

Devenir citoyen du monde en s'indignant ? une relecture du Common Sense de Thomas Paine

Olivier Remaud

► **To cite this version:**

Olivier Remaud. Devenir citoyen du monde en s'indignant ? une relecture du Common Sense de Thomas Paine. Être citoyen du monde. Entre destruction et reconstruction du monde : les enfants de Babel XIVe-XXIe siècles, Université Paris Diderot, 2015, ISBN 978-2-7442-0198-1. <hal-01291583>

HAL Id: hal-01291583

<https://hal-univ-diderot.archives-ouvertes.fr/hal-01291583>

Submitted on 21 Mar 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

OLIVIER REMAUD¹

**DEVENIR CITOYEN DU MONDE EN S'INDIGNANT ? UNE RELECTURE
DU *COMMON SENSE* DE THOMAS PAINE.**

En publiant son pamphlet en 1776, après plusieurs articles sur d'autres sujets dans le *Pennsylvania Magazine*, Thomas Paine parachève son entrée en scène littéraire. Dans le contexte d'une guerre ouverte avec la métropole, il rédige un texte qui connaît tout de suite un vif succès (cent vingt mille exemplaires vendus en trois mois). Son propos est révolutionnaire puisqu'il incite le peuple américain à se ressaisir et à se dégager de la tutelle anglaise. À l'aube de la déclaration d'Indépendance, Paine affirme que ses compatriotes ont jusqu'à présent vécu à demi. Engoncés dans les préjugés et soumis au joug de la constitution britannique, ils ont somnolé dans la servitude et ont enduré les maux de la succession héréditaire, véritable « insulte à la postérité ». Jamais ils ne se sont indignés contre la monarchie qui les « dégrade » et les « amoindrit » pourtant². Dans son *Common Sense*, Paine somme l'Américain de s'éveiller à la démocratie en s'indignant. Il lui assure qu'il pourra ainsi quitter sa condition d'individu provincial, simple sujet de la couronne anglaise, et devenir un « bon citoyen », un « ami franc et résolu », un « partisan vertueux des droits du genre humain »³. Autant de qualités nouvelles qui assimileront le citoyen américain à un citoyen du monde qui se gouverne enfin lui-même. Comment Paine en arrive-t-il à cette conclusion ?

Dans un premier temps, il suffit de relire avec soin le passage dans lequel l'auteur définit le but de sa méthode :

« Dans les pages qui suivent, je n'offre rien de plus que des faits simples (*simple facts*), des arguments évidents (*plain arguments*), et le sens commun (*common sense*). Je n'ai aucun préliminaire à établir avec le lecteur, sinon qu'il se défasse de ses préjugés, et laisse sa raison et ses sentiments se déterminer eux-mêmes (*that he will divest himself from his prejudices and prepossession, and suffer his reason and his feelings to determine for themselves*) ; qu'il revête, ou plutôt qu'il n'abandonne pas, le caractère authentique d'un homme, et

¹ Maître de conférences à l'EHESS.

² Th. PAINE, *Le sens commun*, trad. et éd. par Ch. HAMEL, Paris, éditions Aux Forges de Vulcain, 2013, p. 39. Nous nous référons d'une manière générale à cette édition. Toutefois, nous citons aussi le texte original : Th. PAINE, *Common Sense. With the Whole Appendix: The Address to the Quakers: Also, the Large Additions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, quand il s'agit de préciser un angle de lecture. Je remercie Justine Lacroix, Christopher Hamel, Carlo Invernizzi Accetti et Jean-Yves Pranchère pour leur lecture et leurs remarques.

³ Th. PAINE, *Le sens commun* (*op. cit.*), p. 119.

qu'il étende généreusement ses vues au-delà du point où elles le portent aujourd'hui (*that he will put on, or rather that he will not put off, the true character of a man, and generously enlarge his views beyond the present day*) »⁴.

Dans cette citation, Paine identifie pour une large mesure le « sens commun » avec ce que l'on nomme par ailleurs le bon sens. L'horizon de son propos est clair : recourir au *common sense*, c'est aider le citoyen à délaisser ses préjugés pour qu'il remarque le plus simplement possible les abus de pouvoir dont est responsable la couronne anglaise. On devine que c'est aussi lui permettre d'imaginer, par-delà les bornes du présent, le lien civique qui unirait tous les individus libres et autonomes. Plus loin dans le texte, Paine déclare que ce lien sera garanti par la forme politique qui correspond à l'autonomie : un gouvernement républicain respectant la dignité humaine, c'est-à-dire le « caractère authentique d'un homme ».

Sans les évoquer nommément, Paine reprend des arguments de Thomas Reid et James Beattie. Les penseurs d'Aberdeen, membres du *Wise Club*, défendent en effet l'idée selon laquelle le *common sense* est un jugement instinctif qui autorise à discerner les principes fondamentaux organisant l'existence quotidienne. Le *common sense* fournit à tout homme raisonnable les évidences dont il a besoin pour vivre. Reid et Beattie veulent réfuter le « scepticisme » de David Hume qui, à leurs yeux, coupe l'esprit du monde extérieur. Ils estiment à ce propos que le *common sense* est le meilleur ennemi du doute permanent qui enferme l'individu en lui-même⁵. Paine n'entre pas dans ce débat qui porte sur des questions de philosophie de la connaissance à proprement parler. Il situe son combat sur un tout autre plan. Mais Reid et Beattie, dont il connaît les réflexions notamment par le biais de Benjamin Rush, lui fournissent des arguments qu'il traduit en termes politiques. Car dans cette tradition anglo-saxonne, le *common sense* n'est pas seulement l'outil d'un savoir des évidences premières. Il possède également une signification collective. C'est l'équivalent d'une opinion acceptée – ou acceptable – par tous. Ainsi Paine se donne-t-il les moyens de jongler avec deux ententes : le bon sens et l'esprit collectif, le « *good sense* » et le « *common sense* ». Dans son pamphlet, il mise sur une faculté de bien juger afin de légitimer une compréhension commune de ce qu'il faut faire pour renverser le statu quo imposé par la couronne étrangère.

