

# **LES DEUX SENS DU SENS COMMUN ET L'ENJEU CULTUREL DE LA PHILOSOPHIE**

GUILLAUME ALBERTO

Cet article propose d'explorer le rôle du concept de sens commun dans le projet philosophique de John Dewey\*. Il s'agit de montrer comment ce concept permet d'articuler la dimension critique de la philosophie de Dewey à son ambition de reconstruction. À partir d'une distinction entre deux sens du sens commun, un sens commun traditionnel, et un sens commun pratique, nous proposons d'examiner le diagnostic de crise que porte Dewey sur la philosophie moderne. Plus précisément, nous cherchons, d'une part, à montrer la relation entre les critiques formulées par Dewey contre les théories modernes de la connaissance (essentiellement la théorie de la vérité comme correspondance) et le sens commun traditionnel. D'autre part, nous proposons d'interpréter le projet de réforme du sens commun, voulu par Dewey, comme une tentative pour promouvoir un nouveau rapport entre l'expérience ordinaire et le savoir scientifique. Il s'agit de montrer comment une réforme du sens commun est susceptible d'ouvrir à la voie à un usage de la méthode scientifique dans l'expérience ordinaire, les sciences sociales constituant un lieu de mise en œuvre privilégié.

MOTS-CLEFS : JOHN DEWEY ; PRAGMATISME ; SENS COMMUN ; EXPÉRIENCE ORDINAIRE ; PHILOSOPHIE MODERNE ; MÉTHODE SCIENTIFIQUE.

\* Guillaume Alberto enseigne la philosophie au lycée. Il est titulaire d'un Master d'histoire de la philosophie, et d'un Master d'esthétique et d'études culturelles, obtenus à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne [guillaumealb@hotmail.com].

**D**ans une retranscription, sous forme résumée, de quatre conférences données à propos du sens commun, de la science, et de la philosophie, intitulée « A Résumé of Four Lectures on Common Sense, Science and Philosophy »<sup>1</sup> (Dewey, 1932/1985 : 424-433 pour les citations suivantes), Dewey distingue deux acceptations du sens commun. La première qualifie un ensemble d'opinions établies et justifiées par l'évidence que confère une longue tradition. Se référant à l'école écossaise du sens commun, Dewey déclare : « Pour eux le sens commun était le pouvoir qui conçoit la vérité et obtient l'assurance par la croyance instinctive. » Selon Dewey, cette conception du sens commun, née en réaction à l'immatérialisme de Berkeley, et à la critique de la réalité du moi par Hume, est insatisfaisante, car « la croyance spontanée est une faible preuve de la réalité ». La volonté de Reid et de ses successeurs aurait été de réfuter certaines thèses philosophiques en opposant les habitudes de pensée d'une communauté à la nouveauté de thèses contre-intuitives. Les deux critères que sont l'évidence irrépressible et l'ancstralité de l'opinion ne semblent pas constituer pour Dewey des critères valables quant à la vérité d'une proposition.

À cette première acceptation du sens commun s'oppose selon Dewey ce que l'on appelle communément le « bon sens » : « Mais il y a une autre manière de considérer le sens commun. Il s'agit de le considérer comme étant constitué par des jugements pratiques solides. La science et la philosophie ont une relation plus pratique, moins hostile au sens commun considéré en ce sens particulier. » Dewey oppose ainsi au sens commun traditionnel, compris comme un ensemble d'opinions soutenues par leur ancestralité, le sens commun pratique, le bon sens, conçu comme une méthode éprouvée pour résoudre les problèmes qui se posent dans une situation concrète. Par ailleurs, Dewey voit dans la référence à la situation, au jugement construit en vue de résoudre un problème posé en situation, un critère de validité qu'il n'accordait pas aux critères d'ancstralité et d'évidence du sens commun traditionnel : « Certains jugements sont imposés aux hommes par la situation dans laquelle ils se trouvent. » Le sens

commun pratique, ou bon sens, consisterait ainsi à agir et à penser en fonction de ce que la situation impose, et non en fonction de ce que la tradition suggère.

C'est l'opposition de ces deux sens du sens commun que nous voudrions explorer dans cet article, afin de comprendre quel rôle elle joue dans le projet philosophique de Dewey. Nous soutiendrons que cette opposition remplit une triple fonction. D'une part, elle structure la lecture que Dewey propose de l'histoire de la philosophie moderne autour du problème de la valeur de la connaissance non scientifique. D'autre part, elle lui permet de montrer que l'impossibilité de résoudre ce problème a sa source dans une conception du sens commun limitée à une conception traditionnelle du sens commun. Enfin, elle lui suggère le moyen de réformer le sens commun, qu'il ne s'agit plus de le concevoir comme un ensemble de représentations et de croyances données, mais comme une méthode à faire advenir à partir de la révolution scientifique.

## LE PROBLÈME DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

Dans un chapitre de *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy* (2012), « Wandering Between Two Worlds », Dewey rappelle que la théorie de la connaissance d'Aristote est naturaliste, en ce sens que connaître est un acte qui s'inscrit dans une relation entre un organisme et son environnement : la connaissance est basée sur des facultés cognitives de l'être humain, qui est lui-même un être vivant, appartenant au monde naturel : « La tradition classique, au moins dans le cas d'Aristote, a inscrit les opérations cognitives à l'intérieur du monde naturel que ces opérations cherchaient à connaître. » (Dewey, 2012 : 94-95). Dewey précise que ce naturalisme impliquait une correspondance entre la réalité, d'une part, et la connaissance, d'autre part. Cependant, cette correspondance était une correspondance à des objets distincts, puisqu'à un degré de l'être correspondait un degré du savoir (*ibid.* : 98). Ainsi, dans la perspective aristotélicienne, le

savoir non scientifique avait une réalité bien déterminée. Cette réalité était inférieure à la réalité que permet de connaître le savoir scientifique, mais elle était clairement reconnue.

En effet, pour Aristote, la valeur de la connaissance non scientifique n'était pas identique à celle du savoir scientifique. Néanmoins, il concevait un savoir non scientifique, qu'il nommait l'opinion. Comme le souligne Jules Vuillemin, commentant le chapitre IX du traité *De l'interprétation* : « Aristote a tenté, non de réformer la logique dont il venait de fixer les principes, mais de réhabiliter l'opinion comme connaissance du contingent. » (Vuillemin, 1983 : 15). L'infériorité de cette connaissance, par rapport au savoir scientifique, correspond à l'infériorité de la réalité qu'elle doit décrire. Pour Aristote, l'opinion est la connaissance des choses qui peuvent ne pas être, ou être autrement, c'est-à-dire la connaissance des choses contingentes. Au contraire, la connaissance scientifique est la connaissance des choses qui ne peuvent pas ne pas être, ni être différentes, qui sont donc nécessaires. Cette connaissance est une connaissance de la cause qui produit l'objet. Connaître scientifiquement, c'est savoir comment une même cause produit nécessairement le même effet (Aristote, 1983 : 22).

