

## Thomas Paine : un sens commun révolutionnaire

Louise Marcil-Lacoste

Volume 25, numéro 2-3, automne 1989

L'esprit de la Révolution

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/035784ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/035784ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Marcil-Lacoste, L. (1989). Thomas Paine : un sens commun révolutionnaire. *Études françaises*, 25(2-3), 55-85. <https://doi.org/10.7202/035784ar>

# Thomas Paine: un sens commun révolutionnaire

LOUISE MARCIL-LACOSTE

Paru anonymement le 10 janvier 1776 dans le *Pennsylvania Magazine*, dont il était l'éditeur, le plus connu des écrits de Thomas Paine et, selon Philip S. Foner, «le pamphlet politique le plus marquant de l'Âge de la Révolution» s'intitulait *Common Sense*<sup>1</sup>. Dans quelle mesure ce pamphlet antimonarchiste et républicain voué à la défense du mouvement américain pour la Déclaration d'Indépendance et à la réfutation des doctrines de réconciliation entre les États-Unis et l'Angleterre méritait-il son titre? La question peut surgir, fût-ce du simple fait, relaté du reste par Paine lui-même, que l'idée d'un pareil titre lui fut suggérée. Le célèbre texte, qui, dans l'esprit de Paine, devait s'intituler *Plain Truth*, fut en effet baptisé *Common Sense* à la suggestion du Dr Benjamin Rush, ami et admirateur de Paine et partisan clandestin de l'indépendance<sup>2</sup>.

1. Philip S. Foner (éd.), *The Complete Writings of Thomas Paine*, New York, The Citadel Press, 1945. Dans ce qui suit, j'utiliserai les abréviations suivantes: C. S. pour *Common Sense*; A. C. pour *The American Crisis*; R. M. pour *Rights of Man*; A. R. pour *The Age of Reason*; A. J. pour *Agrarian Justice*. Dans le cas de R. M., les renvois sont à l'édition A. Seldon, New York, Everyman's Library, 1969.

2. Sur ces questions, voir l'introduction de Philip S. Foner, *op. cit.* et celle de B. Vincent dans sa traduction Thomas Paine, *le Sens commun / Common Sense*, Paris, Aubier, 1983; voir aussi Eric Foner, *Thomas Paine and Revolutionary America*, New York, Oxford University Press, 1983; Nelson F. Adkins, *Thomas Paine: Common Sense & Other Political Writings*, New York, The Liberal Arts Press, 1953; David A. Wilson, *Paine and Cobbett, The Transatlantic Connection*, McGill-Queen's University Press, 1988, chap. II; Alfred Aldridge, «The Influence of New York Newspapers on Paine's *Common Sense*», *New York Historical Society Quarterly*, vol. 60, 1976, p. 53-60.

Que le titre *Common Sense* n'ait pas surgi directement du cerveau du Thomas Paine pour son pamphlet révolutionnaire ne signifie pas cependant qu'il ait été plaqué. Outre le fait que l'auteur se rallia à ce titre «dans l'instant», sans doute convaincu, écrit B. Vincent, qu'un tel titre «servirait mieux son dessein qui était de toucher l'intelligence du plus grand nombre», Paine manifesta sa prédilection pour le terme en l'utilisant aussi comme patronyme. Les seize pamphlets parus dans le *Pennsylvania Magazine* entre 1776 et 1783 au sein de l'influente série révolutionnaire intitulée *The American Crisis* furent tous signés «Common Sense».

### UNE DOUBLE QUESTION

À tout le moins endossée, sinon revendiquée comme patronyme, l'expression «sens commun» utilisée par Paine mérite cependant un examen, car non seulement ne trouve-t-on nulle part, dans *Common Sense*, de définition du sens commun, mais en outre les références explicites à l'expression elle-même sont si rares qu'elles semblent vouer la notion à un statut conceptuel et argumentatif tout au plus secondaire. Quant à *The American Crisis*, voire au *Rights of Man*, l'expression même de «sens commun» y est absente sauf à de rares reprises, se référant du reste par son titre à l'ouvrage que nous discutons<sup>3</sup>.

À supposer, toutefois, que le recours au sens commun n'ait pas été qu'un ajout rhétorique, une seconde question se pose. Car le *Common Sense* associe si fortement l'esprit raisonnable à l'esprit révolutionnaire que l'intrusion du sens commun dans le débat politique semble à tout le moins saugrenue. Associé à l'audace plutôt qu'à la prudence modérée qui caractériserait l'attitude pratique de l'homme de bon sens, le sens commun de Paine est aussi associé à la création d'un plan rationnel d'avenir plutôt qu'à cette défense d'un consentement universel sur des vérités immuables dont on fait l'essentiel de l'attitude théorique du sens commun. Il n'est pas du reste jusqu'au plus connu des mots philosophiques sur le bon sens qui, d'entrée de jeu, ne semble mis en cause. Dès l'avant-propos à *Common Sense*, Thomas Paine affirme que «le temps fait plus de convertis que la raison», comme s'il s'agissait d'entendre que c'est la tradition plutôt que le bon sens qui serait «la chose du monde le mieux partagée».

