suffisante, pour Descartes les deux voies doivent être tenues : la prudence (qui affleure dans la première règle de la morale par provision) indique de s'en remettre à ces opinions populaires *dans l'attente* d'un examen de ces choses assurément obscures. Car par ailleurs, un grand nombre de celles-ci furent découvertes par quelque ancien sage ayant toute la pureté de son seul bon sens et ainsi livrées à la tradition oublieuse des *raisons* de ces trouvailles : comme ces « anciennes maisons » dont il faudra redécouvrir les « titres de noblesse »<sup>14</sup>.

Pour le reste, ce qui relève de la plus radicale Révélation (et est tout à fait hétérogène à la raison) sera, absolument parlant, de sens commun dans la mesure où « la connaissance [des Vérités Révélées] ne dépend que de la Grâce (laquelle Dieu ne dénie à personne, encore qu'elle ne soit pas efficace en tous) », là où « les plus idiots et les plus simples y peuvent aussi réussir que les plus subtils »<sup>15</sup>.

11 Blaise Pascal, *Pensées*, Preuves par discours II - Fragment n° 2 / 7, éd. Sellier, §682.

12 Ainsi, aux incroyants : « il n'y a rien à redire à leur dire, non par mépris mais parce qu'ils n'ont pas le sens commun. Il faut que Dieu les touche » (*Pensées diverses* VIII – Fragment n° 2 / 6, éd. Sellier, §662).

13 Blaise Pascal, *Pensées*, Preuves par discours II - Fragment n° 2 / 7, éd. Sellier, §682.

14 *Recherche*, AT-X-504.

15 *À Cornelis Van Hoghelande* (?), Août 1638, AT-II-347.

*Annexe 3. Les notions communes*

Il a été fait référence plusieurs fois dans nos développements aux notions communes. Celles-ci occupent une place importante dans la pensée du sens commun : elles constituent par excellence la matière première à partir de laquelle « le sentiment commun » s'élève<sup>1</sup>. À l'inverse, Descartes leur accorde une place plus secondaire, « il [en] traite souvent avec quelque désinvolture »<sup>2</sup>, *seulement dans la mesure où* elles sont des principes logiques qui structurent notre pensée et « non pas des choses qui soient hors » de cette dernière<sup>3</sup>.

À l'évidence, Descartes donne moins d'extension que la philosophie du sens commun aux notions communes, qu'il distingue des notions simples (pensée, certitude, existence) et générales (substance, durée, ordre) et qu'il considère comme étant des vérités éternelles, par oppositions aux vérités contingentes qui, elles, « se rapportent à des choses existantes (*veritates contingentes eae pertinent ad res existens*) »<sup>4</sup>. Là où le sens commun placera au rang de notions communes l'existence des corps par exemple, Descartes n'y place que des « maximes » logiques, que personne ne peut ignorer pourvu qu'il s'en préoccupe. La façon dont Descartes envisage les notions communes se singularise à deux niveaux par rapport à la philosophie du sens commun.

(1) La communauté des « notions communes » est fondée sur l'innéisme<sup>5</sup> – là où Buffier déduit cette communauté de l'existence du sens commun lui-même. Cependant, ce dernier admet qu'à la confusion près, « s'ils entendent [les cartésiens] par des *idées innées* ce que je veux dire par le *sens commun*, je ne disputerai pas sur un mot »<sup>6</sup>.

Malgré tout, il faut se garder d'un rapprochement trop hâtif comme celui-ci : la tradition du sens commun admet comme premières vérités des choses fondamentalement

1 « Quoi qu'il en soit, si certaines gens nient les premières notions communes, on ne peut avoir de démonstrations contre eux : on ne peut que leur opposer le sens [ie. le bon sens, ou sens commun], ou le sentiment commun. » (Claude Buffier, *Eclaircissement sur le Traité des premières vérités*, §50, in. *Cours de sciences*, op. cit., p.1444, colonne de droite).

2 Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, op. cit., p.107.

3 *Principes*, I, 49, AT-IX/B-46.

4 *Entretien avec Burman*, AT-VIII-22.

5 « Ces notions sont innées : c'est pourquoi elles sont communes » (Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, op. cit., p.273).

6 Claude Buffier, *Traité des premières vérités*, I, 5, §42, in. *Cours de sciences*, op. cit., p.567, colonne de gauche. Francisque Bouillier remarque : « sur la question des principes innées [Buffier] s'écarte de Locke pour suivre Descartes » (Francis Bouillier, « Introduction », op. cit., p.xiv). Buffier attend par ailleurs des cartésiens qu'ils « ne [puissent] se dispenser d'admettre avec [lui] le *sens commun* pour première règle de vérité » dans la mesure où il accorde de son côté la théorie des idées innées.



contingentes, par exemple le témoignage des sens<sup>7</sup>.

À l'inverse, chez Descartes, il est absolument impensable de dériver des sens quelque notion commune que ce soit. Autrement dit, au point de vue génétique, affirmer que « toutes les communes notions qui se trouvent empreintes en l'esprit tirent toute leur origine ou de l'observation des choses ou de la tradition (*communes notiones, menti insculptæ, ex rerum observatione vel traditione originem ducunt*) »<sup>8</sup> est on ne peut moins cartésien : raison pour laquelle Descartes avait demandé à Regius de retirer cette thèse de ses *Fundamenta Physices*<sup>9</sup>. Le cœur de l'argument de Descartes contre une origine historique ou empirique des notions communes prouve une nouvelle fois qu'il privilégie une approche rationaliste et non pas empiriste du sens commun (cf. supra, §18 sur cette question en lien avec la théorie cartésienne de l'innéisme). En demandant en effet comment la sensation étant faite de mouvements et ceux-ci étant « particuliers », les sens pourraient-ils donner l'occasion de faire naître en nous des notions vraies et universelles<sup>10</sup>, Descartes rompt avec tout empirisme.

Les notions communes sont nécessairement *innées* et pour cette raison, comme toute idée innée est « naturellement empreinte en nos âmes » sans que pour autant elle « se présente toujours à notre pensée (*illam nobis semper observari*) »<sup>11</sup>, celles-ci sont produites par un *effort* de l'âme, effort dans lequel la volonté a une part fondamentale<sup>12</sup> : dans le cas des notions communes, il s'agit surtout, par le doute, de faire en sorte de départager celles-ci du brouillard des préjugés, d'opinions et de témoignages des sens dans lequel elles sont égarées (cf. supra, §18).

