

*DES NORMES DU SENS COMMUN À UNE POLITIQUE
DU SENS COMMUN*

PAR

Georges Elia SARFATI

Introduction

Tout en reconnaissant notre dette à l'égard de la philosophie du langage, sans laquelle la compréhension linguistique du sens commun serait impensable, c'est de fait dans le cadre de la linguistique qu'il convient, selon nous, de traiter aujourd'hui du sens commun. Il y a à cela au moins trois raisons. Tout d'abord une raison d'ordre culturel : dans le meilleur des cas, la notion couramment admise du sens commun en fait l'analogue du « bon sens », de la « doxa », voire du « préjugé ». Or, la plasticité de ces acceptions justifie à elles seules que l'on s'interroge plus avant sur la nature et les mécanismes de constitution du sens commun, au-delà d'une compréhension spontanée de cette notion. L'autre raison est d'ordre disciplinaire. Le paradoxe précédemment évoqué constitue un défi pour la pensée. Et ce n'est certes pas le moindre obstacle de cette situation de manque à gagner pour les sciences du langage, de devoir se confronter d'une part aux évidences notionnelles héritées du passé, d'autre part avec la production incessante des évidences discursives qui accompagnent l'ensemble des pratiques humaines. La dernière raison est d'ordre méthodologique. En se démarquant des perspectives de la philosophie du langage, une optique surtout linguistique sur le sens commun engage la linguistique à étendre le spectre de ses objets, tout en s'obligeant à produire des définitions, des critères d'analyse ainsi que des concepts opératoires. De ce fait, la linguistique s'oblige à caractériser un niveau d'analyse jusqu'alors sous-évalué : très partiellement envisagé (par la théorie des stéréotypes avec lesquelles le sens commun ne saurait pourtant

se confondre), ou abusivement assimilé à d'autres objets qui n'en relèvent qu'indirectement (notamment la question de l'idéologie, amplement traitée en philosophie politique). Pour toutes ces raisons, il convient donc de construire un concept linguistique de sens commun qui permette de fonder une analytique du sens commun (ou, comme cela est explicité dans la deuxième section de cette étude : une topique générale du sens commun). Celle-ci serait alors capable de traiter de la dimension proprement sémiotique et discursive du sens commun, en tant que la sémiologie et la discursivité sont, dans l'ordre de l'organisation de la praxis, ses deux modalités fondamentales de manifestation. La détermination du concept de sens commun d'un strict point de vue linguistique opère donc comme une limitation délimitée de ses définitions philosophiques¹.

La seconde partie, plus brève, fera un point rapide sur les acquis d'une théorie discursive du sens commun. Elle servira ainsi de transition entre l'exposé épistémologique et l'exposé des enjeux politiques de cette théorie. La troisième partie de notre réflexion vise à caractériser en première approximation les premiers principes autant que les conditions d'apparition d'une pratique politique et d'une théorie critique en quelques sorte déduites de la fondation théorique antérieure. La question du sens commun appelle, inéluctablement, celle du sens critique, et de ses conditions d'exercice. Pour autant que le sens commun discursif configure l'ensemble des pratiques, il importe également de réfléchir sur l'opportunité d'un point de vue qui prendrait en compte le rapport qu'entretiennent sens commun et sens critique. La théorie linguistique du sens commun permet de déduire une perspective socio-discursive non seulement sur la formation des communautés de discours, mais, simultanément, sur le rôle que celles-ci jouent à l'égard de la constitution des différentes facettes du lien politique compris à partir de ses composants sociétaux moléculaires. Au moins deux perspectives en résultent. Tout d'abord, une reprise, dans l'optique linguistique, de la question de la fonction critique ; ensuite, un affinement de la compréhension du type de rapports qui se nouent entre sens commun et sens critique. En la matière, il semble que la mutation communicationnelle des formes de gouvernabilité appelle, en retour, une analyse sémanctico-pragmatique de celles-ci. Il y va ici d'une meilleure saisie du lien qui relie une théorie critique du discours à la possibilité d'une théorie et d'une pratique du contre-discours. Sens commun et sens critique ne s'opposent pas nécessairement. Ils se déterminent l'un l'autre, à partir d'une dialectique sémio-discursive dont il s'agit de penser les conditions de possibilité, ainsi que les moments et les horizons d'action. En cela, l'analyse des normes du sens commun débouche sur une éthique matérielle des valeurs.

1. Ceci est précisé pour répondre à une objection (Briault, 2004 : 285) : « Sarfati met en jeu un concept très limité de sens commun linguistique ». Précisons donc qu'il ne s'agit pas de restreindre l'entente du concept général mais de le spécifier et de le réévaluer afin de faire droit au paramètre discursif sans lequel il est tout simplement impensable en tant qu'objet des sciences du langage, et le plus souvent inopérant. Ce *déficit théorique* d'une interrogation de la *dimension sémio-discursive du sens commun* est presque une constante de la tradition philosophique et linguistique, exception faite du théoricien A. Gramsci.

I. Pour une histoire du concept de sens commun

1. Position du problème

La centralité, en philosophie, de la question du sens commun ne doit pas nous laisser croire à sa simplicité, non plus qu'à son univocité et encore moins à la continuité ininterrompue du débat qu'elle suscite. Il faut, d'autre part préciser que la lecture des synthèses encyclopédiques consacrées à ce problème laisse perplexe.

En effet, la tradition philosophique connaît au moins deux lignes de pensée à ce sujet, mais, nulle part il n'est rendu raison de leurs points d'articulation :

(1) La question d'abord formulée par Aristote (*koine aisthesis*) intéresse, au premier chef, une réflexion sur la perception (sensibles communs). Elle sera au centre des débats philosophiques relatifs à la théorie de la connaissance, et ce, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.

(2) Par ailleurs, l'autre aspect de la question fait du sens commun (*sensus communis*) un analogue, voire un synonyme de la notion de rationalité commune et d'opinion. Nous pensons cependant que ce n'est qu'au prix d'une relecture moderne que cette identification est possible. C'est en partie ce qui expliquerait que, dès l'Antiquité, le discours philosophique a semblé se définir vis-à-vis de l'opinion.

Sous l'apparente simplicité de notre actuelle notion de sens commun (sens commun, rationalité commune, opinion) se dissimule une thématique méconnue dont la dénomination (sensations communes), bien qu'étant explicite, ne lui reste pas moins, à première vue, étrangère. Dans l'interstice de ces deux acceptions, partiellement concurrentes mais parfois co-occurentes, se joue un enjeu terminologique qu'il convient d'élucider.

Admettre l'existence de deux notions de sens commun (SC 1 et SC 2) aux dénominations distinctes, ne doit pas dispenser de procéder à la restitution des lignes de pensées aux termes desquelles nous hériterions d'un concept linguistique de sens commun, partiellement défini, c'est-à-dire dont l'élucidation reposerait sur l'occultation d'une valeur initiale. La restitution de ces lignes de pensée, bien souvent enchevêtrées, n'est, qu'incidemment l'occasion d'une mise au point terminologique. L'enjeu spécifique de ce repérage se confond jusqu'à un certain point avec l'analyse du mouvement théorique par lequel la question du sens commun coïncide, peu à peu, avec une thématique progressive qui en fait un problème philosophico-linguistique.

L'élucidation d'un enjeu terminologique est aussi une manière de répondre à la question de la légitimité d'un usage rétrospectif (anachronique) du concept de sens commun, qui caractérise a priori un certain type de rapport entre la philosophie et l'opinion, alors que le terme lui-même désigne, prioritairement, une problématique de la perception. Y répondre

par la restitution de lignes de pensée qui conduisent tacitement d'une notion initiale du sens commun à une notion seconde, peut-être dérivée mais nullement secondaire, c'est par là même rendre compte de la mutation du discours philosophique.

La saisie des temps forts de sa constitution fait apparaître ce dernier comme paradigmatique de la problématisation du sens commun, et, de proche en proche, à partir du tournant linguistique de la philosophie, comme un lieu de constitution du sens commun en objet de la réflexion philosophico-linguistique. Dans cette dernière perspective, l'inventaire des figures du sens commun ne tend pas seulement à illustrer le statut de ses modes de traitement successifs (terminologiques et autres), mais également à rendre compte du fait qu'à la faveur d'un glissement de sens, la question du sens commun s'est transformée en réflexion sur les lieux (topoî) communs constitutifs de tout discours.

2. Dimensions du sens commun dans la philosophie classique

L'idée de philosophie classique se justifie moins en termes de périodicité qu'au regard d'un critère, selon lequel l'achèvement encyclopédique de la philosophie (parfois considéré comme clôture) culmine avec le système hégélien. Pour arbitraire qu'il soit, ce critère n'en est pas moins commode. La notion de sens commun sera étudiée dans les limites de ce corpus :

- une première fois dans toute la littéralité de son extension, mais en un sens que l'actualité philosophique n'a guère retenu (*Koinè aisthesis*, le problème des sensibles communs) ;

- une seconde fois, comme concept « relu » et remotivé, qui, sans être jamais désigné comme tel, subsume presque toujours les notions d'opinion et de croyance (appréciation négative), ou, non moins fréquemment, celle de « bon sens ».

2.1. Sens commun et sensibles communs : Aristote et le débat classique

Dans le traité *De l'âme*² Aristote désigne par le concept de *koinè aisthesis* une faculté sensitive qui se superpose aux cinq sens. Mais la *koinè aisthesis* (distincte de la *koinè ennoia* des stoïciens, qui désigne des notions communes) relève, dans l'exposé aristotélicien, d'une opposition initiale entre « sensibles propres » et « sensibles communs » :

J'appelle sensible propre celui qui ne peut être perçu par un autre sens et qui ne laisse aucune possibilité d'erreur : tels pour la vue, la couleur, pour l'ouïe, le son, pour le goût la saveur. (...) Les sensibles de ce genre sont appelés "propres" à

2. Esquissons par avance ici un bref parallèle : il tient à la manière de philosopher d'Aristote, sans induire pour autant de confusion des domaines. Le même souci de classification par lequel il distingue dans *De l'Âme* entre des « sensibles propres » et des « sensibles communs » se retrouve au terme près dans la classification des *Topiques* des genres de discours en « lieux propres » et « lieux communs ».

chaque sens, les "sensibles communs" sont le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur, car les sensibles de cette sorte ne sont propres à aucun sens mais communs à tous. (II, 6-418a).

Aristote prend bien soin de dissiper une interprétation abusive : le sens commun « perçoit les sensibles communs », mais il ne constitue en aucun cas « un sixième sens ». On dirait aujourd'hui, que le sens commun relève d'une opération de synthèse des différentes perceptions : Selon les termes d'Aristote, « le sens commun rend la sensation consciente », il « juge des sensibles et unifie la connaissance » (*Ibid.*). Au Moyen Âge, la redécouverte des textes aristotéliciens et leur réinterprétation dans le contexte des débats scolastiques situera le concept de *koinè aisthesis* au centre de diverses élaborations de la théorie des facultés. La question du support physiologique de la faculté psychologique du sens commun rapportera tantôt celle-ci au « cœur », tantôt au « cerveau ». Descartes, héritier en cela d'une double tradition — aristotélicienne et scolastique — en logeant le sens commun dans une partie vile du cerveau (la glande pinéale), contribuera à disqualifier l'usage philosophique initial de ce concept. Il prendra le parti de l'âme et de l'esprit contre celui du corps et des sens trompeurs. Le dualisme qu'il préconise dans les *Méditations métaphysiques*, et, préalablement dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, tendra à connoter d'une valeur péjorative le sens commun, désigné comme la source de l'opinion, ennemie des idées claires et distinctes. Dans l'évolution sémantique du terme « sens commun », ce qu'il est convenu d'appeler « le moment cartésien » de la philosophie joue donc un rôle déterminant puisque sa péjoration instaure la possibilité d'une relecture de l'histoire de la philosophie (en amont et en aval) à son sujet. Préoccupation centrale de la théorie de la connaissance et des diverses recherches sur l'entendement humain, la question du sens commun n'en finira pas de hanter le débat philosophique, au-delà de Descartes, à travers la critique du dualisme et des idées innées (Locke), la critique de la *res cogitans* (Hume) et celle de la *res extensa* (Berkeley), pour finalement s'éteindre en tant que problématique liée au statut de la perception dans le système de Leibniz. Pour autant, les philosophies du sens commun (à commencer par celle de T. Reid) jusqu'aux reprises les plus récentes du problème, quelles que soient leurs options, resteront tributaires d'un concept de sens commun irrémédiablement marqué du sceau de la polémique à laquelle ils jugeront bon de le soustraire ou dans laquelle il penseront préférable de le maintenir.

2.2. Le sens commun comme rationalité commune : l'épreuve du discours philosophique

Un rapide survol du statut du sens commun dans la philosophie classique fait apparaître (outre le problème terminologique déjà évoqué) la présence (sinon l'alternance) de deux attitudes philosophiques possibles, celle de la conciliation ou celle de l'hostilité, régulièrement vérifiées³. Il s'agit ici de présenter des attestations typiques de chacune de ces deux manières de philosopher, sans nulle prétention à — restituer l'architectonique des sys-

3. « La philosophie peut se définir contre le sens commun (...) On peut encore philosopher avec le sens commun. » (*Encyclopaedia Universalis*, art. « Sens Commun »).

tèmes où ces deux manières s'expriment, sans qu'il entre non plus dans notre propos de rendre compte de la structure des argumentations philosophiques respectives. On se limitera ici à saisir ces deux motifs typiques en les rapportant à des corps de doctrines situées sur une vaste échelle historique.

2.2.1. Indices d'une récusation du sens commun dans le discours philosophique

La question de la légitimité de la notion de sens commun se pose d'autant plus dans ce moment de l'enquête qu'il en est rétrospectivement fait un usage systématique, susceptible de caractériser chez des auteurs très différents, un même effort pour thématiser la récusation des évidences communes. Cette décision, sous la plume de ces auteurs, résonne comme une topique majeure du discours philosophique dès lors qu'ils le questionnent.

A. La philosophie comme contestation de la doxa : Platon

Au VI^e siècle avant J.C., Parménide, en posant les cadres topiques de la philosophie, inaugure le discours de l'ontologie occidentale et instaure la distinction fondatrice, en philosophie, de l'apparence et de l'être, une opposition cardinale au terme de laquelle la philosophie est définie comme accès initiatique à la vérité ainsi qu'à l'unité de l'être. Platon radicalise cette donnée initiale : le philosophe doit se détacher du monde des apparences pour s'élever à la contemplation du monde intelligible. Le schème dualiste-ascétique développé dans le cadre de l'ontologie parméniennienne, réélabore par Platon en vue de la constitution de la Cité idéale relève de l'opposition topique de l'opinion et de la science :

Mais est-ce quelque chose que l'opinion ? Certes ! Est-ce une puissance distincte de la conscience ou identique à elle ? C'est une puissance distincte. Ainsi l'opinion a son objet à part, et la science de même chacune selon sa propre puissance. Et par conséquent l'opinion n'est ni science ni ignorance. Non, à ce qu'il semble. Est-elle donc au-delà de l'une ou de l'autre, surpassant la science en clarté ou l'ignorance en obscurité ? Non. Alors te paraît-elle plus obscure que la science et plus claire que l'ignorance ?⁴ Certainement, répondit-il. Se trouve-t-elle entre l'une et l'autre ? Oui. L'opinion est donc quelque chose d'intermédiaire entre la science et l'ignorance. (Platon, *La République*, Livre V : 476e-477d).

B. Sens commun, opinion et bon sens : Descartes

Chez Descartes, la théorisation de la philosophie du sujet relève d'une inspiration analogue.