En matière de bon sens, le *Common Sense* de Paine accule donc l'histoire des idées à un curieux dilemme : ou bien le sens commun de Paine n'est qu'un motif épigraphique, puis patronymique, surajouté pour fins de diffusion, ou bien c'est un motif intégré dans un argumentaire le mettant en contradic-

3. Les trois références se trouvent aux pages 17, 18 et 34 de *Common Sense*. Voir A. C. chap. X, p. 192, A. C., chap. VII, p. 153.

tion avec un sens vraiment commun. Devant ce curieux phénomène, seule la condensation du sens commun en rhétorique semble, pour l'heure, détenir une explication. Recours ponctuel à une expression rhétoriquement populaire, le sens commun de Paine procède d'une règle d'éloquence tellement efficace qu'elle en devient inattentive aux contradictions mêmes que recelait son usage dans un contexte de révolution.

L'étude systématique des trois passages que Paine a consacrés expressément au sens commun révèle pourtant autre chose que ce que suggère l'explication rhétorique, à savoir l'*originalité profonde* de la conception qu'a Paine du sens commun. Le coup de génie consiste ici à avoir associé la raison et la révolution dans un binôme philosophiquement compatible avec les principes généraux du sens commun. Il réside dans le fait d'avoir conçu, au XVIII<sup>e</sup> siècle, la variante révolutionnaire des doctrines du sens commun. C'est dire, d'une part, que l'ouvrage de Paine donne un sens nouveau à l'expression «sens commun» dans la philosophie morale et politique et, d'autre part, que ce sens nouveau n'est pas une transgression des principes mêmes du sens commun. Le caractère épigraphique et patronymique du recours au sens commun dans les écrits de Paine ne relève alors pas de la rhétorique mais plutôt de l'exigence qu'il comporte d'écarter les lieux communs sur le sens commun.

## L'INTRUSION DU SENS COMMUN DANS L'HISTOIRE

Dès l'avant-propos à *Common Sense*, Thomas Paine attribue à l'historicité des opinions un rôle peu attendu dans la détermination des principes politiques. Il écrit : «Les sentiments contenus dans les pages qui suivent n'ont pas encore la vogue assurant la faveur générale.» L'explication en est qu'une «longue habitude de ne *pas* penser qu'une chose est fausse/mauvaise [il s'agit ici de la conjonction «*false / bad*» du terme anglais de «*wrong*»] lui procure une apparence de justesse/rectitude [il s'agit ici de la conjonction «*correct / just*» du terme anglais de «*right*»].» D'où cet interminable combat qui a le plus souvent l'apparence d'une accalmie douteuse : «Le temps, explique Paine, convertit plus de monde que la raison<sup>4</sup>.»

Donnant d'entrée de jeu à l'historicité des opinions un rôle prééminent dans la fabrication des erreurs politiques, Paine reconduit les rapports entre la *doxa* et la vérité politique à des coefficients d'historicité. Du même coup, si le sens commun doit de quelque façon faire irruption dans l'histoire, ce sera pour s'associer à une formidable tâche, celle exigeant de

4. C. S. p. 3 ; voir A. C., chap. III, p. 87, A. C. chap. X, p. 196-197 ; A. C., chap. II, p. 63.

départager le temps et la raison dans le combat inégal auquel ils sont acculés. Il aura à *prendre la mesure* d'opinions, voire de principes séculaires et d'une rationalité possible inscrite dans les exigences du moment. Et ce moment, ce «*now*» dont Paine tentera, tout au long de *Common Sense*, de faire concevoir la nécessité morale et historique, inscrit le sens commun dans une rupture de temporalité qui redéfinit son rapport avec l'univers des principes dont il historicisera à son tour le rapport avec l'univers des croyances<sup>5</sup>.

Dès cet avant-propos à *Common Sense* surgissent ainsi plusieurs indices qui permettent déjà de mettre en cause l'hypothèque rhétorique pesant sur le sens commun de Paine. Et le premier indice est l'historicisation du sens commun, c'est-à-dire la transposition dans la question de la vérité des catégories critiques s'opposant à la notion d'hérédité dans le domaine politique et moral. Car de la même manière qu'il n'y a pas, selon Paine, de pouvoir héréditaire légitime, ni de droit héréditaire, ni d'intelligence, de sagesse ou de vertu héréditaires, il n'y a pas non plus de principe, voire de vérité héréditaires, la longévité, la durabilité, même la pérennité des principes étant expressément associées à des indices d'erreur<sup>6</sup>.