Ainsi, l'opinion est contingente, comme son objet, et le savoir scientifique, portant sur la cause, est nécessaire. Par exemple, la connaissance des vertus morales ne bénéficie pas de la nécessité de la connaissance physique, ou métaphysique. Mais c'est parce que les vertus morales elles-mêmes n'ont pas autant d'éminence ontologique que les objets qu'étudient la physique et la métaphysique : les vertus morales sont contingentes. Ce qui est vertueux, dans un contexte, ne l'est pas forcément dans un autre : il n'y a pas de cause nécessaire à la vertu. C'est la raison pour laquelle, au chapitre 2 du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote distingue, dans la partie rationnelle de l'âme, deux types de connaissance, « [...] l'une par laquelle nous contemplons ces sortes d'êtres dont les principes ne peuvent être autrement qu'ils ne sont et l'autre par laquelle nous connaissons les

choses contingentes : quand, en effet, les objets diffèrent par le genre, les parties de l'âme adaptées naturellement à la connaissance des uns et des autres doivent aussi différer par le genre, s'il est vrai que c'est sur une certaine ressemblance et affinité entre le sujet et l'objet que la connaissance repose. » (Aristote, 1997 : 275).

Un principe de la théorie de la connaissance aristotélicienne, qui sera remis en cause par Descartes dès l'écriture des *Règles pour la direction de l'esprit*, est l'idée que la logique, qui permet l'étude des objets scientifiques, donc nécessaires, s'applique également à l'étude des objets non scientifiques, donc contingents. Au contraire, pour le Descartes des *Regulae*, toutes les connaissances doivent posséder la certitude des raisonnements mathématiques, qui résulte de la nécessité du raisonnement déductif. Elles doivent également mettre en jeu une intuition intellectuelle, c'est-à-dire « [...] le concept que l'intelligence pure et attentive forme avec tant de facilité et de distinction qu'il ne reste absolument aucun doute sur ce que nous comprenons » (Descartes, 2003 : 5). Ainsi, comme l'énonce la deuxième règle, « dans la recherche du droit chemin de la vérité, on ne doit s'occuper d'aucun objet sur lequel on ne puisse avoir une certitude aussi grande que celle des démonstrations de l'Arithmétique et de la Géométrie » (*ibid.* : 10). Si un objet n'est pas susceptible d'être connu en suivant la méthode qui permet d'obtenir une certitude, non seulement il n'est pas susceptible d'être connu scientifiquement, mais il ne constitue en aucun sens une connaissance (*ibid.* : 30). Descartes introduit donc une rupture en nature entre le savoir scientifique et l'opinion, là où Aristote distinguait des types de réalité et de connaissance ayant plus ou moins de valeur.

Comment s'est opéré ce changement ? La réponse de Dewey peut être reconstruite à partir de son analyse de l'apparition du problème de la connaissance à l'époque moderne. Selon Dewey, les philosophes modernes (en particulier Descartes et Locke) font de la certitude le seul critère de la connaissance, non seulement de la connaissance scientifique, mais de toute connaissance : « la certitude est un caractère

requis de tout ce qui revendique être un savoir au sens plein. » (Dewey, 2012 : 98-99). Dans le même temps, ils conservent d'Aristote – et de ses interprètes médiévaux – le critère qui fait consister la vérité dans la correspondance entre la connaissance et la réalité (*ibid.* : 96). Le résultat de ce mélange théorique conduit à transformer ce qui, pour les médiévaux, était un postulat (la correspondance du réel et de la pensée), en problème. Deux raisons l'expliquent. D'abord, établir la certitude comme seul critère de la vérité conduit à simplifier à l'extrême la théorie de la correspondance : il n'existe plus des types de correspondance, impliquant des degrés de savoir, allant de la vraisemblance à la certitude. Il n'existe plus qu'une forme de correspondance : celle entre nos pensées indubitables, et la réalité. D'autre part, en tant que la certitude est un critère, permettant de distinguer une pensée qui correspond au réel d'une autre, il devient nécessaire d'établir comment un tel critère peut être satisfait par la pensée. La possibilité de la connaissance du monde extérieur ne va donc plus de soi : « La science nouvelle, avec sa négation de la nature intrinsèquement qualitative des objets de la connaissance, son affirmation de l'homogénéité des régions spatiales, des périodes de temps et de mouvements, et sa substitution de connexions de changements aux formes fixes et aux essences en tant que sujet de connaissance, a supprimé la notion de degrés d'être (réalité) et de degrés de connaissance. La notion d'une correspondance nécessaire entre l'un et l'autre a ensuite été laissée sous sa forme générale et vide. » (*Ibid.* : 98).

Bien qu'il soit d'abord appliqué au problème de la connaissance, le diagnostic de crise que propose Dewey sur la philosophie moderne implique, nous semble-t-il, la question de la valeur de la connaissance non scientifique. Comme on peut le lire dans l'extrait que nous avons reproduit, en niant que l'opinion corresponde à une réalité (même imparfaite ou contingente), la science moderne nie que la connaissance à laquelle correspond cette opinion, c'est-à-dire le monde de nos expériences familières, ait une quelconque valeur. En effet, si, d'une part, la vérité consiste dans la correspondance avec le réel, et si, d'autre part, seul ce que l'on peut connaître avec certitude est vrai,

il s'ensuit que tout ce que l'on connaît sans certitude n'est pas vrai, et ne renvoie donc à aucune réalité, même imparfaite ou contingente. Précisément, il s'agit d'affirmer qu'il ne peut exister une telle réalité. La connaissance des sens et celle du sens commun ne peuvent donc plus être considérées comme des degrés de la connaissance, menant au savoir scientifique, mais tombent hors du champ du savoir.

Le problème du divorce entre le savoir scientifique et la connaissance du monde constitué par nos expériences familières a été souligné par de nombreux philosophes. Mais l'interprétation de l'itinéraire de la philosophie moderne par Dewey offre une lecture de ce phénomène qui repose sur l'idée que les problèmes qui ont occupé les philosophes, depuis au moins Descartes, ont leur origine dans la superposition de deux moments historiques. Les difficultés de cette époque que l'on qualifie de moderne viendraient d'une persistance du passé dans le présent, de la difficulté rencontrée par les philosophes pour interpréter la nouveauté des événements historiques sans recourir à d'anciens concepts. Deux réalités, issues de contextes historiques différents, se rencontrent, et donnent naissance à un problème inédit, qui n'est à proprement parler ni le problème du présent (car Dewey insiste sur le fait que l'expérimentation scientifique est étrangère au problème de la correspondance à la réalité), ni celui du passé. Il s'agit du « mélange confus d'ancien et de nouveau dans les attitudes et les croyances "modernes", une confusion due à l'insistance à vouloir insérer dans la nouvelle perspective scientifique d'anciennes formulations scientifiques. Cette insertion a privé ces dernières de la vertu qu'elles possédaient dans leur propre contexte, tout en infectant et en pervertissant la force opérante du nouveau. » (*Ibid.* : 94).