7 Suivant certaines restrictions, en effet, « le témoignage des sens est un genre de première vérité » (*Traité des premières vérités*, I, 18, §136, in. *Cours de sciences, Ibid.*, p.601, colonne de gauche).

8 *In programma*, XIII, AT-VIII-345.

9 À Regius, le 23 juillet 1645, AT-V-254/256 et Alain de Libera, « Remarques sur un placard. Descartes contre Regius », in J. Dutant, D. Fassio & A. Meylan (éd.) *Liber Amicorum Pascal Engel*, University of Geneva, 2014, p.661-662.

10 « (...) *omnes enim isti motus sunt particulares, notiones vero illæ, universales, et nullam cum motibus affinitatem, nullamve ad ipsos relationem, habentes* » (*Notæ in programma quoddam*, AT-VIII-359). Cet argument sera repris par Maine de Biran contre le traditionalisme de Louis de Bonald, en citant expressément ce texte de Descartes : « Les arguments de Descartes me semblent également s'appliquer d'une manière victorieuse à la réfutation de l'opinion de M. de Bonald qui prétend aussi dériver toutes les notions générales de la tradition (...) » (Maine de Biran, « Examen critique des opinions de Monsieur de Bonald », in. *Œuvres*, X-1, éd. Marc B. de Launay, Vrin, 1987, p.24). Nous avons montré (supra, §8), que le rapport de Descartes avec la tradition était cependant moins tranché.

11 *III<sup>èmes</sup> Réponses*, AT-VII-189 et AT-IX-147.

12 Comme le remarque Dan Arbib, en développant l'idée d'un passage de l'implicite à l'explicité médiatisé par l'intervention de la volonté (Dan Arbib, *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Puf, 2017, p.310-313).

(2) Ces notions communes, ainsi découvertes, n'ont chez Descartes qu'une utilité très limitée et pour ainsi dire *instrumentale*. Ce que Descartes reproche à la pensée du sens commun, et en particulier à Cherbury, c'est précisément d'accorder trop d'importance à ces notions communes<sup>13</sup> : on ne peut s'appuyer avec une grande certitude sur celles-ci, non parce qu'elles sont incertaines (au contraire, elles sont « fort manifestes » et peuvent être « connues de plusieurs très clairement et très distinctement »<sup>14</sup>) mais dans la mesure (a) où il n'est pas possible de les « dénombrer »<sup>15</sup>, (b) où l'on risque toujours de « prendre beaucoup de choses pour notions communes qui ne le sont point »<sup>16</sup> et (c) où ces notions communes ne pourront jamais nous servir à « prouver l'existence de tous les Êtres » et « ne nous [rendent] » ainsi en « rien plus savants »<sup>17</sup>.

Autrement dit, si ces notions communes ou maximes logiques sont *implicites* dans une grande partie de nos activités cognitives (pensons au *Cogito*, qui découvre implicitement cette idée selon laquelle *Tout ce qui pense existe*, sans l'avoir à aucun moment présupposé<sup>18</sup>) elles n'ont pas de valeur en soi et ne peuvent pas faire l'objet d'un examen méthodique dans la mesure où elles échappent à l'impératif de dénombrement constitutif de cet examen.

Ainsi, soit on considère comme le fait Buffier qu'il y a quelque légitimité à confondre les idées innées et les notions communes, ce qui s'autorise d'au moins deux caractéristiques qu'elles partagent : (a) l'aspect naturel de ces idées (« *naturalem sive innatam* », comme l'écrit Descartes<sup>19</sup>), (b) la nécessité de *produire* ces idées dans la mesure où elles se tirent d'une « disposition naturelle » plutôt que d'une présence d'emblée effective<sup>20</sup>. Soit on concède que la théorie des notions communes n'est pas un terrain d'entente possible pour Descartes et la philosophie du sens commun.

13 Pour ce dernier, « les notions communes sont en effet à la fois les principes de toutes connaissances et, par le biais du consentement universel, elles servent de critère de vérité » (Jacqueline Lagrée, *Le Salut du laïc*, *op. cit.*, p.32).

14 *Principes*, I, 50, AT-IX/B-46.

15 *Principes*, I, 49, AT-IX/B-46. Ce qui est tout à fait problématique du point de vue de la méthode cartésienne.

16 *À Mersenne*, le 25 décembre 1639, AT-II-629.

17 *À Clerselier*, juin ou juillet 1646, AT-IV-444.

18 *II<sup>nd</sup> Réponses*, AT-IX-110.

19 *Notæ in programme quoddam*, AT-VIII-357.

20 Claude Buffier, *Traité des premières vérités*, I, 5, §37, *Ibid.*, p.566, colonne de droite. Francisque Bouiller remarque : « le P. Buffier donne des vérités premières et du sens commun précisément la définition que donne Descartes des idées innées » (« Introduction », *op. cit.*, p.xiv).



*Le lièvre et la tortue*, illustration de V. Foulquier à l'édition des *Fables* (1875)

« Eh bien, lui cria-t-elle, avais-je pas raison ?  
De quoi vous sert votre vitesse ? »  
– La Fontaine, « Le lièvre et la tortue », v.32-33.

« Mais que tous ces petits malins [les *esprits forts* cartésiens] fassent bien attention qu'ils ne finissent pas à la façon du lièvre hâbleur de la fable qui, à force de dormir, fut dépassé par la tortue. »  
– Martin Schoock, *Admiranda Methodus*, I, 1 éd. Verbeek, 1988, p.188.

*Annexe 4. Le lièvre et la tortue  
ou, pourquoi emprunter les chemins les plus simples*

On a proposé de voir dans la pédagogie cartésienne (chapitre 7) la promotion d'une simplicité propre à *persuader* le sens commun de sa suffisance.

