

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

**187-188 | 2008**

**Miroirs transatlantiques**

---

## L'ordinaire transatlantique

De Concord à Chicago, en passant par Oxford

**Sandra Laugier**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29239>

DOI : 10.4000/lhomme.29239

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 3 octobre 2008

Pagination : 169-199

ISBN : 978-2-7132-2186-6

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Sandra Laugier, « L'ordinaire transatlantique », *L'Homme* [En ligne], 187-188 | 2008, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29239> ; DOI : 10.4000/lhomme.29239

---

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

[http://www.cairn.info/article.php?ID\\_REVUE=LHOM&ID\\_NUMPUBLIE=LHOM\\_187&ID\\_ARTICLE=LHOM\\_187\\_0169](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LHOM&ID_NUMPUBLIE=LHOM_187&ID_ARTICLE=LHOM_187_0169)

---

## L'ordinaire transatlantique. De Concord à Chicago, en passant par Oxford

par Sandra LAUGIER

| Éditions de l'EHESS | *L'Homme*

2008/3-4 - n° 187-188

ISSN 0439-4216 | ISBN 9782713221866 | pages 169 à 199

---

Pour citer cet article :

—Laugier S., L'ordinaire transatlantique. De Concord à Chicago, en passant par Oxford, *L'Homme* 2008/ 3-4, n° 187-188, p. 169-199.

---

Distribution électronique Cairn pour les Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# L'ordinaire transatlantique

## De Concord à Chicago, en passant par Oxford

Sandra Laugier

L'ORDINAIRE n'est pas un concept : c'est un thème, dont nous allons essayer de suivre quelques variations – de Concord (Massachusetts) à Chicago en passant par Oxford, et qui s'élabore par des allers et retours transatlantiques. Il y aurait, d'emblée, des objections à un tel parcours : à sa limitation au champ « anglo-saxon » et à une origine américaine de l'ordinaire, alors que la référence à l'ordinaire, au commun, au quotidien, est d'abord britannique (on la trouve souvent dans l'empirisme anglais). Notre thèse ici sera que le thème spécifique et contemporain de l'ordinaire part de l'Amérique et du transcendantalisme d'Emerson et Thoreau, pour se réinventer en Europe avec la philosophie du langage ordinaire, et réapparaître sous une forme transformée en Amérique, pour, ensuite...

Mais pour comprendre cela, il faut entendre l'ordinaire autrement et percevoir ce que Stanley Cavell nomme, s'inspirant à la fois de Wittgenstein et de Thoreau, « l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire », inhérente à sa thématisation anthropologique. Dans sa préface au récent ouvrage de Veena Das, *Life and Words*, Cavell (2007) note 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 étrangère<sup>1</sup> : cette tribu, c'est nous en tant qu'étrangers et étrangères 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 » (*ibid.* : x).

1. Wittgenstein (2004 [1953] : § 206). Voir aussi Bouveresse (2000).

————— Mes vifs remerciements à Guillaume Garreta, Patricia Paperman, Claude Gautier pour leur aide dans la rédaction finale de ce texte.

Aujourd'hui, l'usage d'« ordinaire » semble réduit à un qualificatif, synonyme de « commun », ou traduction de « folk » : on parlera de croyances, de connaissances, de morale « ordinaire ».

Mais l'ordinaire en tant que tel n'est pas exactement le sens commun (Gautier & Laugier 2006), ne serait-ce que parce que nous ne savons pas plus ce qui nous est commun que ce qui nous est ordinaire. Il n'est pas déterminé par un système de croyances, ou un partage de dispositions (rationnelles ou sensibles). 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 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 conjuguée des mots et du monde (*words/world*). D'Emerson à Wittgenstein, d'Austin à Goffman, nous allons tenter de retracer ces voies, et de faire entendre ces voix contemporaines et méconnues de l'ordinaire, qui revendiquent des formes inédites d'attention à la forme de vie humaine.

“I ask not for the great, the remote, the romantic...”<sup>2</sup>

Nous partirons de Concord, où est né le transcendantalisme, et de l'hypothèse de Cavell : que 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 » (Cavell 1993 [1981]), avec une seconde chance – est un renversement de ses deux tendances invétérées : la (dé)négaration 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, ce qui nous est *commun*. L'appel à l'ordinaire, ou le renvoi obligé aux « pratiques », n'est pas une évidence ni une solution, comme le suggèrent certaines variétés de l'empirisme ou de sociologie : il est traversé par l'« inquiétante étrangeté de l'ordinaire »<sup>3</sup>.