Mais il nous semble par ailleurs que le problème du sens commun n'est pas seulement une conséquence du problème de la connaissance (que Dewey estime être un des problèmes capitaux de la philosophie moderne), ni simplement une application, à un autre objet, de la méthode que Dewey met en œuvre pour découvrir l'origine de ce problème. Il nous semble qu'il est possible d'établir que, pour Dewey,

les difficultés de la philosophie moderne à interpréter la nouveauté, sans recourir à des principes issus de périodes de l'histoire révolues, viennent du refus de passer d'un sens commun traditionnel, compris comme ensemble de croyances établies, à un nouveau sens commun. Ce nouveau sens commun correspond à celui qu'il décrit, dans l'article où il distingue deux acceptations du sens commun, par la capacité à s'adapter à une situation.

On peut appuyer cette interprétation sur l'analyse que propose Philip Deen, dans l'introduction à l'édition de *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*. Deen rappelle la distinction proposée par Dewey dans l'*Ethics* entre moralité coutumière et réfléchie, qu'il met en parallèle de la distinction, proposée dans *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, entre groupes traditionnels et groupes réfléchis (*ibid.* : XXXI). La moralité coutumière est une moralité qui a cours dans une « culture stable, homogène. Il n'y a pas besoin d'une critique des institutions. » (*Ibid.*). La moralité réfléchie est produite lorsque les conditions matérielles « ne satisfont plus du tout à nos attentes ou notre capacité de contrôle » (*ibid.*).

En poursuivant le parallèle proposé par Deen entre groupes traditionnels et moralité traditionnelle, d'une part, et groupe réfléchi, de l'autre, nous voudrions associer le sens commun traditionnel au groupe traditionnel et le sens commun comme « bon sens », ou sens commun pratique, au groupe réfléchi<sup>2</sup>. Il faudrait signaler, en outre, que la tâche de la philosophie consiste à passer d'un sens commun traditionnel à un sens commun pratique qui cherche à s'adapter aux nouvelles conditions matérielles. En ce sens, comme Dewey l'écrit lui-même dans les *Lectures in China* (1919-20/1975), il n'y a de philosophie que pour un groupe réfléchi : « Nous ne philosophons pas – c'est-à-dire nous ne construisons pas de théories – à propos de nos coutumes et de nos habitudes et de nos institutions avant qu'une certaine difficulté ou obstruction fasse émerger des questions dans notre esprit à propos des façons par lesquelles nous menons nos activités de groupe. C'est toujours l'institution sociale qui précède la théorie ;

et non la théorie qui précède l'institution. » (1919-20/1973 : 45, cité par Deen : Dewey, 2012 : XXXIII).

Ainsi, la logique qui caractérise la philosophie « moderne » peut être comprise, nous semble-t-il, sur le modèle de ce que nous avons appelé le sens commun traditionnel, pour qualifier la première acception que donne Dewey du sens commun dans son article concernant les rapports du sens commun, de la science et de la philosophie. La logique de ce sens commun est une logique d'accumulation, qui aboutit à cette synthèse de concepts appartenant à des réalités historiques différentes, et produit des problèmes que Dewey qualifie d'arbitraires (Dewey, 2012 : 96). L'arbitraire, dans la formulation de tels problèmes, n'est pas un arbitraire historique, mais un arbitraire logique. Il trahit qu'une telle situation est problématique car ses éléments ne sont pas ajustés les uns aux autres. Or, il serait préférable, pour faire coïncider la philosophie avec les enjeux réels de son temps, d'œuvrer selon le sens commun pris selon sa seconde acception, qui consiste à penser en situation, et à forger des outils conceptuels adaptés aux réalités nouvelles.

La philosophie moderne se caractériserait comme l'époque qui doit faire émerger un nouveau sens commun, mais qui demeure fixée à l'héritage médiéval. Cette interprétation nous semble confirmée par l'analyse de Gail Kennedy, dans un article intitulé « Science and the Transformation of Common Sense : The Basic Problem of Dewey's Philosophy » (1954). Kennedy y soutient que la transformation du sens commun, son passage d'une conception pré-expérimentale à une conception inspirée de la révolution scientifique, est le problème central de la philosophie de Dewey. Il s'agirait pour lui, d'une part, d'assigner le moment où la science se sépare du sens commun. D'autre part, il s'agirait d'ouvrir une voie permettant au sens commun de retrouver la science, en se concevant sur le modèle problématique de celle-ci, comme une enquête, appliquée aux problèmes concrets. À partir d'un tel fonctionnement, le sens commun se donnerait les moyens de ne plus subir les effets destructeurs de la science, qui ne

sont tels que parce que le sens commun ne sait pas comment intégrer aux expériences qui le constituent les effets de la science. Autrement dit, il ne s'agirait plus pour la science de rompre avec le sens commun, mais pour le sens commun de rompre avec lui-même.

Kennedy défend l'idée que le problème de la philosophie de Dewey a été de montrer que le rôle de la philosophie, au moins depuis la sortie du Moyen-Âge, a été de remplir une fonction « essentiellement sociale, à titre de médiateur dans le conflit entre un passé tête et un avenir insistant » (Kennedy, 1954 : 2). Selon Kennedy, Dewey parviendrait à cette conception de la philosophie moderne en combinant deux héritages. D'une part, une vision des institutions et des traditions sociales, inspirée de Hegel, selon laquelle ces traditions et institutions incarnent objectivement des valeurs, des préoccupations et un mode de pensée propre à l'esprit d'un peuple et d'une époque. D'autre part, une conception de l'histoire inspirée par l'évolutionnisme de Darwin et la psychologie téléologique de James, selon lesquelles les produits de l'esprit humain sont un résultat de l'évolution, et ont en ce sens une fonction d'ajustement à un environnement. L'héritage hégélien donne naissance à l'idée que l'histoire de la philosophie est, d'une part, liée à l'histoire des institutions sociales et, d'autre part, que le passage d'un moment à l'autre de l'histoire ne va pas de soi, mais est émaillé de tensions. L'héritage de Darwin et de James, pour sa part, donne naissance à l'idée que le passage d'un moment à un autre, dans l'histoire, n'est pas nécessaire, et qu'il doit être organisé. Penser les moyens de l'organisation de la transition historique est la fonction « essentiellement sociale » de la philosophie (*ibid.* : 1-2).