Dans un passage du *Discours de la Méthode* qui suit directement celui que nous avons interprété dans le chapitre 6, Descartes reprend les termes d'une célèbre fable et affirme que « ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup d'avantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent »<sup>1</sup>. On se souvient d'une tortue allant « son train de Sénateur » (LF, v.20)<sup>2</sup> : la lenteur est constitutive du sens commun, dont la tortue est un symbole. La méthode de Descartes, dont la vocation est ici pédagogique, a pour finalité de tracer le *chemin le plus droit, c'est-à-dire le plus simple* permettant à la tortue si ce n'est d'arriver avant le lièvre (qui figure celui qui a plus d'esprit que le commun et qui, pour cela même, risque toujours de s'égarer par *précipitation*<sup>3</sup>) du moins d'aller aussi loin que lui.

Sur la base de cette lecture allégorique de la pédagogie cartésienne, quatre séries de remarques permettront de compléter le propos de notre septième chapitre :

(1) La version de la fable qu'on trouve chez Ésope convient bien mieux à la pédagogie cartésienne. En effet, chez la Fontaine, c'est la tortue qui défie le lièvre (« Gageons, dit celle-ci, que vous n'atteindrez point / Si tôt que moi ce but », LF, v.3-4) cependant que ce dernier s'interroge sur le bon sens de ce pari (« Si tôt ? Êtes-vous sage ? », LF, v.4). À l'inverse, chez Ésope, et plus en conformité avec la psychologie cartésienne du modeste, ce n'est pas la Tortue mais le Lièvre qui raille (« Un lièvre prit débat à la Tortue / Lui reprocha ses pieds tant paresseux », E, v.1-2). La Tortue, modeste, fait partie de ceux qui ne peuvent que « juger qu'ils sont moins capable »<sup>4</sup>, ce qui est faire preuve d'un authentique bon sens *et se mettre ainsi déjà en route*.

1 *Discours* I, AT-VI-2, l.15-18.

2 Jean de la Fontaine, « Le lièvre et la tortue ». Les citations extraites des *Fables* VI, 10 de la Fontaine sont suivies de la mention LF et du vers dans le corps du texte. Celles extraites des *Fables* d'Ésope (n°287) sont citées dans la traduction de Gilles Corrozet (1542) qui avait cours au temps de Descartes : nous précisons E suivi du numéro du vers.

3 La précipitation est, c'est bien connu, une cause fondamentale de l'erreur selon Descartes. Elle est régulièrement associée à la figure du *suffisant* qui ne peut « empêcher de précipiter [son] jugement » et qui, s'écartant du « chemin commun », s'égare (*Discours* II, AT-VI-15). De même, dans *La recherche de la vérité*, ce sont ceux qui ont de « rares esprits » qui sont susceptibles de quitter « le grand chemin » et ce faisant « demeurent égarés entre des épines et des précipices » (AT-X-497).

4 *Discours* II, AT-VI-15.

(2) Dans l'*Admiranda Methodus*, pamphlet anti-cartésien de 1643, Martin Schoock reproche à Descartes l'élitisme de sa philosophie, son mépris pour le « menu peuple » et sa volonté de tenir « éloignées du trépied de sa sagesse moult personnes parce qu'elles seraient moins favorisées » pour ce qui est de l'esprit<sup>5</sup>. Martin Schoock met cependant en garde Descartes de ce que ces Tortues que sont les *esprits faibles* pourraient finir par dépasser les cartésiens, lesquels sont comme dans un songe et pareils à ce lièvre qui « sommeille » (« pensant avoir gagné sa part » LF, v.10-11) et vivent dans un de ces « délires » que ne peuvent saisir les « simples d'esprit »<sup>6</sup>.

Si cette présentation a le mérite de situer la pédagogie cartésienne dans le cadre d'une fable qui l'illustre parfaitement, Martin Schoock commet un grave contre-sens : rien n'indique que Descartes choisirait comme symbole de sa pensée le Lièvre plutôt que la Tortue. « Où et quand [demande-t-il] m'avez-vous entendu prononcer ces paroles d'un air grave ? »<sup>7</sup>. Certes, Descartes l'affirme, cela est vrai pour une « *perexiguam et omnium difficillimam* » partie de la philosophie, celle des premières parties des *Méditations*, et « il n'en est pas de même de l'ouvrage tout entier (*non idem de tota esse putandum*) »<sup>8</sup>. Et cependant, même les plus difficiles d'entre les questions métaphysiques peuvent être abordées par le sens commun, pourvu qu'il soit bien conduit et que les chemins les plus simples lui soient présentés.

(3) D'où cette troisième remarque : il ne faut pas céder à la « confusion entre *simplicité et facilité* »<sup>9</sup>. Car Descartes l'affirme expressément : il n'est pas de science, d'art ou de connaissance que « tous les hommes puissent saisir avec une égale facilité »<sup>10</sup>. Ce qui ne signifie pas que certains y ont accès et pas d'autres : seulement, la simplicité du chemin ne garantit pas la facilité du parcours, en témoigne notre Tortue qui ôte « sa négligence » (E, v.8) et chez La Fontaine « s'évertue » (LF, v.21) pour parvenir à la fin de la course.

5 Martin Schoock, *Admiranda Methodus*, in. Theo Verbeek, *La querelle d'Utrecht*, Les impression nouvelles, 1988, p.187-188.

6 Martin Schoock, *Ibid.*, p.188.

7 *Ad Væitium* III, AT-VIII/2-36 (Theo Verbeek, *éd. cit.*, p.346).

8 *Ad Væitium* III, AT-VIII/2-36, 1.4-6 (Theo Verbeek, *éd. cit.*, p.347). Pour « le reste de l'ouvrage », Descartes pense peut-être à la *Méditation* VI qui fait largement appel à des notions du sens commun et à l'instinct naturel (cf. supra, chapitre 3).

9 Vincent Carraud et Gilles Olivo, note 147 à *La recherche de la vérité*, *éd. cit.*, p.403. C'est une confusion que fait régulièrement Poliandre (et qui le mène souvent à l'erreur) : il parle ainsi des « chemins simples et faciles ». À la limite, le recourt d'Eudoxe à la *facilité* peut avoir pour finalité de rassurer Poliandre sur ses capacités à résoudre même les questions les plus difficiles. Et de manière générale, il semble que Descartes cède souvent à cette confusion pour des raisons pédagogiques.

10 « *Quae enim scientia, quae disciplina, quae ars tam facilis, ut ejus omnes sint capaces ?* » (*Ad Væitium* III, AT-VIII/2-36, 1.9-10).

