

La raison du peuple

Jean-Yves PRANCHÈRE

Souvent invoqué par les populismes réactionnaires, le sens commun n'en a pas moins constitué une autorité sociale essentielle à toutes les révolutions démocratiques. C'est ce que montre la magistrale étude de S. Rosenfeld, qui parvient à en faire une histoire pleinement philosophique.

Recensé : Sophia Rosenfeld, *Le Sens commun. Histoire d'une idée politique* (2011), traduction de Christophe Jaquet, Presses universitaires de Rennes, 2014, 273 p., 19 €.

Un conglomérat mobile de pratiques, de croyances et de préjugés partagés par une communauté particulière et en transformation constante : telle est, pour le sens commun contemporain, la définition du « sens commun ».

Cette « évidence » pourrait être mise en cause, à la façon de Leo Strauss, au motif que la croyance en l'historicité du sens commun est elle aussi historiquement située et pourrait constituer l'illusion des modernes ; de sorte qu'il faudrait se déprendre de la fausse lucidité historiciste, qui néglige les invariances de l'esprit au profit de la variation des imaginaires culturels, et retrouver l'accès à un sens commun plus authentique et profond, accordé à une commune nature humaine.

Mais historicisme et anhistoricisme sont ici deux versions symétriques et complices d'un même rapport abstrait à l'histoire : l'antithèse du relatif et de la raison barre l'accès à l'intelligibilité propre de l'historique, qui réside dans l'intrication des circonstances empiriques et des dynamiques logiques. Même « vraies », les idées sont toujours inscrites dans des conditions d'existence dont elles ne peuvent être dissociées.

Ce lien immanent des logiques de pensée à leurs contextes stratégiques est au cœur de la magistrale et passionnante histoire du sens commun que propose Sophia Rosenfeld dans *Le Sens commun. Histoire d'une idée politique*, au titre d'une « histoire sociale des idées », qui saisit celles-ci dans leurs contextes de production et de diffusion, et les rapporte aux « perceptions, croyances et pratiques sociales quotidiennes des différents corps sociaux » (p. 14-15).

La grande réussite du livre de Sophia Rosenfeld tient à son essai d'une « histoire philosophique » (p. 22) qui est pleinement *historienne*. L'histoire n'y est pas un arrière-plan sur lequel se profilent des logiques philosophiques, mais bien la composition de leurs conditions d'existence, qui sont *politiques*, et de leurs trajectoires. Parce que le sens commun est le nom d'une « autorité épistémique » à laquelle revient une autorité politique, il relève inévitablement d'une « histoire politiquement engagée de l'épistémologie » (p. 264).

Le sens commun, une nouvelle autorité sociale

Le « sens commun » nomme une « nouvelle autorité », indissolublement épistémique et politique, qui s'est constituée à partir du XVIII^e siècle. C'est pourquoi on ne doit ni rechercher son contenu « authentique », ni voir en lui une « forme » générale dont les contenus changeraient avec le temps. Le cœur du sens commun n'est pas dans les contenus qui, à chaque époque, forment la communauté des idées d'une société politique, mais dans la revendication de sa propre autorité

sociale. Le sens commun n'existe que de se nommer comme tel et de s'organiser autour de sa propre idée : son histoire est l'histoire de son idée.

Cette idée est moderne : l'expression perd au début du XVIII^e siècle le sens aristotélicien qu'elle avait jusqu'à Descartes et Locke (le sens commun comme sens situé à l'intersection des cinq sens et assurant la perception des sensibles communs), sans retrouver exactement sa signification cicéronienne et romaine (les croyances tacites et partagées du corps social). Car le « sens commun », lorsqu'il est brandi en Angleterre après 1688, dans le contexte des luttes politiques que permettent le parlementarisme et la mise en place d'un espace public ouvert à la pluralité des opinions, n'est plus un concept utilisé par des philosophes pour décrire le consensus qui fonde la paix de la cité ; il est une « arme idéologique » (p. 25) que se disputent des camps en présence pour assurer leur hégémonie sur cette nouvelle réalité qu'est l'opinion publique¹.