C'est dans cette perspective qu'il faut inscrire le retour de Cavell à des auteurs de la tradition américaine comme Emerson et Thoreau. Emerson, père fondateur de la philosophie américaine (voir Laugier 2006a), revendique l'indépendance intellectuelle de l'Amérique, l'appropriation de l'ordinaire contre les sublimités héritées de l'Europe, dans un passage de sa célèbre adresse « 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'embrace le

2. Emerson (1982 [1837] : 564).

3. « The Uncanniness of the Ordinary » (Cavell 1989 : VI, 153).

commun, j'explore le familier, le bas, et suis assis à leurs pieds. Donnez-moi l'intuition d'aujourd'hui, et vous aurez les mondes antiques et à venir » (Emerson 1982 [1837] : 564).

Certes, le recours au « commun », au « bas » existe depuis longtemps en philosophie, et joue un rôle central dans la pensée anglaise : Berkeley et Hume font appel à l'entendement humain originaire, contre la philosophie instituée. Mais l'ordinaire en est ici une accentuation inédite, et Emerson va au-delà de ce dualisme qui traverse toute la philosophie. Il ne s'agit pas de vanter le sens commun, mais de ramener toute la pensée à l'ordinaire, aux *catégories* 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 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 corps » (*Ibid.*).

Emerson exprime ici la revendication d'une culture américaine propre, comme alternative à la culture européenne, et qui se définirait par cette aspiration *positive* au commun. Il décrivait, à l'avance, les objets privilégiés du cinéma américain, ou 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 photographie » (Cavell 1972 : 150).

Il ne s'agit pas seulement, dans cette esthétique de l'ordinaire, d'art, mais de *perception* du réel. 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 jour » (Emerson 1982 [1837] : 565).

Le pauvre, l'enfant, la rue, le domestique : tels sont les nouveaux objets 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* (voir Cavell 1991, 1993 [1981] ; Emerson 2005), associés au défaut de la parole qui la rend par définition inadéquate ou malheureuse, au sens où il s'agit d'une « parole malheureuse » ou, comme le dira ensuite Austin, d'un échec (*infelicity*) du langage. C'est cette inadéquation du langage qu'Emerson appelle dans *Self-Reliance*, le *conformisme* de ses contemporains et que Thoreau dénonce comme « désespérance » (*quiet desperation*) :

« Aucune de leurs vérités n'est tout à fait vraie. Leur deux n'est pas le vrai deux, leur quatre pas le vrai quatre ; si bien que chacune des paroles qu'ils disent nous chagrine, et nous ne savons où commencer à les corriger » (Emerson 1990 : 34).

L'appel à l'ordinaire est inséparable de ce moment sceptique où le monde radicalement nous *chagrine*, nous échappe, selon Emerson, de ce 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 bas » (Cavell 1989 : 4).

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 transcendante, en suivant ses propres modalités, caractères et *moods*. Il lui faut inventer alors un accès à l'ordinaire, un mode d'approche spécifique de cette nature nouvelle<sup>4</sup> – pour laquelle les catégories de la philosophie transcendante, en quelque sorte le mode conceptuel d'accès à la nature élaboré par l'Europe, sont inopérantes : il faut une nouvelle éducation. Thoreau le dit joliment dans *Walden* :

« Il est temps que nous ayons des écoles peu communes [*uncommon*], que nous ne cessions pas notre éducation lorsque nous commençons à être des hommes et des

4. « This new yet unapproachable America » (Emerson 2005 : 96).

femmes. Il est temps que les villages soient des universités [...]. Le monde sera-t-il à jamais confiné en un Paris ou un Oxford ? Ne pourrait-on pas prendre ici en pension des étudiants pour qu'ils reçoivent une éducation libérale sous le ciel de Concord ? » (Thoreau 1991 [1854]).

Cette école du langage ordinaire se retrouve chez Wittgenstein, mais, pour Cavell, elle signe l'importance de la pensée américaine. Revenir au langage ordinaire, c'est parler sérieusement – respecter sa parole, pour citer déjà le thème austrien. 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* (1996 [1958]). 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 condition » (1972 : 64). La signification d'un mot, c'est son usage – pour reprendre la phrase de Wittgenstein : « Nous ne savons pas ce que signifie "Walden" si nous ne savons pas ce qu'est Walden » (*ibid.* : 27). 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 maintenant » (*ibid.* : 34). C'est l'enseignement, ou la méthode du langage ordinaire : voir pourquoi, quand, nous disons ce que nous disons, dans quelles circonstances – car sans son usage un mot est un « signe mort » (Wittgenstein 1996 [1958] : 3). Il ne s'agit pas de découvrir une signification authentique ou cachée des mots. Tout est déjà devant nous, étalé sous nos yeux : reste à *voir le visible*. Thoreau annonce ainsi, comme Emerson, le projet anthropologique des *Recherches* : voir l'ordinaire, ce qui nous échappe parce que c'est proche de nous, sous nos yeux.

