



HAL
open science

Présentation

Pierre Fasula, Sandra Laugier

► **To cite this version:**

Pierre Fasula, Sandra Laugier. Présentation. Pierre Fasula; Sandra Laugier. Concepts de l'ordinaire 2021, Éditions de la Sorbonne, 2021, 10.4000/books.psorbonne.99475 . hal-03744865

HAL Id: hal-03744865

<https://paris1.hal.science/hal-03744865v1>

Submitted on 3 Aug 2022

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.

Présentation

Pierre Fasula, Sandra Laugier

Depuis près de deux décennies, l'ordinaire s'est progressivement imposé comme un nouveau champ de recherche. Il a fallu imposer ce domaine, tant il n'allait pas de soi qu'on puisse l'explorer en philosophie. En effet, un des résultats de ce travail mené depuis le début du XXI^e siècle a été de montrer combien l'ordinaire avait été (et reste encore) l'objet non pas d'un oubli – c'est précisément ce qu'on a sous les yeux – mais d'une négligence ou d'un refus explicite de la part de la philosophie, voire d'un déni. Les contributions réunies dans ce volume collectif veulent non seulement témoigner de la richesse et du caractère profondément novateur de ces explorations, mais aussi établir plus fermement ce que nous allons ici appeler les « concepts de l'ordinaire », même si cette expression ne va pas de soi. La philosophie de l'ordinaire a pu en effet donner l'impression parfois, par son insistance notamment sur le lien entre ordinaire et scepticisme, que l'ordinaire renvoyait à un contact « direct », impensé, à la réalité. Il y a pourtant des « concepts de l'ordinaire », ou l'ordinaire a ses concepts, que ce volume cherche à mettre en évidence.

L'ordinaire, le commun, le quotidien

La question qui a longtemps guidé les recherches sur l'ordinaire a été la suivante : savons-nous vraiment ce qu'est l'ordinaire – ce qui est ordinaire, ce qui nous est ordinaire ? Non qu'il y ait simple hésitation à son propos, ou ignorance, ou relative incertitude – la question se pose parce que l'ordinaire mêle de manière significative évidence et mystère. De ce point de vue, l'ordinaire n'est pas un recours, une pierre de touche pour philosophe en perdition et qui aurait besoin de retrouver un fondement stable. Le leitmotiv wittgensteinien qui a inspiré ces recherches pourrait donner l'impression contraire, notamment dans le fameux §116 des *Recherches philosophiques* : « Nous reconduisons les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien¹. » On voudrait croire que l'on

¹ Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur *et al.*, Paris, Gallimard, 2004, §116, p. 85.

passé ainsi d'un usage métaphysique, qui n'en est pas vraiment un, à un usage solide auquel on puisse vraiment se référer. Il n'en est rien. En un sens, et de manière perturbante, de même que la référence à un usage métaphysique ne dit rien de déterminé (le métaphysicien est, selon Wittgenstein, celui qui n'a pas – encore – donné de sens à ce qu'il dit), et n'offre donc aucun abri, de même, mentionner l'usage ordinaire ne dit encore rien de cet usage, ne spécifie rien qu'on puisse dire avec certitude être l'usage ordinaire. Tout le travail reste à faire, ce que l'autre référence majeure de la philosophie du langage contemporaine sur cette question, John L. Austin, exprimait quand il affirmait dans son *Plaidoyer pour les excuses* que « Le langage ordinaire n'est donc certainement pas le dernier mot [...] mais il nous faut simplement nous souvenir que c'est le premier mot². » L'ordinaire, en tant qu'il est défini par le langage (et non notre langage par un ordinaire « déjà là et prêt à l'emploi »), est bien le premier mot d'une enquête qui l'explore pour le déterminer.

Le scepticisme n'exclut pas l'enquête – au contraire – et, ajoutera-t-on, les concepts. Là intervient l'autre source d'inspiration de cette pensée de l'ordinaire promue dans ce volume, la philosophie américaine d'Emerson et de Thoreau, qui voient dans les concepts en général une volonté de conceptualiser et de saisir le réel, de l'agripper, là où il serait nécessaire de le décrire avec attention et soin, dans un rapport d'une tout autre nature que celui de la conceptualisation. Comme le dit Stanley Cavell dans *Une Amérique encore inapprochable* : un rapport de « proximité » et de « voisinage »³. Cependant cela n'exclut en rien l'importance de catégories. En exergue de son essai « Expérience », Emerson esquisse en effet une liste des « seigneurs de la vie », de ces catégories qui gouvernent notre vie, notre expérience, notre accès au monde. Quelle est leur fonction dans la description de l'ordinaire ? Il s'agit non seulement de se départir des catégories usuelles en philosophie, à l'image des tables de catégories proposées par Kant, mais aussi de changer l'idée même de catégorie, c'est-à-dire son usage, puisqu'il en allait jusque-là d'une conceptualisation et d'une saisie du réel qui en cherchaient la maîtrise. Assurément les catégories de la philosophie doivent être ramenées de leur usage métaphysique à leur usage ordinaire, et relativisées au profit d'autres catégories, dont

2 John L. Austin, *Écrits philosophiques*, trad. L. Aubert et A.-L. Hacker, Paris, Seuil, 1994, p. 148.

3 Stanley Cavell, *Une Amérique encore inapprochable*, trad. S. Laugier, Combas, Éditions de l'Éclat, 1991, p. 4.

celles mentionnées par Emerson : l'usage, la surprise, le rêve, le tempérament... Mais l'essentiel réside en réalité dans un changement d'usage : de l'usage classique qui vise à saisir et maîtriser, à l'usage à venir qui consiste à décrire ce dont il s'agit, et qui le fait avec d'autant plus de soin que ces catégories à la fois sont trouvées au sein de l'expérience et permettent de la décrire.

Ce que l'on cherche à rendre visible ici, c'est moins ce moment sceptique essentiel concernant l'identification de l'ordinaire – qui a été l'objet de nombreux travaux – que, positivement, ces catégories de la description de l'ordinaire. En cela, cet ouvrage se situe dans le sillage de l'œuvre de Stanley Cavell, la première à revendiquer l'ordinaire, et de ses deux grandes inspirations, le transcendantalisme d'Emerson et la philosophie du langage ordinaire.

Emerson et Wittgenstein ne sont pas les premiers à réhabiliter l'ordinaire. Berkeley et Hume font appel à l'entendement humain originaire, parfois au sens commun contre la philosophie instituée. Mais l'ordinaire est depuis le XIX^e siècle l'objet d'une accentuation inédite. Il ne s'agit pas de vanter le « sens commun », mais de ramener toute la pensée à l'ordinaire, aux concepts de l'ordinaire : le bas, le proche, qui s'opposent exactement au grand et au lointain, et permettent de « connaître le sens » de la vie ordinaire.

On a là l'élaboration d'une liste de catégories nouvelles, celles de l'ordinaire, plus précisément des éléments d'une physionomie, d'une allure, d'un visage ou d'une texture de l'ordinaire, que la philosophie, mais aussi et à égalité le cinéma et la photographie, désormais les séries télévisées, auraient à décrire. La question n'est plus de connaître la « raison ultime » des phénomènes de la Nature, mais d'instituer un rapport à la vie ordinaire et à ses détails.

L'ordinaire et l'usage

Le rapport à l'ordinaire est aussi une autre façon de formuler la question du rapport au réel, et de notre capacité à dire les choses avec un langage ordinaire, partagé. Revenir au langage ordinaire, c'est parler *sérieusement* – respecter sa parole, pour citer déjà le thème austiniien, se prendre au sérieux, dit Cavell qui s'étonne qu'on en fasse reproche à certains. Il ne s'agit pas de découvrir une signification authentique et originelle des mots, mythe dont Wittgenstein se défait, dès les premières lignes du *Blue Book*. Comme le dit Cavell : « Les mots nous viennent de loin ;

ils étaient là avant nous ; nous naissons en eux. Les vouloir dire vraiment, c'est accepter cette réalité de leur condition⁴. » La signification d'un mot, c'est son usage. Mais cet usage n'a rien d'un donné, il est objet de description, d'enquête... et d'improvisation. « Nous ne savons pas ce que signifie "Walden" si nous ne savons pas ce qu'est Walden⁵. » Ainsi de tous les mots employés par Thoreau, auxquels il donne un sens nouveau : le matin (le matin, c'est quand je suis en éveil et qu'il y a l'aube en moi), le fond de l'étang (nous ne savons pas ce qu'est la base, ou le fondement, tant que nous n'avons pas comme Thoreau sondé le fond de Walden Pond), le soleil (une étoile du matin). « Découvrir ce qui nous est dit tout comme découvrir ce que nous disons, c'est découvrir le lieu exact d'où c'est dit ; comprendre pourquoi c'est dit de ce lieu précis, ici et maintenant⁶. » C'est la méthode du langage ordinaire : voir pourquoi, quand, nous disons ou dirions ce que nous disons, dans quelles circonstances – car sans son usage un mot est un « signe mort⁷ ». Il ne s'agit pas de découvrir une signification authentique ou cachée des mots. Tout est déjà devant nous, étalé sous nos yeux : reste, pour reprendre l'expression de Foucault et de Christiane Chauviré, à *voir le visible*. C'est le projet anthropologique des *Recherches philosophiques* et celui épistémologique de Foucault : voir l'ordinaire, ce qui nous échappe parce que c'est proche de nous, sous nos yeux. Comme le dit Wittgenstein clairement :

Ce que nous proposons, ce sont à proprement parler des remarques sur l'histoire naturelle de l'homme. Ce ne sont cependant pas des contributions singulières, mais plutôt des constatations dont personne n'a jamais douté et qui n'échappent à notre attention que parce que nous les avons constamment sous les yeux⁸.