D'où l'importance d'une temporalité en rupture pour que la question de la validité des principes politiques puisse être posée. C'est *la nécessité historique* qui forcera le sens commun à revenir à la question des principes et cette nécessité surgira quand un «abus de pouvoir long et violent» le forcera à mettre en cause des principes séculairement tenus pour vrais. L'abus de pouvoir est en définitive l'instrument privilégié par lequel l'histoire force le sens commun à y faire intrusion, comme s'il lui fallait la nécessité pour s'apprendre lui-même. Toute la question consiste à savoir pourquoi et comment.

#### PREMIÈRE RÉFÉRENCE : LA RÈGLE DE SIMPLICITÉ

L'analyse détaillée des trois passages explicites consacrés au sens commun permet d'apporter à cette double question une réponse cohérente que je résumerai en parlant du déplacement des indices du sens commun. Le premier apparaît au début de l'ouvrage alors que Paine décrit sa démarche, c'est-à-dire les seuls préalables (*preliminaries*) qu'il s'engage à respecter et dont il attend la présence chez son lecteur. Dans les pages qui suivent, il prétend n'offrir rien de plus que «*simple facts, plain arguments and common sense*<sup>7</sup>». Le contexte immédiat

5. C. S., p. 21, 31, 36, 42, 45. Voir aussi A. C., chap. I, p. 50-55, A. C., chap. VII, p. 141, A. C., chap. V, p. 125, A. C., chap. XIII, p. 230.

6. C. S., p. 28, 38-45. Le thème revient dans R. M., voir p. 196-197 (critique du précédent), p. 61 (critique de la primogéniture), p. 12, 13, 15, 109 («*the consent of the living*»).

7. C. S., p. 17; cf. R. M., p. 40, 101, 13.

donne ici à comprendre que cette trilogie de faits simples, d'arguments sans apprêt et de sens commun qui met apparemment l'accent sur la modestie du propos et la facilité de le comprendre relève d'une double opération. Le lecteur est en effet invité, d'une part, «à se dépouiller du préjugé et de la prévention» et, d'autre part, à «souffrir que sa raison et ses sentiments se déterminent d'eux-mêmes». Parlant de son lecteur, Paine frappe ce double mouvement de la façon suivante : «*he will put on, or rather he will not put off, the true character of a man*<sup>8</sup>».

Deux passages antérieurs à cette première référence explicite au sens commun permettent d'entrevoir ce qu'il y a de révolutionnaire dans la trilogie proposée. Le premier parle précisément de la manière dont Paine entend le recours argumentatif à ce qui est simple. Il écrit : «Je tire mon idée sur la forme du gouvernement d'un principe de la nature que nul art ne peut renverser, à savoir que plus une chose est simple moins elle est sujette au désordre et plus elle est facile à réparer quand elle le devient<sup>9</sup>.» Cette maxime qui associe la simplicité à l'ordre par le biais d'un principe de la nature recèle cependant un message doublement inattendu.

Elle permet en effet de détecter l'*avantage* qui se rattache aux gouvernements véritablement absolus par rapport au *désavantage* que comportent les gouvernements dits «modérés», c'est-à-dire ceux dont le pouvoir est partagé ou, selon les termes de Paine, composé. Elle permet en somme d'introduire une catégorie critique permettant de départager ce qui relève de la complexité et de la complication du phénomène politique, permettant du même coup d'entrevoir le leurre inscrit dans l'expression «modéré» pour désigner un régime dont le pouvoir est composé plutôt qu'absolu.

L'avantage des gouvernements absolus, écrit en effet Paine, provient de leur simplicité. Cette simplicité se repère de la façon suivante. «Si le peuple souffre, il sait de quelle tête proviennent ses souffrances. Il sait de même le remède. Il n'est pas dérouteré par une diversité de causes et de cures.» Tel n'est pas le cas, ajoute Paine, de la Constitution d'Angleterre, dont la complexité défie si puissamment tout diagnostic que «chaque médecin politique recommande une médecine différente». La théorie de l'union des trois pouvoirs qui seraient contenus par des freins (*checking*) réciproques n'a pas de sens ou est contradictoire. Et si, à travers les aléas de l'histoire et la complexité des phénomènes politiques, le sens commun peut contribuer et au diagnostic, et à la cure, c'est qu'un double

8. Ceci suppose de se départir du personnel (C. S., p. 3, 44) de l'intérêt (C. S., p. 6, 22-23, 37, 45), de l'attitude partisane (C. S., p. 3, 8, 19) ; cf. R. M., p. 5, 6, 9, 26, 122, 148.