« Ce que nous fournissons, ce sont à proprement parler des remarques concernant l'histoire naturelle de l'homme ; non pas des contributions relevant de la curiosité, mais des constatations sur lesquelles personne n'a jamais eu de doute et qui n'échappent conscience que parce qu'elles sont en permanence devant nos yeux » (Wittgenstein 2004 [1953] : § 415).

On pourrait, comme le propose Arnold Davidson, renvoyer à certaines formulations de 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 pas »<sup>5</sup>.

5. Foucault (1994 [1978] : 540-541) ; voir Davidson, ed. (1997).

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 pragmatisme (Karsenti & Quéré 2004) – 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 »<sup>6</sup>. Il ne s'agit pas de corriger l'héritage de la philosophie européenne, et de créer des nouvelles catégories : il faut donner un autre sens aux mots hérités (tels que ceux d'expérience, idée, impression, entendement, raison, nécessité et condition), les ramener à l'immanence du commun, ou de la métaphysique à l'ordinaire : ce qui veut dire en *faire* autre chose. Emerson propose sa propre version des catégories, en exergue d'*Experience*, avec la liste des « seigneurs de la vie » (*lords of life*) :

« Les seigneurs de la vie, les seigneurs de la vie,/ – Je les ai vus passer,/ Sous leur apparence,/ Pareils et différents,/ Massifs et sinistres ;/ Usage et surprise,/ Surface et rêve,/ Succession alerte et Dommage spectral » (Emerson 2005 : 77).

Les *lords of life* ressemblent à première vue à des catégories qui gouvernent notre vie, notre expérience, et déterminent notre accès au monde, comme chez Kant celles de causalité, de substance ou de totalité. Mais la liste montre bien qu'il ne peut s'agir de ces catégories : l'usage, la surprise, la surface, le rêve, la succession, le mal, le tempérament... Il y a chez Emerson l'idée qu'un nouvel ensemble de concepts doit être *inventé* 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 [*upbuilding*] d'un homme. Voici les matériaux, épars sur le sol » (Emerson 1982 [1837] : 562).

## Catégories de l'ordinaire, démocratie de l'expérience

Si Emerson se contentait de reprendre le schème des catégories, et de substituer à une liste classique (l'héritage transcendantal européen) une liste modernisée, américanisée, l'apport serait faible. Imaginer des catégories de l'*ordinaire* modifie l'idée même de catégorie<sup>7</sup>. L'idée de domestication de la culture, de l'ordinaire comme voisin (*next, neighbour*), n'est pas l'idée de maîtrise du réel – car l'ordinaire ne se conceptualise ni ne se saisit. L'idée du *domestique* permet de reconcevoir le rapport au monde, non comme connaissance mais comme proximité et accès direct aux choses, *attention* à elles. Il ne s'agit pas de réécrire la liste des catégories, mais d'en redéfinir *l'usage* : non plus saisie conceptuelle, mais voisinage du réel – sa reconnaissance comme *next*, proche ou prochain, mais aussi comme séparé de moi, à côté. La révolution accomplie par Emerson

6. Thème central du cinéma classique de Hollywood (cf. Frank Capra).

7. Nous renverrons ici aux analyses rassemblées dans Fradin, Quéré & Widmer (1994).



consiste moins en une redéfinition ou redistribution des catégories qu'en un remodelage de ce qu'est *l'expérience*, qui se poursuit des James, à Dewey et Goffman.

Il ne s'agit plus d'appliquer (activement) des catégories de l'entendement à l'expérience, mais de *voir passer* (passivement) les « seigneurs de la vie » dans le cours de l'expérience, dont ils vont émerger, surgir : « I find them in my way » – comme si les catégories, au lieu d'être imposées ou posées, étaient simplement à attendre, patiemment, et à trouver :

« L'Illusion, le Tempérament, la Succession, la Surface, la Surprise, la Réalité, la Subjectivité, voilà les fils sur le métier du temps, voilà les seigneurs de la vie. Je n'ose point prendre sur moi d'indiquer leur ordre, mais je les nomme à mesure que je les trouve sur mon chemin » (Emerson 2005 : 104).