À comparer avec Foucault :

Il y a longtemps qu'on sait que le rôle de la philosophie n'est pas de découvrir ce qui est caché, mais de rendre visible ce qui est précisément visible, c'est-à-dire de faire apparaître ce qui est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu'à cause de cela nous ne le percevons pas⁹.

4 Stanley Cavell, *The Senses of Walden*, San Francisco, North Point Press, 1972, p. 64.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 Ludwig Wittgenstein, *Cahier bleu*, trad. M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Gallimard, 1996, p. 3.

8 Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, §415.

9 Michel Foucault, « La philosophie analytique de la politique », dans *Dits et écrits*, 3,

On peut aussi renvoyer aux approches anthropologiques de Veena Das et au travail admirable de Richard Rechtman présenté ici. L'ordinaire n'existe que dans cette difficulté propre d'accès à ce qui est juste sous nos yeux, et qu'il faut apprendre à voir. C'est alors précisément ce qui nous échappe, qui est *au loin* précisément parce que nous cherchons à nous l'approprier au lieu de nous laisser aller aux choses, et au hasard des rencontres insignifiantes : « nos coups sont déviés, nos points sont marqués par accident. Nos rapports mutuels sont obliques et aléatoires [*casual*]¹⁰ », dit Emerson. Cette insistance sur l'accidentel, le contingent situe l'ambiguïté de l'ordinaire. Le *casual* est aussi le malheur, la fatalité – d'où son jeu de mots *casual/casualty*. L'ordinaire, c'est ce qui est constamment menacé par la catastrophe ou la violence. Et nos expériences sont à la fois accidentelles et catastrophiques. Le *casual* structure ainsi l'expérience ordinaire. L'ordinaire est toujours déjà perdu ou menacé parce que *vulnérable* (voir ici la contribution de S. Laugier). À preuve, l'existence des excuses, dans leur prise en compte de la vulnérabilité de l'humain, de ce qu'Austin nomme le « civil » :

Comment penser que quelqu'un comme Austin, dans son intérêt obsessionnel pour les excuses, n'imaginerait pas que la nécessité humaine de l'action, et de l'action comme mouvement, puisse à tout moment devenir insupportable? Les excuses balisent toute la région de la tragédie, celle de l'inexcusable, de l'injustifiable, de l'inexplorable (bref, du civil?)¹¹.

Austin envisageait aussi le pire, ce qu'il définit comme « l'inacceptable », l'irréparable, l'inexcusable.

Une caractéristique des excuses est d'être « inacceptables ». Je suppose que pour toute excuse, il existe des cas d'un certain type et d'une gravité telle que « nous ne pouvons les accepter ». Il est intéressant de détecter les noms et codes que nous invoquons alors. Nous pouvons alléguer l'inadvertance si nous marchons sur un escargot, mais pas sur un bébé – il faut regarder où on met les pieds¹².

Paris, Gallimard, 1994, p. 540-541.

10 Ralph Waldo Emerson, *Essais III. Histoire, compensation, expérience, destin*, Paris, Michel Houdiard, 2005, p. 94.

11 Stanley Cavell, *Un ton pour la philosophie*, trad. E. Domenach et S. Laugier, Paris, Bayard, 2003, p. 13-134.

12 John L. Austin, « Plaidoyer pour les excuses », dans Id., *Écrits philosophiques, op. cit.*, p. 158.

L'activité réparatrice ordinaire que décrivent Goffman et Rechtman est prise dans le contexte de cette vulnérabilité radicale, parce qu'ordinaire et manifestée aussi bien dans les offenses quotidiennes (le mot d'excuse qui ne vient pas, l'inattention) que dans la tragédie et la plus extrême violence.

À l'origine d'une action inadéquate (légèrement, ou tragiquement) il y a manque d'attention, de pensée – au sens du mot *thoughtlessness* que propose Hannah Arendt : on *passse à côté*, on refuse de penser. Le problème commun à Austin et à Goffman est ce manque d'attention, de *considération* (*inconsiderateness*) : la littérature, dans la précision de ses descriptions, nous apprend à focaliser notre attention, notre écoute ; comme le cinéma, et comme l'observation de terrain¹³. La perception de l'ordinaire se fait dans une attention de plus en plus rapprochée, que l'on peut formuler en termes de *care*¹⁴. C'est le réel même qui est vulnérable à nos relectures et à nos accords, et c'est cette vulnérabilité qui définit l'ordinaire comme objet de description.

L'inquiétante étrangeté de l'ordinaire

Notre entente de l'ordinaire est ancrée dans ce que Cavell nomme « l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire » (*the uncanniness of the ordinary*), inhérente à sa thématization anthropologique. Dans sa préface à l'ouvrage fondateur de Veena Das, *Life and Words*, Cavell remarque que l'ordinaire est *notre* langage ordinaire en tant que nous nous le rendons constamment étranger, reprenant l'image wittgensteinienne du philosophe comme explorateur d'une tribu étrangère¹⁵ : cette tribu, c'est nous en tant qu'étrangers et étranges à nous-mêmes – *at home perhaps nowhere, perhaps anywhere*. Cette intersection du familier et de l'étrange, commune à l'anthropologie, la psychanalyse, la philosophie, est le lieu de l'ordinaire. « La perspective anthropologique de Wittgenstein est une perplexité devant tout ce que les humains peuvent dire et faire – donc, par moments, *rien*¹⁶. »

13 Voir Sandra Laugier (dir.), *Éthique, littérature et vie humaine*, Paris, PUF, 2006 ; Daniel Cefaï (dir.), *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2003.

14 Voir Sandra Laugier, Patricia Paperman (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005, présentation.

15 Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques, op. cit.*, §206.

16 Stanley Cavell, préface à Veena Das, *Life and Words. Violence and the Descent Into the Ordinary*, Berkeley, University of California Press, 2006.

Le langage commun, le fait de pouvoir parler ensemble, définit néanmoins l'ordinaire : entre l'ordinaire (la vie quotidienne, partagée) et le langage ordinaire, entre la proximité à la vie ordinaire revendiquée dans le transcendantalisme américain, dans le cinéma américain et la littérature qui en sont les héritiers, et la philosophie du langage ordinaire de Wittgenstein et d'Oxford, c'est la recherche d'un nouveau terrain à découvrir et explorer, puis à décrire. La pensée de l'ordinaire est *expérimentale*, car visant à décrire l'expérience ordinaire, celle conjugée des mots et du monde (*words/world*). Et revendiquant des formes inédites d'*attention* à la forme de vie humaine. Les concepts de l'ordinaire transforment *notre concept même de ce qu'est un concept*.

Wittgenstein comme le pragmatisme remettent en question la conception classique des concepts comme s'appliquant à l'expérience et à des situations particulières comme « relevant » de concepts généraux. Pour Wittgenstein, « les concepts nous conduisent à faire des recherches. Ils sont l'expression de notre intérêt et le dirigent¹⁷ ». L'expérience et le concept jouent différents rôles dans l'économie générale de nos relations avec les choses. Comme le note Jocelyn Benoist dans *Concepts*, l'ipseité de l'expérience, un ingrédient de la « réalité » que nous donnons aux « choses » n'est pas la même chose que la normativité du concept, qui, lorsqu'il est correctement appliqué, s'empare de la réalité. Cependant, de nombreux concepts sont nourris par l'expérience. Il s'agit de reconnaître le fait que *pour pouvoir penser certaines choses*, nous devons nous mettre à la place de certaines personnes, avoir certaines expériences, nous immerger dans des formes de vie. Et que le concret, la capacité réelle de penser une certaine chose nécessite une certaine forme d'étalonnage (*fitting*) ou d'« ajustement » au réel qui n'est acquise que par une longue pratique et qui elle-même suppose un certain nombre de connexions avec le réel.

