

L'héritage cartésien : l'égalité épistémique

Louise Marcil-Lacoste

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027036ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027036ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Marcil-Lacoste, L. (1988). L'héritage cartésien : l'égalité épistémique. *Philosophiques*, 15(1), 77–94. <https://doi.org/10.7202/027036ar>

Résumé de l'article

Le mot célèbre de Descartes sur le bon sens a fait l'objet de commentaires antithétiques mettant en évidence soit son ironie (c'est l'interprétation dominante), soit son démocratisme. Les philosophes du sens commun avaient néanmoins entrevu une autre interprétation qui mettait l'accent sur le concept d'égalité épistémique et son rapport à la méthode. À la lumière du texte même du Discours de la Méthode, il est montré que la thèse de l'ironie interprète à contre-sens la distinction cartésienne entre l'égalité des raisons et l'égalité des esprits, dans la mesure où c'est pour avoir consenti à l'élitisme épistémologique combattu par Descartes que l'homme de bon sens peut en venir à douter de l'universalité de la raison.

L'HÉRITAGE CARTÉSIEN : L'ÉGALITÉ ÉPISTÉMIQUE

par Louise Marcil-Lacoste

RÉSUMÉ. Le mot célèbre de Descartes sur le bon sens a fait l'objet de commentaires antithétiques mettant en évidence soit son ironie (c'est l'interprétation dominante), soit son démocratism. Les philosophes du sens commun avaient néanmoins entrevu une autre interprétation qui mettait l'accent sur le concept d'égalité épistémique et son rapport à la méthode. À la lumière du texte même du *Discours de la Méthode*, il est montré que la thèse de l'ironie interprète à contre-sens la distinction cartésienne entre l'égalité des raisons et l'égalité des esprits, dans la mesure où c'est pour avoir consenti à l'élitisme épistémologique combattu par Descartes que l'homme de bon sens peut en venir à douter de l'universalité de la raison.

ABSTRACT. Descartes' well-known saying on good sense has been commented in two antithetical perspectives, one emphasizing its irony (this is the dominant interpretation), the other, its democratism. Common sense philosophers have already offered an alternative reading, focussing on the concept of epistemic equality and its relationship to the Cartesian method. On the basis of the *Discours de la Méthode* itself, it is shown that the allegation of irony counterfeits Descartes' distinction between the equality of reasons and the equality of minds, to the extent that it is in consenting to the epistemological elitism rejected by Descartes that men of good sense could be lead to doubting the universality of human reason.

C'est par un détour historique que j'ai été conduite au *Discours de la Méthode*, c'est-à-dire par le biais de recherches sur les philosophies françaises et écossaises du sens commun qui furent élaborées au cours du XVIII^e siècle¹. Dans cette portion plus

1. Voir en particulier mes études, *Claude Buffier and Thomas Reid, Two Common Sense philosophers*, McGill-Queen's University Press, 1982 ; « Dieu garant de vérité ou Reid critique de Descartes », *Dialogue* XIV, 4, 1975 ; « Un philosophe du sens

étendue qu'on ne croit de l'histoire des idées, on attache une grande importance au mot célèbre par lequel Descartes commençait son *Discours* : « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ». Bien que les philosophies du sens commun soient plus variées qu'on ne l'a généralement reconnu et bien que les philosophes du sens commun n'aient pas tous interprété le mot de Descartes sur le bon sens de la même manière, ils ont tous pris cet énoncé au sérieux. Ils l'ont traité comme l'indication d'une piste épistémologique radicale, intimement associée à la méthode cartésienne, au point d'avoir vu en Descartes le père des philosophies fondationnelles où l'appel à des principes premiers est indissociable d'une notion d'*égalité épistémique*, c'est-à-dire d'une théorie où la validité des notions de vérité et d'évidence suppose leur accessibilité à la raison naturelle ².

-
- commun et la distinction Kantienne des jugements *a priori* », *Kant dans les traditions anglo-américaine et occidentale*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1976 ; « La logique du paradoxe du Père Claude Buffier », *Dix-huitième siècle, Les Jésuites*, Vol. 8., 1976 ; « La notion d'immuable dans son rapport avec le changement : Beattie et Frayssinous », *The Canadian Journal of Philosophy*, VI, 2, 1976 ; « Sens commun et philosophie québécoise : Trois exemples », *Philosophie au Québec*, Bellarmin, 1976 ; « La notion d'évidence et le sens commun : Fénelon et Reid », *The Journal of the History of Philosophy*, XV, 3, 1977 ; « Paradigmes et bon sens », *Dialogue*, XVI, 4, 1977 ; « The seriousness of Reid's Sceptical Admissions », *The Monist, The Philosophy of Thomas Reid*, LXI, 2, 1978, « Reid's Challenge to Hume », *Dalhousie Review*, LX, 1, 1980 ; « Pourquoi faut-il qu'Émile soit borné ? », *Dialogue*, XIX, 4, 1980 ; « Le dogmatisme des "philosophes" : l'origine d'une distorsion », *Approches des lumières aujourd'hui*, Vol. 2, The Voltaire Foundation, 1981 ; « Thomas Reid et le réquisitoire contre l'école écossaise », *Archives internationales de philosophie, L'Enlightenment*, tome 49, cahier 3, 1986.
2. Dans la conclusion de mon livre *Claude Buffier and Thomas Reid, op. cit.*, j'avais annoncé cette piste d'égalité épistémique ce qui m'a conduit à des recherches systématiques sur la notion d'égalité telle qu'elle fut définie au XVIII^e siècle et au XX^e siècle. Sur le XX^e siècle, voir notamment mon ouvrage *La thématique contemporaine de l'égalité, Répertoire, résumés, typologie*, Presses de l'Université de Montréal, 1984 et mon article « Cent quarante manières d'être égaux » *Philosophiques*, XI, 1, 1984 où il apparaîtra à quel point la notion d'égalité épistémique est une notion originale. Sur l'égalité au XVIII^e siècle, je termine en ce moment un répertoire *L'idée d'égalité au XVIII^e siècle*, à paraître ; voir aussi mon étude « L'égalité au XVIII^e siècle : l'importance de l'*aequanimitas* » à paraître dans les actes du congrès de l'Association canadienne d'étude du XVIII^e siècle, octobre 1986, *Les lumières du savoir/Broadening Horizons* ; « L'inégalité est-elle le contraire de l'égalité ? Réflexions sur le corpus du Trésor de la langue française », Communication au congrès de l'Association canadienne de philosophie, juin 1987 (à paraître).