Il faut noter cependant sur ce point une certaine évolution dans la pensée de Descartes : dans les *Regulæ*, les natures simples sont connues par elles-mêmes et « si facilement qu'il nous suffit pour cela de participer de la raison (*tam facile, ut ad hoc sufficiat, nos rationis esse participes*) », autrement dit d'avoir son seul bon sens<sup>11</sup> alors que dans les *Méditations* par exemple, l'insistance est mise sur la nécessité de rompre avec les préjugés (opération difficile s'il en est !) pour atteindre ces choses simples. Cependant, que les choses simples soient plus facile à concevoir que les choses obscures, c'est ce qui restera une thèse fondamentale du cartésianisme.

(4) Sur cette base, il est donc possible de distinguer deux bon sens, dont l'un est celui d'Eudoxe et l'autre celui de Poliandre. Ce dernier possède le bon sens « dans sa forme absolument native »<sup>12</sup> et c'est pour cette raison que, modestement, il ne s'attribue qu'un peu de bon sens (*tantillum sani sensus*)<sup>13</sup>. Eudoxe, quand à lui, ne fait pas preuve de beaucoup de modestie mais assure qu'il va, grâce au seul sens commun, découvrir toutes les vérités les plus importantes : il « représente le bon sens absolument maître de ce qu'il peut »<sup>14</sup>.

D'un côté donc, la Modeste Tortue d'Ésope qui, défiée, mise à l'épreuve comme l'est Poliandre, avance peu à peu « jusqu'où peut aller le sens commun (*quo usque sanus sensus progredi possit*) » et fini par se surprendre elle-même<sup>15</sup> – Tortue de La Fontaine, d'autre part, sûre d'elle-même et de ses forces, qui est telle Eudoxe s'exclamant sur un air de défi : « je prétends que le sens commun suffit »<sup>16</sup> !

---

11 Règle XII, AT-X-419. La rupture avec les préjugés n'est cependant pas absente des *Regulæ*.

12 Vincent Carraud et Gilles Olivo, note 40, *éd. cit.*, p.352.

13 *Recherche*, AT-X-514, l.23.

14 Vincent Carraud et Gilles Olivo, *Ibidem*. Autrement dit, l'un a le bon sens « dans son exercice plénier, l'autre à l'état natif ».

15 *Recherche*, AT-X-521 et AT-X-514 : « *Admiracione hoc me percellere profecto fatero...* ».

16 *Recherche*, AT-X-518.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Sources primaires

#### 1.1. Descartes

- Œuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation, 13 vol., Paris, Vrin/CNRS, 1964-1974 (abréviation AT, suivi du tome et de la page).
- René Descartes, *Œuvres complètes*, éd. J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, 8 vol., Paris, Gallimard-Tel, 2009-... (abréviation BK, suivi du tome et de la page). Nous utilisons cette édition pour la nouvelle traduction des *Regulae* et autres écrits de jeunesse (vol. 1, paru en 2016) ainsi que pour l'incomparable appareil critique (introduction, notes etc...).
- André Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, chez D. Horthemels, 2 vol., 1691.

- Nous avons également étudié Descartes à partir des éditions suivantes de textes séparés :
- René Descartes, *Méditations Métaphysiques. Objections et Réponses*, présentation M. Beyssade et J.-M. Beyssade, 1979, GF, édition revue et corrigée en 2011.
- René Descartes, *Étude du bon sens, La recherche de la vérité* et autres écrits de jeunesse (1616-131), édition, présentation et notes par V. Carraud et G. Olivo, Puf, 2013.
- René Descartes, *Les Passions de l'Âme*, éd. G. Rodis-Lewis, avant-propos de D. Kambouchner, Vrin, 2010.
- René Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité*, annotations conceptuelles par Jean-Luc Marion, La Haye, 1977.
- René Descartes, *Entretien avec Burman*, trad. Charles Adam du *Manuscrit de Göttingen*, Paris, 1937.
- René Descartes, *Lettres à Regius*, éd. G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1959.

Ainsi que, pour les textes de la querelle d'Utrecht et en particulier l'*Admiranda Methodus* de Martin Schoock, Theo Verbeek, *La querelle d'Utrecht*, Les impression nouvelles, 1988.

#### 1.2. Auteurs régulièrement étudiés

- Francis Bacon, *The works and letters of Francis Bacon*, éd. Spedding, Ellis and Heath, 14 vol., Londres, 1848-1874. Pour *Of the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Humane* (1605), nous avons eu recours à la traduction française : *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. M. Le Dœuff, Gallimard-Tel, 1991.
- Claude Buffier, *Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples, pour former le langage, l'esprit et le cœur dans l'usage ordinaire de la vie*, Paris, 1732. Nous nous référons parfois à notre *Introduction aux Éléments de Métaphysique de Claude Buffier*, Travail d'Étude et de Recherche, dir. D. Kambouchner, 2016 ainsi qu'aux *Éléments de métaphysique*, Paris, 1725.
- Herbert de Cherbury, *De la vérité en tant qu'elle est distincte de la révélation, du vray-semblable, du possible et du faux*, Paris, 1639.
- Emmanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademie Textausgabe, 1902-1983 ; 2<sup>ème</sup> édition, 9 vol., Berlin, W. de Gruyter, 1968 (abréviation Ak). Les trois *Critiques* comme les *Prolégomènes* sont citées dans l'édition de Ferdinand Alquié, Gallimard, 1985. Pour l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, nous citons la traduction de M. Foucault, Vrin, 2002 (8<sup>ème</sup> tirage).
- Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, éd. Gerhardt, Berlin, Weidman, 1875-1890. Il sera surtout question des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, éd. Brunschwig, Flammarion, 1990.