L'énoncé des règles de méthode et la recherche d'un jugement fondé sur les idées claires et distinctes, reposent sur la critique des sources d'erreur que sont « la prévention » (c'est-à-dire le préjugé) et la « précipitation » (c'est-à-dire la hâte dans le jugement) :

4. *Ibid.* : 478c-479. Le débat sur l'opinion se prolonge également dans les livres VI et VII (dans ce dernier se trouve exposé le mythe de la caverne).

Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de la mettre en doute. (Descartes, 1962 : 137).

Mais Descartes distingue nettement entre le sens commun (concept directement hérité de la scolastique néo-aristotélicienne) et le bon sens dont il fait l'apologie (non sans ironie) :

Le bon sens est la chose au monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont. 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. (*Ibid.* : 126).

La persistance du schème dualiste et sa radicalisation en vue de fonder la certitude du cogito, imposent à ces deux concepts une répartition, dans le cadre du dualisme corps (sens commun)/esprit (bon sens). Consécutivement à une dépréciation des sens, le concept de sens commun jusque là lié à une problématique psychophysiologique de la perception, devient progressivement synonyme d'opinion. À cet égard, le moment cartésien marque un tournant capital dans la détermination sémantique du terme⁵.

C. L'opinion, un dire anonyme et rapporté : Spinoza

La philosophie de Spinoza confirme, dans le cadre d'une théorie de la connaissance, la critique de l'opinion. Cependant, à l'inverse du schème dualiste, Spinoza n'oppose pas l'erreur à la vérité comme deux possibilités de l'entendement, mais pose l'itinéraire de l'esprit, compris selon trois genres de connaissance (Spinoza, 1988 : 45) :

Nous acquérons ces concepts : 1) par la croyance seule : elle se forme soit par ouï-dire, soit par expérience, ou bien ; 2) par une croyance vraie ; 3) par une connaissance claire et distincte (...) Le premier mode est généralement sujet à l'erreur. Le second et le troisième, bien que différents entre eux, ne peuvent cependant pas errer.

À partir d'un rappel de la méthode de calcul de la règle de trois, Spinoza commente en ces termes la spécificité du premier mode de connaissance :

5. Descartes avait pris soin de distinguer le « bon sens » du « sens commun », notion d'origine scolastique désignant la fonction de l'esprit par laquelle nous avons conscience de nos sensations et qui opère la synthèse des données des différents sens. Il logeait, visiblement aussi à des fins polémiques, cette faculté dans le cerveau. Soulez, 2004. Mentionnons, pour mémoire, un passage de la Règle XII : « (...) il faut se représenter que, quand le sens externe est mis en mouvement par un objet, la figure qu'il reçoit est transportée à une autre partie du corps appelée sens commun (...) », Descartes, 1987. *Règles pour la direction de l'esprit* : 77.

Sans aviser que celui qui lui a donné ce renseignement pouvait mentir, il a réglé son opération d'après son avis; cela sans avoir plus de connaissance de la règle de trois qu'un aveugle de la couleur; il a ainsi débité tout ce qu'il a pu dire comme un perroquet répète ce qu'on lui a appris. (*Ibid.*)

La critique spinoziste de « la croyance seule » désigne strictement, pour partie, des jugements, des raisonnements énoncés.

D. Identification du sens commun et du bon sens : Voltaire

En plein essor de l'*Encyclopédie*, Voltaire prolonge dans une direction nouvelle, étrangère aux seules préoccupations de la théorie de la connaissance, la lutte contre le sens commun. Son point de vue vaut d'être rappelé, parce qu'il tend à assimiler, à des fins de dépréciation, dans un jugement sans appel, deux notions que Descartes avait nettement distinguées. Identifiant bon sens et sens commun, Voltaire écrit :

Il y a quelquefois dans les expressions vulgaires, une image de ce qui se passe au fond du cœur de tous les hommes, *sensus communis* signifiant chez les Romains non seulement sens commun, mais humanité, sensibilité. Comme nous ne valons pas les Romains, ce mot ne dit chez nous que la moitié de ce qu'il disait chez eux. Il ne signifie que le bon sens, raison grossière, raison commencée, première notion des choses ordinaires, état moyen entre la stupidité et l'esprit. « Cet homme n'a pas le sens commun » est une grosse injure. « Cet homme a le sens commun » est une injure aussi, cela veut dire qu'il n'est pas tout à fait stupide, et qu'il manque de ce que l'on appelle esprit. (Voltaire, 1967 : 388).

Puis afin de dissiper toute confusion possible entre « bon sens/sens commun » et « raison », l'auteur ajoute :

Mais d'où vient cette expression sens commun, si ce n'est des sens ? Les hommes quand ils inventèrent ce mot, faisaient l'aveu que rien n'entraînait dans l'âme que par les sens; autrement auraient-ils employé le mot sens pour signifier le raisonnement commun ? On dit quelquefois « le sens commun est fort rare » ; que signifie cette phrase ? Que dans plusieurs hommes la raison commencée est arrêtée dans ses progrès par quelques préjugés ; que tel homme qui juge très sévèrement dans une affaire, se trompera très grossièrement dans une autre.⁶

E. Sens commun et philosophie : Hegel

Dans un article de jeunesse, Hegel présente, au nom du postulat de la philosophie spéculative, un exemple des plus violents de la réfutation philosophique du sens commun.

La véhémence de son attaque croît d'autant qu'à travers l'adversaire dont il désavoue les objections aux prémisses de son propre système, il procède littéralement à une personnification dont H. Krug (son contradicteur) serait l'incarnation :

6. *Ibid.* À la même époque, dans un ouvrage qui lui a été attribué (1772) d'Holbach fait de la notion de bon sens un usage polémique à des fins de critique sociale, politique et religieuse.

Tout d'abord il trouve contradictoire s'il ne doit y avoir aucune présupposition en philosophie, de présupposer l'Absolu A - A comme identité absolue et comme différence, à partir de quoi toute limitation est construite. Cette contradiction est justement celle que le sens commun trouvera toujours dans la philosophie, le sens commun met l'Absolu exactement au même rang que le fini et il étend à l'Absolu les exigences formulées à l'égard du fini (...). Bref, il est très maladroit (...) de discuter sur le ton du sens commun le plus trivial. M. Krug explique qu'"aucune fausse honte ne l'empêche d'exposer ses objections et qu'il cherche sincèrement la vérité, étant tout simplement dans l'impossibilité de concevoir une action ou un faire sans un être", "je suis peut-être, dit-il, pour cette raison précise, absolument incapable de philosopher, mais je n'y suis pour rien, c'est ainsi, et je préfère assumer cette incapacité plutôt que de feindre une conviction que je n'ai pas". Mais on n'a justement pas cette alternative ou bien de feindre ou bien de répandre du sens commun sur la philosophie. (Hegel, 1989 : 47, 50-51).

Mais le texte de Hegel comporte un soupçon supplémentaire, puisqu'il fait, en outre, grief à son adversaire d'avoir enfreint les limites du bon sens, qui sans se confondre avec l'opinion vulgaire, anime justement l'esprit philosophique :

Ces représentations simples et populaires de la philosophie comme synthétisme, M. Krug les a ensermées dans des brodequins de torture de principes réels et de principes idéaux formels et aussi de principes idéaux matériels (...) par toutes ces dispositions, il a de nouveau retiré à la chose du sens commun une partie de la popularité et de l'intelligibilité qu'elle possède en soi et pour soi (...). (*Ibid.* : 58-59).

Ainsi que l'enseigne l'examen de quelques sources représentatives d'une attitude négative du discours philosophique à l'égard des évidences communes, l'usage du concept de sens commun s'avère aussi illégitime (comme tel, il n'est jamais mobilisé par les philosophes) que commode. En effet, l'usage contemporain le réfère de manière synthétique et univoque soit à la critique de la doxa (Platon), soit à celle du préjugé (Descartes) ou encore à celle de la connaissance du premier genre (Spinoza). Hegel, qui fait apparaître explicitement la notion (*Gemeine Menschenverstand*), en propose un usage fortement polémique qui achève de constituer sa contestation en figure topique de la pratique philosophique. Compte tenu de cet invariant partiel de la philosophie classique, quelle que soit sa désignation terminologique, la critique du sens commun est toujours tacitement rapportée à des énoncés, c'est-à-dire à des formes d'argumentation. De ce fait même, la mise en cause incidente (implicite ou explicite) des topiques (supposés ou posés) du sens commun, représente le motif fondateur d'une manière de philosopher historiquement première⁷.

7. Sur la récurrence de cette figure dans la philosophie grecque, cf. H.-D. Vorgländler, 1980. D'autre part, on pourrait lire toute l'œuvre de F. Nietzsche comme la première critique (philosophique) des cadres topiques de la philosophie depuis Socrate. Certains aphorismes constituent de pénétrantes anticipations de la théorie des topoi : « ESPRIT COLLECTIF. Un bon écrivain n'a pas seulement son propre esprit, mais aussi l'esprit de ses amis. » ; et aussi : « ET REDISONS-LE ENCORE : Opinions publiques, paresse privées. » (§ 482), in *Humain trop humain*.

rie des sens et des impressions (de l'esthétique, au sens premier) est comprise par D. Hume en termes de validité de l'expérience subjective. Cette thèse est récusée par Kant :

Dans tous les jugements par lesquels nous déclarons que quelque chose est beau, nous ne permettons à personne d'être d'un autre avis, sans toutefois fonder notre jugement sur des concepts, mais en n'y met — tant comme fondement que notre sentiment commun (...). Ainsi les sens communs, dont je donne ici comme exemple mon jugement de goût, et qui me fait accorder à ce dernier une validité exemplaire, n'est-il qu'une pure et simple norme idéale (...). Cette norme indéterminée d'un sens commun est effectivement présupposée par nous, c'est ce que prouve notre prétention à porter des jugements de goût. (Kant, 1985).

De même dans un autre passage, Kant précise :

L'entendement commun — considéré, lorsqu'il est simplement un entendement sain (encore inculte), comme la moindre qualité qu'on est toujours en droit d'attendre de quiconque revendique le nom d'être humain — a donc l'honneur blessant de se voir attribuer le nom de sens commun (*sensus communis*), en sorte qu'on entend par le qualificatif commun (non seulement dans notre langue qui, en l'occurrence, fait apparaître une réelle ambiguïté mais aussi dans beaucoup d'autres) rien de plus que ce qui est vulgaire (*vulgare*), ce qui se rencontre partout et dont la possession n'est en rien un mérite ou un privilège. Or, sous l'expression de *sensus communis*, il faut entendre l'idée d'un sens commun à tous, c'est-à-dire l'idée d'une faculté de juger qui dans sa réflexion tient compte, lorsqu'elle pense (*a priori*) du mode de représentation de tous les autres êtres humains, afin d'étayer son jugement pour ainsi dire de la raison humaine dans son entier et ainsi échapper à l'illusion qui, produite par des conditions subjectives de l'ordre du particulier, exercerait sur le jugement une influence néfaste⁸.

Dans cette réflexion nouvelle sur le sens commun, élevée ici à une nouvelle dignité philosophique, se trouve une référence marquée à la compréhension cartésienne et post-cartésienne du concept.

8. Kant, *Ibid.* : §40. « Le goût est une sorte de "sensus communis". » A noter aussi la distinction maintenue par Kant entre sens commun et bon sens, dans un autre passage de la *Critique de la faculté de juger* (1790) : « Or un tel principe ne saurait être considéré que comme un sens commun, lequel est essentiellement différent du bon sens que l'on appelle aussi parfois le sens commun (*sensus communis*) car ce dernier ne porte pas de jugement d'après le sentiment, mais toujours d'après des concepts, bien que ce ne soit communément que d'après des principes représentés de façon obscure » (§20). « La condition de nécessité à laquelle prétend un jugement de goût est l'idée d'un sens commun ». La réhabilitation philosophique du sens commun prend le contre-pied de la distinction cartésienne. Inversement, Kant dévalorise le bon sens dépositaire de pseudo concepts. On trouve également dans la *Critique de la raison pure* (1781) une première référence positive au sens commun. Mais pour faire contrepoids, il est intéressant de rapporter que dans un texte plus tardif — *Théorie et pratique* — Kant se livre à l'analyse philosophique d'un lieu commun de la sagesse des nations. Cf. « Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien » (1793). S'agit-il alors de s'en prendre au « bon sens », cette pseudo-raison que l'on nomme aussi « sens commun », identifié à ce dernier, par Voltaire, à la même époque ?

2.2.2. Indices d'une valorisation du sens commun dans le discours philosophique

La détermination a posteriori d'une notion de sens commun érigée en synonyme d'opinion ou de bon sens, permet de discerner chez certains auteurs une attitude positive à l'égard de la rationalité commune. Pour autant, la même référence tacite à l'opinion tend à montrer que c'est toujours au sens commun en tant que discours ou schème discursif possible que les philosophes font allusion lorsqu'ils en sont les partisans.

A. Aristote et la forme topique des discours

Les *Topiques*⁹ font partie du corpus des œuvres logiques d'Aristote, qui avait déjà dans la *Rhétorique* assigné à cette discipline de dresser un inventaire des lieux (*topoi*) à partir desquels un sujet peut et doit être abordé (il existe des lieux propres à chaque genre, et des lieux communs à tous). Les lieux (propres et communs) désignent bien des points de vue, des manières de traiter d'un sujet, et n'ont donc qu'un rapport lointain avec l'expression contemporaine qui réfère à d'éventuels stéréotypes de langage (selon la définition usuelle). Le risque d'une nouvelle homonymie s'impose : la méthode dialectique (axiomatique de la discussion sous le contrôle de l'interlocuteur), loin de contredire les idées admises, en présuppose jusqu'à un certain point le bien fondé et s'édifie à partir d'elle :

Le présent traité se propose de trouver une méthode qui nous rendra capables de raisonner déductivement, en prenant appui sur des idées admises, sur tous les sujets qui peuvent se présenter, comme aussi lorsque nous aurons nous-mêmes à répondre d'une affirmation, de rien dire qui lui soit contraire. (Aristote, 1968, I : 102).

S'il est donc une philosophie aristotélicienne du sens commun, elle suppose un savoir des lieux de chaque genre de discours qui ne s'oppose pas à ce que les opinions recèlent de lieux communs, ce qui traduit la valeur pratique des *Topiques* :

Qu'il (le présent traité) soit utile pour les contacts avec autrui, cela s'explique du fait que, lorsque nous aurons dressé l'inventaire des opinions qui sont celles de la moyenne des gens, nous nous adresserons à eux, non point à partir de propositions qui leur seraient étrangères, mais à partir de celles qui leur sont propres, quand nous voudrions les persuader de renoncer à des affirmations qui nous paraîtront manifestement inacceptables. (*Ibid.*).

Ainsi, toutes les opinions n'appellent-elles pas l'examen dialectique. Incidemment, les *Topiques*, compte tenu de la neutralisation sémantique qu'a subie ultérieurement ce terme, révèlent, en plus d'un endroit, une certaine confiance dans l'opinion commune.

B. Kant et l'idée de sens commun

Kant admet, en termes explicites et positifs une « idée du sens commun » comme norme idéale dans les jugements de goût. Au XVIII^e siècle, la théo-

3. Mutations du sens commun

3.1. Le tournant linguistique de la philosophie : thématisations du sens commun

3.1.1. Prémisses et motifs d'une philosophie du sens commun

A. De C. Buffier à T. Reid

C'est en France qu'apparaît, au XVIII^e siècle, une philosophie du sens commun d'inspiration anti-cartésienne. Elle est le fait d'hommes d'Église et de catholiques militants, notamment de C. Buffier dont le *Traité des vérités premières* inspirera ultérieurement Fénelon puis Lamennais (ce dernier soutenant que le christianisme est la religion du sens commun). Dans son traité, C. Buffier donne du sens commun la définition suivante :

J'entends ici par le sens commun la disposition que la nature a mise dans tous les hommes ou manifestement dans la plupart d'entre eux, pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison, un jugement commun et uniforme, sur des objets différents du sens intime de leur propre perception ; jugement qui n'est la connaissance d'aucun principe antérieur (...). Je dis plus : le commun des hommes est plus croyable en certaines choses que plusieurs philosophes, parce que ceux-là n'ont point cherché à forger ou à définir les sentiments et les jugements que la nature inspire universellement à tous les hommes. (Buffier, 1724 : 19).

