

Sens commun et sens du commun

Mc Gill 18-19 mars 2016

Pierre DARDOT

Le commun peut-il relever de l'*aisthesis*, c'est-à-dire de la sensibilité? Voilà qui semble difficile : le commun n'est-il pas une sorte d'universel qui fonde une co-obligation (*cum-munus*)? Le *munus* peut difficilement être fondé sur les sens extérieurs qui sont tout au plus capables de synesthésie et qui nous font éprouver l'accord des objets de plusieurs sens différents (par exemple, la couleur blanche et le son aigu). On a bien alors un « sentir » commun aux différents sens et, d'une certaine manière, un « sens commun » (*koinè aisthesis*). Pourtant, lorsqu'on parle du « sens commun », ce n'est pas le plus souvent à cette acception aristotélicienne qu'on se réfère, mais bien à l'idée d'un principe d'orientation qui relève de l'entendement ou de l'intellect. Mais quel rapport entre un tel principe d'orientation et le commun comme obligation ? Peut-on passer du sens commun au sens du commun comme sens d'une co-obligation ?

Dans son dernier livre Bruno Latour parle de la nécessité de « retrouver le monde commun – et peut-être aussi le sens (du) commun »¹. Mettre le « du » entre parenthèses dit bien plus qu'il n'en a l'air : c'est suggérer que le sens commun est, ou pourrait être, en même temps, un sens du commun. Portant parler d'un sens *du* commun introduit une certaine rupture de symétrie. En effet, du « monde commun » au « sens commun » le passage est d'autant plus aisé que dans les deux cas « commun » est un adjectif qui vient qualifier deux substantifs. La consonance entre les deux emplois de cet adjectif peut autoriser à comprendre le « sens commun » comme un sens qui ouvre au « monde commun ». Mais on parlera plus difficilement du monde *du* commun. Il deviendra alors difficile de déterminer la relation entre le monde commun et le sens du commun : c'est que, dans ce dernier emploi, « commun » a le sens d'un substantif. Et le génitif est ici un génitif objectif : le sens du commun est donc un sens qui est relatif au commun. La thèse que je voudrais soutenir est que si le commun peut

¹ Bruno Latour, *Face à Gaïa*, La Découverte, p. 349.

relever de l'*aisthesis* c'est sous la forme spécifique non du sens commun, mais d'un sens *du* commun.

I/ Le sens commun

On sait que l'expression de « sens commun » vient du latin *sensus communis* qui renvoie dans la Rome ancienne à une attitude morale et politique. Ainsi, lorsque Vico et Shaftesbury valorisent le *sensus communis* comme sens du bien commun et du convenable, ils se réclament d'une tradition de l'humanisme issue des Romains. Comme le fait remarquer Gadamer, ce sens est un principe d'orientation qui réside dans « l'universalité concrète que représente la communauté d'un groupe, d'un peuple, d'une nation ou de l'ensemble du genre humain »². En ce sens il s'oppose à l'universalité abstraite de la raison cartésienne, qui est un « bon sens » mais certainement pas un « sens commun », puisque ce dernier est péjorativement assimilé par Descartes à l'imagination. Mais il diffère profondément du sentir commun d'Aristote dans la mesure où il nous met en rapport avec une dimension d'obligation. Il est moins une faculté universelle qu'une exigence sociale et politique, celle de se conformer aux règles d'une communauté donnée.

On peut donc affirmer que le sens commun ainsi entendu est à sa manière un sens *du* commun, c'est-à-dire un sens *de la* communauté ou de la société. Le sens commun est un sens de la communauté, soit un sens de la solidarité sociale. Le commun y prend la figure et la consistance d'une communauté particulière historiquement située. Mais cette communauté peut s'étendre au genre humain tout entier. Or cette extension même est problématique dans la mesure où la communauté du genre humain n'est plus une communauté particulière. Le commun peut-il s'incarner dans une communauté historiquement déterminée et en même temps s'identifier à la communauté abstraite du genre humain qui n'est jamais donnée ici et maintenant? Le sens commun est-il nécessairement le sens d'une communauté déjà donnée?