Paine sait néanmoins que dire cela ne suffit pas pour inciter un peuple entier à se rebeller contre une autorité injuste. Comment être certain qu'une même opinion se trouve admise ? Afin de résoudre ce doute, il faudrait réussir à déterminer le périmètre du *common sense*. Dans son essai de 1709 sur le *sensus communis*, Anthony Ashley-Cooper, 3^e comte de Shaftesbury, envisage cette difficulté. Dès le début de sa réflexion, il met en scène un débat contradictoire sur la religion et la moralité. Durant la discussion, les protagonistes en appellent d'abord aux vérités premières du sens commun

⁴ Th. PAINE, *Le sens commun* (op. cit.), p. 50.

⁵ Sur ce point, voir S. ROSENFELD, « Tom Paine's Common Sense and Ours », *The William and Mary Quarterly*, 65-4, 2008, p. 644-648 en l'occurrence.

afin de trancher leurs désaccords. Ils s'aperçoivent rapidement que le sens commun n'est pas un outil de vérité puisque le groupe qui le sollicite n'est jamais le même. Le texte original est tout à fait précis :

« *If by the word sense we were to understand opinion and judgment and by the word common the generality or any considerable part of mankind, 'twould be hard, he said, to discover where the subject of common sense could lie. For that which was according to the sense of one part of mankind, was against the sense of another. And if the majority were to determine common sense, it would change as often as men changed. That which was according to common sense today, would be the contrary tomorrow, or soon after* ».

Dans ce passage, Shaftesbury s'interroge sur la nature de ce sujet collectif dont les formes sont toujours nouvelles et qui s'accorde avec une « partie du genre humain » pour contredire le sens commun d'une autre⁶. Il en déduit que le « sujet du sens commun » varie d'une communauté d'individus à l'autre, tout comme il change d'une époque à l'autre. Il montre que l'on mobilise souvent l'argument du sens commun afin de justifier une opinion dont les limites sont, en fait, celles d'un groupe particulier. Au bout du compte, Shaftesbury rend contingent ce que chacun tend spontanément à considérer comme universel, en l'occurrence son opinion propre. Une conclusion suit immédiatement : puisque le *common sense* n'est pas invariable, il est bien difficile d'en déterminer les contours. À tout le moins peut-on s'entendre sur le fait que la difficulté en question traduit la valeur collective du sens commun. Elle démontre que pour Shaftesbury, le sens commun n'est pas tant une faculté de jugement, ou une puissance de distinguer le vrai du faux, qu'une vertu sociale. Le *common sense* est l'instrument d'une incessante conversation sur les affaires quotidiennes.

Dans le texte de Paine, le sens commun ne se réduit pas non plus à la connaissance des premiers principes. Il est lié au monde tel qu'il est et dépend étroitement des circonstances historiques. Tout individu raisonnable est capable de comprendre que le *common sense* des Anglais ne peut être invoqué au titre d'un critère universel puisqu'il désigne un contexte spécifique et qu'il est, en outre, source d'injustice. Paine affirme donc, lui aussi, que le *common sense* est variable. Il ne pourrait, sinon, dénoncer avec autant de force le caractère arbitraire de la domination britannique. À l'instar de Shaftesbury, il estime que le sens commun se développe dans le goût de la vie publique et du débat des opinions. Du reste, il est convaincu que les Américains vont peu à peu modifier les cadres de leurs existences en discutant, notamment dans des assemblées de citoyens, et qu'ils sont capables de se conduire ainsi parce qu'ils sont dotés d'un *common sense*.

Reste qu'il faut prévenir deux objections possibles : si le sens commun est variable au point de se conjuguer en autant de sens communs qui

⁶ A. A-C. SHAFTESBURY, *Sensus communis: An Essay on the Freedom and Wit of Humour*, London, 1709 – réimprimé dans *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, L. KLEIN (ed.), London, 1711, p. 55.

s'opposent, comment garantir l'ordre politique qui découlera de l'Indépendance ? Quel *common sense* stable correspondra à la nouvelle forme de société américaine ? Afin de répondre à ces interrogations, Paine doit trouver un point d'arrêt au mouvement de régression à l'infini qui déclare le sens commun toujours changeant. En ce qui le concerne, Shaftesbury en était venu, pour cette même raison, à invoquer l'unité d'un « sens moral » qui fixe la signification universelle du *common sense*. Aux yeux de Paine, c'est plus directement le bon sens qui garantira les fondations de la communauté à venir et protégera l'esprit public du relativisme. L'usage du bon sens convaincra d'abord les Américains de mettre toute leur vertu à délaissier le « rêve fallacieux »⁷ d'une réconciliation avec la couronne anglaise. Il les persuadera de la nécessité de ne plus vivre en esclaves. Puis, son évidence suscitera l'admiration du reste du monde. Alors, chacun reconnaîtra que la cause des Américains est également celle de « tout le genre humain »⁸.

Pour forger la volonté de l'Indépendance, il faut user pleinement du bon sens. À certains égards, rien n'est plus facile. Il suffirait que chacun admette que la situation de domination anglaise ne reflète pas l'ordre naturel des choses. Paine emploie une image afin de l'établir. En s'appuyant sur le raisonnement qui veut que le corps orbital est toujours plus petit que la structure autour de laquelle il tourne, il écrit que l'Angleterre et l'Amérique relèvent de deux ensembles incompatibles : « (...) il y a quelque chose de tout à fait absurde dans l'idée qu'un gouvernement soit perpétuellement gouverné par une île. Nulle part la nature n'a fait le satellite plus grand que sa planète mère, et puisque que l'Angleterre et l'Amérique, l'une par rapport à l'autre, inversent l'ordre commun de la nature, il est évident qu'elles appartiennent à des systèmes différents : l'Angleterre à l'Europe, l'Amérique à elle-même »⁹. Paine revendique le bon sens scientifique. Par le biais de cette métaphore cosmologique, il légitime son argumentation militante. La science confirme que le *common sense* est apte à produire une unanimité alternative des sentiments. Mieux, la nature elle-même établit que le bon sens est la clé du futur sens commun des Américains, ou encore l'« ultime bastion de la liberté » (selon l'expression de Christopher Hamel)¹⁰.