9. C. S., p. 6 ; cf. R. M., p. 13, 37, 20, 53.

repère est susceptible de donner son sens historique à la règle dite «de bon sens», d'ailleurs citée par Paine dès les premières pages de son ouvrage: la règle du moindre mal<sup>10</sup>.

Le premier repère est celui de l'abus, en l'occurrence de l'abus de pouvoir «long et violent». Et c'est là l'avantage des régimes absolus: ils ne créent pas l'illusion du bien au sein de la souffrance, ni de la justice au sein de l'ordre politique. Par leur simplicité, ils forcent le sens commun à établir et le diagnostic et la cure à propos d'un écart visiblement immodéré. Du même coup, ils forcent le sens commun à percevoir l'abus lui-même comme mode historique d'irruption du politique, c'est-à-dire à refuser toute idéalisation de l'histoire.

Tel n'est pas le cas, cependant, des régimes composés où la complexité de l'organisation politique empêche non seulement de percevoir l'abus, mais transforme l'abus lui-même en modération. Le sens commun sera en quelque sorte «*surprised into reason*» grâce à un nouvel indice lui permettant, par la règle du simple, d'en juger<sup>11</sup>. Ce nouvel indice est celui des souffrances et des maux produits par un régime politique, c'est-à-dire la souffrance du peuple comme catégorie politique vouée à la détermination historique de la maxime du moindre mal. Cette catégorie s'impose comme corollaire catégorial de la perception de l'abus, dont la double structuration (excès, imposition) requiert tout aussi bien le réalisme historique que l'appropriation. Dans les termes de Paine, ce sont «ceux qui souffrent qui doivent juger» de la légitimité des régimes politiques, comme s'il fallait entendre que la vérité de la souffrance est dans la bouche du souffrant<sup>12</sup>.

Cette référence à la souffrance s'éclaire par un autre passage discutant de ces blessures ou de ces préjudices «que la nature ne peut pardonner». Les sentiments d'amitié et de confiance, ces «sollicitations du cœur» qui distinguent les hommes d'un «troupeau de bêtes ordinaires» ne sauraient légitimer l'injustice, l'oppression, la tyrannie. En un mot, «les blessures de l'âme incitent à la justice», reconduisant ainsi la complexité trompeuse des régimes composés à un indice unifié permettant de déterminer historiquement la règle du moindre mal.

La maxime du moindre mal prend néanmoins alors un sens inattendu, en vertu du rôle critique que joue la règle de simplicité dans son association au sens commun. D'un côté

10. C.S., p. 5.

11. C.S., p. 38.

12. C.S., p. 27, 22-23, 30, 40, 43, 44; sur la souffrance comme catégorie politique, voir A. C., chap. X, p. 194-195, A. C., chap. XI, p. 217-218, A. C., chap. VIII, p. 159; A. C., chap. VI, p. 135; A. C., chap. VII, p. 141; A. C., chap. III, p. 77, 84, 88; A. C., chap. V, p. 119-120; A. C., chap. VII, p. 143; A. R., p. 597, 465; A. J. p. 621-622; R. M. p. 24, 26, 28, 31, 34, 64, 19, 222.

l'abus, de l'autre côté, une soi-disant modération que le recours à la souffrance comme catégorie politique permet d'analyser; d'un côté donc l'abus, d'un autre côté la souffrance abusive. Le sens commun saura que pour établir de quel côté se trouve le moindre mal, il devra chercher *ailleurs* que dans ces extrêmes. En ayant substitué la souffrance à la stabilité comme indice de légitimité de l'ordre politique, il aura donné à la règle de simplicité son sens critique et prospectif lié à une justice à advenir.

#### LA SIMPLE VÉRITÉ («PLAIN TRUTH»)

On peut confirmer cette interprétation en scrutant plus avant l'emploi que Paine fait du terme «*plain*» dans un second passage antérieur à la trilogie que nous discutons. Le contexte de ce nouveau passage concède «le degré supérieur de sécurité» sévissant en Angleterre par rapport à d'autres pays, c'est-à-dire sa modération en regard des régimes absolus. Invitant cependant son lecteur à mettre de côté toute «fierté nationale» ou «tout préjugé favorable» aux modes et aux formes politiques, Paine écrit: «La simple vérité [*plain truth*] est que *cela est entièrement dû à la constitution du peuple et non à la constitution du gouvernement* que la couronne ne soit pas aussi oppressive en Angleterre qu'elle l'est en Turquie<sup>13</sup>.» Dans cette vérité sans apprêt où l'on retrouve la distinction fondamentale de Paine entre la société et le gouvernement, on retrouve également l'application critique de la règle du simple, en l'espèce, le report sur le peuple de la modération attribuée au gouvernement<sup>14</sup>.