Le scepticisme est le nom que donne la philosophie aux diverses tentatives de nier la sensibilité ou la vulnérabilité de nos concepts à l'expérience. La question du réalisme est profondément transformée par l'attention portée au particulier et par le contextualisme, qui modifiera notre façon de comprendre les problèmes. L'application et la transformation des concepts se transforment en un réalisme des concepts, qui n'est pas un réalisme de la réalité telle qu'elle est structurée par des concepts, ni des concepts s'appliquant à une réalité nécessairement présente. C'est une revendication de la réalité ordinaire – celle des cas particuliers et

17 Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, §570, p. 215.

d'une sorte de concepts, comme les concepts de ressemblance familiale chez Wittgenstein, ou les concepts d'Afrique, ou le concept de John Cusack (pas l'acteur, mais la somme des rôles), ou le concept de souffrance, de vie, et les différentes manières dont les concepts vivent comme une composante du réel. Certes, se donner les moyens de rendre intelligible la réalité – ce que nous appelons les « concepts » – constitue une condition essentielle pour agir. Comme le dit Jocelyn Benoist, il n'y a aucun aspect de l'expérience humaine que nous ne pouvons pas ou ne voulons pas transformer en pensée, c'est-à-dire aucun aspect qui ne donne pas lieu (à sa manière) à l'élaboration de normes. La question du réalisme est profondément transformée par l'attention à l'ordinaire et par la sensibilité de nos concepts à l'expérience (l'inverse exact de ce que nous pourrions appeler une conception kantienne de l'application des concepts à l'expérience). La transformation radicale des concepts est donc ce que nous appelons concepts de l'ordinaire : le fait qu'ils sont dans/de ce monde et même souvent (pour les concepts ordinaires) dans ou du monde ordinaire.

L'importance de l'ordinaire

Je veux parler, bien sûr, du monde ordinaire. Ce n'est peut-être pas tout ce qu'il y a, mais c'est assez important : la morale est dans ce monde, tout comme la force et l'amour, l'art et une partie de la connaissance (la partie qui concerne le monde), et la religion (où que Dieu soit) aussi¹⁸.

Le monde ordinaire est le monde de l'importance, de ce qui compte. Les concepts de l'ordinaire sont les concepts que nous utilisons pour comprendre et acquérir cette importance. L'ordinaire est le domaine de *ce qui compte*.

Dans *It Happened one Night*, Clark Gable n'est pas intéressé par une récompense de 10 000 \$, mais il insiste pour être remboursé au montant de 39,60 \$, son montant entièrement détaillé... Le montant des créances qui lui sont dues est du même ordre que le montant, obtenu avec un détail similaire, que Thoreau prétend avoir dépensé pour construire sa maison : 28 dollars et douze cents et demi. Le but de ces hommes dans les deux cas est de se distinguer, avec des visages impénétrables, de ceux qui ne savent pas ce que les choses coûtent, ce que la vie coûte, qui ne savent pas ce qui compte¹⁹.

18 Stanley Cavell, *Dire et vouloir dire*, trad. S. Laugier, C. Fournier, Paris, Cerf, 2009, p. 123.

19 Stanley Cavell, *À la recherche du bonheur. Hollywood et la comédie du remariage*, trad.

L'appel à l'ordinaire, ou le retour aux « pratiques », aux usages n'est ni une évidence (donnée) ni une solution, comme le suggèrent certaines variétés d'empirisme : il est traversé par « l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire ». Et par la présence de concepts ordinaires. Emerson, dans un passage de « The American Scholar », abandonne les concepts européens ; le propre de la pensée américaine, sa capacité à recommencer la philosophie en Amérique, se trouve dans son invention de l'ordinaire. Ce nouveau départ de la philosophie – qui n'a rien d'une table rase, mais a plutôt à voir, comme les comédies hollywoodiennes du remariage, avec une seconde chance – est un renversement de ses deux tendances invétérées : la (dé)négation de notre langage ordinaire et de notre *ordinariness* dans la prétention philosophique à les dépasser, les corriger, ou encore la prétention de la philosophie à savoir ce que *nous* voulons dire.

Catégories

C'est dans cette perspective qu'il faut inscrire le retour de Cavell à des auteurs comme Emerson et Thoreau. Emerson, père fondateur de cette pensée de l'ordinaire²⁰, revendique ainsi l'indépendance intellectuelle de l'Amérique, l'appropriation de l'ordinaire contre les sublinités héritées de l'Europe, dans un passage culte « The American Scholar » :

Je ne demande pas le grand, le lointain, le romanesque ; ni ce qui se fait en Italie ou en Arabie ; ni ce qu'est l'art grec, ni la poésie des ménestrels provençaux ; j'embrasse le commun, j'explore le familial, le bas, et suis assis à leurs pieds. Donnez-moi l'intuition d'aujourd'hui, et vous aurez les mondes antiques et à venir²¹.

Une fois de plus il ne s'agit pas de vanter le sens commun, mais de ramener toute la pensée à l'ordinaire, aux concepts de l'ordinaire : le bas, le proche, qui s'opposent exactement au grand et au lointain, et permettent de « connaître le sens » de la vie ordinaire : « De quoi voudrions-nous vraiment connaître le sens ? De la farine dans le quartant ; du

Ch. Fournier et S. Laugier, Paris, Vrin, 2017, p. 10.

²⁰ Voir Sandra Laugier, « Emerson, père fondateur refoulé ? », *Raisons politiques*, 24, *Les pères fondateurs refoulés de la nation américaine*, 2006, p. 9-31.

²¹ Ralph Waldo Emerson, « The American Scholar », dans *Selected Essays*, Londres, Penguin Classics, 1982, p. 564 ; trad. C. Fournier dans *Critique*, dossier consacré à la Nouvelle Angleterre, 1992, n° 541-542.

lait dans la casserole ; de la balade dans la rue ; des nouvelles du bateau ; du coup d'œil ; de la forme et de l'allure du corps²². »

Emerson exprime ici la revendication d'une culture américaine propre, alternative à la culture européenne, et qui se définirait par cette aspiration *positive* et politique à l'ordinaire. Il décrivait, à l'avance, les objets privilégiés du cinéma américain et ceux de la photographie : comme s'il fallait renoncer à un art européen « sophistiqué » pour prédire un art ordinaire, proprement américain.

Sa liste, dans « The American Scholar », des choses dont il exige de ses étudiants qu'ils connaissent la « raison ultime » est une liste qui résume ce que nous pourrions appeler la physionomie de l'ordinaire, une forme de ce que Kierkegaard appelle la perception du sublime dans le quotidien. C'est une liste, établie trois ou quatre ans avant que Daguerre ne montre ses plaques de cuivre à Paris, qui résume les obsessions de la photographie²³.

Il ne s'agit pas seulement, dans cette esthétique de l'ordinaire, d'art, mais de *perception*. On a là l'élaboration d'une liste de catégories nouvelles, celles de l'ordinaire, plus précisément des éléments d'une *physionomie*, d'une allure (*gait*) ou d'un *look* de l'ordinaire, que la philosophie, mais aussi et à égalité le cinéma et la photographie auraient à décrire. Comme si la question transcendantale classique se transformait : la question n'est plus de connaître la « raison ultime » des phénomènes de la Nature, mais d'instituer un rapport à la vie ordinaire et à ses détails, ses particularités. Cette nouvelle approche, particulariste et perceptuelle, est inséparable pour Emerson d'un nouveau rapport entre classes, d'une démocratisation de la perception même.

L'un de ces signes est le fait que le même mouvement qui a produit l'élévation de ce que l'on appelait la plus basse classe de l'État a pris en littérature un aspect très marqué, et tout aussi heureux. Au lieu du sublime et du beau, c'est le proche, le bas, le commun qui ont été explorés et poétisés. Ce qui avait été négligemment foulé aux pieds par ceux qui s'équipaient pour de longs voyages en des pays lointains se trouve soudain être plus riche que toutes les terres étrangères. La littérature du pauvre, les sentiments de l'enfant, la philosophie de la rue, la vie domestique, tels sont les sujets du jour²⁴.