Une condition est requise néanmoins dans le passage que nous avons cité au début : l'appel au bon sens implique que l'individu se dépouille (*divest*) de ses préjugés et qu'il s'élève au point de vue qui correspond à l'intérêt du genre humain. On observe que Paine mobilise une esthétique sociale : celle du vêtement qui abrite la vraie nature de l'homme et que le citoyen doit parfois revêtir, parfois ne pas enlever. Dans le contexte de la lutte pour l'Indépendance, l'Américain expérimente constamment ce jeu entre le « *put on* » et le « *not put off* ». Dans ce jeu, il obéit aux mouvements naturels tant de sa raison que de ses *feelings* – comme l'indique le verbe

⁷ Th. PAINE, *Le sens commun* (op. cit.), p. 64.

⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁹ *Ibid.*, p. 66.

¹⁰ Dans la postface à sa traduction de Th. PAINE, *Le sens commun* (op. cit.), p. 127.

suffer – et se débarrasse peu à peu de ses erreurs de jugement. En abandonnant les préconceptions qui le rivent au présent, il reconnaît la part d'intolérable qui gouverne sa vie quotidienne. Il élargit du même coup l'horizon de ses vues, on l'a déjà souligné. Dans le passage mentionné, Paine va jusqu'à comparer à une forme de générosité cette capacité du citoyen à ouvrir les yeux. Être généreux, c'est devenir apte à envisager l'avenir sous un angle nouveau. Gardons en tête que la générosité témoigne d'un esprit qui s'est par conséquent rendu libre de ses préjugés.

Se dépouiller de ses habitudes afin de mieux voir. Telle est la première tâche du citoyen américain. La maxime conviendrait à bon nombre d'anthropologues d'hier comme d'aujourd'hui. Elle évoque le motif de l'« estrangement » cher à Montaigne. Carlo Ginzburg rappelle à ce propos que la coutume est « ce qui fait tenir la réalité pour sûre »¹¹. À l'inverse, la pratique de l'« estrangement » délégitime la coutume qui « hebet nos sens »¹². Lorsque Montaigne écrit ceci, il recommande à chacun de réussir à s'arracher au pouvoir d'une coutume qui s'avère trop envahissante. Naturellement, il rappelle en même temps combien il est difficile de se dégager tout à fait des coutumes, tandis que Paine somme le citoyen de les écarter une bonne fois pour toutes. Le sceptique voit les choses avec les yeux des usages. Il reconnaît qu'il est impossible de réduire l'« estrangeté de nostre condition ». L'étrangeté en question n'est pas le contraire de nos usages. Elle émane de nos propres usages qui dérobent le « vray visage des choses »¹³. Le révolutionnaire, quant à lui, préconise d'abolir les usages et d'identifier les critères d'une condition nouvelle. C'est là une différence de taille entre les deux auteurs. Mais cette différence n'empêche pas de penser que Paine, lui aussi, conseille l'« estrangement » dans le passage cité sur les buts de sa méthode. La raison en est simple : sans un « estrangement » radical, si l'on veut reprendre cette formule, le « bon peuple » américain restera l'esclave de la coutume qui s'est imposée. Il n'atteindra jamais l'âge républicain de la maturité qui rend libre et autonome. À l'inverse, le bon sens est en quelque sorte l'outil d'une expérience d'altérité que le citoyen doit appliquer à lui-même pour retrouver à terme son « caractère authentique ». C'est la première étape de la révolution des esprits qui va conduire à l'Indépendance.

Aux yeux de Paine, la principale difficulté est cependant que tout le monde ne partage pas les mêmes croyances. Dès le début de son pamphlet, il annonce qu'il évoquera des « sentiments » qui ne sont pas « *encore suffisamment à la mode pour gagner la faveur générale (not yet sufficiently fashionable to procur them general Favor)* ». En s'exprimant ainsi, Paine ne cherche pas à se désigner comme le précurseur génial et incompris d'un âge à venir. Il veut dire plutôt que le vœu d'indépendance ne correspond pas, au moment où il écrit, à l'image courante du bien public et que ses

¹¹ C. GINZBURG, *A distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, trad. P.-A. FABRE, Paris, Gallimard, 2001, préface, p. 26.

¹² M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, P. VILLEY (éd.), Paris, P.U.F., 1988, I, 23, p. 109.

¹³ *Ibid.*, I, 23, p. 116.

contemporains dépendent trop de l'ordre des choses tel qu'il a été instauré. En insistant sur la modalité temporelle (*not yet*), il suppose que ses sentiments deviendront à la mode et correspondront aux principes de la vie en société.