Or, ce report ne relève en rien de l'idéalisme politique, qu'il s'agisse des formes de gouvernement, voire des affections morales que la nature relie à la justice, notamment dans la perception des abus. Quelle qu'en soit la forme, écrit Paine, la société est toujours un bienfait, mais le meilleur gouvernement n'est jamais qu'un mal nécessaire pour suppléer au défaut de la vertu morale. Sa nécessité procède d'une conscience de la clarté, l'uniformité et surtout l'efficace moral sur laquelle nous ne pouvons compter<sup>15</sup>. Or c'est justement le leurre d'une idéalisation de la conscience morale entendue comme impératif inconditionnel d'harmonie découlant des affections morales naturelles que la seconde référence explicite au sens commun permet d'analyser.

13. C. S., p. 9. Sur l'association du «*plain language*» et le souci d'éviter de tromper la multitude, voir A. C., chap. II, p. 61.

14. C. S., p. 5. La même règle rapportera la constitution à la société et non au gouvernement; voir R. M., p. 48.

15. Voir A. C., chap. V, p. 109, 118, A. C., chap. X, p. 189; cf. R. M., p. 15, 16, 40, 41.



## SECONDE RÉFÉRENCE : LA FAUSSE MODÉRATION

Le contexte de cette seconde référence au sens commun est plus spécifique<sup>16</sup>. Il s'agit de procéder à la réfutation de la thèse dite de «réconciliation» entre les États-Unis et la Grande-Bretagne, cet agréable rêve, nous dit Paine, dont on a tant vanté les avantages. Par parité argumentative, il faut alors examiner l'argument contraire, c'est-à-dire les préjudices subis dans le «lien» (*connection*) et la dépendance. Et c'est pour juger de ces *préjudices* que «les principes de la nature et du sens commun» sont introduits afin de départager «ce à quoi on doit se fier si séparé et ce à quoi il faut s'attendre, si dépendant».

Or, dans l'angle comparatif envisagé, le sens commun ne peut faire un absolu de la «*quiet method*»<sup>17</sup>. D'une part, toutes les méthodes sereines pour aboutir à la paix ont jusqu'ici échoué. Et la raison en est sans doute leur indifférence systématique au sort de ceux qui souffrent, pour ne pas dire au sort de leurs enfants. D'autre part, et cela est plus grave, la «*quiet method for peace*» comporte une modération malavisée dont la racine se trouve dans un ensemble de contradictions dont elle gomme les aspérités par le pouvoir des mots. Or, on ne saurait confondre, insiste Paine, l'amour et l'honneur avec le feu et l'épée; on ne saurait confondre l'ennemi et l'ami, ni espérer transformer l'un en l'autre par l'altération d'un nom<sup>18</sup>.

Dans cette dénonciation de ce que Paine appelle «*ill-judged moderation*», c'est-à-dire le fait de juger sans «se mettre à la place de celui qui souffre», opère un ensemble de dissociations notionnelles grâce auxquelles, après le diagnostic sur les désavantages du lien et de la dépendance, le sens commun pourra déterminer la cure, c'est-à-dire conclure à «la seule ligne simple», à savoir l'indépendance par la séparation.

Le contexte immédiat de cette référence au sens commun «tirant la ligne simple de la séparation» dit ceci: pour celui qui prend la nature comme guide, c'est l'indépendance et non la réconciliation qui représente la voie la plus facile et la plus praticable. La raison en est que la première est «une unique ligne simple contenue en nous-mêmes», tandis que la seconde est «une affaire extrêmement encombrée et compliquée à laquelle une cour capricieuse et perfide sera mêlée»<sup>19</sup>. Cette opposition du simple et du compliqué, à laquelle se superpose l'alternative de l'appropriation et de la dépendance, s'éclaire immédiatement par l'état alarmant («législation sans loi, sagesse sans projet, constitution sans nom») qui livre

16. C. S., p. 18, 6.

17. C. S., p. 23; p. 44; A. C., chap. III, p. 97; A. C., chap. VII, p. 148.

18. C. S., p. 26, 22; ce n'est pas une nouvelle méthode d'antipathie (C. S., p. 40); voir C. S., p. 5.

19. C. S., p. 43.

«l'esprit de la multitude au hasard». Exemple «sans précédent» de l'incohérence «du système de choses», la multitude «ne voit devant elle aucun but défini».