22 *Ibid.*

23 Stanley Cavell, *The Senses of Walden, op. cit.*, p. 150.

24 Ralph Waldo Emerson, « The American Scholar », art. cité, p. 565.

Le pauvre, l'enfant, la rue, le domestique : tels sont les nouveaux objets et sujets qu'il va falloir, simplement, *voir*. Pour Cavell comme pour Wittgenstein, la tâche de la philosophie est de nous ramener à l'ordinaire – ramener nos mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien –, ce qui n'a rien d'aisé ni d'obvie. La recherche de l'ordinaire ne prend son sens qu'en écho au risque du scepticisme – de la perte ou de l'éloignement du monde, décrits au début de l'essai d'Emerson *Experience*²⁵, associés au défaut de la parole qui la rend par définition inadéquate ou malheureuse, au sens où on parle d'une « parole malheureuse » ou, comme le dira ensuite Austin, d'un échec (*infelicity*) du langage.

Le voisinage du monde

L'appel à l'ordinaire est inséparable de ce moment sceptique, où le monde radicalement nous *chagrine*, nous échappe, selon Emerson, au moment où (parce que) nous le voulons le plus fortement agripper, *saisir* à la fois conceptuellement et possessivement. Dans leur défense de l'ordinaire, Emerson et Thoreau sont ainsi les précurseurs de la philosophie du langage ordinaire : contre la vaine volonté de conceptualisation et de saisie du réel, ils en recommandent la description attentive.

Tout en trouvant que ce sentiment de la proximité de l'existence, ou de la perte de cette proximité, est fondamental pour l'expérience de ce qu'est, à mon sens, la philosophie du langage ordinaire, je suis pour ma part convaincu que les penseurs qui transmettent le mieux cette expérience, de la manière la plus directe et la plus pratique, ne sont pas tant Austin et Wittgenstein qu'Emerson et Thoreau. Ce sentiment de ma relation naturelle à l'existence est ce que veut dire Thoreau en parlant de notre proximité avec les lois de la nature, de notre *voisinage* avec le monde, de notre existence à côté de nous-mêmes. L'idée émersonnienne du *proche* est l'une des inflexions qu'il donne au commun, au bas²⁶.

Le rapport à l'ordinaire est une autre façon de formuler la question du rapport au réel, et de notre *capacité* à dire les choses avec notre langage ordinaire et partagé. Pour Emerson, l'Amérique doit réinventer la philosophie transcendantale, en suivant ses propres modalités, caractères

25 Voir l'analyse de Stanley Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, trad. S. Laugier, Éditions de l'Éclat, 1991, repris dans *Qu'est-ce que la philosophie américaine*, Paris, Gallimard, 2009.

26 Stanley Cavell, *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago, Chicago University Press, 1988, p. 4.

et *moods*. Il lui faut inventer alors un accès à l'ordinaire, un mode d'approche spécifique de cette nature nouvelle – *this new yet unapproachable America*²⁷ – pour laquelle les concepts de la philosophie transcendante, en quelque sorte le mode conceptuel d'accès à la nature élaboré par l'Europe, sont inopérants, vides.

Thoreau et Emerson annoncent le projet anthropologique des *Recherches* : voir l'ordinaire, ce qui nous échappe parce que c'est proche de nous, sous nos yeux. L'éthique du *care* et de l'attention aux détails de ce qui nous fait vivre se définit ainsi comme éthique de l'ordinaire, car elle attire l'attention sur le travail des « invisibles ».

L'ordinaire n'existe que dans cette difficulté propre d'accès à ce qui est juste sous nos yeux, et qu'il faut apprendre à voir. Il est toujours objet d'*enquête* – ce sera le mode d'approche du pragmatisme²⁸ – et d'interrogation, il n'est jamais donné. Le bas est toujours à atteindre, dans une inversion du sublime. Il ne suffit pas de vouloir partir de l'ordinaire, de « l'homme de la rue » (un thème central du cinéma américain, développé magnifiquement chez Capra). Il faut tenir à cet ordinaire et le creuser. Il ne s'agit pas de corriger l'héritage de la philosophie européenne, en créant de nouvelles catégories : il faut donner un autre sens aux mots hérités (tels *expérience, impression, entendement, raison, nécessité et condition*), les ramener de la métaphysique à l'ordinaire : ce qui veut dire en *faire* autre chose. Il y a chez Emerson l'idée qu'un nouvel ensemble de concepts doit être *inventé* ou pensé pour décrire l'ordinaire, ce donné ou plutôt ces matériaux divers, « épars sur le sol ». Et c'est un nouvel homme ordinaire qu'il va falloir construire ou, dit-il, « domestiquer ». « Cette révolution s'accomplira dans la *domestication* graduelle de l'idée de Culture. L'entreprise du monde la plus importante en termes de splendeur et d'étendue, c'est la construction d'un homme. Voici les matériaux, épars sur le sol²⁹. »

En revendiquant l'ordinaire, c'est bien à une révolution qu'appelle Emerson (« Voici les matériaux, épars sur le sol »). L'espoir américain devient celui de la construction d'un homme nouveau et d'une culture, l'un et l'autre « domestiqués », ce qui est le contraire d'opprimés

27 Ralph Waldo Emerson, « Experience », dans *Essays and Lectures*, New York, The Library of America, 1983.

28 Bruno Karsenti, Louis Quéré (dir.), *La croyance et l'enquête*, Paris, Éditions de l'EHESS (Raisons pratiques), 2004.

29 Ralph Waldo Emerson, « The American Scholar », art. cité, p. 562.

et d'esclavagisés : l'homme domestique est celui qui arrive à accorder son intérieur et son extérieur, sa voix publique et sa voix privée, sans renoncer à l'une ni à l'autre. L'expression publique est alors fondée sur la confiance en soi, laquelle n'est pas confiance en un soi pré-donné (la philosophie de l'ordinaire n'est pas une philosophie de la subjectivité) mais en son expérience. La démocratie est ainsi ancrée dans l'ordinaire³⁰.

Ordinaire et confiance en l'expérience

La confiance en soi se définit par l'autorité ordinaire et expressive sur sa propre expérience. « Sans cette confiance en notre expérience, qui s'exprime par la volonté de trouver des mots pour la dire, nous sommes dépourvus d'autorité dans notre propre expérience³¹. » La confiance en soi consiste à découvrir en soi (dans sa « constitution », dit Emerson, au sens politique et subjectif) la capacité à avoir une expérience, à faire l'expérience de ce qu'on connaît ou croit connaître, et à exprimer et décrire cette expérience ordinaire. C'est aussi la définition de l'expérience ordinaire pour Wittgenstein, et de ce que pour Freud on peut attendre de la psychanalyse (rassembler et remémorer, remémorer – *re-member* – des bouts et souvenirs épars de paroles et d'usages). On retrouve cette approche de l'expérience ordinaire aussi bien dans l'empirisme radical de William James et dans la théorie de l'enquête de Dewey que dans les conceptions littéraires de Henry James : ce qui est *important*, c'est d'*avoir* une expérience³², pas d'acquérir à partir de l'expérience, qui impliquerait de savoir déjà ce qui est signifiant, important.

Avoir une expérience veut dire : percevoir ce qui est important. Ce qui intéresse Cavell est la façon dont notre expérience fait émerger, fait voir ce qui compte, le développement d'une capacité à *voir l'importance*, « l'apparition et la signification » des choses (lieux, personnes, motifs).

Pour répondre à la question « qu'advient-il à des personnes données, à des lieux précis, à des sujets et à des motifs, quand ils sont filmés par tel ou tel cinéaste ? » – il n'existe qu'une seule source de données, c'est-à-dire l'apparition et la signification de *ces* objets, de *ces* personnes, que l'on trouvera en fait dans la suite de films, ou de passages de films, *qui comptent pour nous*³³.

30 Albert Ogien, Sandra Laugier, *Le principe démocratie*, Paris, La Découverte, 2014 ; *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2010.

31 Stanley Cavell, *À la recherche du bonheur*, *op. cit.*, p. 19.

32 John Dewey, *Art as Experience*, New York, Minton, Balch and Co, 1934.

33 Stanley Cavell, « Qu'advient-il des choses à l'écran ? », dans *Le cinéma nous rend-il meilleurs ?*, trad. C. Fournier et É. Domenach, Paris, Bayard, 2010, p. 78-79.

C'est cela l'importance – « Exprimer ces apparitions, définir leurs significations, formuler enfin les raisons pour lesquelles ces films *comptent* ». Mais aussi notre façon de manquer l'importance.