Un des intérêts de la formulation de Kennedy est de souligner que la réflexion sur le sens commun menée par Dewey est centrale pour comprendre sa philosophie et sa conception de la philosophie. La philosophie est cette discipline qui a affaire deux fois au sens commun. Historiquement et de façon descriptive, d'abord, puisqu'elle doit analyser l'esprit d'une époque. Et socialement et de façon normative, ensuite, puisqu'elle doit opérer un tri dans les éléments qu'elle

trouve toujours agissants, en isolant parmi eux ceux qui sont utiles pour répondre aux problèmes contemporains, et ceux dont la persistance est nuisible. Le sens commun est donc à la fois un résultat et une projection. Un résultat, en ce sens qu'il informe nos pratiques, constituant les règles ou principes par lesquelles nous agissons. Et une projection, en ce sens qu'il s'agit de questionner l'état présent du sens commun.

Ainsi, la distinction de deux sens du sens commun permet à Dewey de poser un diagnostic sur la crise qui constitue cette période de la philosophie, crise qui l'empêche de coïncider avec sa propre époque, et de formuler les problèmes qui devraient être les siens. C'est parce que les philosophes ont fonctionné selon une logique d'accumulation et de synthèse, cherchant à interpréter la réalité nouvelle par des principes anciens, qu'ils n'ont pas su produire une façon de penser nouvelle, susceptible d'intégrer harmonieusement à l'environnement social les effets de la science et du développement technique. On trouve ainsi, dans *La quête de certitude* (1929/2014) une analyse de l'histoire de la philosophie, qui voit dans l'attitude des philosophes modernes une tentative pour maintenir un champ d'activités humaines à l'écart de la méthode expérimentale (*ibid.* : 71). Le résultat paradoxal de l'époque moderne est le suivant : d'un côté, se développent des méthodes qui font usage de propositions provisoires, conçues pour contrôler le cours de l'expérience, et qui sont en permanence corrigées pour préciser les finalités et les modalités de ce contrôle. D'un autre côté, le champ d'application de ces méthodes est réduit à certaines activités humaines, et interdites à d'autres. On utilise les méthodes expérimentales pour enquêter sur le mouvement par exemple, mais on recourt à l'autorité de la tradition, ou à l'habitude, quand il s'agit de prescrire des comportements dans les interactions quotidiennes, ou de décider d'une réforme sociale. Dewey explique que cette attitude, caractéristique des philosophes modernes, fait obstacle à la réalisation des promesses de la révolution scientifique (*ibid.* : 83).

Cette attitude est commandée précisément par un héritage pré-moderne, selon lequel les connaissances que l'on tire de l'expérience sont intrinsèquement inférieures aux connaissances que la philosophie moderne appellera des « relations d'idées » (*ibid.* : 46). Cette hiérarchisation des types de réalité – empirique et « pure » – a sa source dans l'opposition que nous avons exposée entre la connaissance nécessaire et la connaissance contingente. Le problème, souligne Dewey, est que l'apparition de la science moderne vient déstabiliser cette représentation du monde : « La révolution scientifique du XVII<sup>e</sup> siècle a introduit un changement remarquable. La science elle-même, avec l'aide des mathématiques, a fait pénétrer le schéma de la connaissance démonstrative dans l'étude des objets naturels. Les “lois” du monde naturel présentaient ce caractère fixe qui, dans le schéma ancien, n'appartenait qu'aux formes rationnelles et idéales. » (*Ibid.* : 47). Le développement de la science moderne vient remettre en cause l'idée que la nécessité appartiendrait, par nature, aux relations d'idées, et non aux réalités physiques. Les réalités physiques ne peuvent plus – avec la mathématisation de la physique – être considérées selon le point de vue exclusif de la connaissance contingente. Une telle remise en question du partage des types de réalités remet en cause le privilège du savoir philosophique, qui prétendait seul pouvoir atteindre la connaissance certaine (*ibid.*). La réaction de la philosophie consiste alors, non à accompagner le changement culturel que promet cette révolution scientifique, mais à chercher à conserver son prestige. Cette ambition aboutit à une séparation du domaine des faits et des valeurs, le second domaine relevant de la chasse gardée du savoir philosophique, et permettant à cette discipline d'affirmer son autorité en réorganisant la division du savoir : « La rivalité entre la philosophie et la nouvelle science, quant à la question de la connaissance de la réalité, a par la suite pris la forme d'une rivalité entre les valeurs spirituelles garanties par la tradition philosophique plus ancienne et les conclusions de la science naturelle. » (*Ibid.*). La philosophie devient ainsi la « gardienne du temple » des valeurs intemporelles inscrites dans la nature humaine, mais menacée par l'essor grandissant de la méthode expérimentale.

Le projet philosophique de Dewey peut ainsi être articulé dans sa dimension critique et réformatrice autour des deux sens du sens commun. La volonté de conserver un prestige remis en cause par un bouleversement culturel (celui de la science moderne), caractérise le sens commun traditionnel. Mais, d'autre part, la seconde acception du sens commun permet à Dewey de penser la tâche de la philosophie moderne, qui la ferait réellement coïncider à son époque, et qui permettrait de passer d'une pensée pré-moderne à la modernité. C'est pourquoi, alors que nous avons jusqu'ici considéré avant tout le diagnostic de crise que propose Dewey, nous voudrions maintenant nous concentrer sur les solutions qui ont pu être proposées à cette crise, et la manière dont Dewey analyse les insuffisances de ces propositions.

## **LE SENS COMMUN TRADITIONNEL ET SES LIMITES**

On peut, très schématiquement, tenter d'isoler trois représentations des relations du sens commun et la philosophie. On peut tenter de substituer le sens commun à la philosophie. Mais on peut également concevoir le sens commun comme fondement de la philosophie. Enfin, on peut chercher à montrer que le sens commun et la philosophie poursuivent des finalités distinctes. Dans cette partie, nous voudrions montrer que les deux premières représentations ont leur origine dans une conception traditionnelle du sens commun. Il s'agit également de montrer que concevoir le sens commun, dans sa dimension pratique et non traditionnelle, permet de distinguer sans opposer le sens commun et la science.