Mais cette première formulation d'une philosophie du sens commun répondait à un projet théologique et apologétique. L'École écossaise reprendra avec éclat le projet d'une philosophie du sens commun, mais avec de toutes autres orientations. En réaction au scepticisme de Hume ainsi qu'à l'idéalisme de Berkeley, T. Reid, auquel font écho D. Stewart et J. Beattie, oppose à ces philosophes les propositions et les jugements du sens commun. Toute l'entreprise de T. Reid relève d'un programme de refondation de la théorie de la connaissance à partir de la critique des philosophies de l'idée. La revalorisation de la perception immédiate, attribuée d'Aristote à Descartes à l'existence d'un « sens commun », se trouve chez Reid à l'origine d'une classification psychologique des facultés. Dans cette perspective, le projet de fonder les sciences sur des principes premiers et intuitifs (après avoir nettement distingué entre le sens commun et le préjugé) conduit Reid à thématiser positivement la relation du sens commun et du langage ordinaire⁹.

B. G.-E. Moore : les truismes du sens commun et l'analyse du langage

La reprise, par G.-E. Moore, au début du XX^e siècle, de la philosophie du sens commun, prolonge dans l'esprit de la philosophie analytique la critique des formulations plus récentes du scepticisme, du solipsisme et de l'idéalisme¹⁰. Contre les excès de l'idéalisme¹¹, *A Defense of Common Sense*

9. On trouve chez J.-L. Austin cette attitude de confiance à l'égard du langage ordinaire qu'il prend volontiers pour « guide » de ses recherches.

10. La philosophie du sens commun prend pour cible l'idéalisme néo-hégélien de Bradley.

11. Contrairement à son statut philosophique chez Hegel, le sens commun est ici en position de force.

affirme avec force la validité des jugements du sens commun : l'existence du monde extérieur, l'existence d'autres esprits etc., propositions qu'il est possible de ramener à autant d'énoncés tenus pour et connus comme vrais :

(...) Je suis l'un de ces philosophes qui ont considéré comme entièrement vraie dans ses grandes lignes la "conception du monde qu'offre le sens commun" (...) Il y a bien sûr un nombre prodigieux d'autres éléments de la conception du monde propre au sens commun, qui, pour peu que les premiers soient vrais, sont eux aussi très certainement vrais : par exemple qu'ont vécu à la surface de la terre non seulement des êtres humains, mais aussi de nombreuses espèces variées de plantes, d'animaux, etc.... (Moore, 1959).

Du point de vue philosophique, l'affirmation de la validité des propositions du sens commun a pour objet d'invalider les philosophies qui les tiendraient pour inconnaissables, entièrement fausses, ou partiellement vraies. Le plaidoyer de Moore en faveur de ces « truismes si évidents qu'il peut paraître oiseux de les énoncer » revêt dans ce contexte une double valeur : une valeur de critère (une philosophie ne peut aller sérieusement contre le sens commun), et, partant, une valeur polémique (il est bon de rappeler ces évidences quand elles sont bafouées) :

Mais traiter par le mépris les croyances du sens commun que j'ai mentionnées est certainement le comble de l'absurdité. (Moore, 1959).

Du point de vue méthodologique, le problème du sens commun, tel qu'il se présente au philosophe, ne se pose ni en termes de vérité (ses propositions sont connues pour vraies même si elles ne se laissent pas aisément prouver), ni de sens (les jugements du sens commun sont compris de tous), mais en termes d'analyse de sa signification. Avec G.-E. Moore, le sens commun ne trouve pas seulement l'un de ses défenseurs ; il devient objet de l'analyse philosophique, et ses jugements explicitement examinés comme des éléments constitutifs du langage ordinaire. En ce sens, l'analyse philosophique du sens commun n'a pas peu contribué à en préciser le concept : nous sommes ici loin d'une théorie des facultés qui ferait du sens commun une qualité de l'entendement (un sens commun à tous), ou l'analogie d'un quelconque code gnomique¹².

3.1.2. De la science des idées et de l'idéologie

Nous devons dire quelques mots d'une ligne de pensée, méconnue, liée à l'évolution philosophique complexe du concept d'idéologie, et qui, de Destutt de Tracy à Marx, en marge de la philosophie française puis anglo-saxonne, dite du sens commun, a contribué à enrichir indirectement cette problématique philosophico-linguistique.

12. « (...) Deux confusions sont à éviter, Moore ne fait pas du sens commun une source spécifique de connaissance, une sorte de sens interne, intuitif, universel. Il y a surtout pour lui des propositions que le sens commun tient pour vraies. D'autre part, il ne donne pas non plus une définition sociolinguistique du sens commun comme ensemble de croyances partagées dans une communauté culturelle. » (F. Armengaud, 1990 : 34).

A. Idéologues et idéologie au XVIII^e siècle

Héritier de Condillac, lui-même philosophe, disciple et critique de Locke, Destutt de Tracy forge en 1798 le concept d'idéologie pour désigner l'étude scientifique des idées (à la suite de Condillac qui établit le rôle déterminant du langage dans la formation des idées complexes), Destutt de Tracy développe la thèse¹³ selon laquelle la sensibilité est la source de nos idées et de nos jugements.

Par-delà leur projet scientifique commun, les Idéologues s'illustrent par une activité politique et éducative militante qu'il convient de situer dans la droite ligne de la philosophie des Lumières et de l'Encyclopédie. Leur opposition tardive à Napoléon est à l'origine de la disqualification de leur action : combattue et dénigrée, la pensée des Idéologues tombera en désuétude, et le terme d'idéologie désignera de proche en proche un ensemble de conceptions erronées ou suspectes¹⁴.

B. Karl Marx et l'idéologie

Peu de travaux existent sur l'histoire d'une suite d'emprunts, exceptés de très rares indications¹⁵, au sujet d'un concept dont les filiations sont, dans l'ensemble, mal connues. Par des fortunes successives, Karl Marx hérite d'un concept d'idéologie, passé dans l'usage avec une valeur péjorative. En de nombreux passages, ses écrits attestent de la présence d'un concept naturel, également dépréciatif mais promis à de nouvelles élaborations théoriques. Dans *L'idéologie allemande* (1846), les différentes occurrences du concept tendent à instruire le procès de la fausse conscience, ignorante des déterminations économiques, tout en désignant de manière presque exclusive l'ensemble des croyances et des représentations d'un groupe ou d'une classe sociale :

13. Destutt de Tracy, 1801-1815 : I (1801), II (1804), III (1805), N-V (1815). En tant que terme générique, l'idéologie est « la science des moyens de connaître », mais, au sens strict, « l'idéologie proprement dite » est définie comme « la science des idées proprement dites qui sont un des moyens de connaître ».

14. Les dictionnaires de langue restituent assez fidèlement les différents glissements de sens qui ont affecté l'évolution de ce terme. Littré fait état d'une acception proche de celle de Destutt de Tracy ; il définit l'idéologie comme « (1). Science des idées considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire comme phénomènes de l'esprit humain ; (2). En un sens plus restreint, science qui traite de la formation des idées, puis système philosophique d'après lequel la sensation est la source unique de nos facultés ». Mais, toujours en suivant Littré, c'est en fait le terme d'idéologue (on disait surtout « idéologiste ») qui s'est chargé, le premier, d'une valeur péjorative : « (1). Celui qui s'occupe d'idéologie (...) / Particulièrement, celui qui est de l'école de Condillac. / En général, métaphysicien. (2). En un sens défavorable. Réveur philosophique et politique ». (*Littré*, éd. 1862-1872, T. 3 : 3084). Enfin, il faut signaler ici l'importance et l'originalité du *Dictionnaire Idéologique* de T. Robertson (1850), une des sources d'inspiration du *Thésaurus* de Roget, et qu'il convient de situer dans la perspective des recherches sur l'idéologie au sens premier. On sait l'influence que les idées de Condillac ont exercé sur la constitution des sciences du langage, via M. Bréal jusqu'à F. de Saussure.

15. « On sait que l'expression : l'idéologie, a été forgée par Cabanis, Destutt de Tracy et leurs amis qui lui assignaient pour objet la théorie (génétique) des idées. Lorsque, 50 ans plus tard, Marx reprend le terme, il lui donne, dès ses œuvres de jeunesse, un tout autre sens. L'idéologie est alors « le système des idées, des représentations » qui dominent l'esprit d'un homme ou d'un groupe social. » (Althusser, 1975 : 110).

C'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle que l'on peut constater empiriquement et qui est lié à des présuppositions matérielles. De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. (Marx, 1846)¹⁶

La conception marxiste de l'idéologie fait appel à une théorie de la conscience mystifiée¹⁷ qui s'articule à une théorie de l'aliénation. Les notions de « reflets » et d'« échos idéologiques » — ainsi que celles de représentations et de croyances qui se rencontrent ailleurs — laissent ouverte la possibilité de rapporter l'efficacité de l'idéologie au mode de formation des discours. Gramsci thématise explicitement cette intuition de Marx dans la perspective d'une réflexion sur le sens commun.

3.2. Les métamorphoses du sens commun : sens commun et critiques du représentationalisme

3.2.1. L'évolution de la philosophie du langage

A. Wittgenstein au-delà de Moore

Par le biais de l'analyse philosophique, G.-E. Moore pose le sens commun comme une particularité du langage ordinaire. Mais contrairement à Moore, pour lequel les énoncés du sens commun relèvent de la connaissance, Wittgenstein lui oppose qu'ils en constituent des préalables :

(6). Peut-on (comme Moore) faire une énumération de ce que l'on sait ? dit de la sorte sans plus, non, à ce que je crois. Ou sinon, c'est le mot « je sais », qui se trouve employé à faux. Et à travers cet emploi fautif, semble se manifester un état mental curieux, mais des plus importants. (...)

(21). La façon de voir de Moore revient au fond à faire de « savoir » un concept analogue aux concepts « croire », « supposer », « douter », « être persuadé de » — un concept analogue en ceci que l'énoncé « Je sais », ne peut pas être une erreur. (...).

(86). Et si, dans ce qu'écrivait Moore, on remplaçait « je sais » par « j'ai la conviction inébranlable ? » (Wittgenstein, 1958).

À notre sens, ce désaccord ne marque pas qu'une parenthèse dans la discussion philosophique du sens commun. Cette polémique, sans aller jusqu'à une critique explicite des croyances du sens commun en matière de langage n'a pas peu contribué à situer le problème de la spécificité du langage ordinaire au centre du débat philosophique.

16. Voir aussi dans le même ouvrage, le fragment intitulé : « Pourquoi les idéologues mettent-ils tout la tête en bas. » (p. : 133).

17. La conception marxiste de l'idéologie a souvent été rapprochée de la critique spinoziste du premier genre de connaissance. Pour une comparaison argumentée, Cf. Althusser, 1975.

B. Le § 23 des *Investigations Philosophiques*

Il convient d'établir une relation plus étroite entre la critique que Wittgenstein adresse à Moore au sujet du statut des énoncés du sens commun (Armengaud, 1983) et la réflexion développée par ailleurs.

Au § 23 des *Investigations Philosophiques*, Wittgenstein se livre à une sorte de bilan. Il interroge notamment les catégories linguistiques usuelles, et se livre à une évaluation de la terminologie et des moyens dont dispose une langue naturelle. Mais la réflexion sur la métalangue (« signes », « mots », « phrases ») constitue le préalable d'une remarque sur le mode d'utilisation de ces mêmes moyens :

... Il est d'innombrables et diverses sortes d'utilisations de tout ce que nous nommons "signes", "mots", "phrases". Et cette diversité, cette multiplicité n'est rien de stable, ni de donné une fois pour toutes ; mais de nouveaux types de langage, de nouveaux jeux de langage naissent, pourrions-nous dire, tandis que d'autres vieillissent et tombent en oubli. (Wittgenstein, 1953 : § 23).

Il n'y a pas, à proprement parler, ici, de définition du jeu de langage, mais plutôt une mise en perspective de ce concept par rapport à celui de forme de vie :

Le mot "jeu de langage" doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie. (*Ibid.*)

L'on serait en droit d'interpréter la nature de la relation entre jeu de langage et forme de vie de deux manières : (a) en termes de parallélisme, ou bien, (b) de détermination(s) réciproque(s)¹⁸. Or l'énumération de certains jeux de langage¹⁹ laisse pressentir antérieurement à toute théorie de l'énonciation, l'existence d'une relation de nature topique (de lieu à lieu) entre « une forme de vie » et « le jeu de langage » qui en constitue l'expression. L'exposition de ces vues, sans doute très nouvelles, s'arrête à notre sens chez Wittgenstein à la lisière d'un véritable changement de paradigme : même si la mise en chemin est certaine, la critique du logicisme y serait seulement esquissée²⁰.

3.2.2. J.L. Austin : l'émergence du paradigme pragmatique

Dès l'ouverture de *How to do things with words*, J.-L. Austin attribue à un certain état de l'opinion commune sur la nature du langage ordinaire de

18. Nous écartons ici une troisième interprétation (en dépit de l'expression : « fait partie » que comporte le texte de Wittgenstein) — interprétation selon laquelle chaque « jeu de langage » serait « compris » dans une « forme de vie ».

19. « Commander, et agir d'après des commandements » (...) « Rappporter un événement » « Inventer une histoire ; et lire » (...) « Solliciter, remercier, maudire, saluer, prier » (*Ibid.*) Parmi ces jeux de langage, certains réfèrent à des types de transactions verbales analysées par J.-L. Austin comme des actes de parole directs.

20. « Il est intéressant de comparer la multiplicité des instruments de langage et leur mode d'utilisation, la multiplicité des espèces de mots et de propositions avec ce que les logiciens ont dit au sujet de la structure du langage (y compris l'auteur du *Tractatus logico-philosophicus*). » (*Ibid.*)

manquer sa véritable compréhension. La théorisation de la performativité intervient juste après le rappel des multiples raisons qui se sont opposées jusque-là à sa thématisation :

Le phénomène à discuter est en effet très répandu, évident, et l'on ne peut manquer de l'avoir remarqué, à tout le moins ici ou là. Il me semble toutefois qu'on ne lui a pas accordé spécifiquement attention. (*Première Conférence*).

Cette analyse liminaire peut donc s'entendre comme une tentative pour dégager, de la structure topique des conceptions traditionnelles du langage, les conditions de possibilité d'une théorie de l'interaction verbale. Une première objection vise à contester le primat théorique de l'affirmation (aussi bien chez les grammairiens que chez les philosophes) ; la seconde objection est destinée à battre en brèche le point de vue logiciste. L'affirmation y est érigée en critère pour juger de l'opposition phrase valide/non sens. La conjonction de ces deux thèses doit être dénoncée comme origine de « l'illusion descriptive », et, à ce titre, « source d'erreur ». La réflexion de J.-L. Austin sur le langage ordinaire concorde avec la critique d'un lieu commun de la philosophie classique et logique du langage au terme duquel le langage est un instrument de représentation²¹. À notre sens, l'émergence du paradigme pragmatique ouvre la voie à la possibilité d'une analyse linguistique du sens commun.