S'il est de l'essence du cinéma de magnifier la sensation et la signification d'un moment, il lui appartient aussi d'aller contre cette tendance et de reconnaître cette réalité tragique de la vie humaine : l'importance de ses moments ne nous est pas d'ordinaire donnée pendant que nous les vivons, si bien que cela peut demander le travail de toute une vie de déterminer les carrefours importants d'une existence³⁴.

L'expérience se définit par notre capacité d'attention : capacité à voir le détail, le geste expressif, même si ce n'est pas forcément une vision claire et nette, ni exhaustive – une attention à l'importance (*what matters*), à ce qui compte dans les expressions et les styles d'autrui – ce qui fait et exprime les différences entre personnes, le rapport de chacun à son expérience, qu'il faut alors décrire.

Reconnaître les gestes, les manières, les habitudes, les tours de langage, les tours de pensée, les styles de visage, comme moralement expressifs – d'un individu ou d'un peuple. La description intelligente de ces choses fait partie de la description intelligente, aiguisée, de la vie, de ce qui *importe*, de ce qui *fait la différence*, dans les vies humaines³⁵.

Ce sont ces *différences* qui doivent être l'objet de « la description intelligente, aiguisée, de la vie ». *Cette vie humaine* renvoie à la forme de vie wittgensteinienne, vue non comme norme sociale, mais comme contexte où sont lisibles gestes, manières, styles ordinaires. Comme le démontre Barbara Formis dans ce volume, sur le terrain spécifique de la philosophie de l'art, la forme de vie est le lieu d'une articulation de l'ordinaire, où le détail de l'ordinaire devient visible. L'attention à l'ordinaire est alors la perception des textures ou des motifs moraux. Ce qui est perçu, ce ne sont pas des objets, mais des expressions, qui ne sont possibles et visibles que sur l'arrière-plan de la forme de vie.

34 Stanley Cavell, « La pensée du cinéma », dans *Le cinéma nous rend-il meilleurs ?*, *op. cit.*, p. 87.

35 Cora Diamond, *L'esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, trad. E. Halais et J.-Y. Mondon, Paris, PUF, 2004, p. 507.

Les aventures de la littérature dans l'ordinaire

Outre l'importance du cinéma sur ce point, sur laquelle on reviendra, on notera aussi celle de la littérature en tant que lieu privilégié de cette perception attentive au détail de l'ordinaire. Cette capacité d'attention à l'ordinaire n'est pas seulement affaire de connaissance ou de raisonnement, mais d'apprentissage de l'expression adéquate, et d'éducation de la sensibilité ; éducation de la sensibilité du lecteur par l'auteur, qui lui rend perceptible telle situation, tel caractère, en le plaçant (le décrivant) dans le cadre qui convient. Le roman nous apprend à regarder la vie ordinaire comme « la scène de l'aventure et de l'improvisation³⁶ », initie aux modes d'expression adéquats, linguistiques ou autres : une formation sensible par l'exemplarité. Le roman forme alors notre capacité à (lire) l'expression morale. Cette capacité est conceptuelle et langagière – capacité à faire usage des mots pour décrire l'expérience de l'ordinaire.

L'attention que suscitent les romans de Henry James selon Nussbaum et Diamond fait de l'expérience de la lecture une aventure (pour parler comme Emerson, *true romance*). Il y a de l'aventure dans toute situation qui mêle l'incertitude et le « goût de la vie ». James remarque à propos des romans de George Eliot que les émotions, l'intelligence tourmentée, la conscience de ses héros deviennent « notre propre aventure » :

Une « aventure » humaine, personnelle n'est pas une chose *a priori*, positive, absolue et inextensible, mais juste une question de relation et d'appréciation – dans les faits, c'est un nom que nous donnons, avec à propos, à tout passage, toute situation qui a ajouté le goût tranchant de l'incertitude à un sens aiguisé de la vie. C'est pourquoi la chose est, tout à fait admirablement, une question d'interprétation et de conditions particulières ; et faute d'une perception de celles-ci, les aventures les plus prodigieuses peuvent vulgairement compter pour rien³⁷.

L'expérience elle-même, si on lui fait confiance, devient alors une aventure. Refuser cette confiance, c'est *passer à côté de l'aventure* – celle des personnages, et la sienne propre. L'absence d'attention à l'expérience, le manque de perception de l'*importance*, font passer à côté, manquer ce qui se passe.

36 Voir pour cette approche « perceptive » de la littérature l'ensemble des contributions rassemblées dans Sandra Laugier, *Éthique, littérature et vie humaine*, *op. cit.* Voir aussi Cora Diamond, *L'esprit réaliste*, *op. cit.*, chap. 11.

37 Henry James, *La création littéraire*, trad. M. F. Cachin, Paris, Denoël/Gauthier, 1980.

Ainsi on peut voir l'expérience comme aventure à la fois conceptuelle et sensible – dit autrement : à la fois passive (on se laisse transformer, toucher) et agentive. Il n'y a pas à séparer, dans l'expérience, la pensée (la spontanéité) et la réceptivité (la vulnérabilité), la compréhension et la perception. C'est cela, dit Henry James, qui « constitue l'expérience ».

La pouvoir de deviner ce qu'on n'a pas vu à partir du visible, de suivre les implications des choses, de juger l'ensemble par son motif, l'état où vous ressentez si complètement la vie en général que vous êtes en bonne voie pour en connaître les moindres recoins – on peut presque dire que cet agrégat (*cluster*) de dons constitue l'expérience³⁸.

James ajoute qu'il faut alors que rien n'échappe, ne se perde : *Try to be one of the people on whom nothing is lost*, ce qui est une définition de l'expérience comme capacité et réflexivité. Il ouvre aussi vers une capacité spécifique, celle de l'attention (*care*) au détail qui fait la richesse et l'humanité de la description de l'ordinaire.

Comment recouvrer alors cette vie ordinaire fuyante, savoir ce qui est important sans se focaliser sur le seul pertinent? Se rendre compte de ce qu'on veut dire, s'exprimer justement, ce serait parvenir à replacer la phrase, pour reprendre une expression de Wittgenstein, dans son pays d'origine, son « milieu naturel ». C'est la tâche que Wittgenstein assigne à la philosophie du langage ordinaire : « ramener les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien³⁹ ». Mais dans l'ordinaire il n'y a rien à « retrouver ».

Le langage ordinaire, concept de la critique

Telle est la direction empruntée, au-delà des travaux pionniers de Martha Nussbaum et Cora Diamond, par l'*ordinary language criticism*. Un développement en effet des philosophies de Wittgenstein, Austin et Cavell se trouve dans une critique et théorie littéraire qui non seulement reprend les questions classiques du langage, de la signification, mais se distingue par son attention précise aux mots de la littérature. Parmi les ouvrages majeurs de ce qui se veut un changement radical dans la critique et la théorie littéraire, on compte notamment celui, précurseur, de Michael

38 Henry James, *The Art of Fiction*, 1884, en ligne : http://en.wikiquote.org/wiki/Henry_James

39 Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, §116.

Fischer, *Stanley Cavell and Literary Skepticism*⁴⁰ (1989), celui de Toril Moi, *Revolution of the Ordinary. Literary Studies after Wittgenstein, Austin, and Cavell*⁴¹ (2017), ou encore ceux de Jost et Dauber, dont *Ordinary Language Criticism: Literary Thinking after Cavell, after Wittgenstein*⁴² (2003), qui a donné son nom au mouvement.

Son originalité réside dans une pratique de Wittgenstein et d’Austin, qui se démarque de leur usage traditionnel dans la philosophie analytique de l’art et de la littérature des années 1950 et 1960. Concernant cet usage traditionnel, on peut penser notamment, en philosophie de l’art, à l’article fondateur de Morris Weitz, « Le rôle de la théorie en esthétique⁴³ », qui fait jouer un rôle central à la notion d’air de famille dans une perspective anti-essentialiste. Le but ne serait pas de saisir une essence ou des propriétés communes aux œuvres, mais d’être capable de les reconnaître, décrire et expliquer, sur fond de similitudes. On pensera aussi, sur le terrain plus précis de la philosophie de la littérature, à la conception institutionnelle de la littérature, par exemple de Stein H. Olsen⁴⁴ : de même que dans une perspective wittgensteinienne, c’est l’institution du jeu d’échecs qui confère aux joueur et même aux pièces leur fonction et leur nature, et leur donne les règles du jeu, de même, c’est l’institution de la littérature qui fait des auteurs, des œuvres, des lecteurs ce qu’ils sont. Autrement dit, il y a des institutions de la littérature (des maisons d’édition, des académies littéraires, etc.), voire une institution de la littérature (au sens où la littérature est une institution de nos sociétés). Ce qui caractérise cet usage de Wittgenstein, c’est donc la reprise d’un de ses concepts généraux (l’air de famille) ainsi que l’insistance sur cette dimension de l’institution.