En revendiquant le statut d'héritiers de la méthode cartésienne, les philosophes du sens commun ont donc refusé de lire le premier paragraphe du *Discours de la Méthode* comme un morceau de bravoure marqué d'ironie qui se serait exprimée aux dépens de l'homme ordinaire et, par ce biais, aux dépens d'une raison susceptible d'être universelle. Cette interprétation de l'héritage cartésien tranche fortement, toutefois, avec un double créneau de l'interprétation classique, qu'il s'agisse des études consacrées aux philosophies du sens commun ou des études consacrées au bon sens chez Descartes.

Dans le premier cas, et en admettant à la limite qu'ils étaient sincères en prenant le mot de Descartes sur le bon sens au sérieux, les analyses ont eu tôt fait de remarquer à quel point les philosophes du sens commun étaient victimes d'une illusion d'optique. En un mot comme en mille, les philosophes du sens commun n'auraient tout simplement pas compris que l'énoncé de Descartes sur le bon sens n'était pas sérieux. Suivent alors les considérations attendues sur les infidélités et les contre-sens dont la philosophie cartésienne a fait l'objet sous leur plume, pour en tirer une interprétation désormais classique : les philosophes du sens commun ne pouvaient se réclamer de Descartes que par cette sorte d'accident dont regorge l'histoire de la philosophie quand il s'agit des grands philosophes et des *minores* qui s'en réclament : un pénible malentendu.

Quant aux études consacrées au bon sens chez Descartes, elles ne sont guère nombreuses. En réalité, leur importance numérique correspond fidèlement au statut philosophique du mot même de Descartes au sein des études cartésiennes. Ce n'est guère d'ailleurs qu'en passant qu'on traite généralement de la chose, de la même manière que ce serait, en quelque sorte, pour mettre ses lecteurs en appétit que Descartes aurait joué d'audace, à charge pour les esprits médiocres d'absorber par la suite tout le contenu.

Selon une interprétation courante, en effet, le mot célèbre de Descartes sur le bon sens aurait été essentiellement ironique dans la mesure où après avoir affirmé, dans la toute première phrase du *Discours de la Méthode*, que le « bon sens est la chose du monde la mieux partagée », Descartes se serait empressé, dans la troisième phrase, d'en nier la portée égalitaire en affirmant « Car ce n'est pas

assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien ».

Dans ses annotations au *Discours de la Méthode*, André Robinet parle même du « ton persifleur qui perce dès la première proposition de ce discours » trouvant dans la seconde phrase « un certain sourire... qui mouchette la fureur des attaques à venir » : « Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien »³. Pour sa part, Henri Gouhier remarque que « Le bon sens cartésien est une victoire sur le bon sens tout court ». Par son mot sur le bon sens, Descartes n'entendait pas flatter ses lecteurs, puisqu'ils reçoivent sur le champ, c'est-à-dire dès la troisième phrase, une leçon de modestie : « Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon... »⁴.

L'ironie est présente aussi dans l'analyse que J. Segond consacre à la notion cartésienne de lumière naturelle, c'est-à-dire au refus expressément formulé par Descartes d'en déterminer la nature par sa diffusion parmi les hommes. Segond insiste ici sur l'objection majeure que faisait Descartes au *De Veritate* de Herbert de Cherbury, c'est-à-dire d'avoir associé le bon sens au consentement universel. Selon Segond, la clé de la controverse concernant la signification du mot de Descartes sur le bon sens se trouve dans ses lettres à Mersenne où, en 1636, Descartes affirmait qu'il n'y a « presque personne » qui se serve bien de la lumière naturelle. Segond conclut à l'impropriété d'une lecture du *Discours* dans une perspective « démocratique » car si « l'efficace impersonnelle de la science-raison » est distribuée également parmi les hommes, il n'en va pas de même pour la « raison historique et individuelle »⁵.