Si Paine en appelle au bon sens, c'est pour inciter chacun à quitter ses préjugés, à s'« étranger » donc pour faire naître au plus vite un nouvel accord des opinions. Il s'agit de persuader les compatriotes qu'ils doivent accepter sans tarder l'idée d'indépendance. Paine rédige un pamphlet, et non un traité politique, afin de rendre plus actuelle cette idée. Il veut en faire sentir l'urgence. Or, seul un propos militant peut abattre rapidement l'intolérable pouvoir de la coutume. La tradition française du bon sens est ici utile. Dans l'ouvrage d'inspiration cartésienne que le baron d'Holbach publie en 1772, le bon sens est une qualité dont dispose chacun *a priori*. Il témoigne d'une intelligence naturelle qui permet à l'individu de corriger les erreurs de jugement et les fausses conceptions de la liberté. Si on l'utilise, il devient possible de réduire, et même d'annuler, l'emprise des superstitions¹⁴. Lorsqu'il s'attaque aux habitudes, Paine mobilise lui aussi une définition critique du bon sens. Dans son propre combat à l'égard des préjugés, il dénonce les tours de passe-passe de la coutume qui parvient à rendre supportables des états de faits que le bon sens porte à juger insupportables. Il montre que celle-ci fait basculer les citoyens dans la servitude volontaire¹⁵. Dès les premières phrases de son texte, il réfute la coutume qui brouille les limites entre ce qui est injuste et ce qui est juste en prêtant à l'un le visage de l'autre. Il réproche la « longue habitude de ne pas penser qu'une chose est injuste (qui) lui donne une apparence superficielle de justice et fait d'abord naître un cri formidable en faveur de la coutume »¹⁶. La coutume légitime les abus du pouvoir. Elle aveugle le regard des citoyens sur le monde tel qu'il est.

Sans doute Montaigne et Paine s'accorderaient-ils sur le prix qu'il convient de payer lorsqu'on abandonne ses préjugés : quand on se rend étranger à ses habitudes, on découvre souvent l'étrangeté dans ce qui est le plus familier. Chez Montaigne, l'« étrangeté » s'applique à la vie de tous les jours (et d'abord au for intérieur)¹⁷. C'est parce que Paine l'admet également qu'il incite ses compatriotes à mener une lutte acharnée contre les coutumes dont ils se sont rendus complices jusque dans les moindres recoins de leurs existences quotidiennes. Du reste, il atteste plus tard, dans une lettre de 1782 à l'Abbé Raynal, la réussite de l'« étrangeté », tant les manières de penser et d'agir ont changé :

¹⁴ D'HOLBACH, *Le Bon Sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, édition J. DEPRUN, Paris, éditions rationalistes, 1971.

¹⁵ Sur cette notion de servitude volontaire, voir O. REMAUD, « Une idée vraie de la servitude volontaire est-elle pensable ? Le débat Marat-La Boétie », dans O. REMAUD et al., *La Boétie. Le Discours sur la servitude volontaire*, Paris, Vrin, 2002, p. 131-146.

¹⁶ Th. PAINE, *Le sens commun*, (op. cit.), p. 17.

¹⁷ Sur ce point, voir A. TOURNON, « L'étrange semblable », dans *Montaigne et le Nouveau Monde*, BSAM, 1992-3, 29-30, 31-32, p. 249-261.

« *Our style and manner of thinking have undergone a revolution more extraordinary than the political revolution of the country. We see with other eyes; we hear with other ears; and think with other thoughts, than those we formerly used. We can look back on our own prejudices, as if they had been the prejudices of other people* »¹⁸.

Tous ces éléments d'analyse sont réordonnés dans le passage où Paine décrit avec précision l'élargissement des perspectives auquel il avait simplement rapporté la vertu de générosité dans la citation sur les buts de la méthode utilisée :

« Il est agréable d'observer par quels degrés réguliers nous surmontons la force des préjugés locaux, à mesure que nous élargissons notre connaissance du monde. Un homme né dans une ville quelconque de l'Angleterre divisée en districts s'associera naturellement davantage avec ceux qui y vivent (car dans la plupart des cas leurs intérêts seront communs) et les identifiera du nom de *voisins*. S'il rencontre un voisin ne serait-ce qu'à quelques miles de chez lui, il abandonne l'idée trop étroite de la rue, et le salue en l'appelant *concitoyen*. Et s'il voyage à l'extérieur de son comté et le rencontre dans un autre comté, il oublie les divisions trop étroites des rues et des villes et lui donne le nom de *compatriote*, c'est-à-dire homme du comté. Mais si au cours de leur excursion à l'étranger, ils s'associent en France ou dans toute autre partie de l'Europe, leur souvenir local s'élargira dans le terme d'*Anglais*. Et par un raisonnement tout à fait similaire, tous les Européens se rencontrant en Amérique ou sur une autre partie du globe sont des compatriotes ; car comparées au tout, l'Angleterre, la Hollande, l'Allemagne ou la Suède, représentent sur une grande échelle ce que représentaient à une échelle plus réduite les rues, les villes et les comtés – ces dernières distinctions étant trop limitées pour des esprits continentaux. Moins d'un tiers des habitants, même dans cette province (la Pennsylvanie), est de descendance anglaise. Par conséquent, je réproouve comme faux, égoïste, étroit et mesquin (*false, selfish, narrow and ungenerous*) l'usage de l'expression mère patrie pour qualifier l'Angleterre »¹⁹.

Cette citation est une manière de rappeler que plus le citoyen élève son regard, et plus la distance acquise lui apprend que ce qu'il estimait vrai est un préjugé²⁰. Mais Paine en profite pour affiner un aspect de son raisonnement. Il ajoute que parmi les erreurs les plus flagrantes, on trouve celle qui consiste à penser que le citoyen américain est l'enfant naturel de

¹⁸ Cité dans Ph. S. FONER, *The Complete Writings of Thomas Paine*, The Citadel Press, New York, 1945, 2, p. 243 (c'est moi qui souligne la seconde partie de la citation), et dans S. ROSENFELD, (art. cit.), p. 661, note 34.

¹⁹ Th. PAINE, *Le sens commun*, (op. cit.), p. 56-57.

²⁰ Voir M. ROTH, « Tom Paine and American Loneliness », *Early American Literature*, « Politics as Art, Art as Politics: Literature of the Early Republic, 1760-1820 », 22-2, 1987, p. 178.

l'Angleterre. Nul doute, affirme-t-il, que ce citoyen est au contraire le miroir des multiples ascendances européennes qui composent la nation. De ce point de vue, chaque Américain est un individu potentiellement synthétique et universel. Synthétique car l'appartenance à une culture nationale ne doit pas l'empêcher d'admettre la pluralité des autres cultures nationales qui illustrent le pays dans lequel il vit. Universel car cette même appartenance ne doit pas le rendre « *ungenerous* » mais généreux au contraire. Or, on sait déjà que la générosité est, chez Paine, le sentiment qui relie l'individu au genre humain. Tout porte à croire, par conséquent, que le compatriote généreux est aussi un citoyen du monde²¹.