Plus largement, ne peut-on concevoir que le sens commun nous ouvre à un commun qui ne soit ni celui d'une communauté particulière d'appartenance, ni celui de la communauté idéale du genre humain ? C'est le problème qu'affronte Kant dans la *Critique de la faculté de juger*. Ce qui est nommé au § 40, par le détour du latin *sensus communis*, n'est pas l'« entendement commun » qui n'est « commun » qu'au sens de « vulgaire » (« ce que l'on rencontre partout » et dont la possession n'est d'aucun mérite), mais bien le goût comme faculté de juger esthétique, c'est-à-dire faculté de juger du beau. Le sens du sens commun désignerait

² Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Seuil, p. 37.

proprement alors le sentiment de plaisir, plus précisément le sentiment de plaisir en tant qu'« il est exigé de tous pour ainsi dire (*gleichsam als Pflicht*) comme un devoir »³. On retrouve la dimension d'obligation déjà indiquée, à cette différence près qu'il ne s'agit plus maintenant d'une obligation morale : Kant dit « pour ainsi dire comme », et non simplement « comme ». Il s'agit donc d'une exigibilité qui n'est pas morale. Mais comment entendre une exigence d'universalité qui s'attache à un sentiment, qui plus est à un sentiment aussi subjectif que le sentiment de plaisir ? Et quelle est la communauté à laquelle renvoie cette universalité exigée ? S'agit-il d'une communauté empirique particulière ou d'une communauté idéale visée par l'exigence de l'universalité et impossible à effectuer dans l'expérience ?

Kant dit que sous l'expression de *sensus communis* on doit comprendre l'Idée d'un sens commun à tous, donc l'Idée d'une faculté de juger du beau. Or chacun sait que dans la langue de Kant une « Idée » est une représentation à laquelle aucune expérience ne peut jamais correspondre adéquatement. L'Idée d'un sens commun n'équivaut donc pas une faculté qui serait effectivement donnée à chaque homme, à la différence de l'entendement commun qui est présumé se rencontrer en tout homme. N'étant qu'une Idée, le sens commun n'est pas si commun que cela, il n'est pas du tout commun en fait, il n'est commun que d'être exigé de tous, non d'être éprouvé par tous. Mais comment exiger l'universalité pour un jugement singulier dont on sait qu'il est dépourvu de toute garantie objective parce qu'il est esthétique ? Réponse : en comparant son jugement aux jugements des autres, « moins à leurs jugements réels qu'à leurs jugements possibles », c'est-à-dire en se mettant « à la place de tout autre ». La comparaison ainsi comprise ne relève pas d'un sondage ou d'un suffrage ou d'un quelconque consensus. Pour reprendre la formule plaisante de Jean-François Lyotard : « On n'élit pas le beau comme Miss Monde. »⁴ En ce sens la « tentation anthropologique » paraît intenable : « le commun est transcendantal »⁵, ce qui veut dire qu'il n'est rien d'autre que ce qui rend a priori possible la communication universelle d'un sentiment de plaisir. On doit présupposer un tel sens commun pour garantir cette communicabilité, rien de plus, rien de moins.

Mais en a-t-on pour autant fini avec toute communauté formée d'individus empiriques ? Rien n'est moins sûr. Peut-on se satisfaire de l'Idée d'une communauté de droit purement formelle

³ Kant, *Critique de la faculté de juger*, GF Flammarion, p. 281.

⁴ Jean-François Lyotard, « Sensus communis, le sujet à l'état naissant », in *Les Cahiers du Collège International de Philosophie*, 3(1987).