L'ironie n'est pas totalement exclue des annotations devenues classiques qu'Étienne Gilson faisait au *Discours de la Méthode*, dans la mesure où il insiste sur la différence entre les « raisons égales » et les « esprits inégaux », insistant par ailleurs sur les limites marquant selon Descartes l'accessibilité même de la méthode.

3. Voir DESCARTES, *Discours de la méthode*, Nouveaux classiques Larousse, 1969, p. 27. À moins d'indication contraire, c'est à cette édition que renvoient mes références au *Discours*.

4. Henri GOUHIER, *Descartes, Essais sur le Discours de la méthode, la métaphysique et la morale*, Vrin, 1973, p. 58 ; 65. Voir aussi son étude *La pensée religieuse chez Descartes*, Vrin 19, p. 300-307 et *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, 1962.

5. J. SEGOND, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, Vrin, 1932, p. 88-94.

Descartes l'a en effet déclarée « un outil trop dangereux pour être mis entre toutes les mains », passage du *Discours* que confirmerait, selon Gilson, une lettre au Père Vatier où Descartes affirme que seul « un très petit nombre d'esprits privilégiés » est susceptible de recourir adéquatement au principe du libre examen⁶.

Citons enfin *The Method of Descartes*⁷ où L.J. Beck remarque que la dédicace cartésienne à l'endroit de tout homme de bon sens est « somewhat malicious », ayant acquis à son auteur le « somewhat dubious title of the first book of popular philosophy, at least in the history of modern thought ». Les exagérations (« over-emphasis ») tirées de la première phrase du *Discours* mettraient directement en cause le sens de l'observation de Descartes, lequel ne pouvait pas avoir été aussi « palpably blind » pour avoir nié « the natural inequalities of mind which are patent to any observing man ». À moins, suggère Beck, que Descartes n'ait été singulièrement fortuné dans le choix de ses amis ou dans le hasard de ses connaissances ! En définitive, en lisant le *Discours*, il ne faut pas oublier que, selon Descartes, peu d'hommes sont capables de passer du « good sense » au « good mind ».

À l'encontre de cette interprétation, le mot de Descartes sur le bon sens a néanmoins fait l'objet de commentaires en affirmant la portée égalitaire. C'est d'ailleurs ce que soulignait Beck en présentant la deuxième exagération dont le mot de Descartes a fait l'objet, c'est-à-dire la lecture qui verrait dans le *Discours* un manifeste révolutionnaire, à l'instar de Maurice Thorez qui dans un discours prononcé en mai 1946 y lisait la source de la devise de la révolution française. Au début du siècle, Alain Chartier avait lu dans le *Discours* une forme de « démocratisme » tandis que plus tard et plus subtilement, Jean-Paul Sartre célébrait cette « liberté créatrice » qui, chez Descartes, est « égale en tous les hommes », voyant dans le *Discours de la Méthode* cette « magnifique affirmation humaniste » qui nous dispose « à vivre en générosité »⁸. Clé des

6. Voir DESCARTES, *Discours de la méthode* avec Introduction et notes par Étienne GILSON, Vrin, 1946, en particulier p. 40-41, 60-61, 85.

7. L.J. BECK, *The Method of Descartes, A Study of The Regulae*, Oxford, The Clarendon Press, 1964, en particulier p. 2-3, 17-18, 33-35, 171, 277, 49.

8. Alain CHARTIER, « Le culte de la raison comme fondement de la république », *Revue de métaphysique et de morale*, 1901 ; Jean-Paul SARTRE, voir son *Descartes*, Édition Traits, 1946.

vertus chez Descartes, rappelle Léon Brunschvicg, la notion morale de générosité est strictement égalitaire, souligne Émile Bréhier⁹.

Tenant compte de l'opposition qui marque ces interprétations, on pourra dire, avec Gustave Lanson, que le mot de Descartes recèle à tout le moins un paradoxe : « C'est seulement en apparence que Descartes semble assurer l'exclusion de l'intelligence commune en matière spécialisée. En réalité, en prouvant que ce qui est rationnel peut être intelligible aux honnêtes gens qui prennent la peine de bien user de leur raison, Descartes a effectivement frayé la voie à tous ceux qui écrivant sur des matières spéciales ont su se mettre à la portée de l'intelligence commune »¹⁰.

Ajoutons que nul commentateur ne désavouerait cette lecture quant à la *prétention* d'accessibilité du *Discours de la Méthode*. Comme le souligne Beck, Descartes pense que l'homme ordinaire et même les femmes (lettre au Père Vatier, 1637) sont parfaitement capables de lire et de comprendre son *Discours*¹¹. Mais, il faut plus que du bon sens et même potentiellement plus qu'une méthode pour s'assurer d'un savoir véritable qu'il soit de science ou de métaphysique. Bien que Descartes, poursuit Beck, ait cru fermement que la pensée droite n'était pas le privilège d'une classe particulière de savants, le domaine du bon sens (dans le *Discours de la Méthode*) ou du *bona mens* (dans les *Regulae*) est à proprement parler infra-philosophique : c'est le domaine pratique touchant le jugement dans la conduite des affaires de la vie.

9. Léon BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Presses universitaires de France, 1953, tome premier, p. 153 ; voir p. 148 sur le bon sens comme un bien absolu dont l'instrument naturel est le calcul. Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Tome II *La philosophie moderne*, 1. *Le Dix-septième siècle*, Presses Universitaires de France, 1950, p. 112.