Pour illustrer la tentative de substituer le sens commun à la philosophie, on peut suivre Jacques Bouveresse qui, dans un cours consacré à « La philosophie, les sciences et le sens commun » (2012 : 4<sup>e</sup> cours), met en exergue les prétentions gnoséologiques du sens commun, qui prétend proposer, à la différence de la philosophie, des réponses satisfaisantes et définitives aux questions essentielles de l'humanité. Le

sens commun peut faire valoir, contre la philosophie, sa constance (assurée par la continuité de la tradition) et même, comme l'affirme Théodore Jouffroy, commenté par Bouveresse, d'être « la seule philosophie à laquelle on puisse attribuer une valeur non pas simplement relative, mais absolue » (*ibid.* : 15). Le sens commun serait ainsi capable de trancher les questions auxquelles la philosophie n'a pas su répondre. Elle donnerait un avis définitif sur un certain nombre de sujets préoccupants pour l'existence humaine, et ces avis serviraient de fondement à l'action quotidienne. L'incapacité de la philosophie, et même en général, de toute attitude savante, à proposer un consensus sur des questions telles que la nature du beau, du vrai, ou du bien, ou le but de l'existence humaine, rend nécessaire le recours à ce sens commun spontané, qui est constitué par « un certain nombre de principes ou notions évidentes par elles-mêmes, où tous les hommes puisent les motifs de leurs jugements et les règles de leur conduite » (cité par Bouveresse, *ibid.* : 16). Pour Jouffroy, le sens commun s'institue en rival de la philosophie en ce sens qu'il propose une autre philosophie : il poursuit les mêmes objectifs que cet ensemble d'activités théoriques, qui sont l'affaire d'un nombre restreint de personnes (les philosophes, et par extension, les savants). Mais le sens commun réussit là où la philosophie échoue.

Comme le souligne Bouveresse, cette position pose un certain nombre de difficultés, et notamment celle de savoir si le sens commun « a trouvé la réponse aux questions philosophiques », ou si, au contraire, sa supériorité apparente ne viendrait pas du fait que « celle-ci reste, chez lui, implicite et informulée » (*ibid.* : 17). C'est la prétention du sens commun – ou plutôt de ses défenseurs – à remplir la même tâche que la philosophie qui peut être contestée. On peut contester cette prétention de deux façons. Soit en séparant les domaines où s'exercent l'autorité du sens commun et de la philosophie. Soit en opposant radicalement leur finalité. La façon dont un auteur se positionne par rapport à cette question détermine les deux autres représentations des relations entre le sens commun et la philosophie que nous avons mentionnées : le sens commun comme

fondement de la philosophie, et l'opposition des finalités du sens commun et de la philosophie.

On peut en effet soutenir que le sens commun ne remplit pas une tâche comparable ni substituable à celle que remplit la philosophie, mais une tâche qui lui est nécessaire, et préalable. C'est ce que soutient Kekes (1979). Pour Kekes, nos connaissances s'inscrivent dans un système de croyances, à la base duquel on trouve des croyances extrêmement simples, et partagées par tous : la croyance qu'il existe un monde en dehors de nous, que c'est ce monde que nous percevons, que nos perceptions sont globalement justes. Sans cet ensemble de croyances, parmi lesquelles l'idée d'un monde extérieur n'est qu'une croyance parmi d'autres, l'activité théorique ne pourrait pas advenir. Pour croire possible l'activité théorique, il faut croire réel un ensemble de croyances plus simples, qui appartiennent au sens commun.

La difficulté de cette position est de pouvoir déterminer quelles sont les positions qui, par leur simplicité et leur universalité, s'imposent à tous les hommes, et d'affronter le risque de l'inconsistance de l'ensemble de ces propositions fondamentales et évidentes. C'est une autre difficulté que soulève Bouveresse : « L'impression que peut donner la philosophie du sens commun d'être consistante et unifiée ne provient-elle pas, justement, du fait qu'elle est, par essence, in formulée ? Et si l'on estime qu'un système philosophique particulier ne peut, dans le meilleur des cas, expliciter et refléter qu'un des multiples aspects de la position du sens commun, qui ont la particularité remarquable de se révéler antithétiques et inconciliables dès qu'on cherche à les exprimer, comment le sens commun fait-il, en ce qui le concerne, pour réussir à les concilier ? » (2012 : 20). La force du sens commun réside peut-être justement dans ce qui reste en lui in formulé, dans ce qu'il laisse d'implicite et d'indéterminé. Cela lui laisse les mains libres pour, suivant les situations, choisir des solutions qui, examinées ensemble et indépendamment de leur contexte de pertinence, se révéleraient contradictoires.

À proprement parler, il n'y a de contradictions, entre différentes affirmations formulées au nom du sens commun, que si l'on considère que le sens commun est un ensemble figé de propositions, ou, pour reprendre l'expression de Jouffroy, « [...] un certain nombre de principes ou notions évidentes par elles-mêmes, où tous les hommes puisent les motifs de leurs jugements et les règles de leur conduite » (Bouveresse, 2012). Peut-il exister des principes et notions « évidentes par elles-mêmes », indépendamment de tout contexte ? La croyance en un ensemble de principes fixes et déterminés indépendamment de tout contexte repose sur un présupposé que Dewey a tâché de combattre, et qui consiste à placer une réalité éternelle et immuable à la source de nos expériences, et des interactions concrètes que nous y constituons (Dewey, 1902/2008 : 303).

Un tel présupposé se retrouve à la base de la conception traditionnelle du sens commun, en ce sens que l'autorité d'un sens commun conçu comme l'ensemble des notions évidentes communes à l'humanité, serait validée par l'adéquation de cet ensemble à une réalité constituée en dehors de toute interaction. Il existerait une nature immuable de l'être humain, et une nature éternelle en dehors de lui. En même temps, l'adéquation entre la nature humaine et la nature hors de lui serait assurée par l'invariance de ces notions évidentes et communes. Les trois éléments du rapport (homme/nature/relation) existeraient indépendamment de toute interaction concrète. Ainsi formulé, le problème du sens commun devient un problème *a priori* (*ibid.* : 310). Il ne s'agit plus d'user du sens commun, et de perfectionner ses méthodes en essayant de résoudre les problèmes que l'on rencontre, mais de déterminer comment le sens commun « en soi » correspond à la réalité « en soi ». Le problème du sens commun, ainsi posé, risque de devenir un problème épistémologique, au sens que Dewey donne à ce terme : l'examen *a priori* des conditions de possibilité de la connaissance humaine (*ibid.* : 303).

Pour sortir d'un examen purement épistémologique du problème du sens commun, Dewey élargit ce dernier au domaine des valeurs,

comme l'a souligné Claude Gautier (2017). Il s'agit d'« adopter un point de vue qui n'est plus seulement celui de l'épistémologie ; c'est aussi reconnaître que la question est également morale et politique » (*ibid.* : 19). En effet, la question du sens commun n'apparaît pas seulement pour Dewey comme une question de fait : faut-il considérer que le sens commun, tel qu'il est, correspond à la réalité, telle qu'elle est ? Il s'agit également d'une question de droit : quels usages pouvons-nous faire du sens commun, afin de le rendre utilisable, dans la réalité qui est la nôtre ?