S'il devient alors le mot d'ordre d'une partie de la presse londonienne (en particulier du célèbre *The Spectator*), c'est qu'il tire sa valeur d'une situation inédite : celle d'une « hétérogénéité sociale » qui fait sentir le besoin d'une identité commune minimale. La « culture du sens commun », « création des whigs et des anglicans latitudinaires » (p. 43), se caractérise par un effort pour assurer, contre tous les extrémismes (démocratie, monarchie absolue, athéisme, sectarisme, mais aussi catholicisme), les positions modérées d'un bon sens non dogmatique, dépourvu d'enthousiasme et de fanatisme.

L'autorité de ce bon sens est manifeste dès qu'on le définit, selon les termes du premier numéro du journal *Common Sense* (1737-1743), comme la « règle par laquelle les hommes jugent les actions des autres plutôt que d'y conformer les leurs » (p. 52). Cette règle bénéficie d'une évidence intuitive. Le sens commun, note Fénelon, est un instinct qui se défend par le rire (p. 127). Son autorité n'est pas d'ordre argumentatif ; elle relève du raisonnable plutôt que du rationnel, et s'exerce avant tout à travers la crainte du ridicule et le souci de la convenance.

Le sens commun ainsi compris est moins une opinion rectrice déjà constituée qu'un sentiment auquel il faut permettre de s'exprimer pour que la communauté découvre en lui ce qu'elle sentait sans en avoir forcément conscience. Ceux qui invoquent le sens commun le font pour qu'il puisse se constituer dans le miroir qu'ils lui tendent : tel est le geste qui caractérise la politique moderne du sens commun. Elle vise à *constituer* un consensus *qui manque*, mais qui doit apparaître, au moment où il se crée, comme ayant toujours déjà été là.

Le sommet de cette politique est atteint avec la publication en 1776 du *Sens commun* de Thomas Paine, manifeste de la révolution américaine. Le « tour de force » de Paine, souligne Sophia Rosenfeld, est d'être parvenu à « persuader un grand nombre de ses nouveaux compatriotes qu'ils désiraient en réalité le contraire de ce qu'ils croyaient désirer ». Paine a imposé comme l'expression du sens commun américain un projet révolutionnaire qui n'allait absolument pas de soi quelques mois auparavant. Dans un style plébéen, non argumentatif, se contentant de rejeter les opinions adverses comme ridicules, sans autre appui que l'invocation de l'expérience pratique et quotidienne, Paine a convaincu ses lecteurs de reconnaître un acte de sens commun dans la décision d'une rupture historique, c'est-à-dire dans le projet d'une *démocratie du sens commun*, où les citoyens seraient souverains « en vertu de leur aptitude innée au jugement pratique et avisé ». « Une conception paradoxale du sens commun » faisait de celui-ci « l'arme d'une révolution tournée vers l'avenir » : le sens commun des philosophes écossais du XVIII^e siècle, caractérisé par un

¹ Une lecture plus fouillée devrait sans doute croiser les résultats de l'enquête de Sophie Rosenfeld avec ceux du livre de Bertrand Binoche *Religion privée, opinion publique* (Paris, Vrin, 2012), qui porte une grande attention au versant théologico-politique de la constitution, en contexte de tolérance, de l'opinion publique en nouvelle autorité.

consensualisme conservateur, se trouvait investi par la raison radicale des Lumières, qui renversait toutes les vérités reçues de la tradition et projetait une société neuve (p. 151-165).

Dialectiques et généalogies du populisme

Ce paradoxe n'est pas propre à Paine. Il surgit dès la naissance de la politique du sens commun dans le Londres de la première moitié du XVIII^e siècle : l'appel au « sens ordinaire de l'homme ordinaire » (p. 38) visait alors à assurer la solidarité d'une élite, celle d'un public instruit qui méprisait la populace inculte tout en se méfiant des experts et des aristocrates. Mais cet appel induisait inévitablement un « populisme protestataire » (p. 55) qui échappait à ses promoteurs.