Par contraste, la philosophie du langage ordinaire nous invite justement à être attentif aux mots de la littérature, loin des questions de

40 Michael Fischer, *Stanley Cavell and Literary Skepticism*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

41 Toril Moi, *Revolution of the Ordinary. Literary Studies after Wittgenstein, Austin, and Cavell*, Chicago, University of Chicago Press, 2017.

42 Kenneth Dauber, Walter Jost, *Ordinary Language Criticism: Literary Thinking after Cavell, after Wittgenstein*, Chicago, Northwestern University Press, 2003.

43 Morris Weitz, « Le rôle de la théorie en esthétique », dans D. Lories, J. Taminioux, *Philosophie analytique et esthétique*, Paris, Klincksieck, 2004, p. 27-40.

44 Parmi ses livres importants, voir notamment *The Structure of Literary Understanding*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, et *The End of Literary Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

définition et de statut de l'art ou de la littérature. Il s'agit notamment d'une attention à ces mots qui sont ceux des personnages de pièce de théâtre, comme le fait Cavell dans *Le déni de savoir dans six pièces de Shakespeare*⁴⁵, ou ceux des personnages de roman, à comprendre dans la texture des histoires dans lesquelles ils sont pris. Mais il s'agit aussi de comprendre que ce sont des mots ordinaires au sens où ce sont aussi nos mots, ceux que nous aurions pu utiliser dans un contexte semblable, ou ceux que nous n'utiliserions pas mais qui s'avèrent néanmoins faire partie de nos possibilités partagées d'expression. Autrement dit : des expressions spécifiques mais partageables au sein de notre forme de vie.

C'est sur ce point que l'*ordinary language criticism* s'oppose à la théorie littéraire des années 1960 qui s'appuie sur la théorie du langage inspirée de Saussure et développée par Derrida. En effet, on peut voir de manière générale dans l'*ordinary language criticism* un reflux de la théorie, du goût pour la théorie. Mais on peut y voir aussi la critique d'une Théorie qui a nourri un certain scepticisme à l'égard des concepts de l'ordinaire, des mots de la littérature et de nos propres mots.

Le cinéma, approche de l'ordinaire

Dans le cinéma américain se constitue un autre accès ou mode d'*approche* de cet ordinaire qui prend en compte le scepticisme. Le cinéma pour Cavell n'est pas objet esthétique, mais pratique ordinaire, répétable, intégrée à nos existences. Le cinéma parlant est projection sur l'écran de la conversation et de l'expression ordinaires : il n'est pas l'enregistrement d'une conversation ordinaire, mais exprime un rapport à la conversation ordinaire. Ce rapport à l'ordinaire qu'entretient le cinéma est immédiatement visible dans ces scènes du cinéma classique de Hollywood où les héros partagent des moments quotidiens, par exemple la scène où Clark Gable et Claudette Colbert miment une scène de ménage dans *It Happened One Night (New York-Miami)*, F. Capra, 1934), ou la scène apocalyptique de préparation du petit déjeuner par Katherine Hepburn dans *Woman of the Year* (G. Stevens, 1942) : *domestication* (pour parler encore comme Emerson) du scepticisme par le quotidien, mais sans sa disparition. On sait que le genre du film d'horreur ou fantastique renvoie à une terreur spécifique du quotidien – voisins ou proches devenus menaçants,

45 Stanley Cavell, *Le déni de savoir dans six pièces de Shakespeare*, trad. J.-P. Maquerlot, Paris, Seuil, 1993.

ustensiles ordinaires utilisés comme armes meurtrières, situations familiaires devenues terrorisantes. Une telle ambivalence caractérise l'ordinaire au cinéma : cette inquiétante étrangeté de l'ordinaire émerge dans les classiques comme *It's a Wonderful Life* (Capra, 1946), où est présenté au héros (James Stewart) *un monde dont il n'est pas*, où apparaît la structure sceptique du cinéma, expérience qui nous confronte à des *projections* successives d'un monde ordinaire dont nous sommes nécessairement absents.

La conversation est le moyen, dans le cinéma parlant, et particulièrement les comédies du remariage, de surmonter cette étrangeté, par l'acceptation de l'expression. Accepter l'expression veut dire accepter notre condition, langagière et finie, celle, pour reprendre le mot d'Emerson, de « victimes de l'expression ». Comprendre que le langage est « notre forme de vie », cela veut dire accepter la naturalité du langage, la fatalité et la passivité de la signification et de l'expression dans l'action. L'acteur/actrice de cinéma est précisément celui qui accepte d'être le porteur ou le supporteur (*bear*) de cette signification ou de cette expression, de nous les rendre sensibles en se laissant contempler : c'est une capacité spécifique de ce genre chez James Stewart qu'Hitchcock utilise dans *Vértigo* exactement comme Capra – quelque chose qu'on pourrait définir, suggère Cavell, comme une projection de sa capacité à la souffrance, à la nostalgie et au désir. Cette capacité de l'acteur, qui lui permet de projeter, dans sa *photogénèse* (dans ce qu'il advient de lui à l'écran), quelque chose de la nature ordinaire de l'humain, est, exactement, la capacité d'expression, symétrique de notre capacité d'attention. L'expressivité humaine ordinaire est bien le sujet central du cinéma ; on peut désormais en dire autant des séries télévisées⁴⁶.

Si la conversation est acceptation de la condition langagière – notre forme de vie dans le langage ordinaire – et exposition à autrui, le cinéma est le lieu privilégié d'une telle (sur)exposition, et l'acteur de cinéma a cette capacité, en supportant l'expression, de constituer l'expérience du spectateur. L'expérience du cinéma devient ainsi l'expérience même (il n'y a qu'*une* expérience, pour reprendre une idée de Kant pour une fois), et fait partie de nos existences ordinaires, sans constituer de monde séparé. La projection cinématographique s'avère ainsi réponse, par sa mimésis de la conversation ordinaire, à l'interrogation sceptique. Ces moments d'adéquation que nous offre le cinéma entre une expression et

46 Sandra Laugier, *Nos vies en séries. Philosophie et morale d'une culture populaire*, Paris, Flammarion (Climats), 2019

un monde n'existent que par la grâce de l'expressivité naturelle du corps humain ordinaire – de ces significations et ambiances *exsudées* – pour anticiper ici sur les analyses de Goffman – par le geste humain conversationnel ordinaire.

Il revient à Cavell d'avoir mis au jour la connexion entre vie ordinaire, langage et expressivité naturelle – voir la philosophie de l'esprit de Wittgenstein⁴⁷, résumée dans l'expression des *Recherches philosophiques* : « Le corps humain est la meilleure image de l'âme humaine⁴⁸. » La conversation au cinéma est expression du corps : Cavell remarque que les dialogues d'un film ne peuvent être reproduits, et ne donnent rien lorsqu'on les répète en dehors de la salle de cinéma ou de la projection (sauf si on en parle avec quelqu'un qui a vu le film, renvoyant à une expérience partagée de la *vision* du dialogue). La conversation est destinée à être vue (*viewed*). La réussite d'un dialogue au cinéma, ces moments de félicité de la conversation qu'offrent les grands films hollywoodiens, n'existent que dans leur projection temporelle et temporaire : « Il faut les enlever du papier et les remettre sur l'écran⁴⁹. » Les films répondent ainsi aux ratages (*infelicitities*) de l'expérience par les réussites (*felicities*) de la conversation, qui sont rares, comme le note Goffman dans *Les cadres de l'expérience* :

Il est rare, dans une conversation « naturelle », que la bonne réponse soit donnée sur-le-champ, il est rare que les réparties spirituelles fusent, même si on s'y emploie. En fait, lorsqu'une réplique est aussi bonne que celle à laquelle on aurait pu penser par la suite, nous avons alors affaire à un événement *mémorable*⁵⁰.

Ces moments mémorables sont alors des fragments, morceaux privilégiés de l'expérience ordinaire qui vont en constituer la grammaire subjective.