- Nicolas Malebranche, *Œuvres*, éd. G. Rodis-Lewis, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1979, 2 volumes.
- Michel de Montaigne, *Les Essais*, éd. Villey-Saulnier (reproduisant l'Exemplaire de Bordeaux), Paris, PUF, 1965 (réimpression en 2 vol., 1978 ; en 1 vol., 2004).
- Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Sellier, Classique de Poche, 2000. Nous nous référons également au site [www.penseesdepascal.fr/](http://www.penseesdepascal.fr/) pour la consultation des textes originaux et les commentaires. Pour les (rares) excursions hors des *Pensées* : *Œuvres complètes*, éd. L. Brunschvicg, 14 vol, 1923 (2<sup>ème</sup> édition) et également *De l'esprit géométrique* et autres textes, éd. A. Clair, GF, 1985.
- Thomas Reid, *Essays on the intellectual power of mind*, Édimbourg, 1785. La traduction disponible en français, réimprimée chez l'Harmattan, date de 1844 et n'est pas fiable. Nous traduisons systématiquement.

### 1.3. Autres auteurs

- Alain (Émile Chartier), *Histoire de mes pensées*, 1936, in *Les Arts et les dieux*, éd. G. Bénézé, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1958.
- Thomas de Aquino, *Opera Omnia*, Iussu Leonis XIII edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Rome, 1882 sq.
- Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'Art de Penser*, Paris, 1662.
- Aristote, *De l'Âme*, trad. R. Bodéüs, GF, 1993.
- Étienne de la Boétie, *Œuvres Complètes*, éd. P. Bonnefon et G. Gounouilhou, J. Rouam & cie, 1892.
- Jacques-Bénigne Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, 1722, Fayard, 1990.
- Pierre Charron, *De la sagesse*, Bordeau, 1601 et 1604.
- Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, trad. T. Rageot et B. Schloezert, Vrin, 2006. Ainsi que : « Dostoïevski et la lutte contre les évidences », trad. Boris de Schlöezer, in *Nouvelle Revue Française*, T.18, 1922 et *L'œuvre de Dostoïevski*, 1937, in *Cahiers de Radio-Paris*, n° 5, 15 mai 1937 (consultable en ligne à l'adresse suivante : <https://bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/Chestov%20-%20L%27Oeuvre%20de%20Dostoievski.htm>).
- Nicolas Copernic, *Des Révolutions des Orbés Célestes*, éd. A. Koyré, Alcan, 1934.
- Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Vrin, 1995.
- Nicolas de Cuse, *Opera Omnia iusu et auctoritate academia litterarum heidelbergensis*, Volumen V, Hambourg, 1933. En français, nous avons travaillé à partir de la récente *Nicolas de Cues. Anthologie*, éd. Française par M.-A. Vannier, Cerf, 2012.
- Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, 1968, Puf, 2015 (12<sup>ème</sup> édition). Mais également : avec Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* 1991, Les éditions de Minuit, 2005 (2<sup>ème</sup> édition).
- Pierre Duhem, ΣΩZEIN TA ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ, *Essai sur la notion de théorie physique*, Paris, Hermann, 1908.
- Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961, rééd. Gallimard, 1972.
- François Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels*, Paris, S. Chappellet, 1623.
- Antonio Gramsci, *Gramsci dans le texte*, éd. Ricci et Bramant, Éditions sociales, 1975.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 6, *La philosophie moderne*, trad. P. Garniron, Vrin, 1985 et Tome 5, *La philosophie du moyen-âge*, trad. P. Garniron, Vrin, 1978 ainsi que : *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. B. Bourgeois, Vrin, 2006.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985 (en ligne).
- Thomas Hobbes, *Le Léviathan*, 1651, trad. F. Tricaud, Dalloz, 1999.



- Paul Henri Thiry d'Holbach, *Le Bon Sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, Londres, 1772.
- William James, *Le pragmatisme : un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, trad. N. Ferron, Paris, Flammarion, 2007.
- Karl Marx, *Œuvres I et III*, éd. M. Rubel, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade (pour *La Sainte Famille* ainsi que le *Capital*).
- Friedrich Nietzsche, *Humain trop humain : un livre pour esprits libres*, trad. R. Rovini, Gallimard, 1988.
- Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, trad. C. Heim, Gallimard, 1971.
- Les Stoïciens*, éd. Émile Bréhier, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1962.
- La Mothe le Vayer, *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler : « N'avoir pas le sens commun »*, Paris, 1646.

## 2. Sources secondaires

### 2.1. Usuels

- Pour le dictionnaires, nous nous sommes reportés au *Trésor de la langue française*, Jean Nicot, 1606 ainsi qu'au *Dictionnaire universel*, Furetière, 1690.
- Gregor Sebba, *Bibliographia Cartesiana, A critical guide to the Descartes Literature, 1880-1960*, La Haye, Nijhof, 1964.
- Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud, *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, Conte, Lecce, 2003. Pour la période de 1996 à aujourd'hui, nous avons consulté la bibliographie tenu à jour sur le site *cartesius* : <http://www.cartesius.net/bibliografia-cartesiana/bibliografia-cartesiana-1997-2012>.
- Lectures de Descartes*, dir. Frédéric de Buzon, Élodie Cassan, Denis Kambouchner, Ellipses, 2015.
- Étienne Gilson, *Commentaire au Discours de la Méthode*, 1925, Vrin, 1987 (6<sup>ème</sup> édition).
- André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Alcan, 1926.
- Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, 1971, Vrin, 2013 (2<sup>ème</sup> édition).

### 2.2. Ouvrages

#### 2.2.1. Régulièrement cités

- Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 1950, Puf, 2011(7<sup>ème</sup> édition).
- Harry G. Frankfurt, *Démons, rêveurs et fous*, 1970, trad. S. Lucket, Puf, 1989.
- Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Aubier, 1953.
- Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, 1962, Paris, Vrin, 1999 (4<sup>ème</sup> édition).
- Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, Hermann, 2008.
- Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1945, Puf, 2000.
- Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 1975, Vrin, 2000 (4<sup>ème</sup> édition).
- André Robinet, *Descartes. La lumière naturelle : intuition, disposition, complexion*, Vrin, 1999.
- Geneviève Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, Puf, 1957.

#### 2.2.2. Autres

- Raphaële Andrault, *La raison des corps*, Vrin, 2016.