Le recours fait ici à l'expression «multitude» s'éclaire par deux autres passages permettant de cerner le rapport entre le sens commun et l'entendement commun. Ayant remarqué que le véritable motif de la crainte que suscite l'idée d'indépendance provient de ce qu'«aucun plan n'en a encore été tracé», Paine avait ajouté: «Si les pensées éparses des individus pouvaient être rassemblées, elles fourniraient souvent des matériaux que des hommes sages et compétents pourraient améliorer au sein de contributions utiles<sup>20</sup>.» Cette distinction entre les pensées de tous et leur rassemblement-amélioration-transformation par des hommes sages et compétents renvoie à une rationalité prospective dont la méthode sera finalement la démocratie parlementaire à représentation large et égale et assurant la rotation. Du reste, ce n'est pas tout de rassembler les pensées éparses: encore faut-il éviter que l'abus ne soit le mode d'irruption de l'unité elle-même; éviter, par exemple, qu'un nouveau Massanello ne surgisse qui, profitant de l'effervescence populaire pour rassembler autour de lui les désespérés et les mécontents, ne s'approprie du même coup les attributs du pouvoir pour emporter «les libertés du continent comme un déluge<sup>21</sup>».

Or, remarque Paine, ce n'est pas tous les jours que l'on peut compter sur une «multitude composée d'un ensemble d'hommes raisonnables» (*a body of reasonable men*), c'est-à-dire avoir le choix entre trois manières d'effectuer l'indépendance: la voix légale du peuple en congrès, le pouvoir militaire ou la foule (*mob*). Le «*now*» de l'indépendance, ici rendu propice par un ensemble d'hommes raisonnables dont les pensées ne demandent qu'à être démocratiquement rassemblées, suppose néanmoins la levée des paradoxes pour que «la seule ligne simple» de l'indépendance puisse en définir l'horizon.

Et c'est justement pour lever le paradoxe inscrit dans la situation historique des États-Unis d'Amérique que l'on trouve dans *Common Sense* le seul recours explicite que Paine fera à l'entendement commun. Résumant les raisons d'opter pour une Déclaration publique d'indépendance, Paine écrit: «Tant que nous prétendons être les sujets de la Grande-Bretagne, nous devons passer pour des rebelles aux yeux des autres nations. Le précédent est plutôt dangereux pour leur paix puisque des hommes sont en armes sous le nom de sujets. Nous, sur place, nous pouvons résoudre le paradoxe; mais

20. C. S., p. 27, 14, 43., C. S., p. 28, 38; cf. 9, p. 13, 15, 27, 36, 37; voir aussi R. M., p. 171-175.

21. C. S., p. 29, voir p. 16; voir R. M., p. 104, 130, 22, C. S., p. 39.

réunir la résistance et la sujétion exige une idée beaucoup trop raffinée [*refined*] pour l'entendement commun<sup>22</sup>».

La manière dont le recours à l'entendement commun permet ici de trancher le nœud gordien de la complication politique est singulièrement révélatrice. S'y trouvent en effet articulés les trois registres du sens commun. Le plus apparent («une idée trop raffinée pour l'entendement commun») reprend la dissociation critique entre la complexité et la complication, laquelle traduit, en l'espèce, une contradiction dans les termes : résister et être sujet, c'est abolir la notion même de sujet. Le second registre («précédent dangereux») reprend la règle du moindre mal : en persistant dans l'indécision, on met l'ordre public, intérieur et extérieur, en cause : l'objectif de cesser la guerre demande de trancher. Le troisième registre («nous sur place» nous pouvons résoudre) reprend la non-exclusion de soi-même comme mode d'irruption du sens commun dans l'histoire, c'est-à-dire le «droit de penser» pour soi-même et la légitimité de la souffrance comme catégorie politique.

Ce qu'il y a de décisif dans cette seconde référence au sens commun, c'est la cohérence même du rôle attribué aux «principes de la nature et du sens commun» pour trancher le dilemme entre l'indépendance et la réconciliation. Car de la même manière que la collusion de la temporalité et de la rationalité a imposé au sens commun de départager le temps et le vrai, de la même manière que la découverte de l'abus comme mode d'irruption du politique l'a forcé à départager la fable et l'histoire, de la même manière, le recours à la souffrance lui permet de départager les sentiments moraux naturels et leur manipulation. L'abus politique des régimes absolus avait forcé le sens commun à refuser toute idéalisation de l'histoire. La guerre des régimes «modérés» le force à refuser toute idéalisation des sentiments naturels. Elle le force à mettre au compte de l'abus le détournement des affections morales effectué sur le dos du commun.