Ces films figurent dans leur expérience comme des événements publics mémorables, des fragments constitutifs des expériences, des souvenirs d'une vie ordinaire. Si bien que la difficulté que nous avons à les juger est la même que celle que nous avons à juger notre

47 Voir Christiane Chauviré, Sandra Laugier et Jean-Jacques Rosat (dir.), *Les mots de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001.

48 Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, II, iv, p. 254.

49 Stanley Cavell, *À la recherche du bonheur*, *op. cit.*, p. 18.

50 Erving Goffman, *Les cadres de l'expérience*, trad. I. Joseph, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 491-492.

expérience de tous les jours, à nous exprimer de manière satisfaisante, à trouver des mots pour ce que nous voulons dire⁵¹.

Formes de vie

L'exploration des usages est un inventaire des formes de vie : pour Austin, nous examinons « ce que nous dirions quand ». Il s'agit de dire non seulement *ce que nous disons* (de l'accord dans le langage, thématiqué constamment par Wittgenstein dans ses *Recherches philosophiques*) mais aussi « quels mots employer dans quelles situations » : ce qui est adéquat aux *circonstances*. C'est le réalisme propre de l'ordinaire.

Parler du langage, c'est alors parler du monde, mais cela ne se justifie pas par une miraculeuse (ou logique ou structurelle) correspondance du langage à la réalité – on n'est plus dans le *Tractatus* – mais par notre capacité à décrire précisément les usages et différences. La question de la description supplante celle de la communauté de sens, longtemps mise au centre de la philosophie du langage ordinaire⁵². Très important alors est le passage accompli chez Cavell de la question du langage commun, partagé, à celle de la forme de vie ordinaire *dans* le langage, qui n'est pas seulement le partage de structures sociales, mais de tout ce qui constitue la texture des concepts, existences et activités humaines. Il ne suffit pas, pour Wittgenstein, de renvoyer à *la pratique*, et de dire « c'est ainsi que nous faisons », de renvoyer à l'accord de communauté. Le thème de l'ordinaire introduit le scepticisme dans la pratique même : la confiance en ce que nous faisons (jouer, argumenter, compter, promettre) se modèle sur la confiance que nous avons en nos usages partagés du langage⁵³ et notre capacité à en bien user. L'énigme de la communauté linguistique – l'inquiétante étrangeté de l'usage – est la possibilité pour moi de parler au nom des autres, et réciproquement⁵⁴. Il ne suffit pas d'invoquer la communauté ; reste à savoir ce qui m'autorise à parler, la force réelle de l'accord. Nous pouvons citer le passage des *Recherches philosophiques* : « C'est ce que les êtres humains disent qui est vrai et faux ; et ils

51 Stanley Cavell, *À la recherche du bonheur*, op. cit., p. 46.

52 Voir Sandra Laugier, *Du réel à l'ordinaire*, Paris, Vrin, 1999 ; *Les sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009.

53 Ici, nous renvoyons au livre d'Albert Ogien, *Les formes sociales de la pensée*, Paris, Armand Colin, 2007.

54 Voir sur cette question Sandra Laugier, *Le mythe de l'inexpressivité*, Paris, Vrin, 2010.

s'accordent dans le langage qu'ils utilisent. Ce n'est pas un accord dans les opinions mais dans la forme de vie⁵⁵. » Il est capital pour Cavell que Wittgenstein dise que nous nous accordons *dans* et pas *sur* le langage, le langage comme *dit*. Cela signifie que nous ne sommes pas acteurs de l'accord, que le langage précède autant cet accord qu'il est produit par eux, et que cette circularité même rend impossible l'affirmation d'un primat de l'accord ou de la coordination humaine.

Nous apprenons et nous enseignons des mots dans certains contextes, et on attend alors de nous (et nous attendons des autres) que nous puissions (qu'ils puissent) les projeter dans d'autres contextes. Rien ne garantit que cette projection ait lieu (et en particulier ce n'est pas garanti par notre appréhension des universaux, ni par notre appréhension de recueils de règles) [...] C'est une vision aussi simple qu'elle est difficile et aussi difficile qu'elle est (parce qu'elle est) terrifiante⁵⁶.

S'accorder dans le langage veut dire que le langage produit notre entente autant qu'il est le produit d'un accord, qu'il nous est en ce sens *naturel*. « Sous la tyrannie de la convention, il y a la tyrannie de la nature. » Les concepts de l'ordinaire relèvent de normes « naturelles ».

C'est bien plutôt de la nature de la vie humaine elle-même que les conventions tiennent leur fixité, de l'humaine fixité elle-même, de ces « faits de nature très généraux », « inaperçus parce que si évidents », et en particulier, d'après moi, de faits absolument généraux au sein de la *nature humaine* : par exemple, que la réalisation d'une intention requiert l'action, que l'action requiert le mouvement, que le mouvement inclut des conséquences que notre intention ne contenait pas, que notre connaissance (et ignorance) de nous-mêmes et des autres dépend de la manière dont nos pensées sont exprimées (et distordues) à travers paroles, actions, et passions; que les actions et les passions ont une histoire. Ainsi conçue, la série des « conventions » ne renvoie pas à des structures de vie qui différencient les êtres humains entre eux, mais à ces exigences, de conduite comme de sentiment, que tous les humains partagent. Ce que Wittgenstein a découvert, ou redécouvert, c'est la profondeur de la convention dans la vie humaine; or, cette découverte ne met pas seulement l'accent sur ce qu'il y a de conventionnel dans la société humaine, mais aussi sur *ce qu'il y a de conventionnel dans la nature humaine elle-même*⁵⁷.

55 Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, §241-242.

56 Stanley Cavell, *Dire et vouloir dire*, *op. cit.*, p. 52.

57 Id., *Les voix de la raison*, trad. S. Laugier et N. Balso, Paris, Seuil, 1996, p. 178-179.

Ce lien naturel et fragile entre accord linguistique et conventions naturelles permet de définir l'ordinaire, aussi, par les formes de vie⁵⁸ et définit les conditions de félicité de notre usage ordinaire du langage. « Les performatifs, s'ils sont adéquats à la réalité, sont heureux, sinon, de manières spécifiques, malheureux⁵⁹. » Cette attention à l'adéquation de toutes les formes de performativité et d'expressivité conduit Cavell à examiner les énoncés perlocutoires, qui sont certainement des paradigmes d'énoncés ordinaires en tant qu'ils tissent les échanges et rencontres humaines⁶⁰.

Car les distinctions qu'établit la philosophie du langage ordinaire sont naturelles, pas fabriquées comme celles des théoriciens du langage.

L'une des perceptions les plus fortes d'Austin, c'est celle du caractère mal fagoté, absurdemment rudimentaire et inepte des distinctions habituelles traditionnellement produites par les philosophes. En conséquence, l'une des formes prises par ses recherches sera de rejeter les distinctions que l'on rencontre dans les paragraphes de la philosophie, en en montrant de meilleures. Et meilleures non seulement parce qu'elles sont plus fines, mais parce qu'elles sont plus massives, qu'elles ont, si je puis m'exprimer ainsi, un plus grand poids naturel ; qu'elles apparaissent normales, et même inévitables, quand les autres sont sinistrement arbitraires ; utiles quand les autres semblent tordues ; réelles quand les autres sont académiques⁶¹.

Le lien ordinaire entre le langage et la réalité se fait dans l'inventaire des différences et l'accord dans le langage : c'est en ce sens que la philosophie est aussi un *travail de terrain* et que toute approche du terrain se révèle philosophie de l'ordinaire, ce que nous tentons de démontrer ici.

Ce travail de « l'accord et de la différence » est le moyen de penser ce que Wittgenstein de son côté appelle l'« harmonie⁶² », le rapport non plus structural mais proprement ordinaire de la pensée au monde. La question descriptive de Goffman, *What is it that's going on here?* se

58 Estelle Ferrarese, Sandra Laugier (dir.), *Formes de vie*, Paris, CNRS Éditions, 2018. Cet ouvrage collectif est en quelque sorte le « compagnon » du présent ouvrage, explorant l'ordinaire par le concept de forme de vie.

59 Stanley Cavell, *Le cinéma nous rend-il meilleurs?*, trad. É. Domenach et C. Fournier, Paris, Bayard, 2010, p. 81.

60 Stanley Cavell, « Énoncés passionnés et performatifs », dans *Philosophie le jour d'après demain*, trad. N. Ferron, Paris, Fayard, 2011.