3.2.3. Gramsci, lecteur de Marx : idéologie, sens commun, langage commun

Vis-à-vis du corpus marxiste, A. Gramsci effectue une double interprétation. D'une part, il laisse entendre que Marx étend implicitement un concept d'idéologie (défini en termes de croyance) aux données du sens commun :

On trouve souvent dans Marx une allusion au sens commun et à la fermeté de ses croyances, mais il s'agit d'une référence non pas à la validité du contenu de ces croyances mais précisément à leur robustesse formelle et par suite à leur caractère impératif lorsqu'elles produisent des normes de conduite. (Gramsci, 1983 : 163).

D'autre part, dans le même développement, Gramsci relit la critique marxiste de l'idéologie comme un appel à la nécessité d'un « nouveau sens commun » :

Dans ces références est au contraire contenue implicitement l'affirmation de la nécessité de nouvelles croyances populaires, c'est-à-dire, ici un nouveau sens commun, et, par conséquent, d'une nouvelle culture et d'une nouvelle philosophie qui prennent racine dans la conscience populaire avec la même force et le même caractère impératif que les croyances traditionnelles. (*Ibid.*)

21. Ce topique est aussi celui de la philosophie linguistique du sens commun. Signalons ici l'intérêt, pour une lexicographie fondée sur des critères « idéologiques », des recherches de J.-L. Austin sur la répartition typologique des verbes performatifs en cinq familles ou classes illocutoires incluant des formes d'intentionnalité. En marge de la phénoménologie husserlienne, cet aspect de la phénoménologie linguistique d'Austin constitue une avancée notable pour traiter de l'intentionnalité communicative en fonction de critères de classement qui pourraient être ceux d'un dictionnaire idéologique ou alphabétique partiellement reconstruit sur cette base.

Pourtant, deux types de définition du sens commun émaillent cette œuvre fragmentaire : une définition historique (le catholicisme est une dimension structurante du sens commun) et une définition théorique :

Dans la réalité, religion et sens commun, eux non plus ne coïncident pas, mais la religion est un élément, entre autres éléments dispersés, du sens commun. Du reste « sens commun » est un nom collectif, comme « religion » : il n'existe pas qu'un seul sens commun, car il est lui aussi un produit et un devenir historique. (...)

La religion et le sens commun ne peuvent constituer un ordre intellectuel parce qu'ils ne peuvent se réduire à une unité, à une cohérence, même dans la conscience individuelle, pour ne rien dire de la conscience collective. (...)

Le problème de la religion entendu non au sens confessionnel, mais au sens laïque d'une unité de foi entre une conception du monde et une norme de conduite conforme à cette conception : mais pourquoi appeler cette unité de foi « religion » et ne pas l'appeler « idéologie » ou franchement « politique » ? (*Ibid.*)

La particularité de la thèse gramscienne tient aussi à l'économie des transitions ; l'articulation des concepts reste implicite. L'identification de l'idéologie et du sens commun assigne pour objectif et pour but à la philosophie de la praxis la critique de l'idéologie, c'est-à-dire « la critique des manières de parler du langage commun » (*Ibid.* : 139-143), manières de parler qui tendent autant à exprimer qu'à perpétuer les contenus idéologiques. Dans d'autres passages, Gramsci insiste sur le fait que l'activité critique elle-même s'enracine, en tant qu'argumentation de rupture, dans une dimension constitutive du sens commun qui n'est autre que le bon sens :

La philosophie est la critique et le dépassement de la religion et du bon sens, et en ce sens elle coïncide avec le « bon sens » qui s'oppose au sens commun. (*Ibid.* : 137).

(...) C'est là le noyau sain du sens commun, ce que justement on pourrait appeler « bon sens » et qui mérite d'être développé et rendu unitaire et cohérent (*Ibid.* : 140).

(...) Toutefois, le point de départ doit toujours être le sens commun qui est la philosophie spontanée de la multitude qu'il s'agit de rendre homogène du point de vue idéologique. (*Ibid.* : 161).

Cette reprise d'une opposition notionnelle classique (sens commun/bon sens) est explicitement thématisée, en termes de réalité discursive²². Gramsci développe une conception sociolinguistique du sens commun qui constitue, dans le champ marxiste, une variante de la critique du représentationnalisme

22. Gramsci déduit cette double thématisation d'une analyse très fine de la conception courante de la philosophie, telle qu'elle se révèle précisément dans les expressions du langage populaire. Sur ce point, *Ibid.* : 139 et sq., ainsi que la référence p. 161 et sq. à la « littérature philosophique française (dans laquelle) existent, plus que dans d'autres littératures nationales, des études sur le sens commun (...) », par opposition à la réfutation des « éléments acritiques du sens commun ».

23. La conception gramscienne de l'idéologie — partiellement définie comme réalité discursive inscrite dans le sens commun — se situe en rupture avec la théorie du reflet qui caractérise, en matière de langage, l'épistémologie marxiste (cf. *Journal of Pragmatics*, Vol. 13, n°4 : 547-566). La réflexion de L. Althusser (1970) inspirée de Gramsci, et par ailleurs plus systématique, marque cependant un recul sur la question du statut discursif de l'idéologie.

ve de l'idéologie (et des idéologies particulières). Gramsci explicite cette intuition en établissant le caractère éminemment idéologique du sens commun.

Conclusion

La prise en vue, même panoramique — puisqu'il ne s'est agi dans les pages qui précèdent que d'un premier survol — de l'histoire du concept de sens commun, fait apparaître deux modes d'intelligibilité, l'un et l'autre accessibles à la schématisation. La première compréhension qui résulte de cette saisie rend compte du concept d'un point de vue génétique, puisque son statut, dans l'histoire de la philosophie, permet de discriminer des lignes de formation distinctes, mais régulièrement solidaires les unes des autres :

Platon (doxa)	Aristote (koine aïsthesis, topiques)
	Sextus Empiricus (notions communes)
	Scolastiques
	Thomas d'Aquin (sensus communis)
	Descartes (sens commun bon sens)
	Spinoza (connaissance du premier genre)
	C. Buffier
	T. Reid (philosophie du sens commun)
	Destutt de Tracy (idéologie)
	Moore/Wittgenstein (sens commun)
	Austin (langage ordinaire/sens commun)
	Perelman (sens commun/argumentation)
Marx (idéologie)	
Gramsci (idéologie/sens commun)	
	Greimas/Rastier (sens commun/perception)
	Ducrot/Anscombe (argumentation/topoi)

Fig.1. Le sens commun : de la philosophie aux sciences du langage

La seconde compréhension du concept, plus fondamentale pour la théorie, concerne ses principales acceptions. Au-delà d'une diversité terminologique qui peut être résolue par une décision méthodologique de même portée, l'historicité du concept souligne les deux domaines de définition auquel la notion, approchée en première approximation — avant même que d'être rigoureusement définie — fait référence. Deux dimensions de sens occupent l'extension de ce concept. Le sens commun se recompose d'une

dimension épistémologique (la rationalité commune et le savoir sur le monde identifié par l'école anglo-saxonne) et d'une dimension idéologique (ou doxique, comme telle reconnue par les différentes mouvances du marxisme) :

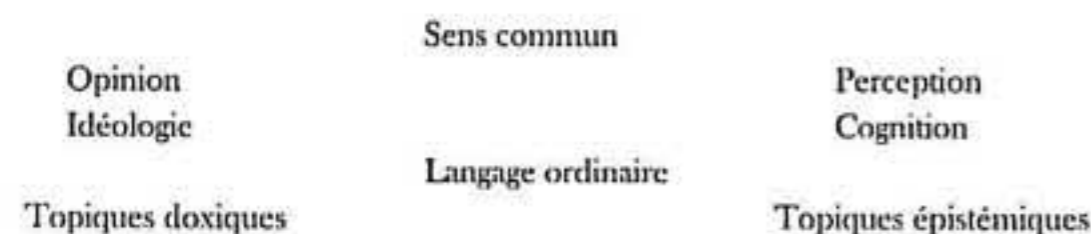


Fig. 2 : Dimensions du sens commun

Il convient à présent d'esquisser les grandes lignes d'une théorie du sens commun, telles qu'elles se laissent déduire d'une part de cette intelligibilité philosophique, d'autre part de l'évolution de la sémantique de l'énonciation.

II. Théorie discursive du sens commun

1. Différences spécifiques du statut du sens commun en philosophie et en linguistique

1.1. D'une définition à l'autre

La prise en vue de la problématique philosophique du sens commun en a montré les multiples déterminations. Parler du sens commun, c'est faire référence à un concept surdéterminé. L'histoire de la philosophie n'a cessé d'en faire des usages multiples, souvent contradictoires, d'en spécifier de manière chaque fois exclusive la signification. Au terme de ce survol, un bilan terminologique permet d'établir son caractère éminemment polysémique. On peut reconnaître au concept de sens commun (noté SC) les acceptions suivantes :

1. SC = faculté sensible (de synthèse perceptive – Aristote) ; 2. SC = opinion vulgaire (opposée au bon sens – Descartes) ; 3. SC = rationalité commune (origine du consensus omnium, pour un même groupe ou pour l'espèce humaine considérée dans son ensemble – T. Reid) ; 4. SC = manières de parler du langage courant (acception qui rejoint souvent la problématique sociolinguistique de l'idéologie – Gramsci) ; 5. SC = savoir sur soi, le monde, les autres (G.-E. Moore ; L. Wittgenstein).

On pourrait ajouter à cette liste une sixième acception (dans la mesure où elle concerne une dimension du sens commun soumise à la critique) :

6. SC = illusion descriptive et vériconditionnaliste, déterminée par la conception logiciste qui structure les conceptions courantes du langage.

Mais de manière très exacte, il est possible de ramener à trois grands mouvements les caractérisations philosophiques successives du sens commun.

1.2. Valeur des trois moments philosophiques pour une étude linguistique du sens commun

Le mouvement de réflexion philosophique sur le sens commun fait apparaître trois moments différenciés. C'est à cet endroit que l'idée d'une problématique philosophico-linguistique prend tout son sens. Il convient de l'entendre comme un processus :

1. Un premier moment de thématisation proprement philosophique : la référence au sens commun n'est que secondairement et implicitement référencée à une problématique argumentative isolée comme telle (de Platon et Aristote à Descartes).

2. Un second moment, de mutation, au cours duquel la problématique du sens commun devient objet privilégié du débat philosophique (ce moment recouvre les différentes variétés des philosophies dites « du sens commun », notamment dans le champ de l'École écossaise au XVII^e siècle).

3. Un troisième moment à l'occasion duquel l'analyse philosophique du sens commun débouche sur l'objectivation d'une réflexion centrée sur les propriétés (notamment pragmatiques) du langage ordinaire (à partir de G.-E. Moore jusqu'à J.-L. Austin).

Il s'agit donc bien d'un mouvement général, observable en diachronie, de déplacement de la question du sens commun, du philosophique vers le philosophico-linguistique jusqu'au seuil d'un traitement proprement linguistique. D'autre part, en esquissant à grands traits la constitution de ces lignes de pensée successives ou simultanées, nous avons montré qu'à partir du « tournant linguistique de la philosophie » ce mouvement de déplacement opère principalement : (1) du sens commun en direction du langage ordinaire ; (2) de l'idéologie vers le sens commun.

La question reste de savoir quelles sont les conséquences, pour la sémantique de l'énonciation, d'une réflexion sur le langage ordinaire (on dira aujourd'hui : sur les langues naturelles) indissociable d'une réflexion sur le sens commun.

2. Principaux acquis de la théorie linguistique du sens commun

La théorie linguistique du sens commun constitue une topique générale du sens qui vise à poser les cadres méthodologiques et conceptuels d'une *doxanalyse* (Sarfati, 2002)²⁴.

Dans l'état actuel de la recherche, cette théorisation peut d'ores et déjà se prévaloir de certains acquis stables de portée opératoire :

²⁴. Pour être valablement exposés, les principes de la pragmatique topique appellent de plus amples développements. Faute de place, nous nous contenterons ici d'un résumé succinct de ses cadres théoriques, en invitant le lecteur à se reporter à des contributions appropriées (en particulier : Sarfati, 2007 et Sarfati, 2008).

- Une refonte du programme de la pragmatique (initialement comprise comme « étude de l'utilisation des signes par les sujets ») désormais redéfinie comme « analyse des motifs qui portent les sujets à faire usage des signes »).
- Une définition générique du sens commun (ensemble des normes investies par les sujets dans les pratiques discursives) permet d'en délimiter l'objet.
- Une caractérisation des normes du sens commun (sémiotisation des normes de la praxis qui ne se confondent pas avec les normes linguistiques). Comme telles, les normes du sens commun se conçoivent comme des normes polycatégorielles, c'est-à-dire des normes qui opèrent simultanément comme normes cognitives, anthropologiques, discursives.
- Une théorie des modules topiques incluant une modélisation des stades d'instanciation des normes sémiotisées de la praxis, depuis le lieu de la topique sociale jusqu'à celui de la topique textuelle.
- Une théorie des variations discursives typiques des normes du sens commun, selon la distinction canon/vulgate/doxa. Ce *distinguo* permet notamment de caractériser l'espace des normes de la praxis relativement aux mécanismes de leur dynamique discursive, selon qu'elles sont instanciées à un stade précoce, médian ou tardif de leur saisie.
- Une caractérisation méthodologique d'une série de critères fonctionnels susceptibles d'affiner la notion de corpus linguistique autant que la procédure de construction et de traitement du corpus considéré.
- Une théorie des institutions de sens qui spécifie d'une part le statut de l'acteur-sujet du discours, d'autre part la compréhension analytique du sens commun (compris comme manières de signifier et savoir propre aux membres d'une même communauté de discours).

À titre prospectif, ajoutons ici que la notion d'*institutions de sens* ouvre un champ d'investigation considérable qui permet de spécifier les attendus de la pragmatique de topique selon deux orientations cardinales. Elle permet d'une part une compréhension systématique des structures du sens commun, de ses modes d'investissement et de remaniement. Elle autorise également une meilleure compréhension des modes de textualisation des normes du sens commun, compte tenu de la nature de l'*institution de sens* considérée.

III. Politique du sens commun

1. Le sens commun et la possibilité de la critique

La possibilité de la critique n'est pas seulement un topos du sens commun, elle est en outre une condition des mécanismes par lesquels les configurations doxiques interviennent comme des données historiquement repérables, également susceptibles de transformations. Relativement au

modèle théorique précédemment exposé, la perspective d'une politique du sens commun repose sur trois pré-requis, également conditionnant à l'égard du système doxique inscrit en langue — ou, par dérivation — appelé par l'usage et relevant, par isomorphie, parallélisme ou complémentarité de pratiques sémiotiques qui prolongent, dans des pratiques distinctes, l'économie de ce premier dispositif. La réflexivité nécessaire au développement d'une praxis critique authentique (qu'elle s'assume comme « mise en cause », analyse descriptive ou bien encore comme déconstruction) constitue un effet du dispositif sémiotique premier, capable par le seul jeu de ses constituants de produire des procédures d'objectivation caractéristiques de l'identification et de l'évaluation d'une donnée (ou d'un ensemble de données). Dans cette optique, la postulation d'une organisation de la langue au moyen d'un dispositif de topiques, fait reposer sur trois types de conditions internes la possibilité de la critique. Avant d'être assumé comme praxis, le sens critique constitue une modalité du sens, l'une des dimensions du sens commun.