- Dan Arbib, *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Puf, 2017.
- Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1938.
- Yvon Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, Gallimard, 1960.
- Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, 1979, Minuit.
- Romain Champault, *Descartes. Objections au doute et scepticismes*, Travail d'étude et de recherche sous la direction de Denis Kambouchner, 2016. L'auteur de ce T.E.R. nous a communiqué les résultats de ses recherches sur les objections du Père Bourdin, qu'il en soit ici remercié.
- Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, 1983, rééd., Pluriel, 2012.
- Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXIème siècle*, La Découverte, 2014.
- Maurice Dommanget, *Le curé Meslier, athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Julliard, 1965.
- Pierre Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, Gallimard, 2012.
- Nicolas Grimaldi, « Descartes et l'expérience de la liberté », in. *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, Vrin, 1996.
- Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, 1980, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, 1994.
- Fernand Halryn, *Descartes. Dissimulation et ironie*, Droz, 2006.
- Raymond C. La Charité, *The concept of judgment in Montaigne*, Martinus Nijhoff, 1968.
- Denis Kambouchner, *Les Méditations Métaphysiques de Descartes*, Puf, 2005.
- Denis Kambouchner, *Descartes n'a pas dit [...]*, Les Belles Lettres, 2015.
- Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, 1966, rééd. Gallimard, 1973.
- Jacqueline Lagrée, « *Le Salut du laïc* », *Edward Herbert de Cherbury*, Vrin, 1989.
- Jean Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*, Paris, Etzévir, 1950.
- Antonio Livi, *Filosofia del senso comune*, 1990, trad. F. Livi et D. Luglio, *Philosophie du sens commun*, éd. l'Âge d'Homme, 2004. Cet ouvrage, l'un des rares à être entièrement consacré au sens commun, ne traite que peu de Descartes et pêche par son aspect doxographique très marqué ainsi que quelques un de ses partis pris.
- Pierre Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, Boivin, 1936.
- Denis Moreau, *Descartes, au milieu d'un forêt*, Paris, Bayard, 2012.
- Philippe-Jean Quillien, *Dictionnaire politique de René Descartes*, Presses universitaires de Lille, 1994.

### 2.3. Articles ou parties d'ouvrages

- « Europeans, science and technology », *Special Eurobarometer* de la Commission Européenne, n°224, 2005.
- Alain (Émile Chartier), « Le culte de la raison comme fondement de la république », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T.9, N°1, Janvier 1901, p.111-118.
- Jean-Robert Armogathe, « Les sens : inventaires médiévaux et théorie cartésienne », in. *Descartes et le moyen-âge*, Actes du Colloque organisé à la Sorbonne du 4 au 7 juin 1996, Vrin, 1998.
- Leslier Armour, « L'homme cartésienl : Jacques Odelin et le *Discours de la méthode* », in. Henry Méchoulan (dir.), *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, Vrin, 1988.
- François Azouvi et Denis Kambouchner, « Liminaire », « Transformations du sens commun d'Aristote à Reid », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96è année, n°4, 1991, p.435.
- Jean-Marie Beyssade, « *Mais quoi ce sont des fous* : Sur un passage controversé de la *Première Méditation* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78e Année, No. 3, Juillet-Septembre

- 1973, p.273-294.
- Jean-Marie Beyssade, « Le sens commun dans la Règle XII : le corporel et l'incorporel », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96<sup>e</sup> année, n°4, 1991.
- Victor Brochard, « Descartes stoïcien : contribution à l'histoire de la philosophie cartésienne », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 9, Janvier à Juin 1880, p.548-552.
- Fabienne Brugère, « Le stoïcisme d'après Herbert de Cherbury », in. Pierre-François Moreau (dir.), *Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique. Le stoïcisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1999.
- Léon Brunschvicg, « Spiritualisme et sens commun », *Revue de métaphysique et de morale*, T. 5, No. 5, Septembre 1897, p.531-545.
- Francisque Bouillier, « Introduction » aux *Œuvres philosophiques du père Buffier*, Charpentier, Paris, 1843.
- Serge Cardinal, « Les idiots. Descartes, Deleuze, Dostoïevski », in. Bertrand Gervais et Jean-François Chassay (dir.), *Les Lieux de l'imaginaire*, Montréal, 2002, p.87-105.
- Fabien Chareix, « *Quamvis hypothetice a se illam proponi simulet* : le mouvement de la Terre chez Galilée et Descartes », *Dix-septième siècle*, 2009/1, n° 242, p.97-111.
- Maxime Chastaing, « L'abbé de Lanion et le problème cartésien de la connaissance d'autrui », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T.141, 1951, p.228-248.
- Élie Denissoff, « L'énigme de la science cartésienne : La physique de Descartes est-elle positive ou déductive ? Essai d'interprétation de deux extraits du *Discours de la méthode...* », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 59, n°61, 196, p.31-75.
- Jacques Derrida, « Cogito et *Histoire de la Folie* », 1963, repris in. *L'écriture et la différence*, 1967, Point Seuil, p.51-97.
- Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », 1972, repris dans *Philosophie*, Anthologie, Gallimard, 2004, p.139-174.
- Albert Gajano, « Enseigner et apprendre chez Descartes : la connaissance des principes dans les *Regulae ad directionem ingenii* et la *Recherche de la vérité* », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, No. 185, Avril-Juin 1995, p.165-190.
- Clifford C. Geertz, « Le sens commun en tant que système culturel », in. *Savoir local, savoir global*, Puf, 2012, p.105-135
- Isabelle Ginoux, « Les types psycho-sociaux et le personnage conceptuel », in. *Gilles Deleuze*, éd. P. Verstraeten et I. Stengers, Vrin, 1998.
- Sylvia Giocanti, « Descartes face au doute scandaleux des sceptiques », *Dix-septième siècle*, 4/2002, n° 217, p.663-673.
- William Hamilton, *Note A on the philosophy of common sense*, in. Thomas Reid, *Philosophical Works*, Georg Olms Verlag, 1983, p.755-803.
- Donald Ipperciel, « Descartes and Gadamer on prejudice », *Dialogue*, 2002, 41, 4, p.635-652.
- David W. Jardine, « Awakening from Descartes' nightmare. On the love of ambiguity in phenomenological approaches to education », *Studies in Philosophy and Education*, Dordrecht, 1990, 10, 3, p.211-232.
- Pierre Kahn, « La critique du "pédagogisme" ou l'invention du discours de l'autre », *Les Sciences de l'éducation - Pour l'Ère nouvelle*, 4/2006, Vol.39, p.81-98.
- Denis Kambouchner, « La troisième intériorité : l'institution naturelle des passions et la notion cartésienne du "sens intérieur" », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 178, No. 4, 1988.
- Denis Kambouchner, « Descartes et le problème de la culture », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Avril-Juin 1998, p.1-48.
- Denis Kambouchner, « Descartes : un monde sans fous ? Des *Méditations Métaphysiques* au *Traité de l'Homme* », *Dix-septième siècle*, 2010/2, n° 247, p.213-222.