## **L'ENJEU CULTUREL DE LA RÉFORME DU SENS COMMUN**

C'est ainsi, comme le souligne Deen, que l'épistémologie de Dewey implique nécessairement une théorie de la culture : « Dewey comprend l'histoire comme le long processus par lequel les êtres humains essaient de résoudre de profondes tensions culturelles, avec en toile de fond des habitudes sédimentées, des coutumes, et des institutions, qu'il s'agit de contrer, tout en gardant un œil fixé sur les idéaux culturels en constante évolution. L'histoire et la philosophie (comme disciplines) commencent avec les faits qui traduisent des tensions et des changements culturels, et c'est leur fonction de maintenir une continuité, de synthétiser le nouveau avec ce qui demeure, lorsque c'est possible. Et quand ce n'est pas possible [...], c'est le travail de la pensée que de proposer de nouveaux idéaux, de trouver une nouvelle demeure pour les vieux idéaux, et de développer des pratiques plus intelligentes. » (Dewey, 2012 : XXXVII). L'opposition du sens commun et de la science doit être comprise comme une tension culturelle, produite au cours de l'histoire, sédimentée dans cette période que nous appelons la modernité. Cette opposition fournit la tâche du travail philosophique, qui apparaît pour Dewey, comme nous l'avions remarqué, pour des groupes sociaux dits réfléchis, traversés par une crise des coutumes et des institutions.

Il convient maintenant de se demander quelles pistes propose Dewey, en tant que philosophe, afin de résoudre la tension culturelle qu'il diagnostique dans la période historique qui est la sienne. Il s'agit, d'une part, de constituer un sens commun qui soit en continuité avec les méthodes de la science et, d'autre part, de montrer comment son application est possible dans des institutions en crise. Nous avons donc ici affaire non plus à un sens commun traditionnel, établi, mais à un sens commun inédit, dont il s'agit d'abord de comprendre les méthodes, afin de le faire advenir. La particularité de la seconde acception du sens commun chez Dewey est donc de ne pas être un sens commun seulement historique et décrit par le philosophe, mais un sens commun non advenu et prescrit par le philosophe.

Il n'y a pas, pour Dewey, de différence de nature entre le sens commun qu'il souhaite voir advenir et la science, ni de différence de méthode. Il existe, en revanche, une différence dans leur application. Les concepts du sens commun s'appliquent à des événements singularisés, et dans lesquels nous devons faire face à des problèmes concrets, qui concernent l'usage, la jouissance des objets de notre environnement immédiat (Dewey, 1925/1983 : 272). Ainsi, le concept de chaussure, qui n'est pas un événement, se réfère à l'expérience d'un ensemble d'aspects et de circonstances communes à un type d'interactions, et permet de penser ensemble ces occurrences distinctes, en éliminant leurs différences. Mais malgré le fait que soit effacé ce qui distingue les différentes occurrences, afin de penser un concept général, tout concept de sens commun, comme celui de chaussure, s'applique toujours à un événement situé dans le temps et dans l'espace, et pour lequel compte cette inscription spatio-temporelle. Si cette inscription spatio-temporelle est essentielle, c'est qu'elle met en jeu l'usage et la jouissance des objets de notre environnement immédiat, et la valeur que nous leur accordons spontanément, en tant qu'ils concourent ou non à cet usage et cette jouissance. En revanche, une loi scientifique se distingue d'un concept de sens commun, en ce sens qu'elle sera utilisée au cours d'événements pour lesquels cette spécificité spatio-temporelle ne compte pas. En effet, les

expérimentations, les objets techniques ou les mesures valent aussi bien pour le moment et le lieu dans lesquels elles sont effectuées, que si elles étaient pratiquées à des milliards de kilomètres, il y a des millions d'années. Pour la loi scientifique, contrairement au concept de sens commun, l'événement auquel elle donne lieu est substituable à un autre : « Comparé au connaître scientifique, l'aspect caractéristique du sens commun, c'est-à-dire du genre de connaître propre au quotidien, réside dans sa spécificité. Le genre de spécificité dont il s'agit est exprimé linguistiquement par des termes de délimitation. Les activités sont rapportées à ceci, à cela [...] Ces particularités linguistiques de délimitation réduisent à leur strict minimum ou, si l'on préfère, leur poids idéal, les informations chronologiques et géographiques nécessaires pour établir l'emplacement spatio-temporel et les connexions des activités du sens commun concernées. Le langage scientifique, au contraire, est entièrement neutre. Il est destiné à s'appliquer à des événements, quels que soient le temps ou le lieu où ils se produisent. [...] Ce qui s'est produit dans une lointaine éternité géologique ne diffère pas de ce qui s'est produit il y a seulement cinq minutes. » (*Ibid.* : 343).

C'est cette substituabilité de l'expérimentation scientifique qui constitue une différence avec l'événement du sens commun, non substituable. Cette différence est pratique en ce sens que le sens commun a affaire aux problèmes, désirs, besoins, et jouissances quotidiennes. Un problème concret est, par définition, non substituable. Les concepts du sens commun sont des méthodes pour régler ces problèmes, en s'inspirant de situations, d'événements similaires. Mais ils ne rendent pas ces événements substituables.

Ainsi, on comprend en quoi la science peut avoir un effet destructeur sur le monde du sens commun. Concevoir le monde qui nous entoure comme le scientifique conçoit les lois de la nature revient à nier le caractère non substituable des événements dont nos vies sont constituées. Cela revient à concevoir l'événement de la vie quotidienne, avec ses qualités propres et ce qu'elles impliquent d'intime

pour l'individu, comme l'occurrence d'une loi. L'existence tend ainsi à devenir homogène, « sans qualités ». L'utilisation de techniques, rendues possibles par les découvertes scientifiques, tend également à détruire le monde du sens commun, en ce sens que l'usage que nous faisons de ces techniques transforme l'environnement dans lequel nous évoluons, mais que nous sommes incapables de penser ces transformations, tant que nous raisonnons avec notre sens commun traditionnel. L'avènement d'un sens commun susceptible d'intégrer la méthode de la science permettrait ainsi de lutter contre les effets destructeurs de la science sur notre environnement quotidien.