La rhétorique du sens commun a toujours impliqué une conséquence égalitaire qui pouvait contredire les intentions de ceux qui la mobilisaient. Les philosophes du sens commun de l'école d'Aberdeen souhaitaient conforter une morale de la déférence, de la hiérarchie et du devoir ; leur « égalitarisme épistémologique », en vertu duquel le philosophe « n'a pas de prérogative sur l'illettré ni même sur le sauvage », n'en relevait pas moins d'une « logique du nivellement social » (p. 90-91). De même, au XIX^e et au XX^e siècles, « les formes réactionnaires de populisme étendent souvent en pratique le rôle des femmes dans l'espace public en même temps qu'elles renforcent en théorie les distinctions et les divisions traditionnelles de genre » (p. 253).

Ce paradoxe se redouble dans le fait que le « sens commun », dès qu'il est revendiqué dans l'espace public comme un principe de consensus, devient un objet de stratégies d'appropriation qui opposent des camps en lutte. L'appel au sens commun est « presque toujours polémique » : il est l'indice d'un clivage et le moyen d'une exacerbation ; « au lieu de mettre un terme aux conflits », il « ne fait qu'en provoquer de nouveaux » (p. 22). Il ne cesse donc de changer de mains, passant alternativement des rangs du populisme démocratique à ceux du populisme conservateur.

Le lecteur découvrira dans l'ouvrage de Sophia Rosenfeld le détail des principales étapes de cette histoire. Il faut souligner, par-delà la rigueur du regard et la richesse de l'érudition, deux des grandes forces de sa reconstitution : d'une part, l'attention portée aux décisions philosophiques prises par des auteurs qui passent pour « mineurs », et dont les auteurs dits « majeurs » ne font que relayer l'héritage (c'est ainsi que la critique de la civilisation par le regard décapant du « primitif » reçoit sa forme définitive dès le début du XVIII^e siècle dans les *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage qui a voyagé* de Lahontan et Gueudeville) ; d'autre part, le rôle cardinal accordé à la géographie des transformations de la notion de sens commun.

Car les métamorphoses de l'idée ne se séparent pas de ses déplacements physiques, des changements des lieux dont elle porte à chaque fois l'empreinte : Londres dans les années 1710-1740, où le sens commun est l'arme de la « Country Opposition » ; Aberdeen dans les années 1750-1770, où une religiosité urbaine et provinciale, moralement conservatrice mais politiquement libérale, inspire la « philosophie du sens commun » élaborée par Reid et Beattie ; l'Amsterdam du XVIII^e siècle, d'abord ville-refuge des exilés français — protestants (Bayle) ou sceptiques en rupture de ban avec leur catholicisme d'origine (Lahontan, Boyer d'Argens) —, puis camp retranché du libraire Marc-Michel Rey, « principal moteur de la véritable frénésie de publications athéistes à longue distance de d'Holbach entre 1766 et 1776 », instigateur d'une « campagne résolument populiste consistant à utiliser la puissance du bon sens » pour reconstruire à neuf le sens commun en mettant « à bas l'idée fausse de Dieu et tout ce qui en découlait » (p. 131) ; Philadelphie en 1776, lieu de l'expérimentation d'une constitution radicalement démocratique qui sera abandonnée en 1790 ; le Paris des années 1790, où les contre-révolutionnaires opposent le bon sens populaire à la métaphysique rationaliste des droits de l'homme ; et enfin, « de Königsberg à New York », l'espace mondial ouvert par les dévastations guerrières qui finiront par susciter, après 1945, le besoin d'une théorie du sens commun démocratique dont l'élaboration la plus riche est fournie par Hannah Arendt — dont « l'esprit », dit Sophia Rosenfeld, « hante » son propre livre.