10. Gustave LANSON, « L'influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française », *Revue de métaphysique et de morale*, IV, 1896, p. 550. Voir aussi Maxime LEROY, *Descartes, le philosophe au masque*, Éditions Rieder, 1929, p. 174-175. Dans mon étude sur Fénelon et Reid (citée dans la note 1), j'avais montré que les philosophes du sens commun avaient radicalisé la portée épistémologique de l'argument d'accessibilité tel que présenté par G. Lanson.

11. Cet argument où l'accessibilité du *Discours* auprès des femmes serait la preuve ultime de son accessibilité générale renvoie à une longue tradition de sexisme philosophique dont je discute huit paradigmes dans mon ouvrage *La raison en procès, Essais sur la philosophie et le sexisme*, HMM, Montréal, HES, Utrecht, 1987.

Coup d'envoi brillant mais essentiellement rhétorique, le mot de Descartes sur le bon sens aurait donc été, au pire, l'expression à peine déguisée d'une ironie d'autant plus efficace qu'elle serait demeurée incomprise et, au mieux, l'expression en quelque sorte subliminale d'un démocratisme d'autant plus trompeur que pour l'admettre il faudrait amputer Descartes de l'essentiel de sa philosophie, voire de ses esquisses politiques dont l'aristocratie, selon Henri Gouhier, se répercute jusque dans sa « métaphysique aristocratique ». Entre ces deux extrêmes de l'interprétation, les lectures nuancées mettent en lumière le caractère paradoxal du mot célèbre de Descartes sur le bon sens. Mais qu'il s'agisse de Gilson et de Beck qui insistent tous deux sur la différence entre l'égalité des raisons et l'égalité des esprits, de même que sur la différence entre la méthode et l'*ars inveniendi* qu'elle mettrait en branle ; qu'il s'agisse de Lanson ou de Leroy qui tous deux insistent sur le recours au français comme langue vernaculaire, preuve structurelle de l'accessibilité générale de la méthode, faisant du mot sur le bon sens une question de pédagogie ; qu'il s'agisse enfin de Bréhier, de Brunschvicg, de Lefèvre, ou de Sartre qui tous soulignent l'importance de la notion d'accessibilité dans le domaine pratique de l'agir, l'ensemble des nuances apportées à la thèse de l'ironie ou du démocratisme ne saurait fonctionner comme un correctif soit philosophique, soit historique à la thèse de l'accident historique concernant les philosophes du sens commun. Tout au plus, pourrait-on y trouver quelque raison d'excuser ces philosophes de s'être ainsi mépris sur Descartes et son célèbre mot.

La question que je me suis posée fut donc la suivante : dans quelle mesure les philosophes du sens commun se sont-ils mépris en prenant le mot de Descartes sur le bon sens au sérieux ? Dans quelle mesure, en d'autres termes, le texte même du *Discours* est-il susceptible d'une lecture posant l'égalité épistémique comme condition de validité heuristique ? Dans quelle mesure le lien que les philosophes du bon sens ont cru déceler entre le bon sens et la méthode cartésienne relève-t-il d'une illusion d'optique confinant au ridicule ? Dans quelle mesure en somme peut-on s'autoriser de Descartes pour proposer une philosophie du sens commun ?

Et puisque j'avais remarqué que pour donner son « vrai » sens au célèbre mot de Descartes, les analystes invoquent généralement des passages clarificateurs provenant d'ailleurs (lettres de Descartes,

notamment au Père Vatier et à Mersenne, *Réponses aux objections, Regulae, Méditations*, etc.), l'idée m'est venue de centrer mon analyse sur le texte du *Discours*, en essayant de dépister les moments où Descartes peut à bon droit être pris au sérieux en faisant référence au bon sens¹². Les résultats de cette lecture peuvent être résumés en les organisant autour des quatre phrases complexes du tout premier paragraphe. Car si, pour conclure au démocratisme de Descartes, il semble suffisant de n'avoir lu que la toute première proposition du *Discours*, — « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » —, pour conclure à l'ironie, il semble nécessaire d'avoir sauté cinq membres de phrases. On alignerait bout à bout la célèbre première « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » et la non moins célèbre troisième « Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien ». Entre les deux, on introduirait un « mais » retentissant. Il se trouve, pourtant, qu'entre la première et la troisième phrase, Descartes ne fait pas que de l'ironie et que le « mais » retentissant n'est pas là où l'on pense. Je m'en tiendrai à trois thèmes que le premier paragraphe du *Discours* à tout le moins annonce et que la suite du *Discours* confirme¹².

LE BON SENS COMME DEGRÉ

Le premier thème à souligner est celui du bon sens comme degré de raison. Rapporté à l'interprétation dominante, ce thème renvoie à l'omission des pistes que Descartes propose quant au problème de la relativité de la raison dès lors qu'on tient à la poser comme universelle. Reprenons donc la première phrase du *Discours* au complet : « Le bon sens, écrit Descartes, 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 n'en ont ». J'appellerai cet argument celui de la perception subjective de l'autosuffisance : en matière de bon sens et quel qu'en soit le degré, chacun perçoit celui dont il est doté comme suffisant.