Du reste, on peut interpréter de cette manière le fait que la progression du *neighbor* à l'*Englishman* n'est pas linéaire. La sortie du comté marque une nuance significative : le concitoyen est encore un voisin tandis que le compatriote est déjà un individu susceptible d'incarner une nation entière. C'est le compatriote qui peut faire valoir son indignation afin de bâtir l'unité politique de l'Amérique. Et c'est encore lui qui est susceptible de justifier cette indignation au regard des compatriotes de toutes les autres nations du monde. En élargissant ses vues au-delà du domaine des préjugés, il se rend capable d'envisager l'Amérique à hauteur du genre humain lui-même. Il quitte l'étroitesse de son point de vue pour embrasser la diversité constitutive d'un pays qui reflète l'unité de l'humanité dans son ensemble. Telle est la générosité de l'indépendantiste.

Comment s'assurer pourtant que le compatriote ne demeure pas prisonnier de ses préjugés ? Le bon sens est le fait de la volonté. Il peut conduire quelqu'un à décider quelque chose en l'invitant à se rendre étranger à ses fausses habitudes. Mais il ne le pousse pas forcément à agir. Dans le texte de Paine, c'est l'indignation qui constitue le vrai motif de l'action du citoyen américain qui est aussi un citoyen du monde. C'est elle qui le fera descendre dans l'arène publique. Par elle, les citoyens se rendent compte que ceux qui ne parviennent pas à voir les choses sans préjugés sont les mêmes qui ne s'indignent pas de la situation présente. Ainsi Paine affirme-t-il dans un premier temps que les partisans de la « doctrine de la réconciliation correspondent à l'un des cas suivants : celui des hommes intéressés à qui il ne faut pas faire confiance ; celui des hommes faibles, qui *ne peuvent pas* voir ; celui des hommes dotés de préjugés, qui *ne verront pas* (*weak men who cannot see, prejudiced men who will not see*) ; et un certain nombre d'hommes modérés, qui surestiment le monde européen »²². Puis Paine rappelle que cette cécité à l'égard des préjugés empêche de compatir. Tous les individus mentionnés méprisent les autres couches de population qui composent une société et négligent leurs souffrances propres. Ils ne possèdent pas le don de l'empathie : « Se mettent-ils à la place de celui qui

²¹ Sur la notion de citoyen du monde entendue en un sens plus courant, voir les études parues dans B. VINCENT (éd.), *Thomas Paine ou la République sans frontières*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1983 ; et plus récemment, Th. C. WALKER, « The Forgotten Prophet : Tom Paine's Cosmopolitanism and International Relations », *International Studies Quarterly*, 44-1, 2000, p. 51-72.

²² Th. PAINE, *Le sens commun*, (op. cit.), p. 61. C'est l'auteur qui souligne.

souffre et qui a *déjà tout* perdu, et à celle du soldat qui a *tout* abandonné pour la défense de son pays ? Si leur modération mal comprise convient *seulement* à leur situation personnelle sans égard pour celle des autres, l'événement les convaincra que c'est 'compter sans leur hôte' »²³.

Afin de mieux voir, il ne suffit donc pas d'écarter ses préjugés. Il faut aussi, et surtout, se rendre attentif aux émotions d'autrui, voir avec ses yeux (« (to) *see with other eyes* », écrit Paine à l'Abbé Raynal), autrement dit être généreux. Ce qui implique deux choses au moins. D'abord, cela demande d'opposer le langage de la dignité aux « vestiges indignes »²⁴ des deux tyrannies monarchique et aristocratique. Car ce langage est justement celui du « caractère authentique » de l'homme qu'il est nécessaire de « ne pas abandonner » (ainsi que Paine le rappelait en précisant sa méthode). Il est le signe de l'appartenance générique du citoyen américain à l'humanité. Ensuite, cela exige de combattre la peur qui arrime ce citoyen aux bornes du présent. La crainte de l'avenir lui interdit de se représenter ses propres enfants comme de futurs compatriotes. À l'inverse, plus le citoyen aura le courage d'élever ses vues et plus il pourra prendre en charge le destin de sa descendance : « Pour découvrir comme il convient ce que nous dicte notre devoir, nous devrions prendre nos enfants par la main, et nous placer quelques années plus tard ; cette élévation nous présentera une perspective que certaines peurs et certains préjugés actuels nous empêchent de voir »²⁵. L'empathie s'exerce aussi entre les âges de la vie. Elle est le levier d'une solidarité générationnelle dont on peut imaginer qu'elle finit par donner ou redonner sa dignité à chacun.

Paine affirme que la cause de l'Amérique intéresse le genre humain. Les circonstances qu'il décrit ont beau être locales, leur signification n'en est pas moins universelle. Elles évoquent des valeurs que partagent les amis de l'humanité. En s'indignant, les Américains exercent les droits du *common sense* qui ne sont autres que les droits naturels de l'humanité. Paine rappelle à ce propos que la guerre déclarée par la couronne britannique aux « droits naturels du genre humain » suscite des souffrances et des injustices qui ne peuvent « laisser indifférent aucun homme à qui la nature a donné le pouvoir de sentir (*the concern of every man to whom nature has given the power of feeling*) »²⁶. On note que le vocabulaire de Paine est une fois de plus celui de la sensibilité. Tout se passe comme si le citoyen définissait son destin d'humain au moins autant par la réflexion sur ses préjugés que par l'effet de ses *feelings* qui orientent son action. Pour le confirmer, Paine lui-même se met à la place des victimes. Il parle en leur nom dans un grand mouvement d'identification compassionnelle :

« Je fais mienne la cause des victimes et je proteste que si j'étais chassé de ma maison, si ma propriété était détruite et si je me retrouvais ruiné, je ne pourrais jamais, en tant qu'homme

²³ *Ibid.*, p. 114. C'est l'auteur qui souligne.