Cette intégration consisterait à utiliser les savoirs et techniques scientifiques comme des moyens de contrôler le cours de l'expérience, et à cesser de se représenter la science comme productrice d'une réalité hors du monde du sens commun. Les descriptions que propose la science de la réalité ne sont pas des descriptions qui ont pour but de se substituer au monde tel qu'il apparaît dans l'expérience commune. Il s'agit plutôt de concevoir la complémentarité de deux types d'expérience : l'une consommatoire, ayant trait à la jouissance et l'usage du monde, l'autre instrumentale, permettant d'agir et de transformer, en réfléchissant l'expérience immédiate, le cours de cette expérience (*ibid.* : 275). L'expérience scientifique n'est donc pas une expérience qui s'oppose à l'expérience ordinaire, ou qui prétend s'y substituer. Il s'agit d'une continuité d'expériences : les savoirs ou méthodes scientifiques poursuivent et dirigent le cours de l'expérience ordinaire (Deledalle, 1967 : 443). Pour Dewey, l'aspect destructeur de la science sur l'environnement de l'expérience quotidienne, aussi bien privée que publique, vient de ce que nous laissons les effets de la science sur notre environnement advenir sans contrôle (Dewey, 1932/1985 : 51). Nous ne nous préoccupons pas de savoir comment l'émergence de nouveaux savoirs, ou la découverte de nouveaux pans de la réalité, pourraient produire de nouvelles interactions qui transformeraient notre environnement quotidien. Non seulement nous n'enquêtons pas pour prévoir, anticiper certains effets, mais, surtout, nous ne savons pas formuler les problèmes que posent, une fois advenus,

les changements induits par la science sur notre environnement, et, par voie de conséquence, nous ignorons comment formuler des hypothèses et chercher des informations pour résoudre les problèmes (*ibid.* : 52).

Un exemple d'enquête menée sur les effets de la science sur notre environnement quotidien, et la mise en lumière des changements produits sur notre manière d'interagir, a été proposé par James W. Carey, dans *Communication as Culture* (1992 : 201-215), à travers le développement du télégraphe. Ce que Carey met en lumière est la façon dont le télégraphe a permis, pour la première fois dans l'histoire, de produire un message pouvant se déplacer plus rapidement qu'un être humain. Carey montre le renversement que produit ce changement de rythme dans notre rapport au temps et à l'espace : il devient possible de contrôler instantanément les mouvements de personnes situées à des distances éloignées, alors que les modes précédents de communication nous contraignaient, pour ce même mode d'interaction, à faire l'expérience de l'attente et de la succession. Le propos de Dewey, par rapport à ce type d'exemple, consisterait à affirmer que la transformation de l'expérience que produit l'innovation technique n'est pas en soi destructrice. Mais, faute d'une capacité à définir, et à formuler sous forme de problème ces changements, nous sommes incapables de les comprendre, et de percevoir notre nouvel environnement de façon à trouver par quels nouveaux changements nous pourrions développer des solutions aux tensions que nous éprouvons. Nous sommes alors soumis aux changements de notre environnement technique au lieu de les problématiser et de nous donner les moyens de les contrôler par les méthodes de l'intelligence.

C'est pourquoi Dewey insiste sur la nécessité de mettre en œuvre cette nouvelle méthode du sens commun dans nos institutions, et plus largement dans nos manières d'agir et de penser. Mais par où commencer ? Les sciences sociales semblent constituer, pour Dewey, un lieu privilégié, car l'application de la méthode scientifique aux enquêtes de sciences sociales aurait une conséquence pratique

immédiate sur l'environnement social, qui constitue l'objet d'étude de ces sciences. Ainsi, Dewey semble considérer les sciences sociales comme le chaînon manquant entre la méthode scientifique et son application au sens commun. Dans un article de 1948, « *Liberating the Social Scientist* » (Dewey, 1948/1989 : 224 sq.), en écho au chap. XIV de la *Logique* (1938/1986), « *Social Inquiry* », Dewey est proche de considérer la communauté des chercheurs en sciences sociales, non seulement comme les producteurs d'un savoir théorique, mais également comme des acteurs sociaux. S'appuyant sur un commentaire de travaux parus dans *Commentary*, de sociologues comme Daniel Bell, Karl Polanyi et Nathan Glazer, Dewey cherche à montrer en quoi la constitution de l'objet d'enquête, pour le chercheur en sciences sociales, n'est pas un enjeu purement théorique. Le but du théoricien social, selon Dewey, ne doit pas être de décrire une réalité pré-constituée (1948/1989 : 227).

Mais cette critique, qui était purement épistémologique, prend une dimension pratique voire politique. Chercher à décrire un objet pré-constitué consisterait, pour le chercheur en sciences sociales, à accepter le statu quo, sinon à lui donner une « justification scientifique » (*ibid.*). Étant donné qu'une enquête est orientée par un problème et par des hypothèses, y compris pour les éléments d'observation qu'elle va chercher à établir, accepter de travailler à partir de concepts qui nous sont donnés revient à accepter, sans plus de questionnement, une certaine expérience de la réalité. Or, le travail du chercheur en sciences sociales consisterait plutôt à interroger les valeurs qui sont à l'œuvre dans cette expérience, à enquêter sur les conséquences qu'elles produisent, voire à les remettre en cause dans certains cas. De la sorte, les travaux de sciences sociales deviendraient des corpus d'hypothèses à tester, à mettre à l'épreuve, puisque le travail du chercheur consisterait certes à décrire, mais également à montrer des sources de tensions dans les activités des communautés qu'ils décrivent. « Un critère social doit (1) exprimer le principe de définition intrinsèque des associations humaines telles qu'elles existent réellement, mais (2) sous une forme qui permette d'opposer l'idée ou

le principe à des formes concrètes existantes. Certaines conditions doivent être remplies pour qu'il puisse exister un groupe social. Ces traits, abstraits, définissent la société. Cette définition devient un critère lorsque l'on compare les phénomènes réels à celle-ci pour voir à quel point ils la réalisent ou l'expriment. » (Dewey, 1938/1986 : 493).

Ainsi, les concepts produits par les sciences sociales seraient des concepts susceptibles d'être utilisés dans les enquêtes de sens commun, en ce sens qu'ils permettent de formuler les problèmes qui se posent lors d'événements singuliers auxquels nous sommes confrontés – c'est le sens de la définition et du critère dans la citation précédente –, et qu'ils peuvent fournir des suggestions pour une action collective sur l'environnement, ainsi que les moyens d'évaluer les conséquences d'une telle action (*ibid.* : 495). Pour autant, il semble qu'un tel usage soit tributaire de la constitution de publics désireux de formuler les problèmes qui affectent l'usage et la jouissance de leur environnement social commun. La commensurabilité des concepts des sciences sociales avec ce qui apparaît comme une difficulté quotidienne privée ne saute pas toujours immédiatement aux yeux, ainsi que l'a souligné Charles Wright Mills (1959/2000 : 42).