- Jacqueline Lagrée, « Mersenne traducteur d'Herbert de Cherbury », *Les Études philosophiques*, 1994, 1/2, p.25-40.
- Louise Marcil-Lacoste, « L'héritage cartésien : l'égalité épistémique », *Philosophiques*, vol. 15, n°1, 1988, p.77-94.
- Louise Marcil Lacoste, « La notion d'évidence et le sens commun : Fénelon et Reid », *Journal of the History of Philosophy*, 15, 3, 1977, p.293-307.
- Édouard Mehl, « Les méditations stoïciennes de Descartes », in. Pierre-François Moreau (dir.), *Le retour des philosophes antiques à l'Âge classique. Le stoïcisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1999.
- John Morris, « Descartes' Natural Light », *Journal of the History of Philosophy*, 11, 2, Avril 1973, p.169-187.
- Christophe Perrin, « Enseigneur et maître : Heidegger pédagogue », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3/2009, Tome 134, p.33-355.
- Jean-Paul Sartre, « La liberté cartésienne », in. *Situations*, I, Gallimard 1947, p.289-308.
- Denis L. Sepper, « Descartes and the Eclipse of Imagination, 1618-1630 », *Journal of the History of Philosophy*, Volume 27, Number 3, July 1989, p.379-403.
- Johano Strasser, « Lumen naturale – Sens commun – Common sense : Zur Prinzipienlehre Descartes', Buffiers und Reid », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 23, H. 2, Apr. – Jun., 1969, p.177-198.

### 3. Sciences et littérature

- Jean-Louis Guez de Balzac, *Œuvres*, Paris, chez Louis Billaine, 1655, 2 vol. Ainsi que : *Le Barbon*, chez Jean Guignard, Paris, 1663.
- Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune*, Gallimard, 2004.
- Bertolt Brecht, *La Vie de Galilée*, L'Arche, 1990.
- Fedor Dostoïevski, *L'Idiot*, trad. G. Arout, Le livre de Poche, 1994.
- Albert Einstein, *La Relativité*, Payot, 2001.
- Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, éd. Gallimard, Folio Classiques, 1970.
- Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, trad. française de 1759, par Émilie du Châtelet.
- Raymond Queneau, *Romans*, I, *Œuvres complètes*, II, Bibliothèque de la Pléiade, 2002.

## INDEX NOMINUM

## Avant 1900

- |                       |   |                    |   |
|-----------------------|---|--------------------|---|
| Aristote              | 10, 14, 16, 17, 20, 37, 75, 108   | Hamilton, W.       | 8, 47   |
| Arnauld, A.           | 89, 90  | Hegel, G.W.F       | 3, 5, 6, 65, 99, 125  |
| Avicenne              | 17  | Héraclite          | 79  |
| Bacon, F.             | 8, 70, 72, 75, 79, 110  | Hobbes, T.         | 96  |
| Baillet, A.           | 34, 113   | d'Holbach, P.      | 139   |
| Bergerac, C. de       | 82, 83  | Hume, D.           | 48  |
| Bossuet, J.-B.        | 23  | Juvénal            | 9, 89, 127  |
| Bouillier, F.         | 33, 142, 144  | Kant, E.           | 54, 62-65, 78, 107, 129, 136                                    |
| Bourdin, P.           | 28, 38, 39  | La Boétie, É. de   | 9   |
| Brochard, V.          | 59  | La Fontaine, J.    | 145-148   |
| Buffier, C.           | 4, 6, 8, 23, 28, 33, 35, 36, 44, 45, 46, 48, 51, 52, 63, 76, 80, 130, 132, 142, 144 | La Mothe..., F. De | 10, 11, 59, 136   |
| Burman                | 90  | Leibniz, G.W.      | 8, 25, 26, 29, 30, 32, 33, 38, 45, 46, 71, 79, 80, 127, 135     |
| Cicéron               | 58  | Malebranche, N.    | 23, 51, 102   |
| Charron, P.           | 3, 54, 139, 140   | Marx, K.           | 130, 131  |
| Cherbury, H. De       | 31-33, 37, 44, 45, 47, 119, 144   | Montaigne, M. De   | 3, 8, 9, 43, 44, 54, 85-88, 90, 91, 95, 100, 107, 109, 114, 118 |
| Comte, A.             | 110   | Newton, I.         | 42, 70  |
| Condillac, É.         | 73  | Nicole, P.         | 89, 90  |
| Copernic, N.          | 71, 82  | Nietzsche, F.      | 5, 26   |
| Cues, N. De           | 118-120   | Pascal, B.         | 8, 26, 28, 29, 38, 48, 52, 80, 109, 123, 140, 141               |
| Darwin, C.            | 38, 71  | Platon             | 38, 108   |
| Descartes, R.         | <i>passim</i>   | Pollot, A.         | 60, 66  |
| Dostoïevski, F.       | 112, 122, 123, 125  | Rabelais, F.       | 9, 46, 62   |
| Élisabeth             | 47, 50, 57, 58, 66  | Reid, T.           | 4, 8, 33, 70, 73, 76, 83, 92, 132                               |
| Ésope                 | 145-148   | Rembrantsz, D.     | 113   |
| Flaubert, G.          | 72, 122   | Schoock, M.        | 147   |
| Galilée, G.           | 69, 80, 81  | Sénèque            | 57-59   |
| Garasse, F.           | 139, 140  | Thomas d'Aquin     | 47  |
| Gassendi, P.          | 13, 57, 128   | Tycho Brahé        | 82  |
| Guez de Balzac, J.-L. | 39, 40, 59, 125   |                    |   |

- Après 1900**
- Alain 3, 93, 94, 109  
Alquié, F. 25, 26, 49, 50, 53, 63, 71, 81, 83, 98, 110, 111, 117, 127  
Andrault, R. 16  
Arbib, D. 143  
Armogathe, J.-R. 16, 19, 20, 56, 98  
Armour, L. 114  
  