²⁴ *Ibid.*, p. 27.

²⁵ *Ibid.*, p. 61.

²⁶ *Ibid.*, p. 18.

sensible à l'injustice, me réjouir de la doctrine de la réconciliation, ou me considérer lié par elle »²⁷.

Ne pas être indifférent et se sentir concerné, cela revient à être humain au sens plein du terme. Sans ces deux affects, aucune révolution politique en Amérique n'est envisageable aux yeux de Paine.

Mieux : dans le *Common Sense*, le citoyen qui s'indigne devient automatiquement un citoyen du monde. En refusant l'état de choses qui le diminue, il comprend que son combat possède une valeur universelle. C'est que l'indignation n'est pas une réaction épidermique. Ce serait plutôt une affaire d'« économie morale » selon l'expression d'Edward P. Thompson. L'indignation prend place dans un nouveau système de normes auquel le citoyen américain se met à croire avec d'autant plus de passion que l'évidence humaine, et pas seulement politique, de l'« Indépendance » se formule contre les injustices de la « réconciliation ». Précisons maintenant ce point.

D'une manière générale, les avocats de la notion d'économie morale défendent l'idée qu'il est intéressant de tenir compte à la fois des valeurs et des normes. Comme le note Didier Fassin qui retrace l'histoire de cette notion, on distingue généralement dans la philosophie morale classique les valeurs qui permettent d'apprécier « ce qui est bien » et « ce qui est mal » des normes qui autorisent à formuler des « règles, des principes ou des obligations (ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire) »²⁸. Or, l'avantage de la notion d'économie morale est qu'elle combine les deux. Elle rend cette combinaison possible en intégrant le rôle spécifique des affects. Il s'agit alors de comprendre parfois autant et parfois « moins ce qui se fait et ce qui ne se fait pas (dimension normative) que ce qui est tolérable et ce qui ne l'est pas (dimension évaluative) »²⁹.

On trouve la première occurrence de la notion d'économie morale dans les analyses qu'Edward P. Thompson a fournies dans les années 1970 – et qu'il a développées par après. Il s'agissait d'examiner les émeutes dites de la faim dans l'Angleterre du XVIII^e siècle à propos de la fixation du prix des céréales. Thompson y étudiait les raisons de la protestation dans des groupes sociaux qui n'admettent pas les changements issus de la révolution industrielle. Il reliait la frustration sociale à un sentiment fort de l'immoralité des élites gouvernantes. Il en tirait la conclusion selon laquelle la révolte était née d'un *common sense* progressivement acquis chez les paysans et les ouvriers à propos de ce qu'il est légitime de faire pour contrer le *statu quo*³⁰. La notion d'économie morale a été par la suite largement reprise et

²⁷ *Ibid.*, p. 73-74.

²⁸ D. FASSIN, « Les économies revisitées », *Annales HSS*, 2009/6, p. 1237-1266 (ici, p. 1257).

²⁹ D. FASSIN, « Les économies revisitées », (art. cit.), p. 1249. Par « économie morale », l'auteur entend, quant à lui, « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des sentiments moraux, des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social » (*ibid.*, p. 1257). Cette notion inclut et manifeste à la fois la dimension politique des institutions sociales.

³⁰ E.P. THOMPSON, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », repris dans *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, New York, New Press, 1991, p. 185-258, et « The Moral Economy reviewed », dans *Ibid.*, p. 259-351.

approfondie, notamment par James C. Scott. Dans son analyse des pratiques de résistance des cultivateurs de riz dans l'Asie du Sud-Est de l'entre-deux-guerres, Scott réintroduit explicitement les valeurs et les affects. En étudiant les peurs, les colères et l'indignation des paysans, il prête à ce dernier affect une fonction décisive dans la formulation des « attentes » des « pauvres » confrontés à l'enrichissement des « riches ». Il s'efforce ainsi de mettre au jour les « racines normatives » de l'activisme social des cultivateurs démunis qui ne tolèrent plus leur condition³¹.

Dans le *Common Sense* de 1776, le dispositif du *common sense*, à la fois bon sens et sens de la communauté, repose pour une large part sur une économie morale de l'indignation. Lorsque Paine stigmatise la dépendance des Américains, c'est au motif d'expériences insupportables qui contredisent le bon sens de tous. Il mise dès lors sur la capacité de l'indignation à assembler les individus. Il s'appuie sur la « valeur générale » (F. Proust) de ce sentiment. L'indignation ne se limite pas, en effet, à qualifier la sensibilité individuelle à l'injustice. Et Paine sait très bien que l'indignation est un affect qui met en scène un « tiers » (un autre individu, une situation d'injustice). Les événements eux-mêmes confirment ce point. La couronne anglaise ne cause pas seulement du mal au citoyen qui se nomme Paine. Elle en fait à d'autres que lui, en l'occurrence à tous ses compatriotes. Au siècle précédent, Spinoza lui-même avait déjà noté cette valeur générale de l'indignation. Il avait remarqué dans l'*Ethique* que ce sentiment peut se définir comme « la haine qu'on a pour celui qui a fait du mal à autrui »³². Pour le dire autrement, l'indignation se manifeste lorsqu'une injustice est commise et qu'elle est ainsi vécue par des individus contemporains les uns des autres. Elle ne naît pas d'une simple incorrection à mon égard. Elle dépasse le rapport entre un individu et un autre individu. Elle affecte, en droit, la société entière, et vise un ordre de choses qui ne correspond pas aux attentes des citoyens. En ce sens, Paine est un indigné s'exprimant au nom des Américains que la couronne anglaise ligote.