12. Outre le paragraphe d'entrée, les principaux passages sont I, 5–10, 25, 173, 240–242 ; II 58–60, 78, 148 ; III 50 ; IV 172–186 ; V 158–160. 395. 420–445, 445–494.

J'ajouterai que ce second membre de la première phrase me paraît être le seul qui, chez Descartes, soit clairement susceptible d'ironie. Il évoque puissamment ce mot des *Essais* de Montaigne (II, 7) : « on dit communément que le plus juste partage que la nature nous ait fait de ses grâces, c'est celui du sens, car il n'est aucun qui ne se contente de ce qu'elle lui en a distribué ». L'absence de revendications quant au degré de bon sens dont on peut être doté n'en assure pourtant pas l'uniformité : elle est plutôt l'indice du partage subjectivement perçu comme le meilleur possible. Question de force majeure, puisqu'à la limite, chacun ne dispose pas d'une autre raison que la sienne pour juger, il se trouve néanmoins que tout le monde se contente de la sienne et ce, possiblement, jusqu'à l'arrogance, ce qui est ici, je veux dire chez Descartes, la cible de l'ironie.

Pour les cas d'arrogance, cependant, la suite du *Discours* décrit plus volontiers les déficiences du bon sens que manifestent les « doctes », les « hommes plus qu'hommes » c'est-à-dire les théologiens, les précepteurs ou les maîtres, les « hommes de lettres dans leur cabinet » ou dans « la science des livres » que celles de l'homme ordinaire, moyen, médiocre ou commun¹³. En fait, la seule préséance que la suite du *Discours* attribuera à qui que ce soit en fonction des diverses catégories cartésiennes possibles sera donnée à l'homme ordinaire : « Car il me semblait que je pourrais rencontrer 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, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquence, sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun, à cause qu'il aura dû employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à tâcher de les rendre vraisemblables » (I, 217-216)¹⁴.

13. Voir I 47, 78, 106, 117, 175, 184-186, 206, 217-226, II 49-51, 58-60, 171, 269, III, 133, V, 5, 62.

14. Une confirmation de cette interprétation peut être trouvée dans les nombreux passages du *Discours* recourant à la métaphore du haut et du bas où la plupart du temps, la référence à ce qui est haut est péjorative et à ce qui est bas, valorisée comme fondement, base, roc, etc. Voir I 36, 78, 91, 118, 161-162, 192-192, II 66-67, 77 ; III 174.

Ce raisonnement, rappelons-le, survient au moment où Descartes explique pourquoi il a substitué « le grand livre du monde » à l'étude des lettres, ce qui dépasse largement la réduction du bon sens à des questions de jugement pratique confiné au domaine utilitaire, ainsi que plusieurs analystes ont cru pouvoir rendre ce passage, dans la foulée d'ailleurs de la *Logique* de Port-Royal qui, dès le XVII^e siècle, mettait l'accent sur ce point (Livre I).

Ce qu'il faut retenir de la première phrase complète du *Discours*, c'est surtout que le bon sens est, chez les hommes, une question de degré plutôt que l'affirmation évidente d'une raison uniforme. Descartes n'a pas d'abord dit que la distribution du bon sens était chez les hommes uniforme, il a d'abord dit que sa distribution ne faisait pas l'objet de revendications. En d'autres termes, l'*aequabilibus* par lequel Descartes a traduit en latin la première proposition du *Discours* et qui pourrait se dire d'un partage d'égalité (ou uniforme) ou d'un partage d'équité (ou de proportion) traduit tout au plus l'ambiguïté possible de la première phrase complète dès lors qu'on y affirme que le bon sens est d'autant mieux partagé que chacun se contente du sien.

Il en ressort que la distribution égale du bon sens parmi les hommes résulte moins de son uniformité que de l'absence apparemment totale de syndrome inflationnaire quant au degré de bon sens dont chacun est doté, d'où d'ailleurs la possibilité de l'arrogance. Selon Gilson, l'absence de revendication signifierait ici que « tout homme se croit l'égal de tous quant à la faculté de juger ». Ce qu'il faut souligner, c'est que la relativité possible de la distribution du bon sens appelle à son sujet une question de degré dont la suite du *Discours* confirmera la présence, par exemple lorsque Descartes affirmera que Dieu donne à chacun « quelque lumière » pour discerner le vrai d'avec le faux (III, 137-139) ou lorsqu'il soutiendra, à propos des idées innées, qu'elles doivent bien avoir « quelque fondement de vérité », semblant impossible qu'un « Dieu parfait et véritable les ait mises en nous sans cela » (IV, 232-235).

LE BON SENS COMME RAISON

Le second thème que l'interprétation centrée sur l'ironie ignore apparaît dès la seconde phrase du *Discours*, c'est-à-dire

dans la manière dont Descartes transpose la perception psychologique de l'autosuffisance du bon sens en donnée épistémologique. Car si la première phrase parlait du degré de bon sens dont chacun est doté, elle ne définissait pas la notion de bon sens. La seconde phrase, en revanche, nous offre un passage explicite (le seul de ce premier paragraphe) sur la notion philosophiquement recevable du bon sens. Descartes écrit :

En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; 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.