⁵ *Ibid.*

qui serait indépendante de toute communauté de fait ? Comment comparer son jugement avec les jugements possibles des autres si ces autres sont indépendants de toute communauté de fait ? Comment se mettre à la place de « tout autre » indéterminément ? Arendt insiste à juste titre sur le rôle irremplaçable de l'*imagination* : elle est cette faculté qui permet de rendre présent ce qui est absent. Mais elle rend présent de façon *sensible* ce qui n'est pas donné aux sens. Comment pourrait-elle y parvenir si « tout autre » reste absolument indéterminé ? Peut-elle rendre sensible ce qui est absolument indéterminé ? Pour être effectuable l'exigence de se mettre à la place de tout autre ne doit pas être sans rapport avec l'expérience humaine de la pluralité, même si elle ne doit pas s'y réduire. Or cette expérience de la pluralité est toujours, qu'on le veuille ou non, limitée et déterminée : nous avons toujours affaire à tels ou tels autres, jamais à autrui en général. Et c'est seulement en se rattachant à cette expérience que le jugement esthétique peut servir de modèle au jugement politique. Le jugement qui procède d'une pensée élargie requiert en effet la présence effective des autres, il voit le monde « dans la perspective de tous ceux qui se trouvent présents ». Il ne consiste pas à imaginer les autres qui ne sont pas présents, mais à imaginer comment pourraient juger les autres qui sont présents. Ce sont les *jugements* des autres qui sont possibles, non les *autres* eux-mêmes. La validité d'un tel jugement est donc limitée aux autres qui sont présents : « Dès lors, le jugement est doué d'une certaine validité spécifique, mais il n'est jamais universellement valide. ⁶»

Ainsi le sens commun est chez Arendt un sens du commun en ce qu'il est un sens de la communauté : il n'est pas le même en chacun, il est un sens supplémentaire dont la possession est un mérite parce qu'il n'est pas donné à tous, et « qui nous dispose à rentrer dans une communauté »⁷. Il est remarquable qu'Arendt ne parle pas ici de la communauté idéale de l'humanité tout entière, mais d'« une » communauté sans préciser laquelle. Il est également remarquable qu'elle se situe du point de vue d'un individu qui est disposé à rentrer dans une communauté, et non du point de vue d'un individu qui appartient déjà à telle ou telle communauté particulière. Cette double caractéristique du sens commun révèle l'originalité de Arendt qui entend échapper au dilemme kantien de l'empirique et du transcendantal. Le sens commun est un sens du commun qui présuppose l'appartenance au domaine public ou au monde commun, mais qui en même temps nous dispose à rentrer dans une communauté en nous mettant à la place des autres qui sont *comme nous* membres de ce domaine. Le monde

⁶ Hannah Arendt, « La crise de la culture », in *L'Humaine Condition*, Seuil, p. 783. C'est pourquoi Arendt traduit *allgemein* non par « universel » mais par « général ».

⁷ Hannah Arendt, *Juger Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, p. 107.

commun ne définit pas une communauté particulière, il est ce à partir de quoi toute communauté particulière se constitue, il est la condition de l'action humaine. Et c'est en nous ouvrant au monde commun que le sens commun nous dispose à rentrer dans une communauté.

On saisit mieux à présent la différence entre Arendt et Gadamer. Certes l'un comme l'autre rapprochent le sens commun de la prudence ou perspicacité (*phronèsis*) aristotélicienne. Mais chez Gadamer le sens commun est un sens moral et politique que fait acquérir la vie dans une communauté qui est une communauté d'appartenance. Alors que chez Arendt la perspicacité est une vertu qui s'enracine dans le sens commun qui est le sens du monde commun, et non le sens de l'appartenance à une communauté donnée.