Celui qui se dépersonnalise au point de signer son pamphlet du nom de « *Common Sense* »³³ saisit parfaitement que les sociétés modernes se fondent sur des normes morales de justice et d'équité. Il devine que les émotions liées à ces normes jouent un rôle capital dans les vies tant privées que publiques de chaque citoyen. Du fait de sa valeur générale, l'indignation vient par conséquent épauler le travail du bon sens de deux manières au moins. D'une part, c'est l'émotion de l'urgence par excellence. Elle pousse tous ceux qui jugent le statu quo intolérable à le modifier au plus vite. Pour ce faire, elle les incite à suivre les conseils du *common sense* en leur fournissant des raisons intimes d'agir immédiatement. D'autre part, l'indignation est une émotion appropriable. Elle se diffuse et passe des uns

³¹ J.C. SCOTT, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 1976, p. 2-4 (ma traduction).

³² SPINOZA, *Ethique*, III, 22, scolie, trad. Ch. APPUHN, Paris, Flammarion, 1965.

³³ Sur cette anonymisation, voir J. KEANE, *Tom Paine. A Political Life*, London, Grove Press, 1996, p. 578-579, note 45, et S. ROSENFELD, (art. cit.), p. 661, note 34.

aux autres. En désignant un tiers, elle agrège des individus qui s'insurgent ensemble au nom des principes intangibles de l'humanité contre une puissance représentante. Elle leur permet de dénoncer l'injustice faite à tous. Elle les invite à témoigner d'un état de choses qu'un « grand nombre de sujets » ne supporte plus. Dès qu'il y a de l'indignation, il y a donc des indignés, c'est-à-dire des individus qui expriment publiquement les droits du genre humain par-delà le droit de l'État stricto sensu. Probablement Paine conviendrait-il avec Spinoza que « les mesures qui soulèvent l'indignation générale n'appartiennent pas au droit de l'État » et qu'il est « certain que la puissance et le droit de l'État diminue d'autant qu'il incite lui-même un plus grand nombre de sujets à se liguier contre lui »³⁴. L'indignation profite de l'inconséquence des représentants politiques qui s'affaiblissent en suscitant toujours plus ce sentiment dans une « multitude ».

Pourtant, il ne suffit pas d'envisager la justice pour la réaliser. L'indignation ne fédère pas toujours les citoyens dans une communauté effective. Elle s'épuise si un programme d'action doté de prolongements institutionnels n'est pas formulé. Afin qu'ils se rendent auteurs de leur avenir, les citoyens concernés doivent proposer dans un temps souvent très court des lois et des projets. Paine s'en doute quand il fait l'hypothèse que l'indignation est non seulement le ressort du bon sens mais aussi le motif du désir d'indépendance comme de l'invention d'un espace public nouveau³⁵. Aussi préconise-t-il de « commencer le gouvernement du bon côté »³⁶ et de rédiger la charte que le peuple choisit pour lui-même. Cela n'arrive pas à toutes les époques, souligne-t-il. Il convient de saisir l'occasion. En déclarant que l'indépendance est le « seul LIEN capable de nous unir et de nous faire tenir ensemble »³⁷, il suppose que l'indignation est l'émotion qui rend les circonstances réversibles. Elle correspond au « moment idéal » pour agir.

Au moyen de l'indignation, Paine veut convaincre ses compatriotes que la simplicité de l'« indépendance » des Américains est préférable à la complexité de la « réconciliation » avec la constitution anglaise encore dominante en 1776. Dans ce but, il s'emploie à démontrer que le sens commun des Anglais va contre le bon sens. Il orchestre la solidarité des individus de bon sens contre les gouvernants britanniques et leurs partisans qui en sont dépourvus. Il s'agit, comme on l'a vu, d'instaurer un nouveau sens de la communauté en se fiant aux « arguments évidents » et aux « faits simples ». Dans le même ordre d'idées, Paine invoque ailleurs la « simple voix de la nature et de la raison » pour bien faire admettre la maxime

³⁴ SPINOZA, *Traité Politique*, III, 9, éd. cit. Pour l'analyse (ici résumée) de ces principaux traits de l'indignation et des deux passages cités de Spinoza, nous renvoyons à F. PROUST, *De la résistance*, Paris, Cerf, 1997, notamment p. 50-61.

³⁵ Il y a peu, de nombreux mouvements protestataires ont rencontré des difficultés identiques. Significativement, le mouvement « Occupy Wall Street » a même tenté de réécrire le *common sense* au cœur de la vie publique en le considérant comme la clé du *common good*. Cf. C. CALHOUN, « Occupy Wall Street in perspective », *The British Journal of Sociology*, 64-1, 2013, p. 26-38. Pour une analyse de la notion d'espace public à la lumière des émeutes du parc Taksim Gezi à Istanbul, on lira N. GÖLE, « Public Space Democracy », *Eurozine*, 29/07/2013.

³⁶ Th. PAINE, *Le sens commun*, (op. cit.), p. 96.

³⁷ *Ibid.*, p. 118. Les majuscules sont de PAINE.

politique qui veut que « plus une chose est simple, moins elle est susceptible d'être troublée »³⁸ et l'élever, en l'occurrence, au rang d'un principe républicain. Il fait l'hypothèse qu'en choisissant la forme républicaine de gouvernement, les citoyens réaliseront le « bien public » et substitueront la recherche du bien de tous à la quête despotique du « bien du souverain ». Chez Paine, l'éloge du gouvernement républicain intègre et combine les deux significations du *common sense* : tantôt le bon sens qui permet au citoyen de refuser le statu quo, tantôt l'esprit collectif qui abrite les principes communs³⁹.