1.1. La condition cognitive

La liaison du sens commun et du sens critique, avant d'être un effet de système susceptible de se manifester dans une pratique de discours, repose sur la mise en œuvre de la compétence topique de l'énonciateur. Le système du sens commun inscrit dans la langue, sous l'espèce de dispositifs de topiques structurant à l'égard du processus énonciatif équivaut, au plan sémantique, à une compétence métalinguistique opérant non seulement sur des formes mais encore sur des contenus axiologiques et des orientations argumentatives. Cette capacité de l'énonciateur renvoie donc à une certaine aptitude à porter des jugements d'acceptabilité (topiques) sur l'ensemble des productions discursives. Même décrite sur un mode intuitionniste qui amende l'intentionnalisme radical de la plupart des modèles de production du sens, la compétence topique de l'énonciateur fonctionne comme une compétence interprétative (herméneutique), plus ou moins développée selon les sujets²⁵ — et qui a pour objet l'ensemble des structures sémantico-argumentatives qui lui sont accessibles.

1.2. La condition sémiotique

La seconde condition interne de la critique a, dans le système de la langue, un fondement éthique formel à l'aune duquel la compétence topique est en mesure de déployer son potentiel. L'énonciation en première personne, qui peut être tenue pour la marque par excellence de l'individuation accomplie est aussi le critère d'une prise de parole authentique, c'est-à-dire libre et vivante.

À moins d'être feinte, parce qu'elle constitue l'un des pivots de l'activité discursive, la polyphonie noue de telle façon la parole, qu'elle la recouvre, la

25. Il faut se tourner vers la tradition rhétorique (Aristote, Perelman) et la sémiotique (Greimas) pour trouver, à partir de la problématique du sens commun, les éléments théoriques susceptibles d'être mobilisés pour mener une critique de la compétence linguistique. L'idée de compétence topique ouvre de fait sur la question de l'individuation, envisagée d'un point de vue philosophico-politique mais aussi éducatif.

dissimule, l'interdit. Or, la distinction dans le champ des échanges entre des types de discours à visée collective — aussitôt figés — et des pratiques de communication individuelle (ou intersubjectives) renvoie, en langue, à la différenciation des différentes places de la deixis pronominale. Lieu premier de la constitution du sens, la relation dialogale Je/Tu — espace de dialectique, de créativité et d'élaboration du sens posé (ou présupposé) — s'oppose en son principe à l'espace du discours anonyme (qu'illustre formellement le « Il », le « On » ou le « Cela ») et réifié de la non-personne²⁶. L'espace dialogique Je/Tu constitue, virtuellement du moins, un défi permanent à l'ordre anonyme du « On dit » et du « Ouï-dire »²⁷.

1.3. La condition philosophique

Cette troisième condition est relative à certaines dispositions doxiques qui caractérisent, historiquement, le système du sens commun, tel que l'assume, d'un point de vue axiologique, le monde occidental, et, bien souvent, sous son influence, le reste de la planète. Parmi les philosophies du sens commun, spontanément associées au langage ordinaire, la possibilité de la critique s'enracine dans le topos de la contestation par le biais des deux grandes traditions de pensée dans lesquelles se reconnaît la « forme Europe »²⁸ : le paradigme platonicien et le paradigme biblique.

S'ils structurent, à part égale, le sens commun occidental, ces deux paradigmes se spécifient en fonction des conceptions de la critique dont ils sont porteurs, même réduites à leurs lieux communs. La banalisation ainsi opérée, souvent au bénéfice de leur constante interférence, confère à la notion de critique ses deux principales acceptions. Le paradigme platonicien dont *La République* (livre V) constitue l'expression canonique, intéresse l'acte de naissance même de l'activité philosophique comprise comme démarche aléthique, en contestation radicale des attendus de la doxa précisément reconnue comme « puissance ». Le paradigme biblique, dont la formulation canonique relève de l'ensemble des livres prophétiques de la Bible, marque une autre possibilité de la critique, tout particulièrement comprise ici comme une protestation morale élevée en direction de l'autorité politique. Ces deux modalités de la contestation caractérisent la fonction critique — aléthique et morale — définissant ainsi les deux dimensions de la recherche de la vérité (entendue comme justesse et comme justice).

2. L'espace doxique de la communication : le modèle discursif I

Le problème est d'examiner dans ses grandes lignes la manière dont la doxa s'articule aux discours, et, partant, de quelle façon il est alors permis de

26. Le problème des fondements éthiques formels de la prise de parole, a été successivement traité en philosophie générale par M. Buber et E. Lévinas, en théorie du langage par E. Benveniste et F. Jacques.

27. Le « Cela » par M. Buber, le « Il » par E. Benveniste, et, comme une modalité radicale de la présence anonyme, le « Il y a » par E. Lévinas.

28. Cette perspective d'analyse emprunte principalement à la ligne de pensée phénoménologique qui, depuis *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1937) de E. Husserl développe une interrogation philosophico-historique sur l'Europe.

redéfinir la fonction critique et de déterminer les formes et les moyens d'intervention qu'elle adoptera.

2.1. L'arrière-plan topique des discours

L'esquisse théorique précédemment exposée tend à caractériser la place de la doxa dans une théorie de la langue et de la mise en discours. Dans cette perspective, l'inscription de la doxa dans la langue est postulée relativement à l'organisation d'un système du sens commun lui-même régi par un dispositif de topoï (ou de topiques). Ces derniers constituants pré-déterminent le procès énonciatif, c'est-à-dire le moment de la mise en discours, aussi bien que ses contenus et ses orientations. D'autre part, ces topiques, identifiés comme des opérateurs de structuration sémantico-logiques se répartissent en deux classes — les topiques épistémiques et les topiques idéologiques — qui assument la cohésion du discours. Relativement à cette économie sémiotique profonde qui corrobore d'un point de vue structurel l'idée que la langue est forme avant que d'être substance, les formes topiques, marquées dès le stade de la composante lexicale d'une langue, définissent un plan d'antériorité du discours qui se laisse caractériser comme « a priori doxique » de la communication (Sarfati, 1995). De cette façon, tout discours sera dit justiciable d'un arrière-plan topique. Pour clarifier l'usage de ces notions cependant, nous en réserverons l'usage au contexte théorique suivant. On parlera d'a priori doxique de la communication pour caractériser, stricto sensu, l'antériorité théorique de la doxa par rapport à la langue ; mais on parlera d'arrière-plan topique chaque fois qu'il y aura lieu d'identifier un discours particulier avec l'ensemble des formes topiques qui lui sont associées.

En schéma :

Système du sens commun
Arrière-plan topique
Doxa
(Dispositif de topoï)
Discours

Fig. 3 : Situation de la doxa

2.2. Activité discursive et réalité

2.2.1. Doxa, langage, réalité

Ce que nous nommons la réalité n'existe pas indépendamment de cette force de constitution qui réside tout entière dans l'interférence de la doxa et du langage. Bien au-delà des querelles d'écoles, relatives notamment à la nature des signes (nature interprétables dans une optique réaliste ou nominaliste), l'activité discursive, et plus généralement l'activité langagière, façonnent le monde humain, lui conférant, à l'échelle des grandes coordonnées spatio-temporelles qui configurent l'entour des sociétés, les traits aisément reconnaissables de l'évidence. Sans supposer un instant qu'il n'existe aucune différence entre les pratiques sémiotiques et discursives et le domaine de

l'action, ou, pour dire les choses autrement, sans envisager l'indifférenciation du domaine des pratiques discursives et celui des pratiques sociales, la théorie de l'a priori doxique de la communication tend à reconnaître aux premières un coefficient d'efficacité surdéterminant. Renversant l'équation marxiste dans une perspective pragmatique radicale, nous dirons que ce n'est pas l'histoire qui détermine le langage mais les pratiques sémiotiques qui déterminent l'histoire. Pour autant, les deux plans ne sauraient être confondus ; ils constituent des objets distincts pour des disciplines de savoir à l'intérieur desquelles ils revêtent leur plein statut d'objets de connaissance à part entière. Il reste cependant que dans la perspective de la pragmatique topique, l'affirmation du parallélisme entre pratiques sémiotiques/action historique consiste à indiquer la dépendance et la constitution de l'action historique sous le rapport de traces sémiotiques. La liaison ainsi établie intéresse alors aussi bien le champ des pratiques elles-mêmes que celui des pratiques théoriques. Si l'action historique ne se conçoit pas indépendamment des prismes sémiotiques et discursifs qui donnent corps à ses manifestations (toute action est sémiotiquement et axiologiquement engagée et appréhendée), elle ne peut non plus s'envisager — cette fois en tant qu'objet de savoir — hors d'une reprise de la question du langage des sciences sociales (et préalablement d'une interrogation qui porterait sur le statut du langage dans les sciences sociales). Aussi, l'assertion de Benveniste selon laquelle « le langage reproduit la réalité » (Benveniste, 1966) prend ici tout son sens, pour marquer l'ordre de préséance plus haut signifié, tant dans l'ordre des pratiques de vie que des pratiques de savoir²⁹.

2.2.2. La notion de réalité discursive

Le primat de l'activité discursive et sémiotique dans la reproduction de la réalité induit une compréhension nouvelle du problème de la réalité, et, partant, de l'analyse de celle-ci. Si l'activité sémiotique, elle-même soumise à l'influence de la doxa tend à constituer la réalité en objet médian, qui n'est pas accessible autrement que par le biais d'une préhension sémiotique, il en résulte que ses différents constituants ont avant tout un statut sémiotique. Mais la constitution sémiotique de la réalité met le chercheur en sciences sociales devant une réalité discursive et sémiotique sans laquelle le réel construit par les théories ne peut avoir de consistance. À plus forte raison, dans le champ des pratiques ordinaires, la réalité discursive-sémiotique est-elle le premier mode de mise en relation du sujet et du monde.

A. Le problème de la représentation

La réalité discursive et sémiotique, dont le premier trait est d'apparaître sous le rapport de l'évidence reconnue a pour corrélat la propriété, inhérente au trait d'évidence, de s'imposer sous le rapport d'un système de représentations sémantiques.

29. Cette distinction, peu satisfaisante, a principalement une portée méthodologique, consistant à souligner l'importance des pratiques discursives.

Pour autant, les productions discursives — qui ne sont ni de simples reflets de la doxa qui les suppose, ni de simples miroirs de la société (ou plus restrictivement du contexte dans lequel elle sont proférées) — n'ont en aucun cas le statut de représentations spéculaires. A l'inverse, si doxa et langage sont étroitement liés en vue de la reproduction du réel, sous le rapport initial d'une production partielle, mais déterminante, discursive, leur liaison effective dans le cadre des différents procès énonciatifs constitue les énoncés en lieux de définition d'autant de représentations efficaces. Aussi, en amendement du postulat de la philosophie du langage classique, nous dirons que l'activité langagière véhicule des représentations qui ne sont pas seulement des reflets (de la doxa, du monde, etc.) mais des opérateurs à part entière de la constitution du réel.

B. Le problème de la référence

La théorisation qui précède pose à nouveaux frais le problème de la référence. Si le système du sens commun informe la langue et, par suite, l'activité discursive et sémiotique dans leur ensemble, si en outre la réalité discursive s'avère être la première modalité du réel qui soit accessible à la réflexion, il en résulte que l'activité signifiante n'excède dans aucune circonstance « les limites du langage » (Wittgenstein).

Le primat de la production sémiotique du réel, et, partant de la constitution d'une réalité sémiotique, qui s'avère efficace par rapport à toute expérience du réel, conduit à considérer dans une nouvelle perspective le problème de la référence. Le peu de place qu'occupe dans les activités discursives la référence par ostension, et, à l'inverse, l'importance accrue des références secondaires (métalinguistiques, intralinguistiques, etc.) tend à spécifier l'idée désormais classique de l'autonomie de la langue, et, dans le cas présent, de l'autonomie de la réalité sémiotique. Cette ligne de recherche apporte à la thèse de la constitution sémiotique du réel une délimitation supplémentaire, dans la mesure où elle souligne le fait que le système du sens commun, pour autant qu'il reste lié au problème de la perception, opère sous la forme de dispositifs sémiotiques et discursifs analysables dans des termes analogues. De même que les signes déterminent le réel en vertu d'un système doxique qui en conditionne l'expression, toute intervention critique sur le réel (ainsi constitué) relève prioritairement d'une intervention critique sur la réalité discursive et sémiotique.

2.3. La liaison doxa/discours

En matière de théorie du langage, dans l'espace philosophique contemporain, deux modèles nous paraissent adaptés pour penser dans des termes qui permettent d'aboutir nos propositions théoriques sur la liaison de la doxa et des discours.

2.3.1. Le modèle analytique

La philosophie du langage ordinaire, défendue par J.-L. Austin n'intéresse pas seulement notre propos du fait de la critique du primat de la repré-

sensation et de l'esquisse d'une conception pragmatique du langage interprétable dans les termes de l'hypothèse performative (restreinte ou généralisée). C'est en outre pour des raisons qui tiennent aux postulats liminaires de cet auteur que ses conceptions tiennent, pour nous, lieu de premier point d'ancrage assuré. Héritier de L. Wittgenstein et de G.-E. Moore, sur la question du langage ordinaire et des relations entre sens commun et langage ordinaire, Austin développe une conception de la pratique philosophique déduite d'une situation de crise de la philosophie, autant que de crise de la civilisation. Ainsi entendu, son projet philosophico-linguistique procède autant d'une considération éthique que méthodologique. En substance, si la philosophie générale a échoué à penser le monde, c'est que les philosophes ont jusque-là insuffisamment réfléchi à leur propre langage. Loin donc d'aborder le réel sans se soucier des moyens (linguistiques) qui permettent de le penser, il convient d'opérer un retour sur les conditions de toute pensée, à commencer par le fait de soumettre le langage à une investigation systématique³⁰. Ce geste minimaliste (et d'une philosophie qui ne serait que spéculative) explique à la fois la nécessité d'une science du langage autonome, à l'intérieur même du champ philosophique, et le développement d'une thèse forte habilitant simultanément la critique du représentationnalisme et le développement d'une conception pragmatique du langage. Partant, la recherche qui en résulte suffit à mettre en perspective, dans le cadre de la théorie des actes de parole, les différents niveaux d'analyse dont serait alors justiciable le langage courant dans son rapport aux différents aspects de la réalité communicationnelle. En l'espèce, le développement de la doctrine des échecs (Austin, 1962) isole trois niveaux de détermination de l'interaction communicative réussie, ouvrant ainsi la voie à l'examen du sens commun présumé pour communiquer : la composante formelle (proprement linguistique), la composante situationnelle (le contexte), la composante cognitive³¹. Or, dans le modèle analytique, l'hypothèse pragmatique fait dépendre d'une théorie du langage la compréhension de la liaison doxa/discours.

2.3.2. Le modèle dialectique

Le second considérant intéresse, dans notre perspective, le statut de la théorie du sens commun défendue par A. Gramsci dans le cadre de la philo-

30. Particulièrement une analyse du discours philosophique. Cependant, telle que nous l'envisageons ici, sa pratique se démarque de celle que définit F. Cossutta (1989). Dans la perspective de la pragmatique topique, l'analyse du discours philosophique poursuit deux buts : (1) la délimitation du statut du sens commun afin de reconnaître les conditions de possibilité épistémologiques d'une théorie linguistique du sens commun ; (2) l'identification de l'affrontement topique à la doxa qui se joue dans la discursivité philosophique, tenant lieu de paradigme à la théorie critique déduite de la pragmatique topique. L'analyse de la discursivité philosophique détermine, en outre, un critère de démarcation entre doxa et critique. Comme la philosophie, la fonction critique se situe du côté d'une tradition de savoir. Enfin s'agissant de la série textuelle produite dans le champ de la philosophie de l'histoire, l'analyse du discours philosophique vise à mettre au jour les configurations doxiques qui sont à l'origine du discours occidental, et de sa mondialisation, notamment au plan politique.