II/ Le principe du commun

Mais peut-on réduire le sens du commun en tant que sens d'une co-obligation à un sens du monde commun ? Arendt a certainement raison de ne pas enfermer le sens du commun à l'intérieur d'une communauté d'appartenance, mais a-t-elle raison d'indexer le sens du commun sur un monde commun déjà donné ? L'expression de « monde commun » donne à entendre que si nos sens sont subjectifs, le monde auquel ils ont à s'ajuster est d'emblée « objectif », du moins en ce que nous le partageons avec autrui. Que vaut cette idée d'un monde commun ? Que vaut-elle aujourd'hui pour nous qui avons à *agir* dans des conditions politiques et sociales déterminées ? Nous vivons à l'ère de la globalisation néolibérale qui impose l'image d'un « monde homogène » auquel nous aurions les uns et les autres à nous adapter. C'est pourquoi le mot de « consensus » tend à fonctionner comme un maître mot, non seulement pour caractériser la gouvernance expertocratique faite d'accords informels entre acteurs étatiques et privés, mais plus largement, selon la juste remarque de Jacques Rancière, pour donner à entendre que « nous percevons les mêmes choses et nous leur donnons la même signification »⁸. L'évidence d'un même monde donné à tous est censée procéder de l'évidence d'un co-sentir et d'un co-interpréter. Or cette évidence est activement fabriquée et entretenue par tout un système de pouvoir à l'échelle mondiale. N'est-ce pas justement de cette évidence qu'il faut nous défaire pour agir selon l'exigence du commun ? L'essentiel est de comprendre que *le commun n'est pas donné*, pas plus sous la forme d'une communauté d'appartenance que sous la forme d'un monde commun, il est à construire *contre* l'évidence d'un même monde partagé, précisément en inventant de nouvelles formes d'agir capables de produire de

⁸ Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé*, La fabrique éditions, p. 75.

nouvelles formes de sentir et de nouvelles formes d'interprétation, bref en inventant de nouvelles *formes de vie*. Il nous faut donc revenir sur la nature du commun comme co-obligation.

Cette nécessité de repenser le commun à *partir de l'agir*, et non plus à partir du sentir, de l'interpréter ou du juger, correspond à ce que Christian Laval et moi-même appelons un « renversement dans la méthode ». Opérer un tel renversement c'est récuser d'emblée la démarche qui consiste à inscrire le commun dans une chose, un bien ou une substance sociale qui serait donnée préalablement à l'agir. C'est donc récuser toute forme de réification ou d'essentialisation du commun. C'est pourquoi nous avons pris le parti de la substantivation en parlant *du* commun. Le commun est d'abord et avant tout un principe politique, celui de la démocratie en tant qu'elle implique la coparticipation aux affaires publiques, sous la forme de la codélibération et de la codécision. Par là nous retrouvons l'étymologie : *cum-munus* dit tout à la fois la coactivité et la coobligation. Compris à la lumière du mouvement des places (15 M, Gezi, etc.), ce principe signifie la seule obligation politique légitime est celle qui procède de la coactivité, et non celle qu'impose une petite minorité qui parle et agit au nom de tous. Mais le plus remarquable dans ce mouvement des places, c'est que l'exigence antioligarchique d'une « démocratie réelle » s'est nouée à des revendications écologiques sur la préservation des communs (les espaces urbains) contre toute appropriation privée ou étatique. On voit comment les communs au pluriel s'articulent au commun au singulier : les communs sont d'abord et avant tout affaire d'institution, ils sont des espaces institutionnels soustraits à la propriété pour être réservés à l'usage commun et ils ne peuvent être institués et gérés que par la mise en œuvre du principe du commun, c'est-à-dire de la démocratie sous sa forme radicale. L'essentiel est de comprendre qu'un commun n'est pas une « chose » même quand il est relatif à une chose. Il est le lien vivant entre une chose, un lieu, une réalité naturelle (un fleuve, une forêt) ou artificielle (un théâtre, une place) et l'activité du collectif qui prend en charge cette chose, ce lieu ou cette réalité. Cette activité n'est pas extérieure au commun, elle en fait entièrement partie.

Affirmant la primauté du commun comme principe, nous nous gardons bien d'identifier le commun à la *communauté*, ce qui serait une autre manière de substantialiser. Le seul fait de l'appartenance à une communauté ne peut fonder l'obligation éthique et politique. Nous n'ignorons certes pas que l'institution d'un commun ne peut s'accomplir qu'en partant de l'institué et que ce dernier prend souvent la forme d'une communauté d'appartenance. Mais ce point de départ n'est pas un fondement. Nous avons à partir de l'institué mais pour le

transformer radicalement, ce qui implique d'affronter la logique de l'appartenance. En ce sens, l'exigence du commun relève de la conflictualité et non du consensus ou de la convivialité pacifiée que certains célèbrent aujourd'hui sous le nom de « vivre ensemble ».