Cet éloge resterait caduc sans l'économie morale de l'indignation qui le soutient. L'indignation est l'outil de la révolution des esprits visée par Paine. C'est elle qui pousse les Américains à désirer le « *We* » de l'Indépendance, ce nouveau *common sense* du peuple en rupture avec le *common sense* qui dépend de la couronne britannique. Afin de sauter le pas, les citoyens indignés doivent mobiliser leurs bon sens, voir avec d'autres yeux, observer leurs préjugés comme si c'étaient les préjugés d'autres gens et oublier les coutumes qui règlent leurs vies quotidiennes – toujours selon la lettre de 1782 à l'Abbé Raynal évoquée plus haut. En d'autres termes, le bon sens exige des Américains qu'ils définissent de manière critique les contours de leur propre sens commun. À ce prix, ils se rendront capables d'élaborer les nouvelles normes qui encadreront le vœu d'indépendance. Et les anciens sujets deviendront les maîtres de leur destin.

Reste que l'économie morale de l'indignation abrite un paradoxe. Elle divise d'abord la communauté politique pour mieux en recomposer ensuite le corps nouveau. Si l'indignation assemble les citoyens en vue d'un sens commun inédit, c'est au prix d'un éclatement de la communauté existante. On objectera que c'est là le propre des contextes révolutionnaires. Dans ces situations, on décroche les tableaux pour en installer d'autres. On veut substituer un cadre de vie neuf au cadre ancien. On oppose les sens communs entre eux et l'on affirme que l'avenir dépend du bon sens. Rien n'empêche cependant d'observer que ce que Paine énonce en des termes « évidents » n'allait pas de soi à l'époque. L'affirmation selon laquelle le sens commun est « du côté du peuple » (S. Rosenfeld) qui s'oppose aux autorités en place est une pétition de principe au moment où il écrit son pamphlet. Pour beaucoup, elle ne relève justement pas du bon sens. D'une manière générale, on estime plutôt que le peuple n'a aucune raison légitime d'agir. Paine en est tout à fait conscient. Il marie l'indignation avec le bon sens pour inverser ce lieu commun. En s'indignant, il pointe du doigt les coutumes intolérables dont pâtissent ses contemporains.

En mariant le bon sens avec l'indignation, Paine signe également l'entrée du sens commun dans la sphère publique sous les espèces de la *vox populi*. Il rédige l'un des actes de naissance de l'*ethos* démocratique et fait du *common sense* une « idée politique ». Au prix d'une certaine

³⁸ *Ibid.*, p. 26.

³⁹ Comme le note J. KEANE, *Tom Paine, (op. cit.)*, p. 107.

ambivalence, comme l'a très bien démontré Sophia Rosenfeld. D'un côté, Paine affirme que le *common sense* joue un rôle fondamental dans la construction d'une « opposition légitime » et qu'« il y a du bon sens à vouloir modifier l'état des choses » pour combattre les abus du pouvoir. De l'autre, il valide les formes non médiatisées de contestation sans s'interroger sur les conditions de contrôle de ses éventuels débordements⁴⁰. L'auteure souligne combien l'histoire politique est riche en appels au sens commun. Elle nous apprend que l'éloge du bon sens ne permet pas toujours de faire valoir le désir d'équité à sa juste mesure. Hier comme aujourd'hui, on le mobilise tantôt pour « développer » les mouvements démocratiques, tantôt pour les « contester »⁴¹. On dira ici que le *common sense* est parfois l'outil du citoyen du monde qui s'indigne et parfois l'arme du « nationaliste » guidé par le ressentiment.

Quelques années après le texte de Paine, en 1783, Kant récuse la notion de *common sense* dont « rougit le philosophe mais qui fait le triomphe et l'arrogance du fumiste ». Il invective ceux qui recourent à cet « expédient » en invoquant le « jugement du plus grand nombre ». Il ne critique pas le bon sens comme tel puisqu'il reconnaît à plusieurs reprises sa nécessité dans les actes de la vie quotidienne. Il rejette simplement l'usage oraculaire qui en est souvent fait au détriment de l'intelligence et du raisonnement rigoureux : « Il est de fait que c'est un précieux don du ciel que d'avoir du bon sens (ou, selon la dénomination récente, d'avoir le sens commun). Encore faut-il en faire la preuve par des actes, par ce que l'on pense et dit de réfléchi et de raisonnable, mais non pas en s'y référant comme à l'oracle quand on ne sait rien alléguer de judicieux pour se justifier »⁴². Kant vise pour sa part des adversaires philosophiques (Reid, Oswald, Beattie, Priestley). Indirectement, il rappelle l'un des premiers devoirs de la conscience démocratique du citoyen du monde : s'assurer que « l'appel au *sens commun* » est un acte d'intelligence et non une tactique d'ignorance. Sans doute Paine l'avait-il déjà compris lorsqu'il faisait le pari que les droits naturels du *common sense* sont ceux d'une humanité indignée.

⁴⁰ Paine réussit par ce biais à établir que le *common sense* est dorénavant l'unique source d'autorité et que les gouvernés en sont les détenteurs, voir S. ROSENFELD, *Common Sense. A Political History*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2011 (p. 1-16, p. 55 et p. 136-180 (ma traduction). Sans doute l'ambivalence du *common sense* vient-elle, pour une large part, de ce que son usage politique « vise à constituer un consensus qui manque mais qui doit apparaître, au moment où il se crée, comme ayant toujours déjà été là », ainsi que le note J.-Y. PRANCHERE dans sa recension de la traduction française de ce livre (« La raison du peuple », www.laviedesidees.fr, 26 juin 2014). Faire appel au sens commun, c'est se confronter à cette fiction politique.

⁴¹ S. ROSENFELD, (*op. cit.*), p. 181 (ma traduction). Pour une analyse des débats entre nombre d'intellectuels européens durant l'entre-deux-guerres sur le statut de la *vox populi*, voir J.-W. MÜLLER, *Contesting Democracy. Political Ideas in Twentieth-Century Europe*, New Heaven & London, Yale University Press, 2011.

⁴² E. KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. L. GUILLERMIT, Paris, Vrin, 1986, p. 17.