Il convient par ailleurs de rappeler que, par rapport au contexte dans lequel Dewey écrit cet article, les pratiques des sociologues se sont diversifiées, et que l'acceptation d'un cadre de référence, ainsi que de concepts pré-constitués, a été largement remise en question. La dimension critique de la sociologie, que Dewey voulait voir advenir, a émergé. Bien qu'il existe des divergences sur ce que doit être une sociologie à portée critique, inspirée du pragmatisme, le diagnostic de Dewey s'est répandu, et plusieurs penseurs ou mouvements, plus ou moins proches du pragmatisme, ont mis en œuvre de nouvelles façons de faire de la sociologie. Pour ne prendre que quelques exemples, déjà anciens et célèbres, on peut citer les attaques de C. Wright Mills à l'encontre du « théoricisme » de Talcott Parsons dans *L'imagination sociologique* (*ibid.*), ou encore certaines recherches de

sociologie industrielle de Chicago d'après-guerre, comme celles de Melville Dalton ou de Donald Roy, décrivant les relations au travail en entreprise.

Mais le rappel de l'évolution du contexte de la recherche en sciences sociales pose une question, que par sa situation historique, Dewey ne pouvait pas se poser. L'avènement d'une sociologie critique, jalon d'une théorie de la culture permettant de réconcilier le savoir scientifique et le sens commun, a-t-il transformé en profondeur nos pratiques quotidiennes, et permis de mieux intégrer les effets de la révolution scientifique à notre environnement ? Si tel n'est pas le cas, quels obstacles trouvons-nous à l'application de la méthode des sciences sociales aux pratiques du sens commun ? Nous ne proposons pas une ultime interrogation, à l'orée de cet article, dans l'espoir de résoudre un si vaste problème, mais afin de suggérer qu'il y a là une opportunité d'éprouver l'état de notre propre sens commun, et sa position par rapport aux méthodes de la science.

## **CONCLUSION**

L'étude de la distinction de deux sens du sens commun chez Dewey nous a permis d'envisager la relation qui se noue dans sa philosophie entre sa théorie de la connaissance et sa théorie de la culture. En effet, il nous est apparu que sa théorie de la connaissance s'articule autour de la critique du problème de la vérité comme correspondance avec une réalité préconstituée, à laquelle il substitue l'idée de contrôle de l'environnement. Or, ces deux conceptions de la connaissance correspondent à deux acceptations du sens commun, l'un traditionnel et attaché à des principes issus de contextes révolus, qui aboutit au réalisme de sens commun, l'autre novateur et tourné vers la résolution des problèmes constitutifs de l'environnement présent. Le passage d'un sens commun à l'autre suppose d'intégrer les méthodes de l'expérimentation scientifique. Ce projet, qui constitue l'enjeu culturel de la philosophie, s'appuie ainsi sur les deux facettes de la théorie de la connaissance de Dewey, sa dimension critique (à l'œuvre dans le

diagnostic de crise qu'il propose de la philosophie moderne), et sa dimension projective (à l'œuvre dans sa caractérisation positive de la connaissance).

## BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE (1983), *Seconds Analytiques*, trad. fr. Jules Tricot, Paris, Vrin.
- ARISTOTE (1997), *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. Jules Tricot, Paris, Vrin.
- BOUVERESSE Jacques (2012), « Cours 4. La philosophie, les sciences et le sens commun », in *Qu'est-ce qu'un système philosophique ? Cours 2007 et 2008*, Paris, Collège de France. En ligne : [[books.openedition.org/cdf/1739](https://books.openedition.org/cdf/1739)] (consulté le 27 octobre 2019).
- BURKE Thomas S. (1994), *Dewey's New Logic : A Reply to Russell*, Chicago, The University of Chicago Press.
- CAREY James W. (1992), *Communication as Culture : Essays on Media and Society*, New York, Routledge.
- DELEDALLE Gérard (1967), *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, Paris, Presses universitaires de France.
- DESCARTES René (2003), *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. fr. J. Sirven, Paris, Vrin.
- DEWEY John (1902/2008), *Studies in Logical Theory*, in *The Middle Works, 1899-1924*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press, vol. 2, p. 295-383.
- DEWEY John (1919-20/1973), *Lectures in China*, R. W. Clopton, Tsuin-Chen Ou (eds), Honolulu, The University Press of Hawaii.
- DEWEY John (1925/1983), *Experience and Nature*, in *The Later Works, 1925-1953*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press, vol. 1, p. 1-397.
- DEWEY John (1929/2014), *La quête de certitude*, trad. fr. Patrick Savidan, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1932/1985), « A Résumé of Four Lectures on Common Sense, Science and Philosophy », in *The Later Works, 1925-1953*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press, vol. 6, p. 424-433.
- DEWEY John (1938/1986), *Logic : The Theory of Inquiry*, in *The Later Works, 1925-1953*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press, vol. 12, p. 1-506.
- DEWEY John (1948/1989), « Liberating the Social Scientist », in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 15, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press, p. 224-239.
- DEWEY John (2012), *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, P. Deen (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press.
- GAUTIER Claude (2017), « Attitudes of Knowledge and Common Sense », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IX (2). En ligne : [[journals.openedition.org/ejpap/1040](https://journals.openedition.org/ejpap/1040)] (consulté le 27 octobre 2019).
- KENNEDY Gail (1954), « Science and the Transformation of Common Sense : The Basic Problem of Dewey's Philosophy », *The Journal of Philosophy*, 51 (11), p. 313-325.

- KEKES John (1975), « The Domain of Justification : Common Sense »,  
*Philosophica*, 15, p. 39-56.
- MILLS Charles Wright (1959/2000), *L'imagination sociologique*, trad. fr. Pierre Clinquart, Paris, La Découverte.
- VUILLEMIN Jules (1983), « Le chapitre IX du *De Interpretatione* d'Aristote : vers une réhabilitation de l'opinion comme connaissance probable des choses contingentes », *Philosophiques*, 10 (1), p. 15-52.

## NOTES

**1** Il s'agit de conférences données en 1932 dans le cadre des *Westbrook Lectures*, organisées par le Wagner Free Institute of Science de Philadelphie. La retranscription résumée de ces conférences paraît la même année dans le *Bulletin of the Wagner Free Institute of Science* (cf. Dewey, 1932/1985 : 424).

**2** Bien que l'on puisse relativiser cette identification : il existe en effet d'autres manières de rompre avec la tradition. La figure de Socrate, qui s'oppose à l'autorité des poètes et des sophistes, en est une illustration : il s'agit ici d'opposer la raison à la tradition.