31. C'est ainsi que nous interprétons le statut théorique des trois composantes A, B et Gamma identifiées par Austin au cours de sa recherche des conditions de réussite d'un acte de parole.

sophie de la praxis. Pour Gramsci, le sens commun a partie liée avec le problème de l'hégémonie dans une formation sociale donnée. Or le sens commun s'atteste en discours, et, plus généralement en formations idéologiques qui sont enjeux de la lutte politique. La philosophie de la praxis fait une place prépondérante à cette composante ainsi resituée dans la perspective d'une problématique du bloc historique et de la reproduction sociale. Avec Gramsci, les conceptions véhiculées par et dans le sens commun ont le statut de véritables philosophies elles-mêmes articulées au langage courant. Si leur vecteur, le sens commun, peut sous certains aspects évoquer le fonctionnement des idéologies (dans la mesure où ses cristallisations successives sont autant de traces des différentes praxis), il n'en demeure pas moins tributaire de la théorie du « langage-reflet » caractéristique de l'épistémologie matérialiste du XIX^e siècle. Cependant, l'idée d'une liaison forte entre doxa et discours est nettement posée, dans le cadre d'une réinterprétation de la théorie marxiste de l'idéologie.

2.3.3. Les effets théoriques

Entre les deux modèles théoriques du rapport doxa/discours, les points de convergence sont nombreux. Nous mentionnerons ici ceux qui autorisent une conjecture de travail forte. Les développements ultérieurs de la philosophie analytique et, simultanément, ceux du marxisme européen (italien et français) concourent à renouveler la question du langage et, incidemment celle de la reproduction sociale dans une perspective jusque-là inédite. Les voies de rapprochement entre ces deux modèles nous paraissent être de nature à mettre en contact certains de leurs concepts opératoires. La liaison doxa/discours engage les deux champs théoriques, à condition toutefois d'explicitier ici certaines équivalences. Nous poserons ici l'équivalence sens commun/idéologie et l'équivalence discours/performativité. Ceci implique préalablement de considérer le rôle éminent des pratiques discursives (plus exactement des procès énonciatifs engagés par ce biais), de sorte à analyser le sens commun (plus exactement les formations doxiques qui en résultent) comme la dimension discursive de l'idéologie. D'autre part, ces deux équivalences induisent un second parallèle qui consiste à poser le caractère efficace des idéologies pour autant qu'elles se réalisent en discours, et, compte tenu du fait que les discours mettent en œuvre une dimension pragmatique prévalente.

Quant au moyen terme qui justifie en théorie, comme dans le champ des pratiques, la liaison doxa/discours, nous dirons qu'il consiste dans le procès de reconnaissance inhérent à la réussite de tout procès énonciatif. La mise en discours suppose autant qu'elle implique la production d'évidences ainsi exposées/offertes à la reconnaissance du destinataire³². Dans cette optique la

32. Il convient de souligner ici la convergence théorique qui existe, entre Austin et Althusser, autour du concept de reconnaissance. Austin, le premier, a recours à ce concept pour rendre compte de la réussite d'un acte de parole (« securing into uptake ») ; quant à Althusser, on le sait influencé par la théorie lacanienne du stade du miroir, il rapporte l'efficacité de l'idéologie à la mise en œuvre d'un procès de « reconnaissance des évidences » (de l'idéologie). Si l'on thématise le sens commun en tant que dimension discursive des idéologies,

fonction représentative du discours consiste dans la garantie sémiotique de cette reconnaissance qui seule préside aux finalités pragmatiques des pratiques discursives. C'est dans le moment spéculaire de ce procès de reconnaissance que tient la production du sens³³ :

En schéma :

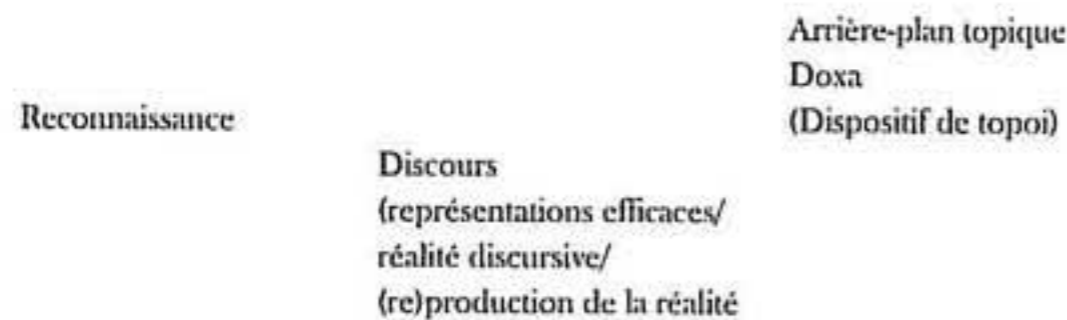


Fig. 4 : Doxa et pratique non-linguistique

3. L'espace théorique de la fonction critique : le modèle discursif 2

La définition de la relation doxa/discours appelle une redéfinition de la fonction critique dans les cadres mêmes de cette théorie. De fait, la délimitation de la notion de réalité discursive — lieu et vecteur de reproduction de la réalité historique — conduit à une inscription de la pratique critique dans le champ des pratiques discursives. C'est dans cette perspective que nous envisageons de repenser le statut et le rôle que l'analyse du discours est amenée à jouer dans le champ des sciences sociales et d'une théorie critique de la société.

3.1. La relation doxa/discours et le problème de l'analyse du discours

3.1.1. Position du problème

L'analyse du discours continue d'être tenue pour une branche spéciale de la linguistique. Son statut reste indéfinissable. L'analyse du discours paraît parfois relever de la sociologie (au mieux de la sociolinguistique), parfois encore d'une linguistique de la parole aux contours encore mal définis (trait qu'elle partagerait, dans certains cas, avec les théories de l'énonciation).

Tributaire de modèles philosophiques qui laissent en suspens la théorie du langage, annexant cette composante à une théorie de l'idéologie³⁴ ou bien de l'archive³⁵, l'analyse du discours manque d'unité quand elle n'est

(suite note 32) ou en tant que réalité qui s'objective dans des pratiques discursives et sémiotiques, le procès de reconnaissance supposé constitue un moment déterminant de la communication.

33. Le même procès de reconnaissance demeure une nécessité quand on envisage l'interférence des pratiques discursives et de la sémiotique des modes de perception (cf. F. Rastier, 1995).

34. Notamment dans sa version althusserienne (cf. L. Althusser, 1976).

35. Telle qu'elle se trouve développée par Foucault (1969), et, par exemple, reprise après discussion, par Mainjeuneau (1995).

purement et simplement le lieu d'une discipline où s'engouffrent les options théoriques les plus diverses. La plupart de ces théories laissent en suspens l'essentiel des réquisits susceptibles de contribuer à l'édification d'une théorie du langage largement explicative. Parmi les limites du domaine, on mentionnera l'absence d'une théorie adéquate de la compétence, mais également le manque à gagner d'une articulation conséquente d'une théorie de la production discursive et de l'économie discursive avec une théorie des effets de discours. Enfin, et ce n'est pas la moindre des objections que l'on peut légitimement adresser à ce domaine, ses théoriciens comme ses praticiens, à proportion des moyens institutionnels et techniques dont ils disposent, soustraient le plus souvent leurs travaux à toute pratique qui rejoindrait, par ses ambitions, les préoccupations du collectif. Ce qui est éminemment paradoxal, si l'on tient que l'activité discursive autant que son intelligibilité constituent deux des principaux fondements de la vie en société, et, qui plus est, d'une société de plus en plus régie par les techniques de communication.

3.1.2. La place de l'analyse du discours

La théorie doxa/discours — formulée dans le cadre d'une pragmatique topique — permet l'inscription de l'analyse du discours selon une orientation épistémologique qui lui confère unité et cohérence au regard des objets de la recherche. De ce point de vue, l'analyse du discours occupe dans la pragmatique topique la place d'une composante majeure, située entre la recherche fondamentale (le système du sens commun) et le développement d'une pratique interprétative axée sur l'examen des dispositifs doxiques particuliers (le dispositif topique des productions discursives singulières). Ce rôle charnière situe le domaine de l'analyse du discours en situation d'élaboration constante de la théorie mais aussi de mise à distance réflexive des discours produits dans une formation sociale donnée.

3.2. La relation doxa/discours et les enjeux de l'analyse du discours

3.2.1. Analyse du discours et compétence topique

Relativement aux réquisits d'une théorie du langage homogène, et largement explicative, l'intégration de l'analyse du discours à la pragmatique topique fait rigoureusement dépendre l'idée d'analyse de la notion de compétence topique. Caractérisée comme une discipline interprétative, l'analyse du discours procède d'une entreprise d'objectivation maximale des mécanismes et des règles qui régissent l'économie des productions discursives. De ce fait même, l'évaluation analytique d'un complexe discursif donné constitue le lieu d'exercice systématique et privilégié de la compétence topique des énonciateurs. Sa mise en œuvre est alors l'occasion d'une élaboration réflexive qui aiguise le sens critique.

3.2.2. Analyse du discours et théorie du discours

L'analyse du discours ainsi resituée vise à rendre compte, en vertu même des pré-requis de la pragmatique topique, d'une série d'articulations effi-

caces. Respectivement : de la relation du discours examiné avec l'arrière-plan topique qui le conditionne (les dispositifs des topiques sélectionnés en vue de sa production), ses mécanismes propres (l'économie discursive qui, niveau par niveau, détache son isotopie), enfin l'ensemble des interactions formellement repérables que l'usage de ce discours induit dans le champ de sa production (et de sa diffusion).

La mise ensemble des trois termes de cette articulation vérifie, au niveau du programme de travail de la pragmatique topique³⁶, le primat accordé dès les prémisses de la théorie au principe de l'efficacité de la réalité discursive.

3.2.3. Analyse du discours et pratique interprétative

La mise en œuvre de l'analyse du discours, au-delà de la constitution théorique du domaine, détermine une pratique interprétative, par principe destinée à rendre compte du fonctionnement sémiotique et pragmatique des discours dans une perspective communicationnelle étendue, c'est-à-dire en dehors des cercles de spécialistes. La fondation de la fonction critique résulte donc de cette inflexion théorico-pratique d'une discipline autrement coupée d'une praxis collective. Dans la mesure où elle procède d'une radicalisation du tournant linguistique de la philosophie, la pragmatique topique ainsi conçue porte aux discours la même attention minimaliste qui justifie, pour des raisons à la fois éthiques et méthodologiques, la réduction analytique de la philosophie. L'intégration dans cette perspective de l'analyse du discours consiste à déployer une pratique interprétative assumée comme élucidation³⁷ des configurations discursives qui assurent la reproduction de la réalité. En schéma :



Fig. 5 : Situation de l'analyse du discours

36. Ajoutons ici une autre précision. L'idée d'une doxologie, comprise en un sens philosophique, a été formulée par Leibniz (*Discours de métaphysique*, § 27) pour désigner une « manière de parler adaptée à l'apparence, à l'opinion ou à la pratique », cité par A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Mais, nous nous sommes démarqué de cette terminologie pour identifier une théorie générale du langage qui a pour objet l'analyse (et la critique) des configurations doxiques qui sous-tendent les ensembles discursifs produits dans une formation sociale donnée.

37. Pour une genèse très précise du minimalisme philosophique qui est au principe de cette méthode, on se reportera à J. Bouveresse (1971).

4. L'espace discursif de la fonction critique : le modèle discursif 3

La réalité discursive constitue le premier objet de la fonction critique, son lieu d'exercice autant que son motif. Dans le champ contemporain, la réalité discursive résulte du travail de l'histoire des deux derniers siècles dont les valeurs constituent la « toile de fond » des prises de parole et de l'action politique. Simultanément, sur un plan technologique, les développements du quatrième pouvoir constituent l'un des principaux biais par l'intermédiaire duquel s'opère la banalisation des valeurs historiques autant que leur reprise.

4.1. L'arrière-plan topique de la société contemporaine

4.1.1. La structuration historique : le consensus universel

La notion de consensus, entendue comme unanimité doxique et partage commun des mêmes valeurs est une caractéristique princeps du monde contemporain. La progression de cet état de fait participe de l'interférence d'un certain nombre de *discours constitutants* et de *discours fondateurs*, qui appartiennent respectivement à l'espace discursif philosophique et politique.

A. Les topiques historiques

L'espace discursif d'une société est dominé par un arrière-plan topique, caractérisé par l'ensemble des coordonnées culturelles, déposées par l'histoire dans le savoir partagé des sujets qui la composent : valeurs morales, valeurs juridiques, valeurs politiques, etc.

L'arrière-plan topique ainsi identifié participe des événements fondateurs de cette société, et lui confère son identité extérieure. Dans le cas européen, c'est la Révolution Française qui constitue cet événement de rupture à l'aune duquel se mesurent les contours de la société laïque qui en est issue. Préalablement portée par le mouvement des Lumières, le système des topiques historiques de l'Europe contemporaine s'expose de manière constante dans le discours de la philosophie de l'histoire. Dans le cas présent, *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, de Condorcet, cristallise sous forme d'un précis synthétique l'institution des valeurs universalistes qui définissent dans l'espace républicain naissant la doxa éthico-politique appelée à dominer la majorité des nations modernes³⁸.

B. La planétarisation des idéaux.

L'extension graduelle de la doxa éthico-politique issue de la Révolution Française, son adoption par les nations d'Europe et les États-Unis, leur radicalisation à l'échelle des États édifiés d'après le modèle marxiste atteste, au plan des discours juridico-politiques, la planétarisation des idéaux universalistes. L'accentuation de cette tendance, également diagnostiquée par les philosophies de l'histoire contemporaines aussi bien que par les sciences

38. Il est remarquable de suivre la progression des effets historiques de cette pensée, à quelques décennies d'intervalle, sous la plume de A. de Tocqueville, dans *De la démocratie en Amérique*.

sociales est un fait marquant des développements historiques survenus depuis la fin du XVIII^e siècle. Le lien que les discours philosophiques constituants entretiennent avec l'ensemble des discours politiques fondateurs est une autre attestation, tout à fait remarquable, de la substitution d'une doxa à une autre (passage du paradigme théologique d'Ancien Régime au paradigme juridique universaliste des Lumières) dans le champ historique moderne et contemporain. Cet effet discursif de banalisation et de diffusion, le plus souvent par le biais des chartes politiques princeps (*Déclarations des Droits de l'Homme et du Citoyen*, constitutions d'inspiration républicaine etc.) tend de même à étayer la prégnance, dans une formation sociale donnée, d'une efficacité toujours opérante du dispositif notionnel fondamental sur les pratiques discursives et sémiotiques qui en résultent. Dans le monde contemporain, l'essor de la doxa universaliste constitue le principal vecteur de la planétarisation des idéaux. Celle-ci tend à réaliser la clôture eurocentrique du monde³⁹.

4.1.2. L'économie sémiotique actuelle : le consensus politico-social

A. Le topos de la société idyllique

La recherche du consensus constitue la norme des sociétés régies par un Etat de droit. Cette norme caractérise au premier chef les nations édifiées à partir du modèle occidental ; dans le cas contraire, elles prétendent ou tendent à s'en inspirer. Cette même norme ne laisse pas d'être présentée par le discours politique comme une valeur de liberté (étant entendue que sa réalisation permettrait de garantir les libertés). Mais la traduction exponentielle de cette optique dans les discours qui dérivent de la topique universaliste donne lieu, dans le cas des sociétés qui ont atteint un fort degré de croissance technologique et économique, à une idéologie de la convivialité le plus souvent traduite en discours social. Cette réalité discursive définit les principales orientations de l'idéologie de la société idyllique, propres à forcer le consensus politique ou à obtenir les conduites de consommation et d'échange adaptées à la nature du système global.