61 Stanley Cavell, *Dire et vouloir dire*, op. cit., p. 102-103.

62 Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, op. cit., §429.

combine ainsi à la formule normative d'Austin : *what we should say when* pour donner la nouvelle analyse de l'ordinaire : décrire ce qui se passe, et la vulnérabilité même de « ce qui se passe ». La description de ce qui se passe est soumise à différentes « mises au point » et ne peut s'opérer que dans une coopération entre philosophie et sciences sociales qui fait de la philosophie contemporaine une ressource de l'anthropologie⁶³.

Le volume présenté ici réunit une série de contributions relevant d'horizons divers : aussi bien d'une philosophie issue d'Austin, Wittgenstein, Cavell, du transcendantalisme d'Emerson, Thoreau, que d'une sociologie et d'une anthropologie en discussion avec ces traditions philosophiques, et les mettant à l'épreuve du terrain. Le pragmatisme est le lieu théorique privilégié d'une telle convergence, mais il n'est désormais pas le seul. À la réflexion conjointe des sciences humaines s'ajoute le souci de la littérature, notamment le romantisme anglais (Wordsworth) et la littérature autrichienne (Musil). Stanley Cavell en est l'inspiration centrale, car il est bien celui qui a réhabilité le mot « ordinaire », l'a déstigmatisé en quelque sorte comme d'autres activistes ont « retourné » certains termes jusqu'alors dévalorisants. Le thème même de l'ordinaire est quelque chose que nous héritons de lui, en tant qu'il traverse la philosophie du langage, l'esthétique, l'éthique et l'anthropologie.

La première partie de ce volume est consacrée à la connaissance et à la normativité de l'ordinaire. La contribution de Jocelyn Benoist, « La normativité de l'ordinaire », interroge tout particulièrement cette normativité : pourquoi donc l'ordinaire ferait-il norme ? Comment la philosophie du langage ordinaire peut-elle justifier ce recours et ce statut donné à l'ordinaire ? Ces questions mettent en jeu une difficulté spécifique, la connaissance de l'ordinaire et de sa localisation, qu'explorent la contribution de Paola Marrati, « La philosophie et la connaissance de l'ordinaire », et celle de Paul Standish et Emma Williams, « Le faux lieu de l'ordinaire ». La première insiste en effet sur la démarcation de l'approche cavellienne de l'ordinaire par rapport à la thématization plus classique en philosophie du sens commun, et à toute forme de savoir positif. Ce serait une ignorance d'un type particulier qui qualifierait le mieux

63 Voir par exemple : Veena Das, *Textures of the Ordinary, Doing Anthropology after Wittgenstein*, Fordham University Press, 2020. Richard Rechtman, *La Vie ordinaire des génocidaires*, CNRS Editions, 2019, A. Brandei et M. Motta (dir.), *Living with Concepts*, Fordham University Press, 2021.

cette approche, ignorance à défendre plutôt que de risquer la réification ou la sentimentalisation de l'ordinaire, comme le montrent Paul Standish et Emma Williams.

La deuxième partie de ce volume revient sur les inspirations principales de la philosophie de l'ordinaire pour en montrer les différentes grammaires. Une grammaire qui est celle de Wittgenstein et des pragmatistes tout d'abord, dans la contribution de Christiane Chauviré, « Grammaire de l'ordinaire. Wittgenstein et les pragmatistes ». On sait en effet le rôle du premier dans le retour depuis la métaphysique à l'ordinaire, mais on connaît moins son héritage de Peirce et Dewey, que cette contribution décrit dans le détail. Ensuite, une grammaire qui est celle d'Austin, présentée par Bruno Ambroise comme en opposition à l'illusion scolastique dans « L'usage ordinaire contre l'illusion scolastique. J. L. Austin et le statut de la vérité », mais aussi comme soumise à de vives critiques venant (pourtant) de la philosophie du langage : celles de Peter Geach et de John Searle. Une grammaire, enfin, qui s'étend peut-être jusqu'à la prise en compte des effets du discours, sous la forme d'un traitement philosophique du perlocutoire. Dans le chapitre de Daniele Lorenzini, « L'ordinaire à l'épreuve du perlocutoire », la question se pose en effet de l'extension des procédures de la philosophie du langage ordinaire aux effets que ce langage produit sur les individus : tel est le pari de Cavell prolongeant et dépassant Austin, dans son traitement de ces énoncés passionnés qui affectent autrui.

La troisième partie est centrée sur ces vies ordinaires dont la vulnérabilité et la diversité sont soulignées. Cette vulnérabilité est un trait essentiel de l'ordinaire, selon Sandra Laugier, et elle se traduit sous les formes d'une vulnérabilité du langage ordinaire, de l'éthique ordinaire, de l'expérience, de l'action, de la réalité... et appelle en retour un soin, tel que développé dans l'éthique du *care*. Le *care* se révèle crucial dans la constitution d'un ordinaire démocratique. Dans « S'occuper de ses petites affaires », Joëlle Zask décrit cette « politique du quotidien » dont le petit paysan est la figure. C'est alors à nouveau le pragmatisme de Dewey qui est mobilisé pour le défendre, mais envisagé depuis une philosophie politique proprement américaine, la démocratie agraire de Thomas Jefferson.

Ce sont bien tous les aspects de la vie ordinaire qui sont affectés, mais aussi toutes les vies qui sont considérées. Il s'agit tout d'abord de la vie des parents ordinaires, telle que décrite par Alexandra Bidet et Carole Gayet-Viaud dans « Les horizons politiques du devenir parent. Figures

d'une citoyenneté ordinaire. » Le but est de montrer les effets de l'expérience de parent sur celle de la vie publique, en décrivant non seulement l'ouverture à un monde commun, mais aussi la découverte de celui-ci grâce à la présence de l'enfant dans l'espace public.

Un élément extraordinaire de la description de l'ordinaire que nous proposons dans ce volume est « La vie ordinaire des exécuteurs », dont parle Richard Rechtman dans son essai consacré aux crimes de masse perpétrés par le régime des Khmers rouges. Au-delà de l'idée d'hommes ordinaires, l'accent est mis sur la vie ordinaire de ces hommes et femmes, le détail ordinaire de leur vie, ce qui permet alors de mieux comprendre les raisons de leur acceptation et de leur participation à l'administration de la mort. La sociologie des premières et l'anthropologie ordinaire du second donnent ainsi à voir la diversité et le tragique des vies ordinaires, ainsi que la difficulté extrême à les qualifier toutes d'ordinaires : comment regrouper ainsi sous un même *concept* des formes de vie aussi différentes, les unes étant à la recherche d'un mode de coexistence, les autres obéissant à la logique de l'extermination ? À quelles vies donne-t-on forme ? Quand toute forme de vie est-elle perdue ?

Le volume se clôt sur l'idée d'un « art de l'ordinaire ». Les contributions de Piergorgio Donatelli et de Pierre Fasula reprennent le fil de cette interrogation sur l'art de l'ordinaire, en plaçant le débat dans un autre contexte, celui de la Vienne de Wittgenstein, dont font partie des architectes comme Adolf Loos ou des écrivains comme Robert Musil. Ce qui est en jeu dans la contribution de Pierre Fasula, « L'homme sans particularités », qui a pour objet le roman de Robert Musil, est justement la difficulté pour l'individu d'une conversion à l'ordinaire et d'une estime de cette vie ordinaire. L'intérêt de ce roman est de décrire un personnage se trouvant dans le refus de l'ordinaire par désir de grandeur et par assimilation de l'ordinaire à l'absence de qualités ou de particularités, mais aussi de participer à une histoire du genre romanesque qui tente de donner un sens, un concept à l'idée de vie ordinaire. L'essai de Piergorgio Donatelli, « Loos, Musil, Wittgenstein, et le rétablissement de la vie humaine », montre de son côté en quoi cette difficulté est redoublée dans l'esthétique et la morale contemporaines, telles que décrites et critiquées par ces trois auteurs : la période contemporaine nous aveugle sur nos formes d'expression et nos formes de vie, qui restent dès lors à retrouver, recouvrer et rétablir. Enfin, en présentant les relations de l'art et l'ordinaire, Barbara Formis analyse le geste dans la pratique du

happening. La notion de forme de vie est alors utilisée pour comprendre cette intégration des gestes dans l'art, qui en préserve la dimension ordinaire : le *happening* révèle la forme de vie. C'est à un tel rétablissement des formes de vie, mais aussi à l'invention constante de nouvelles formes et de concepts ordinaires que nous invite la réflexion collective et multilatérale menée dans cet ouvrage.

Cette publication a reçu un financement du Conseil européen de la recherche (CER) dans le cadre du programme de recherche et d'innovation Horizon 2020 de l'Union européenne (convention de subvention N° 834759).