Je retiendrai de ce passage l'indication suivante : quelle que soit l'ambiguïté du recours au bon sens dans la première phrase complète du *Discours de la Méthode* (la double signification possible de l'*aequabilibus* dont nous avons parlé), Descartes renvoie la question du bon sens à la question de la diversité des opinions, dès sa seconde phrase. Plus précisément, il refuse de traiter la diversité des opinions comme la preuve d'une différence de nature entre les hommes en matière de raison, quel que soit le degré de bon sens dont chacun est doté.

Cette interprétation de la seconde phrase est largement confirmée dans l'ensemble du *Discours*, notamment dans les passages où Descartes insiste sur la différence entre l'homme et l'animal ou entre l'homme et les automates. Dans ce dernier cas et en dépit du problème posé par la diversité des opinions du point de vue de l'unité recherchée de la science, Descartes marque positivement la diversité caractéristique de la parole humaine, la capacité multiforme de la raison, comme preuve éminente d'un homme plus que machine, allant jusqu'à réfuter l'*Apologie de Raymond Sebond* de Montaigne. Descartes écrit :

C'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre des pensées ; et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable... Et ceci témoigne, pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont

point du tout. Car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler ; et d'autant qu'on remarque l'inégalité entre les animaux d'une même espèce, aussi bien qu'entre les hommes, et que les uns sont plus aisés à dresser que les autres, il n'est pas croyable qu'un singe ou un perroquet, qui serait des plus parfaits de son espèce, n'égalât en cela un enfant des plus stupides, ou du moins un enfant qui aurait le cerveau troublé, si leur âme n'était d'une nature du tout différente de la nôtre (V, 445–471).

Il faut retenir de l'argument de la seconde phrase du *Discours* que quel que soit le degré de bon sens dont chacun est doté (une question dont la première phrase laisse la détermination ouverte), quelle que soit par ailleurs la diversité des opinions (une question dont le premier paragraphe affirme l'importance), quelle que soit par conséquent l'impossibilité de désigner le bon sens dans un *consensus omnium* (une question dont la deuxième phrase désigne soit l'inanité, soit l'illusion d'optique, voir II, 148) il serait néanmoins incorrect de conclure que « certains hommes seraient plus raisonnables que d'autres ». Sur ce dernier point, Descartes insiste dès le second paragraphe : « pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rende hommes, et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes, qui disent qu'il n'y a du plus et du moins qu'entre les *accidents*, et non point entre les *formes*, ou natures, des *individus* d'une même *espèce* » (I, 25–30).

À vrai dire, encore une fois, la difficulté du bon sens viendrait en sens inverse, de la part de ceux qui « ont le raisonnement le plus fort et qui digèrent le mieux leurs pensées afin de les rendre claires et intelligibles. » Le danger pour ces derniers est de confondre l'éloquence et la preuve, la vraisemblance et la vérité (I, 148–150). Le point culminant de cette pathologie apparaît nettement chez ceux qui « tirent d'autant plus de vérité de leurs spéculations qu'elles sont éloignées du sens commun » (I, 217–226), valorisant dès lors leurs efforts plus que la vérité. Mais quel que soit le degré de raison dont chacun est doté, rien ne permet de conclure que l'égalité épistémique n'est pas une caractéristique de la raison naturelle. Comme l'écrit Gilson : « On ne peut donc qu'être homme, (c'est-à-dire : raisonnable) ou ne pas l'être ; mais on peut être également homme, (c'est-à-dire : également raisonnable) tout en possédant plus ou moins de mémoire et d'imagination que d'autres

hommes, parce que ce n'est ni la mémoire ni l'imagination qui définissent notre humanité ».

LE BON SENS COMME MÉTHODE

Le troisième thème provient de la manière dont Descartes explique la diversité des opinions d'ores et déjà admise par les deux premières phrases. Rapporté à l'interprétation dominante, ce thème renvoie à l'omission des pistes que suggère Descartes concernant l'effet de l'inégalité des esprits sur l'accessibilité de la méthode. Dans la seconde phrase, Descartes explique la diversité des opinions en se référant à la manière dont les hommes conduisent leurs pensées : « par diverses voies », écrit-il, et ne considérant pas « les mêmes choses ». Ce passage a beaucoup d'importance car il précède immédiatement la phrase constamment citée : « Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon ». Or, on remarquera que Descartes n'a pas dit « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée mais ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon ». Descartes a dit que l'égalité de raison coexiste avec la diversité des opinions, car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon. Plus précisément, ce que dit Descartes de la deuxième à la troisième phrase, c'est que la présence ou l'absence de méthode permet d'expliquer la diversité des opinions d'une manière plus adéquate que la thèse de l'inégalité des raisons ¹⁵.

Ainsi que le note Gilson, « Le caractère le plus apparent de la réforme cartésienne est précisément de remplacer une confiance exclusive dans les dons de l'esprit par l'art de guider la raison d'évidences en évidences ». De ce point de vue, pour surmonter la diversité des opinions, il ne suffit pas d'avoir du bon sens ; il faut aussi être capable d'utiliser correctement cette raison et notamment en l'employant sur les bonnes questions, surtout si l'objectif révolutionnaire de la méthode est, comme l'a souligné Beck, de

15. Sur l'importance des rapports entre la méthode et la diversité des opinions qu'elle doit surmonter, voir I 42-43, 53-54, 128-129, 184-186, 213, 240-243 ; II 10-13, 25-26, 45-50, 60, 88, 130, 175, 186, 299 ; III 185, 201-203, V 442-444. De la même manière que les métaphores renvoyant à ce qui est en haut et ce qui est en bas, le renvoi à la diversité a un sens négatif (lorsqu'il s'agit de marquer l'absence de vérité ou de doctrine unique) et un sens positif (la prise de conscience de la relativité des opinions tient lieu de propédeutique à la méthode).

démontrer que toutes les connaissances relèvent d'une seule et même science dont l'unité n'apparaît pas dans l'ordonnance académique des sujets.