Bachelard, G. 70, 74  
Belaval, Y. 28, 29, 45, 98  
Beysade, J.-M. 17-19, 21-23, 98, 117  
Bourdieu, P. 60  
Brecht, B. 69  
Brugère 31, 44  
Buzon, F. de 78  
  
Cardinal, S. 125  
Carraud, V. 102, 136-138, 147, 148  
Cassirer, E. 123  
Changeux, J.-P. 15  
Chareix, F. 80, 82  
Chastaing, M. 52  
Chestov, L. 123, 124, 125  
  
Dardot, P. 20  
Deleuze, G. 5, 6, 8, 112, 118-125, 133  
Denisoff, É. 84, 85, 88-91, 95  
Derrida, J. 117  
Duhem, P. 69, 80, 81  
  
Einstein, A. 83  
  
Faye, E. 108, 109  
Foucault, M. 115, 117, 120  
Frankfurt, H.G. 77, 109, 115, 116  
Fumaroli, M. 9  
  
Gajano, A. 107, 108  
Geertz, C. 55, 127  
Gilson, É. 12, 47, 67, 85-91, 94, 95, 104-106  
Ginoux, I. 124  
Giocanti, S. 11  
  
Gouhier, H. 27, 29, 30, 49, 51, 114, 119, 121, 140, 142  
Gramsci, A. 126, 127, 130  
Grimaldi, N. 66  
Guenencia, P. 128-130, 133  
Gueroult, M. 5, 77, 78, 118, 139  
  
Hallyn, F. 34, 36  
Heidegger, M. 50, 103-104  
  
Ipperciel, D. 39  
  
James, W. 29, 37, 38  
Jardine, D.W. 103  
  
Kahn, P. 104  
Kambouchner, D. 22, 24, 35, 36, 48, 50, 54, 55, 61, 63, 77, 99, 100, 106, 109, 114, 116, 128, 133  
Koyré, A. 69, 79, 127  
Kobayashi, M. 74  
  
La Charité, R. C. 9  
Lagrée, J. 31, 32, 37, 144  
Lalande, A. 13, 87  
Laporte, J. 32, 48, 52, 65, 91, 93, 95, 131, 142  
  
Laval, C. 20  
Libera, A. de 143  
Livi, A. 8, 15, 132  
  
Marcil-Lacoste, L. 84, 91, 92, 94, 115  
Marion, J.-L. 17, 18, 20, 21, 67, 74  
Mehl, E. 54, 58, 96, 110  
Mesnard, P. 68  
Milhaud, G. 75  
Moreau, D. 106, 130  
Morris, J. 23, 43, 44, 46  
  
Olivo, G. 102, 136-138, 147, 148  
  
Péguy, C. 78  
Perrin, C. 104  
Politzer, G. 84  
  
Queneau, R. 95, 96

Quillien, J.-P.	34
Robinet, A.	42, 43, 51, 56
Rodis-Lewis, G.	15, 16, 39, 54, 55, 61, 64, 66, 68, 98, 99, 123
Sartre, J.-P.	24
Strasser, J.	35, 36, 45, 51

## SOMMAIRE

<b>INTRODUCTION : UNE LECTURE DE DESCARTES</b>	3
<i>§1. Une facette philosophique</i>	3
<i>§2. Méthode : avec et sans Deleuze</i>	5
<i>§3. État des lieux : l'élaboration du sens commun depuis le XVI<sup>ème</sup></i>	8
<i>§4. Approche lexicale</i>	11
<b>1) CORPS</b>	14
<i>§5. Le sens commun doublement passif des Regulæ à la Dioptrique</i>	15
<i>§6. Le sens commun dans les Méditations</i>	19
<i>§7. Deux possibilités de transition</i>	22
<b>2) HISTOIRE</b>	25
<i>§8. Préjugés et barbares</i>	26
<i>§9. Le consentement universel</i>	31
<i>§10. Orthodoxie du sens commun ?</i>	34
<b>3) NATURE</b>	42
<i>§11. Le sens commun et les deux Natures</i>	43
<i>§12. Natura duce : sens commun et plan du vécu</i>	48
<b>4) MORALE</b>	54
<i>§13. À propos d'une lettre mystérieuse, et d'une autre encore</i>	56
<i>§14. Se concilier avec le sens commun</i>	60
<i>§15. Bon sens et sagesse</i>	65
<b>5) SCIENCE</b>	69
<i>§16. Rupture épistémologique et sciences expérimentales</i>	71
<i>§17. Continuisme et sciences cardinales</i>	75
<i>§18. La terre se meut sous les pieds du sens commun</i>	79



<b>6) ÉGALITÉ</b>	84
§19. <i>Au milieu du texte, avec Montaigne</i>	85
§20. <i>À la marge, dans la confidence</i>	89
§21. <i>Du paradoxe du modeste à l'égalité épistémique</i>	92
<b>7) PÉDAGOGIE</b>	98
§22. <i>Délivrer le sens commun de la modestie</i>	99
§23. <i>Retour sur l'inégalité des esprits</i>	103
§24. <i>L'émancipation du sens commun : l'école et l'honnête homme</i>	107
<b>8) PERSONNAGES</b>	112
§25. <i>Descartes, le paysan, et le billet de 100 Francs</i>	113
§26. <i>L'honnête homme et l'insanus ou : la querelle de la folie sous l'angle du bon sens</i>	115
§27. <i>L'Idiot dans la lignée de Nicolas de Cues</i>	118
§28. <i>Descartes en Russie, devenu fou ?</i>	122
<b>CONCLUSION : POUR UN RATIONALISME DU SENS COMMUN</b>	126
§29. <i>La dimension politique du sens commun et de sa transformation</i>	126
§30. <i>Pour un rationalisme du sens commun</i>	132
<b>ANNEXES</b>	126
<i>Annexe 1. À propos de la Recherche de la Vérité</i>	135
<i>Annexe 2. Religion et sens commun</i>	139
<i>Annexe 3. Les notions communes</i>	142
<i>Annexe 4. Le lièvre et la tortue ou : pourquoi emprunter les chemins les plus simples</i>	146
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	149
<b>INDEX NOMINUM</b>	155
<b>SOMMAIRE</b>	158