Kant, Dada, Arendt, Bourdieu

La question initiale posée par Sophia Rosenfeld est en effet de « voir si Hannah Arendt a vu juste » et si le sens commun « né des expériences quotidiennes et des interactions sociales des gens ordinaires » est ce « qui rend possible la démocratie » (p. 23). La réponse à cette question consiste à montrer que le sens commun entretient le même rapport ambivalent à la démocratie moderne que le populisme dont il est solidaire. Car il porte l'idéal d'une démocratie directe, fondée sur « la foi dans l'intuition collective et quotidienne du "peuple" (et pas seulement dans la capacité rationnelle de l'individu) » (p. 14). Que la thématique du sens commun ait pu être mobilisée par des populismes réactionnaires ou autoritaires, de l'abbé Barruel jusqu'à Sarah Palin, ne doit pas occulter le fait que la démocratie n'aurait pas pu s'établir sur la seule base rationnelle de l'individu porteur de droits et du constitutionalisme libéral. « Le concept de sens commun collectif, tantôt allié et tantôt opposé à l'idée d'individu rationnel, a joué un rôle crucial, quoique souvent tacite, dans la construction du visage populaire — par opposition à constitutionnel — de la démocratie » (p. 12).

Sophia Rosenfeld montre que le moment populiste du « sens commun » a été essentiel à toutes les révolutions démocratiques modernes. Le populisme, souligne-t-elle, n'est pas né aux Etats-Unis à la fin du XIX^e siècle ; il était intégralement constitué dans la littérature radicale qui circulait à Philadelphie en 1776, et qui opposait l'instinct infaillible du peuple à la corruption des élites composées de ploutocrates, d'experts et de politiciens étrangers au monde réel (p. 181). Ce diagnostic est certes ambivalent : le principe « populiste » de la « souveraineté du sens commun » est « un des piliers de la démocratie », mais aussi « une de ses principales menaces » (p. 12). Mais cette menace n'est pas extérieure à l'idée démocratique. Elle lui est intime : l'idée même des droits de l'homme exige le « sens commun collectif du peuple ». L'évidence des droits est un principe de sens commun, comme le disait Jefferson (p. 167).

C'est pourquoi Sophia Rosenfeld souligne la nécessité que la gauche se réapproprie le langage du sens commun « pour ses propres fins » et ne l'abandonne pas à la droite (p. 272). Cette réappropriation peut s'inspirer des philosophes qui ont tenté de penser le sens commun hors de toute dévotion nationaliste et de tout fantasme de l'homogénéité d'un peuple-un : Kant, Gadamer, et surtout Hannah Arendt, qui a su associer certains motifs populistes (démocratie directe et refus des partis) à une pensée de la pluralité de l'espace public.

Sophia Rosenfeld recule cependant devant cette conséquence qui est la sienne. Elle corrige les philosophies du sens commun démocratique en soulignant la fonction de « censure structurelle » du sens commun, dont Bourdieu a donné l'analyse ; elle rappelle que la guerre de 14-18, catastrophe du sens commun nationaliste, avait marqué la « fin de l'idée que la politique et le sens commun avaient quelque chose d'important à faire ensemble ». Aussi convoque-t-elle le mouvement Dada, qui avait constaté le naufrage du sens commun et fomenté « le premier défi collectif et concerté à la politique du sens commun qui s'était développée depuis deux cents ans » (p. 255-259).

Le dadaïsme ne peut proposer qu'une anti-politique. Mais Sophia Rosenfeld n'en exclut pas la nécessité : à la censure par le rire qu'impose le sens commun, il faut parfois opposer le contre-rire dadaïste. Kant et Arendt ont besoin d'un complément dadaïste et bourdieusien. Ce n'est qu'au prix de sa contestation radicale que le sens commun peut éviter de se réduire à être le nom idéologique que l'idéologie dominante se donne à elle-même.