B. La médiatisation des idéaux

Dans l'espace contemporain, l'activité discursive et sémiotique développée par les médias constitue, à l'échelle du collectif, un important relais de diffusion des contenus doxiques dominants. Au-delà des discours constituants et des discours fondateurs, les dispositifs médiatiques produisent des discours occasionnels qui actualisent, selon des modalités diverses, les orientations dominantes. S'agissant du secteur des échanges, le pôle médiatique assure la transmission des idéaux préalablement adaptés aux finalités pragmatiques des discours occasionnels. Les modèles de consommation ou de comportement valorisés, par exemple, par le discours publicitaire ou le discours sportif, prolongent dans l'espace public les attendus des valeurs dominantes ainsi érigées en occasion de pratiques diverses.

39. La perspective que nous développons se fonde, entre autres, dans les travaux de N. Elias, en particulier : *La dynamique de l'Occident*. On se reportera également à Latouche, 1989.

4.2. La reproduction sociale communicationnelle

La production discursive de la réalité, sous le rapport d'une élaboration continue de la réalité discursive, atteint dans le monde contemporain une dimension rarement atteinte dans l'histoire de l'humanité. Les pratiques, massivement façonnées par les discours, relèvent de façon inédite de l'action du quatrième pouvoir. La constitution du réel en passe de manière renforcée par la médiatisation de son objet.

4.2.1. La médiatisation du réel

La représentation médiatique du réel impose au collectif des modèles de substitution qui reflètent l'état du monde, de la politique etc. sur le mode de la représentation. Le schéma de communication alors en usage réitère, à l'échelle technologique, les attendus de la conception classique du langage, à ceci près que les objets représentés, aussitôt reconnus, en appellent à la confirmation des contenus doxiques supposés pour leur compréhension.

Mais, par-delà les orientations « thématiques » de la discursivité médiatique, la représentation du réel repose sur une préformation de celui-ci par le biais du découpage de l'information. Ces cadres formels pré-adaptent ses destinataires à entrer dans un espace interprétatif par avance délimité.

4.2.2. La déréalisation du réel

La médiatisation du réel a pour corrélat sa déréalisation à proportion d'une mise à égalité sémiotique de ses différentes dimensions⁴⁰. Tenant lieu de réalité, la réalité discursive ainsi produite détermine des formes de subjectivité accessibles à l'indifférenciation du monde réel et des mondes virtuels. La réification de l'expérience tend alors, et de façon accrue, à situer les termes de la reproduction sociale sur un plan communicationnel⁴¹. C'est désormais dans cette perspective qu'il convient de penser les stratégies de discours — ici réinterprétées comme vecteurs princeps des stratégies d'influence ; de même, c'est dans cette optique qu'il sied aussi de redéfinir le problème de la lutte politique ou du combat moral. L'ancienne problématique de l'aliénation et de la domination doit être réexaminée à l'aune des nouvelles conditions d'organisation (et de mise en condition) du collectif.

5. La forme discursive de la fonction critique : le modèle discursif 4

Il nous reste à présent à expliciter les principales articulations qui unissent implicitement la pratique critique au modèle théorique dont elle se laisse déduire, en indiquant notamment de quelle façon la fonction critique, inscrite dans l'horizon de la pragmatique topique, s'enracine dans son dispo-

40. P. Schaeffer interprète comme une consommation de signes la communication dans une société industrialisée où la construction du réel suppose des médiations et des médiatisations successives. Cf. « La Communication », in *Encyclopaedia Universalis*.

41. Il s'agit de maintenir dans un cadre pragmatique des éléments autrement réinterprétés dans une perspective sociologique par des auteurs comme J. Habermas et P. Bourdieu.

sitif conceptuel pour s'affirmer comme une praxis au sein même d'une formation sociale donnée.

5.1. Pragmatique topique et pratique critique

5.1.1. Remarque liminaire

Dans le modèle de la pragmatique topique la fonction critique se traduit en pratique discursive dès lors qu'elle se trouve confrontée à traiter de réalités discursives. Cette situation indique un ordre de consécution invariable entre la théorie d'ensemble et la modalité d'action qui en résulte. Le primat de la théorie ne reconduit pas ici le topos traditionnel de l'opposition théorie/pratique, dans la mesure où la fonction critique s'affirme comme pratique théorique qui s'exerce comme prise analytique sur des productions discursives particulières.

5.1.2. De la réception à l'interprétation

Pour autant que les productions discursives s'imposent au collectif en constituant les sujets en destinataires (c'est-à-dire en prospects de stratégies discursives finalisées), leur diffusion affecte la compétence topique de ceux-ci sur le plan de la réception. L'unilatéralité initiale de la production discursive, notamment dans la communication dite de masse, n'attend pas de réponse. Au vu de ce schéma de non réciprocité communicative, l'exercice de la fonction critique — c'est-à-dire sa mise en œuvre en tant que pratique effective — commence dès l'instant où les discours destinés et reçus donnent lieu à une « reprise » — de l'ordre de l'analyse ou du débat — de la part du collectif concerné. Dès ce moment, l'exercice de la fonction critique, manifesté comme pratique méta-discursive, prend forme dans des postes d'énonciation spécifiques, enracinée dans la compétence topique des sujets, d'où elle revêt la dimension d'une pratique interprétative.

Cette situation, historiquement marquée, détermine une herméneutique politique des pratiques discursives.

5.2. Pragmatique topique et contre-pouvoir

5.2.1. Le modèle socratique

Si on limite volontairement le champ d'exercice de la fonction critique au seul domaine politique (encore que cette notion puisse d'emblée s'entendre en un sens étendu), il apparaît que le modèle d'action discursif ainsi défini constitue un cadre inédit pour articuler rigoureusement le thème de l'opposition politique, c'est-à-dire le statut de la revendication ou de la contestation dans une société de droit⁴². Il faut alors se représenter l'exercice

⁴² Dans l'état actuel de la politique mondiale, tous les États se prévalent d'être dotés de constitutions qui garantissent les droits de l'homme et les libertés individuelles. Cette situation rend d'autant plus pertinente l'édification d'un légalisme critique assumé pour faire valoir des revendications fondamentales, dans le cadre d'une conception discursive de la fonction critique.

de la fonction critique⁴³ (préalablement redéfinie comme pratique discursive interprétative) selon l'exemple socratique qui est au principe de l'activité philosophique. La transposition du modèle socratique dans l'espace pragmatique contemporain partage avec son paradigme fondateur certains de ses principaux traits : sa situation de plain-pied dans la cité, au milieu des préoccupations communes ; et, pour ce qui est de l'esprit qui gouverne sa pratique, l'ironie, c'est-à-dire la mise en œuvre d'un questionnement qui feint l'ignorance. Pour autant, la pratique déployée, fondée sur la reprise des discours destinés et reçus, consiste à opposer aux stratégies d'envergure des formes du pouvoir des tactiques de savoir déduites de la mise en rapport de l'information diffusée et de la compétence topique des sujets.

5.2.2. Le légalisme critique

Sur bien des points, l'arrière-plan topique des sociétés contemporaines confère à son exercice une légitimité a priori (variante concrète de l'a priori doxal de la communication). La conjonction des dispositifs topiques mis en place par les discours constituants et les discours fondateurs garantit dans le sens commun, le libre cours de la pratique critique. Le déploiement de l'ironie socratique du sein même de la cité selon des modalités organisationnelles qui imposent sa transposition aux cadres des sociétés modernes trouve, en principe, dans les dispositions doxiques de ces sociétés les moyens de son expression. Au plan intérieur comme au plan extérieur, ces ensembles de coordonnées définissent la plate-forme axiologique, inscrite dans le langage ordinaire, au nom de laquelle peuvent être engagées des actions spécifiques. Du point de vue éthico-politique, l'arrière-plan topique des sociétés contemporaines préforme les discours en vue de ce qu'il convient d'appeler le légalisme critique.

5.3.1. La position énonciative

La pratique critique ainsi conçue favorise l'élaboration d'un modèle politique libertaire, fondée sur le primat de l'énonciation en première personne et, corrélativement, pour ce qui touche à ses points d'ancrages concrets, sur la décentralisation communicationnelle. Tout sujet énonce ; de même tout sujet est susceptible de soumettre à l'évaluation de sa compétence topique les productions discursives qui le constituent en destinataire, selon des finalités pragmatiques spécifiques. Il résulte de ce statut discursif de l'activité critique une déduction de l'éthique comprise comme agissements des libertés fondamentales, à partir de l'instance énonciative.

⁴³ Comment ne pas reconsidérer ici la proposition de Marx : « Les philosophes ont jusque-là interprété le monde. Il s'agit à présent de le transformer » (*Thèses sur Feuerbach*). Dans la conception pragmatique de la fonction critique, l'interprétation ne s'oppose plus à la transformation. La détermination de la fonction critique comme pratique interprétative — c'est-à-dire, selon une définition complémentaire comme herméneutique politique des pratiques discursives — intervenant sur des dispositifs discursifs efficaces constitue de facto un facteur de transformation.

5.3.2. Le moment dialogique

La pratique critique suppose toute la gamme des positions énonciatives qui instancient la réalité discursive. La topologie communicationnelle au centre de laquelle se situe l'instance énonciative première détermine l'optique à l'aune de laquelle une praxis interprétative, individuelle ou groupusculaire, peut s'affirmer. L'identification de l'énonciation en première personne et de la praxis interprétative constitue en outre le pôle d'arrondissement⁴⁴ des discours produits dans la sphère collective. Leur reprise analytique, dans ce cadre informel, consiste à soumettre le langage réifié du quatrième pouvoir à l'espace de l'interlocution — lieu premier de la donation du sens.

5.3.3. Critique et lien social

Corrélativement, la mise à l'épreuve dialogique des contenus réifiés, en instituant, au-delà de toute représentation institutionnelle, la possibilité d'une régulation éthique de la vie en commun, sanctionne à la base le principe d'une pratique démocratique directe, garante, par ses interventions réitérées, des cadres de la société ouverte⁴⁵. Mais la constitution du lien social, dans un entour dominé par les moyens de communication — et simultanément régi par les critères de la société de droit qui font une large place aux sujets — doit être l'objet d'un soin vigilant. La situation d'atomisation des pratiques, la production de nouvelles formes de subjectivité (et de perception), toutes deux, consécutives aux mutations technologiques, définissent un espace de vie où l'être ensemble relève d'une adhésion imaginaire souvent renforcée, souvent dominée par l'incorporation de l'entour immédiat dans des sphères de réalité médiatisées ou virtuelles. Dans ces conditions qui tendent à se généraliser, en modifiant profondément les structures de perception et d'intelligibilité, le lien social est appelé à se fonder autrement. De sorte que la mise en œuvre de la critique — toujours conduite à des fins de transformation du monde — doit puiser, dans ces conditions de « décentralisation communicationnelle », de nouveaux moyens d'intervention. Le lien associatif, juridiquement sanctionné ou régi par une dynamique convergente d'intérêts provisoires, paraît adapté pour relever les nouveaux défis.

44. C'est-à-dire, littéralement, de mise à la raison, par le biais de la pratique critique.

45. La mise en œuvre de la fonction critique exprimée comme pratique interprétative dans une société dominée par l'idéologie de la communication constitue une défense de la société ouverte mise en œuvre du sein même de la société civile. Comme telle, cette pratique critique radicale est une réalisation première de la démocratie, sa véritable garantie.

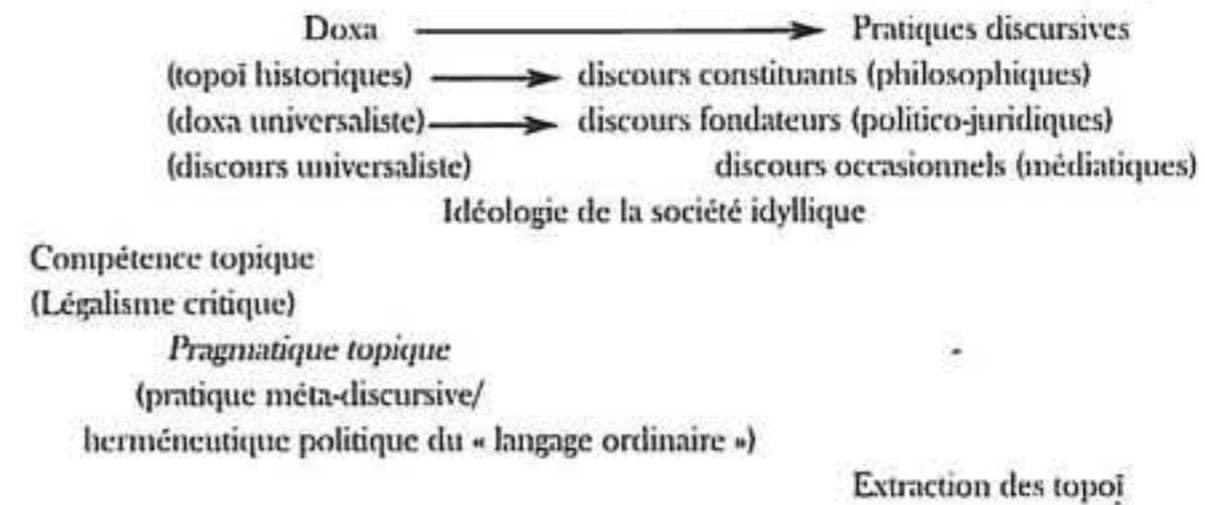


Fig. 6 : L'inscription historique de la pratique critique

6. Remarques finales

L'esquisse d'une pragmatique topique exposée ici prévoit l'étude des relations entre doxa et discours. Deux postulats commandent ses orientations de recherche. Le premier affirme la thèse d'une constitution discursive et sémiotique de la réalité, et pose l'autonomie de la réalité discursive qui résulte de ce procès de constitution. Le second postulat développe une ligne de recherche qui conteste la conception classique du langage : les représentations discursives (qui définissent la réalité) ne sont pas de simples reflets mais des représentations efficaces. Ces représentations efficaces assurent la reproduction du réel selon les contraintes d'un arrière-plan topique conditionnant. Deux options de recherche dérivent de cette construction théorique : une option descriptive et une option critique. Dans les deux cas, la pragmatique topique vise à rendre compte de l'articulation des trois composantes : doxa/discours/réalité discursive dans la perspective de l'activité de la compétence topique des énonciateurs.

L'option descriptive consiste dans le développement de la théorie ; elle a pour finalité la constitution d'une topique générale (fondée sur la distinction de deux classes de topoi : épistémiques et idéologiques). Elle intéresse l'ensemble des recherches cognitives à partir de la question philosophique du sens commun. La seconde option constitue une inflexion de la pragmatique topique dans le cadre d'une théorie critique de la société. Cette branche, fondée sur le primat d'une pratique discursive interprétative redéfinit les orientations et spécifie les buts traditionnellement reconnus à la critique des idéologies.

Les deux options de la pragmatique topique ont en commun de développer une pratique discursive spécifiquement liée à l'examen des relations doxa/discours. Dans cette double perspective, on envisage de redéfinir l'analyse du discours selon les orientations de la théorie doxa/discours afin d'en justifier l'intégration, comme une composante décisive, aux cadres de la pragmatique topique.

La mise en œuvre concrète de l'analyse du discours intervient dans un second temps pour organiser simultanément l'examen des configurations

topiques sous-jacentes aux formations discursives spécifiques et pour assurer une intervention critique continue dans le champ politique. Ainsi caractérisé, le modèle de la pragmatique topique reconduit dans le champ des sciences du langage et des sciences sociales le geste philosophique dont elle procède, selon le topos fondateur de l'affrontement de la doxa et d'une tradition de pensée définie dans cette initiative de rupture.