D'où la remarque de Descartes, la dernière phrase du premier paragraphe : « Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, aussi bien que des plus grandes vertus ; et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent ». En d'autres termes, la différence entre les « grandes âmes » et ceux « qui marchent lentement » n'est pas cruciale en *termes de méthode*, d'autant moins que s'agissant, par la méthode, de surmonter la diversité des opinions — dont la seule diversité suffit pour nous assurer qu'elles sont marquées d'imperfections (II, 87–90) — on devra reconnaître qu'une plus grande diversité caractérise le monde des « doctes » et en particulier celui des philosophes que le monde des mœurs (I, 230–234).

Encore une fois, la plus grande difficulté ne vient pas de l'homme ordinaire. Comme le note Descartes, les « sciences des livres » — au moins celles dont les raisons ne sont que probables — ont été « grossies peu à peu des opinions de diverses personnes ». De ce point de vue, elles ne sont « point si approchantes de la vérité que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent » (II, 46–52). D'où le redoublement de la diversité des opinions courantes par le biais de l'enseignement des sciences ou de la philosophie, c'est-à-dire, pour Descartes, le problème d'avoir été « enfants avant que d'être hommes » : « si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle » — au lieu d'avoir été gouvernés par nos appétits et nos précepteurs — « nos jugements auraient été plus purs et plus solides ».

C'est dire que la méthode fait plus que de supplanter les défaillances de la raison utilisée hors du bon sens. C'est dire aussi que la méthode n'assure pas la science par le biais d'une fausse dichotomie entre l'homme ordinaire et le savant, voire l'honnête homme. Tous sont aux prises avec le vraisemblable, emprise que redoublent les « sciences des livres » par le biais de l'enseignement. Ainsi que le rappelle Gilson, la méthode doit assurer que chacun ne

juge en ne faisant appel qu'à « sa propre raison » (p. 57). La méthode devrait assurer dans l'ordre de la philosophie cette unité des édifices construits par un seul architecte, des villes dessinées par un seul ingénieur ou des constitutions, œuvres d'un seul législateur dont parle la seconde partie du *Discours de la Méthode*, à savoir une science au jugement d'un seul homme, des opinions sous l'œil de la critique de la seule raison.

D'où la seule subdivision entre les humains dont Descartes reconnaît la pertinence du point de vue de sa méthode, c'est-à-dire la classe de « ceux qui se croient plus habiles qu'ils ne sont » et la classe de ceux qui ont « 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 ». (II, 115-129). Dans les deux cas, dit Descartes, « la méthode ne convient aucunement ». Pour les premiers, en effet, jamais « ils ne pourraient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit ». Quant aux seconds, ils « doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres, qu'en chercher eux-mêmes des meilleures ». Car même si, en se cherchant un précepteur, chacun pourrait se dire, comme Descartes, qu'il n'est « personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celles des autres » (II, 151-154), il est possible que certains se contentent de suivre l'opinion de leur maître, plutôt que d'assumer l'austère contrainte d'entreprendre de se conduire d'eux-mêmes, pour avoir déclaré futile l'espoir de trouver d'eux-mêmes des opinions meilleures que celles de leurs maîtres.

Il est possible, par conséquent, que la perception subjective du degré de bon sens dont chacun est doté rende ultimement impossible l'utilisation de la méthode, soit par arrogance (ceux qui se croient plus habiles qu'ils ne sont), soit par modestie (ceux qui jugent leur raison inférieure à celle de leurs maîtres). Dans les deux cas toutefois, il importe de le souligner, ce ne sera pas par insuffisance de bon sens ; ce sera à cause du refus de s'en servir, partant d'accéder à la méthode. Il est possible en d'autres termes que certains refusent ou se privent du recours à cette raison qui est pourtant « tout entière en chacun », pour des raisons tenant, dans le premier cas, au refus d'une méthode et, dans le second cas, à l'inégalité des esprits.

Dans la mesure toutefois où l'expression « ceux qui jugent leur raison inférieure à celle de leurs maîtres » désigne l'homme ordinaire, ce passage est loin de confirmer la thèse de l'ironie. Car loin de pécher par arrogance, l'homme ordinaire apparaîtrait plutôt comme celui qui est davantage susceptible de pécher par un excès de modestie lui interdisant l'accès à la méthode, non qu'il serait doté d'un degré insuffisant de raison mais parce qu'il refuse de s'en servir.