### TROISIÈME RÉFÉRENCE : LA LIGNE SIMPLE DE LA SÉPARATION

C'est justement le détournement de l'histoire par l'idéalisation soit du passé (abus), soit des sentiments naturels (la fausse modération), que la troisième référence explicite faite par Paine au sens commun permet d'analyser. S'agissant des scénarios d'avenir («certains diront peut-être qu'après que nous nous serons raccommodés avec la Grande-Bretagne cette dernière nous protégera»), Paine introduit une question tactique («afin d'assurer la protection des États-Unis, l'Angleterre

22. C. S., p. 39.

entretiendrait-elle une force navale dans nos ports?») pour conclure : «Le sens commun nous enseignera que la puissance qui s'est attachée à nous soumettre est, de toutes les puissances, la plus impropre à nous défendre<sup>23</sup>.»

Le plus intéressant dans cette troisième et dernière référence est la manière dont elle permet d'articuler le sens commun au scénario d'avenir. Le sens commun n'aura en effet rien à voir avec la prudence qui reconduirait dans le futur le modèle impératif du compromis. Dans le contexte immédiat de cette référence, le problème du compromis est double. Il n'inscrit dans l'avenir que le *fantasme* (mais non les bases) d'un contrat social et il n'inscrit ce fantasme que dans la personne de ceux dont l'histoire a montré l'*impropriété* politique. Dans les deux cas, le compromis relève d'une prudence complètement désarticulée de la prévoyance tirant les leçons des erreurs passées, c'est-à-dire, quant à l'avenir, d'une énormité.

Quand le sens commun enseigne «qu'un pouvoir qui a essayé de nous soumettre est, de tous les autres, le plus impropre à nous défendre», c'est toutefois moins pour marquer un principe que pour désigner les circonstances qui le forcent à surgir («*to stir*»). L'histoire aura forcé le sens commun à découvrir que le «*report*» du malheur et de l'expérience dans le «système et la méthode» annonce l'heure venue «*d'une nouvelle méthode de penser*» (*new method of thinking*<sup>24</sup>). Et cette nouvelle méthode, celle que Paine associe, dans *Common Sense*, à une «*cool deliberate manner*», refusera d'autant plus efficacement le rapiécage (*patchwork*) auquel l'histoire accule les adversaires de la séparation qu'elle aura refusé d'abandonner «au temps et au hasard» l'élaboration d'une constitution<sup>25</sup>. Toute autre solution, rappelle Paine, consiste à se dérober. Et se dérober, c'est léguer le glaive à nos enfants, c'est-à-dire reporter sur l'avenir les déficits de la souffrance par le biais de cette anti-prévoyance déterminée par l'impératif inconditionnel de compromis.

Le défi du sens commun n'en est pas moins, à ce moment, névralgique : en refusant d'idéaliser soit la nature, soit l'histoire pour prendre la mesure d'une «fausse modération», sera-t-il amené à contredire ses propres préalables, c'est-à-dire à se mettre lui-même à personnifier ses principes en soutenant que «la puissance qui s'est attachée à nous soumettre est la plus impropre à nous défendre»? La question, par conséquent, consiste à savoir de quelle manière le sens commun peut légitimement arriver à dire «non» à tous les compromis *possibles*, c'est-à-dire à déterminer le point qu'il cherche entre

23. C. S., p. 34.

24. A. C., chap. X, p. 195 ; C. S., p. 17.

25. C. S., p. 29, 24.

les extrêmes en disant : « Trop tard. » S'il le fait, en tout cas (« *The Rubicond is passed* »), c'est qu'il aura compris que le temps est venu de tirer la ligne<sup>26</sup>. Mais comment ?

C'est qu'il aura déplacé la ligne des possibles en tirant des leçons du passé. Or, c'est justement l'appropriation de l'avenir lui-même qui est en cause dans la thèse du compromis. C'est la manière dont, au sein de cette thèse, se condense l'idéalisation, elle-même personnifiée, de la nature et de l'histoire qui l'exclut comme fondement de la rationalité prospective.

Le problème du compromis comme modèle de la rationalité prospective est en effet multiple. Tout d'abord, il dissocie le diagnostic et la cure, reportant sur un demain indéterminé et possiblement indéfini l'idée même d'une solution. En second lieu, il procède d'une attitude velléitaire, c'est-à-dire qu'il impose l'hésitation comme scénario. En troisième lieu, il reporte sur l'avenir une idéalisation tant de l'histoire que de la nature, en supposant que demain seuls les bons sentiments sont susceptibles de surgir. Refusant de tirer des leçons des erreurs et des abus passés, il exige une idéalisation des partenaires en cause, c'est-à-dire une personnalisation de l'avenir lui-même laissant intacte la structure de la dépendance dans la notion de solution. Le compromis, en d'autre termes, impose un scénario du futur au sein duquel s'érige en principe la désappropriation de l'avenir lui-même, c'est-à-dire l'obligation de dépendre d'un autre pour le définir.