Mais d'autre part, en tant que théorie critique, redéfinissant dans le cadre d'une théorie sémantique les exigences du tournant linguistique de la philosophie, la pragmatique topique constitue également, du point de vue politique, une redéfinition du modèle socratique dans le champ contemporain.

Références bibliographiques

- Althusser, L. (1976) *Idéologie et Appareils idéologiques d'État*, in *Positions*, Paris : Éditions Sociales.
- Althusser, L. (1976) *Soutenance d'Amiens* in *Positions*, Paris : Éditions Sociales.
- Anscombre, J.-C. (1995) *Théorie des topoï*, Paris : Kimé.
- Anscombre, J.-C. & Ducrot, O. (1983) *L'Argumentation dans la langue*, Liège, Bruxelles : Mardaga.
- Anscombre, J.-C. & Ducrot, O. (1986) *Argumentativité et informativité, De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles : Ed. de l'Université de Bruxelles.
- Aristote, *De l'Âme*, texte traduit et établi par A. Tannone, Paris : Les Belles Lettres, 1989.
- Aristote, *Rhétorique*, texte traduit et établi par M. Dufour, Paris : Les Belles Lettres, 1960.
- Aristote, *Topiques*, texte traduit et établi par J. Brunschwig, Paris : P.U.F., 1968.
- Armengaud, F. (1983) Moore et Wittgenstein : 'je sais que', 'je crois que', in H. Paret (éd.), *De la croyance, approches épistémologiques et sémiotiques*, Berlin/New-York : Walter & Gruyter.
- Armengaud, F. (1985) *G.-E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris : Klincksieck.
- Austin, J.-L. (1962) *How to do things with words*, Oxford : Oxford U.P., tr. fr. 1970 G. Lanne, *Quand dire, c'est faire*, Paris : Le Seuil.
- Beatie, J. (1770) *An essay on the nature and immutability of truth*, in *Opposition to sophistry and scepticism*, Edinburgh : A. Kincaid and J. Bell.
- Benveniste, E. (1966) & (1974) *Problèmes de linguistique générale*, 2 vol., Paris : Gallimard.
- Berkeley, G. (1709) *An essay towards a new theory of vision*, in *The works of George Berkeley*, ed. A. Luce and T. E. Jessop, Milwood (N.Y.) : Kraus reprint, 1979.
- Berkeley, G. (1710), *A Treatise concerning the principles of human knowledge*, in *The works of George Berkeley*, ed. A. Luce and T. E. Jessop, Milwood (N.Y.) : Kraus reprint, 1979.
- Bourdieu, P. (1985) *Ce que parler veut dire*, Paris : Fayard.
- Bouveresse, J. (1971) *La Parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Paris : Minuit.
- Breton, P. (1992), *L'utopie de la communication*, Paris : La Découverte.
- Breton, P. & Proulx, S. (1989) *L'explosion de la communication. La naissance d'une nouvelle idéologie*, Paris : La Découverte.
- Briault, T. (2004) *Les Philosophies du sens commun, pragmatique et déconstruction*, Paris : L'Harmattan, col. « La Philosophie en commun ».
- Brune, F. (1993) « Les médias pensent comme moi ! ». *Fragments du discours anonyme*, Paris : L'Harmattan, coll. L'Homme et la Société.

topiques sous-jacentes aux formations discursives spécifiques et pour assurer une intervention critique continue dans le champ politique. Ainsi caractérisé, le modèle de la pragmatique topique reconduit dans le champ des sciences du langage et des sciences sociales le geste philosophique dont elle procède, selon le topos fondateur de l'affrontement de la doxa et d'une tradition de pensée définie dans cette initiative de rupture.

Mais d'autre part, en tant que théorie critique, redéfinissant dans le cadre d'une théorie sémantique les exigences du tournant linguistique de la philosophie, la pragmatique topique constitue également, du point de vue politique, une redéfinition du modèle socratique dans le champ contemporain.

Références bibliographiques

- Althusser, L. (1976) *Idéologie et Appareils idéologiques d'État*, in *Positions*, Paris : Éditions Sociales.
- Althusser, L. (1976) *Soutenance d'Amiens* in *Positions*, Paris : Éditions Sociales.
- Anscombe, J.-C. (1995) *Théorie des topoï*, Paris : Kimé.
- Anscombe, J.-C. & Ducrot, O. (1983) *L'Argumentation dans la langue*, Liège, Bruxelles : Mardaga.
- Anscombe, J.-C. & Ducrot, O. (1986) *Argumentativité et informativité, De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles : Ed. de l'Université de Bruxelles.
- Aristote, *De l'Âme*, texte traduit et établi par A. Tannone, Paris : Les Belles Lettres, 1989.
- Aristote, *Rhétorique*, texte traduit et établi par M. Dufour, Paris : Les Belles Lettres, 1960.
- Aristote, *Topiques*, texte traduit et établi par J. Brunschwig, Paris : P.U.F, 1968.
- Armengaud, F. (1983) Moore et Wittgenstein : 'je sais que', 'je crois que', in H. Parett (éd.), *De la croyance, approches épistémologiques et sémiotiques*, Berlin/New-York : Walter & Gruyter.
- Armengaud, F. (1985) *G.-E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris : Klincksieck.
- Austin, J.-L. (1962) *How to do things with words*, Oxford : Oxford U.P., tr. fr. 1970 G. Lanne, *Quand dire, c'est faire*, Paris : Le Seuil.
- Beattie, J. (1770) *An essay on the nature and immuability of truth, in Opposition to sophistry and scepticism*, Edinburgh : A. Kincaid and J. Bell.
- Benveniste, E. (1966) & (1974) *Problèmes de linguistique générale*, 2 vol., Paris : Gallimard.
- Berkeley, G. (1709) *An essay towards a new theory of vision*, in *The works of George Berkeley*, ed. A. Luce and T. E. Jessop, Milwood (N.Y.) : Kraus reprint, 1979.
- Berkeley, G. (1710), *A Treatise concerning the principles of human knowledge*, in *The works of George Berkeley*, ed. A. Luce and T. E. Jessop, Milwood (N.Y.) : Kraus reprint, 1979.
- Bourdieu, P. (1985) *Ce que parler veut dire*, Paris : Fayard.
- Bouveresse, J. (1971) *La Parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Paris : Minuit.
- Breton, P. (1992), *L'utopie de la communication*, Paris : La Découverte.
- Breton, P. & Proulx, S. (1989) *L'explosion de la communication. La naissance d'une nouvelle idéologie*, Paris : La Découverte.
- Briault, T. (2004) *Les Philosophies du sens commun, pragmatique et déconstruction*, Paris : L'Harmattan, col. « La Philosophie en commun ».
- Brune, F. (1993) « Les médias pensent comme moi ! ». *Fragments du discours anonyme*, Paris : L'Harmattan, coll. L'Homme et la Société.

- Buber, M. (1959) *La vie en dialogue*, Paris : Aubier.
- Buffier, C. (1724) *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*, Paris : Vve Mongé, repris in *Œuvres philosophiques du Père Buffier*, Paris : Charpentier.
- Cauquelin, A. (1998) *L'Art du lieu commun, du bon usage de la doxa*, Paris : Le Seuil.
- Compagnon, A. (1998), *Le Démon de la théorie, littérature et sens commun*, Paris : Le Seuil.
- Condillac, G.-B., de (1746) *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, in *Œuvres*, pub. par G. Arnoux et Mousnier, Paris : C. Houel, 1798.
- Condillac, G.-B., de (1754) *Traité des sensations*, in *Œuvres*, pub. par G. Arnoux et Mousnier, Paris : C. Houel, 1798.
- Condorcet (1795) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris : Flammarion, 1988.
- Descartes, R., *Œuvres et lettres*, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Nouvelle édition, 1987.
- Descartes, R., *Discours de la méthode*, texte et commentaire par E. Gilson, Paris : Librairie Vrin, 3e éd., 1962.
- Destutt de Tracy, A.-L.-C. (1798) *Mémoire sur la faculté de penser*, Fonds Bibliothèque Nationale.
- Destutt de Tracy, A.-L.-C. (1799) *Dissertation sur quelques questions d'idéologie*, Fonds Bibliothèque Nationale.
- Destutt de Tracy, A.-L.-C. (1801-1815) *Éléments d'idéologie*, Fonds Bibliothèque Nationale.
- Ducrot, O. (1972) De Saussure à la philosophie du langage, introduction à J. R. Searle, *Les actes de langage* (1972), Paris : Hermann.
- Ducrot, O. (1995) Topoi et formes topiques, in J.-C. Anscombe (dir.), *Theorie des topoi*, Paris : Kimé.
- Foucault, M. (1969) *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard.
- Gramsci, A. (1983) *Textes*, Paris : Ed. Sociales.
- Greimas, A.-J. (1966) *Sémantique structurale*, Paris : Larousse.
- Greimas, A.-J. (1968), Pour une sociologie du sens commun, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 2, repris in *Du Sens*, 1970, Paris : Le Seuil.
- Hegel, G.-W.-F. (1802) *Wie der Gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken der H. Krug*, trad. fr. 1989 J.-M. Mardic, *Comment le sens commun comprend la philosophie*, Arles : Actes Sud.
- Hume, D. (1748) *A treatise of human nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1882, réed. by P. H. Nidditch, Oxford, 1978.
- Hume, D. (1758) *Enquiries concerning human understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1882, réed. by P. H. Nidditch, Oxford, 1978.
- Kant, E. (1781) *Kritik der reinen Vernunft*, trad. fr. J. Barni, revue par P. Archambault, *Critique de la raison pure*, Paris : Flammarion.
- Kant, E. (1790) *Kritik der Urteilskraft*, trad. fr. 1985 sous la dir. de F. Alquié, *Critique de la faculté de juger*, Paris : Gallimard.

- Kant, E. (1793) *Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, trad. fr. 1980 L. Guillermit, *Sur l'expression courante : il se peut que cela soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*, Paris : Vrin, 4^e éd.
- Lamennais, F. (1817) *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, in *Œuvres complètes*, Paris : P. Daubrée et Cailleux, 1836-1837.
- Lamennais, F. (1821), *Défense de l'essai sur l'indifférence en matière de religion*, in *Œuvres complètes*, Paris : P. Daubrée et Cailleux, 1836-1837.
- Langages, *Les analyses de discours en France*, n°117, sous la dir. de D. Maingueneau, Paris : Larousse, 1995.
- Langages, *Discours et sens commun*, n°171, sous la dir. De G.-E. Sarfati, Paris : Larousse, 2008.
- Latouche, B. (2005) *L'occidentalisation du monde*, Paris : La Découverte.
- Longhi, J. & Sarfati, G.-E. (2007) Canon, vulgate, doxa : enjeux socio-discursifs du stéréotypage de la dénomination « Intermittent », in H. Boyer, *Stéréotypage, stéréotypes : fonctionnements ordinaires et mise en scène*, t. 4, Paris : L'Harmattan.
- Longhi, J. (2008) *Objets discursifs et doxa, Essai de sémantique discursive*, Préface de Georges-Elia Sarfati, Paris : L'Harmattan.
- Lories, D. (1998) *Le Sens commun et le jugement du Phronimos, Aristote et les Stoïciens*, Louvain : Peeters.
- Maingueneau, D. (1995) *L'analyse du discours. Introduction à une lecture de l'archive*, Paris : Hachette.
- Marx, K. (1846) *Deutsche Ideologie*, ed. Mega, trad. fr. 1977 R. Cartelle et G. Badia, *L'idéologie allemande*, Paris : Ed. Sociales.
- Moore, G.-E. (1925), A defense of common sense, *Contemporary British Philosophy*, ed. J. H. Murihead, London : Alen and Unwin, repris dans *Philosophical papers*, London, 1959.
- Nietzsche, F. (1886) *Menschliches, Alltmenschliches, Ein Buch für freie Geister*, trad. fr. A.-M. Desrousseaux, *Humain trop humain, Un livre pour les esprits libres*, Paris : Ed. Gonthier.
- Parménide, *Poème*, traduit par J. Beaufret, La Clayette, 1982.
- Pecheux, M. (1975) Analyse du discours (langue et idéologies), *Langages* 37.
- Perelman, C. & Olbrechts-Tyteca, L. (1970) *Traité de l'argumentation*, Bruxelles : P.U., 5e éd., 1992.
- Platon, *Apologie de Socrate*, texte traduit et établi par E. Chambry, Paris : Flammarion, 1965.
- Platon, *La République*, texte traduit et établi par E. Chambry et A. Diès, Paris : Les Belles Lettres, 1932.
- Popper, K. (1979) *La Société ouverte et ses ennemis* (The open society and its enemies, 1945), Paris : Le Seuil.
- Rastier, F. (1995) Genèse des représentations, in F. Rastier éd., *Sens et textes*, Paris : Didier.
- Rastier, F. (2004) *Arts du discours et sciences du texte*, Paris : PUF.
- Reid, T. (1764) *Inquiry into the human mind on the principles of common sense*, in *Philosophical works*, Edinburgh, 1895, Hidelshheim, Georg Olms Verlag, 1983.

Reid, T. (1785) *Essay on the intellectual power of man*, in *Philosophical works*, Edinburgh, 1895, Hildesheim : Georg Olms Verlag, 1983.

Sarfati, G.-E. (1995) *Dire, agir, définir. Dictionnaires et langage ordinaire*, Paris : L'Harmattan.

Sarfati, G.-E. (1997) *Éléments d'analyse du discours*, Paris : Nathan.

Sarfati, G.-E. (1998) *Discours, culture, politique. Essai de redéfinition de la fonction critique*, Paris-Tel Aviv : IFTA.

Sarfati, G.-E. (2000) *De la philosophie et l'anthropologie à la pragmatique: esquisse d'une théorie linguistique du sens commun et de la doxa*, www.formes-symboliques.org

Sarfati, G.-E. (2002) *Précis de pragmatique*, Paris : Nathan.

Sarfati, G.-E. (2007) Note sur le sens commun : essai de caractérisation sociodiscursive, *Langage et Société* 119 : 63-80.

Sarfati, G.-E. (2008) Pragmatique linguistique et normativité : remarques sur les modalités linguistiques du sens commun, in *Langages*, 171.

Saussure, F. de (1915) *Cours de linguistique générale*, Paris : Payot, 1972.

Searle, J.-R. (1983) *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*, Cambridge, trad. fr. 1985 *L'intentionnalité, essai de philosophie des états mentaux*, Paris : Minuit.

Searle, J.-R. (1995) *The Construction of social reality*, trad. fr. 1998 C. Tiercelin, *La Construction de la réalité sociale*, Paris : Gallimard.

Spinoza, B. (1988) *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Nouvelle édition.

Soulez, A. (2004), art. "Bon sens", in B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris : Le Seuil.

Stewart, D. (1792-1827) *Elements of the philosophy of human mind*, in *The collected works of Dugald Stewart*, ed. S. William Hamilton, Edinburgh : T. Coustelle, 1854.

Stoïciens (Les) *Textes*, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.

Voltaire (1764) *Dictionnaire philosophique*, texte établi par R. Naves, notes de J. Benda, Paris : Garnier, 1967.

Wittgenstein, L. (1953) *Philosophische Untersuchungen*, tr. angl. de G.-E.-M. Anscombe, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, trad. fr. *Recherches philosophiques*, Paris : Gallimard, 2004.

Wittgenstein, L. (1958) *Über Gewissheit*, trad. fr. 1958 J. Fauve, *De la certitude*, Oxford, Londres, 1958, Paris, Gallimard, 2006.