Loin de mitiger l'accessibilité de la méthode à tout homme de bon sens, comme plusieurs des annotations de Gilson le laissent supposer (40, 41, 60, 61, 85), ce passage sur les deux sortes d'esprits auxquels ne convient « aucunement » la méthode en confirme plutôt l'accessibilité de principe *par la désignation de l'obstacle à la méthode*. L'obstacle à la méthode n'est pas le bon sens en tant que chez les hommes, il ne procurerait pas assez de raison pour distinguer le vrai d'avec le faux. L'obstacle à la méthode est l'inégalité des esprits et son redoublement par l'enseignement chez des êtres qui « naissent enfants avant que d'être hommes », inégalité que l'homme ordinaire est susceptible d'interpréter comme décisive dans sa tendance à s'en remettre à l'opinion d'autrui. Le jugement, chez Descartes, n'est pas qu'affaire d'entendement ; c'est une question de volonté, rappelle pertinemment Gilson (p. 15).

L'obstacle à la méthode 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. Loin de se satisfaire de son degré de bon sens *parce qu'il se croirait* l'égal de tous quant à la faculté de juger, ainsi que Gilson avait rendu la première phrase complète du *Discours*, l'homme modeste le croirait si inférieur à celui de ses maîtres qu'il n'arriverait pas à croire la méthode accessible pour diriger par elle seule ses pensées.

Si bien qu'encore une fois on se retrouve avec un problème posé, par Descartes, en sens inverse de l'interprétation courante. Ce ne sont pas les philosophes qui doivent être amenés à la méthode par le biais d'une moquerie effectuée sur le dos de l'homme ordinaire où il aurait été affirmé que sa raison égale à tous les autres hommes se caractériserait par un « ce n'est pas

assez ». C'est plutôt l'homme ordinaire qui, pour accéder à la méthode, serait contraint de déclarer trompeur le doute qu'il peut avoir sur *sa* raison (pourtant égale et entière), étant donné l'inégalité des esprits. Car dès qu'on peut *juger* que d'autres esprits sont supérieurs au sien pour distinguer le vrai d'avec le faux, il devient d'autant plus difficile de croire en cette raison naturellement égale en tous les hommes que pour débusquer le contre-sens que recèle l'inégalité des esprits en matière de vérité il faudrait recourir à la méthode dont on s'interdira l'usage tant et aussi longtemps qu'on jugera sa raison inférieure.

Je conclurai donc que les passages consacrés au bon sens dans le *Discours de la Méthode* autorisaient une lecture du type de celle que pratiquaient les philosophes du sens commun. Entre la thèse de l'ironie et la thèse du démocratism, il y avait place pour une lecture du *Discours* faisant de l'égalité épistémique un ingrédient majeur de la méthode cartésienne. Héritiers, plutôt que disciples de Descartes, les philosophes du sens commun ont pu s'autoriser de son *Discours* pour en outre dissocier l'appel à l'évidence et l'appel au manifeste. Porteur d'une méthode où, comme l'écrivait Guéronlt, la psychologie est la servante de la métaphysique¹⁶, Descartes autorisait une lecture permettant aussi de dissocier le bon sens du consentement universel. Les philosophes du sens commun n'en voulaient pas moins revendiquer l'universalité de la raison naturelle en dissociant résolument cette dernière d'un élitisme épistémologique en faisant l'apanage des savants ou des philosophes. Dans la foulée de Descartes, ils voulaient l'associer à une recherche des premiers principes, par-delà et au sein de la diversité des opinions¹⁷.

En réalité, l'ironie de cette histoire pourrait bien se situer à l'inverse de l'interprétation courante. Car bien que depuis Priestley

16. Martial GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1. *L'âme et Dieu*, Aubier-Montaigne, 1953, p. 309 ; voir aussi p. 23, 26, 294, 329.

17. Ceci peut être confirmé du fait que les philosophes du sens commun ont également reconnu la manière d'abord confuse dont se présentent les principes innés et le témoignage intérieur de la conscience morale dont parle Geneviève LEWIS, dans *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Presses universitaires de France, 1950, p. 78-79. Voir aussi le rôle du « bruit commun » dans le *Discours* entendu comme « l'essayage que l'idéal rationnel fait de sa valeur pratique » dont parle Roger LEFÈVRE dans *La vocation de Descartes*, Presses universitaires de France, 1956, p. 26-27.

et Kant, les philosophes du sens commun aient été constamment accusés de défendre leur doctrine par un argument *ad risum* à l'endroit de la philosophie, il se peut qu'une évidence non cartésienne se soit attachée au mot célèbre de Descartes sur le bon sens en faisant de ce mot un argument *ad risum* à l'encontre des philosophes du sens commun ¹⁸.

Helvetius écrivait : « Descartes n'ayant pas mis d'enseigne à l'hôtellerie de l'évidence, chacun s'est arrogé le droit d'y loger son opinion ». Il se peut néanmoins que ce soit pour n'avoir pas mis le bon sens à l'enseigne de la méthode que chacun se crût le droit de déposséder les philosophes du sens commun de l'héritage cartésien. Mais cela pourrait vouloir dire que, contrairement à Descartes, et très semblablement à ceux qui croient la raison de leur maître supérieure à la leur, l'histoire de la philosophie a eu du mal à prendre la notion d'égalité épistémique au sérieux.

*Département de philosophie,
Université de Montréal.*

18. Voir mon étude « Thomas Reid et le réquisitoire contre l'école écossaise » citée en note 1.