Pourtant l'expression « vivre ensemble » vient d'Aristote pour qui le commun de la cité, le *koinôn*, n'est pas une totalité enveloppante, une communauté que l'on dira plus tard « statutaire » pour mieux l'opposer à la société « contractuelle » moderne (Maine, Tönnies), mais ce qui procède de l'activité instituante des citoyens, c'est-à-dire d'un co-agir continuellement relancé. On doit méditer cette formule de l'*Ethique à Eudème* : « Vivre ensemble (*suzên*) implique un agir commun (*sunergein* : littéralement un co-cœuvrer). »⁹

III/ Le sens du commun

Cet « agir commun » présuppose bien un désir de démocratie et une certaine visée du bien commun, mais ce désir et cette visée ne font pas en eux-mêmes un « sens du commun ». Tel que nous l'entendons, le sens du commun est donc le sens du commun comme principe, un sens qui ne préexiste pas à l'institution d'un commun, mais qui naît de cette institution elle-même à titre de conséquence. Quel est ce sens qui est le sentiment de co-obligation produit par l'activité instituante ?

Aristote le nomme « amitié » (*philia*). Il ne s'agit pas de n'importe quelle amitié, mais de celle qu'Aristote appelle « politique ». Certes, on peut dire de toute amitié, qu'elle qu'en soit la forme, qu'elle est une communauté, au sens où il n'y pas d'amitié sans mise en commun de sentiments, d'intérêts ou d'activités. Mais on peut également soutenir, à l'inverse que toute communauté est déjà par elle-même une amitié. Cela vaut éminemment de cette communauté qu'est la communauté politique. Dans le premier cas, il s'agit d'une « amitié délibérée, élective et sélective ». Dans le second cas d'une « amitié institutionnelle » ou encore « civique » qui n'est pas délibérée au sens où on ne choisit pas ses concitoyens, mais qui n'en lie pas moins fortement les concitoyens d'une même cité¹⁰. C'est alors l'activité de mise en commun qui fonde l'amitié entre tous les coparticipants. L'amitié spécifiquement politique est donc l'amitié qui est directement produite par l'activité politique. L'*Ethique à Eudème* le dit en toutes lettres : « l'effet de la politique est avant tout de produire une amitié »¹¹. Or cette activité politique est proprement une activité de mise en commun (*koinonein*), si bien que le

⁹ Aristote, *Ethique à Eudème*, GF, p. 265 (traduction modifiée).

¹⁰ Pierre Aubenque, *Problèmes aristotéliens, Philosophie pratique*, Vrin, p. 202.

¹¹ Aristote, *Ethique à Eudème*, GF Flammarion, p. 189.

sentiment de l'amitié est l'effet que produit l'activité de mise en commun. En d'autres termes le cosentir n'est pas le préalable de l'agir commun, il en est l'effet.