Déplacer la ligne des possibles, c'est donc faire en sorte que la prudence s'allie à la prévoyance tirant des leçons du passé, mais c'est surtout s'assurer que l'appropriation de l'avenir, c'est-à-dire le refus d'une dépendance indéfinie à l'égard du futur de l'autre, soit rendue possible. C'est donc tirer la ligne plutôt qu'indéfiniment reporter le point.

Le plus intéressant dans la manière dont le sens commun refuse le compromis comme fondement de la rationalité prospective, c'est la nouvelle formulation qu'il implique de l'unité elle-même. Car l'unité y devient un horizon plutôt qu'une base ; elle y devient une notion elle-même prospective, une question dont la réponse n'est qu'à demi acquise par la séparation. En témoignent tous les écrits de Paine qui, après la séparation, feront de l'union des États-Unis un véritable leitmotiv. Comme quoi le fait de tirer la ligne, c'est-à-dire de refuser par le compromis systématique de régler les chose « *by halves* », n'implique pas d'avoir rempli toutes les promesses d'une rationalité prospective. Il implique seulement d'en avoir établi les conditions.

À propos de l'unité, on sait déjà par *Common Sense* que le sens commun sera soucieux d'en éviter l'instauration future

26. C. S., p. 42, 45.

sous le mode de l'abus. Averti par l'histoire, il refusera les Massanello. On sait aussi qu'il en incarne une des conditions préalables : c'est le fait d'avoir affronté ensemble des difficultés communes qui génère les « causes communes ». Par-delà cette union dans la défensive qui lui a fait découvrir la rupture comme nécessité, par-delà donc ce paradoxe auquel l'a reconduit l'histoire, à savoir que c'est la rupture qui peut unir, le sens commun devra, après la guerre, réapprendre le calme et, après la séparation, l'union. Dans *Common Sense* tout ce qu'il sait de son avenir, c'est que son unité procédera d'une méthode démocratique. Il ne sait pas jusqu'où le mènera sa compréhension nouvellement acquise, que, dans certaines circonstances, rationnel et raisonnable riment avec révolution.

Si on en croit Paine, en tout cas, l'intrusion du sens commun dans la rationalité prospective est susceptible de le conduire à d'autres révolutions. Par exemple, à l'addition révolutionnaire du principe d'égalité à la liste des droits que fera la France en 1789 et dont les *Rights of Man* (1791) donneront à comprendre que le sens commun l'a approuvée. Addition d'une révolution « dans la civilisation », c'est-à-dire la lutte pour l'élimination de la pauvreté, celle pour laquelle plaidera le dernier grand pamphlet de Paine, c'est-à-dire son *Agrarian Justice* (1795-1796), sans oublier la révolution dans la religion qu'aura tenté d'établir *The Age of Reason* (1794) comme conséquence logique et naturelle de la révolution politique. Dans les termes ultimes de Paine, singulièrement évocateurs de l'avant-propos à *Common Sense*, le problème d'une rationalité prospective, elle-même critiquement inscrite dans le départage du temps et de la rationalité, est que « *The eye accustomed to darkness can hardly bear at first the broad daylight* ». Il explique : « *As we have not at one instant renounced all errors, we cannot at one stroke acquire knowledge of all our rights*<sup>27</sup>. »

En ayant refusé d'idéaliser soit la nature, soit l'histoire, le sens commun de Paine ne saurait donc lui-même s'idéaliser. Tout ce qu'il sait, c'est qu'il aura à faire irruption dans l'histoire et que cette irruption deviendra révolutionnaire quand la nécessité le forcera à trouver le milieu entre les extrêmes en tranchant le nœud gordien. Il aura appris en somme que la modération s'oppose à l'excès mais surtout à l'abus. À la modération complice d'abus, le sens commun substituera donc autre chose. Cette « passion modérée » pour la justice dont Paine dira plus tard qu'il s'agit du « matin de la raison ». On retiendra surtout qu'en s'historicisant, le sens commun n'a pas à entrer dans l'histoire des lieux communs, fût-ce sur le sens commun.

27. A. J., p. 606, cf. A. C., chap. X, p. 198. Je prépare en ce moment une seconde étude sur la manière dont les *Rights of Man* prolongent et confirment le modèle de *Common Sense*.

Il ne peut être qu'une morale ferme dans le provisoire : celle où l'abus le force à conjuguer, dans l'appropriation, nature et histoire, passé et présent, vérité et avenir. Le choix alors n'est pas, comme chez Descartes, entre les désirs personnels et le cours de l'histoire, entre le pouvoir de la pensée et les comédies du monde. Le choix alors, et c'est le déplacement révolutionnaire de la prudence chez des acteurs plutôt que des spectateurs de l'histoire, le choix, en fait, se ramène à comprendre quand la sagacité impose de dire : «*Now.*»