Mais, objectera-t-on, l'activité de mise en commun n'est-elle pas susceptible de prendre plusieurs formes très différentes ? Après tout il y a place pour plusieurs régimes politiques : monarchie, aristocratie, gouvernement constitutionnel, sans parler des formes déviées qui leur correspondent (tyrannie, oligarchie, démocratie). L'amitié est-elle le sentiment qui assure la cohésion de tous ces régimes indifféremment ? Dans les chapitres 12 et 13 du Livre VIII de l'*Ethique à Nicomaque* Aristote s'interroge sur les formes de l'amitié qui correspondent aux différentes constitutions. Il y affirme que l'amitié est directement proportionnelle à l'extension de la mise en commun que réalise l'activité politique. Ainsi dans la tyrannie, « là où il n'y a rien de commun entre gouvernant et gouverné », il n'y a pas plus d'amitié que de justice, alors que « dans les démocraties au contraire leur importance est extrême : car il y a beaucoup de choses communes là où les citoyens sont égaux.¹² » Une formule de l'*Ethique à Eudème* confirme bien ce lien très fort du commun et de l'égalité : l'amitié politique est fondée sur l'égalité et elle veut l'égalité¹³. En démocratie, cette égalité dans le prendre part, relativement à l'exercice du pouvoir, est garantie par le principe de la rotation des charges qui est le principe de l'alternance entre gouvernant et gouverné, celui qui fait que chaque citoyen est « tour à tour » gouverné et gouvernant. Aussi Karl Polanyi est-il parfaitement fondé à affirmer que la *philia* est « une disposition à assumer les charges à tour de rôle et à partager mutuellement »¹⁴.

Cependant, ce que dit Aristote ne vaut que de la cité comme communauté politique des citoyens. Selon nous le principe du commun, comme principe de la coobligation fondé sur la coparticipation, a vocation à valoir pour toute la sphère du social, et pas seulement pour la sphère politique au sens strict. Par conséquent, c'est toute forme de coactivité par laquelle un commun est institué et la démocratie expérimentée qui produit cette « amitié institutionnelle ». Ainsi comprise, l'amitié ne fait qu'exprimer au plan de l'affect la subjectivation collective que détermine l'activité instituante. Le sujet d'un commun ne préexiste pas à son institution, il est un effet de l'activité de mise en commun. Pas plus que la communication esthétique chez Kant ne réalise une communauté affective de fusion¹⁵, la

¹² Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1161a-1161b, Vrin, p. 416-417.

¹³ Aristote, *Ethique à Eudème*, GF Flammarion, p. 247.

¹⁴ Karl Polanyi, « Aristote découvre l'économie », in *Essais*, Seuil, p. 93.

¹⁵ Contrairement à ce que dit Herman Parret, « Communiquer par aisthesis », in *L'esthétique de la communication*, ouisia, p. 220.

mise en commun politique ne réalise une fusion sous la forme d'un « sujet commun ». Il n'y a pas de sujet commun réalisé dans et par l'amour, contrairement à ce que soutient Negri, mais seulement un sujet collectif qui se soutient de l'amitié qui lie les membres d'un commun. Ce sujet ne fait pas face à un objet, il n'est pas le sujet d'une maîtrise, mais celui d'une co-implication ou d'un co-engagement. Il ne se constitue que pour autant que les individus se sentent requis par ce dont ils doivent prendre soin, il se défait dès lors que le sentiment de cette réquisition se relâche, se dilue et se perd.

Quelle est la fonction de ce sens du commun ? Pour mieux me faire comprendre j'aurai recours à la double métaphore de la « peau » et du « théâtre » introduite par Lyotard et reprise d'une façon originale par Amador Fernandez Savater, journaliste espagnol et activiste, à propos des innombrables collectifs nés en Espagne à la suite du mouvement d'occupation des places de 2011. Ces collectifs (coopératives, centres sociaux autogérés, assemblées de quartier, etc.) ont recouvert la société espagnole d'une « seconde peau » extrêmement sensible où circulent des courants d'affects et d'énergies en dehors de tout centre. A l'inverse, la logique de la compétition électorale entre les partis politiques est une logique du théâtre, celle de la représentation qui opère une distribution des rôles entre acteurs et spectateurs. Le sens du commun n'est autre que le sens qui permet d'inquiéter la logique dominante du théâtre, et finalement le sens qui permet de « rouvrir la peau », c'est-à-dire de reprendre l'expérimentation par en bas de nouvelles formes de vie. Ce sens du *commun* n'est pas un sens de la *communauté*, il est ce qui empêche le commun une fois institué de se refermer sur lui-même dans une sorte de clôture substantielle qui compromettrait son existence. Le sens du commun est *cet affect qui préserve le commun du communautaire*.