Emerson reprend et subvertit le système de Kant. Les *lords of life* ne gouvernent pas notre perception, ou notre expérience, ils en ressortent, comme des formes sur un arrière-plan : « I saw them pass » (*Ibid.* : 77). Les catégories sont elles-mêmes objet/sujet d'observation et d'exploration. On voit alors la révolution intellectuelle opérée par le transcendantalisme. La question transcendantale n'est plus : comment connaître à partir de l'expérience ? (Question qui, on le sait depuis Hume, conduit à la réponse : on ne connaît rien du tout – et donc au scepticisme.) Mais plutôt : comment se rapprocher du monde ? Comment *avoir* une expérience ? Cette difficulté à être *proche* du monde est exprimée par Emerson dans *Experience* à propos de l'expérience du deuil, et se généralise à l'expérience prise dans son ensemble d'un monde envisagé lui-même sous le signe (la catégorie) de la perte. Là se trouve le scepticisme : dans l'incapacité d'*avoir une expérience*. Nous sommes moins ignorants qu'*inexpérimentés*. William James suivra ce fil de la pensée émersonienne, par exemple dans *The Will to Believe*, Dewey aussi en proposant ses propres catégories (1934) et Wittgenstein l'exploite dans ses derniers écrits<sup>8</sup>.

Chez Emerson, l'expérience ne peut rien nous apprendre, contrairement à ce que nous dit l'empirisme « misérable » – non parce qu'elle est insuffisante, qu'il faut aller au-delà, comme l'affirme toujours la théorie de la connaissance, mais parce qu'elle ne nous touche pas. Nos tentatives pour maîtriser le monde et les choses, pour les saisir à tous les sens du terme (matériellement et conceptuellement), nous en éloignent. C'est ce qu'Emerson décrit dans *Experience* comme « the most unhandsome part of our condition » (Emerson 2005 : 81) – cette évanescence du réel, qui nous glisse entre les doigts au moment où, parce que, nous l'agrippons : *unhandsome*. C'est notre volonté de saisir le réel qui nous le fait perdre, notre volonté de savoir (comme appropriation théorique et synthèse) qui nous frustre de la proximité ordinaire avec les choses, et annule leur disponibilité ou leur attractivité (le fait qu'elles soient *at hand*, *handsome*). Emerson transforme la synthèse kantienne, dépassée non pas par la voie transcendantale mais

8. Sur Dewey, voir Garreta (1999, 2004) et, sur Wittgenstein, voir Chauviré, Laugier & Rosat (2001).

par la voie inverse, vers l'immanence. Ce dépassement de la synthèse par le bas, et non par le haut, est caractéristique d'Emerson et de Thoreau. Emerson se lance dans une reprise ironique des thèmes cartésiens et kantien de la théorie de la connaissance européenne :

« Elle est très malheureuse, mais il est trop tard pour y rien changer, cette découverte que nous avons faite, que nous existons. Cette découverte s'appelle la Chute de l'homme. Depuis, nous soupçonnons toujours nos instruments. Nous avons appris que nous ne voyions pas directement, mais médiatement » (Emerson 2005 : 99).

C'est à l'activité conceptuelle en tant que telle qu'il faut arriver à renoncer, cette « rapacité cognitive » qui est un *handsome* (cette main et ces doigts qui agrippent et se crispent). Référons-nous à la critique opérée par Wittgenstein dans le *Blue Book* de la « pulsion de généralité » propre à la philosophie. L'attention au particulier que revendique Wittgenstein va contre notre tendance à la saisie intégrale :

« Nous avons l'impression de devoir pénétrer les phénomènes [*durchschauen*]; mais notre recherche grammaticale s'oriente non vers les phénomènes mais vers les "possibilités" des phénomènes » (Wittgenstein 2004 [1953] : § 90)<sup>9</sup>.

Lorsque Wittgenstein affirme que nous avons l'impression de devoir visuellement « pénétrer les phénomènes », et qu'il précise que la recherche « grammaticale » s'oriente non vers les *phénomènes* mais vers leurs *possibilités*, il entend substituer aux catégories une grammaire imaginative des concepts proprement humains, du particulier. La différence avec Kant étant que, chez Wittgenstein et chez Emerson, chaque mot du langage ordinaire, chaque élément de l'expérience ordinaire, chaque aspect de la physionomie de l'ordinaire, requièrent une déduction, à savoir un usage : chacun doit être retracé, dans son application au monde, par les critères de son application. Un mot pour Emerson et pour Wittgenstein doit être énoncé dans le contexte *particulier* où il a un sens, sinon il est faux (il sonne faux), il « me chagrine ». Ainsi pourrait-on lire la série des *lords* non comme une liste rénovée des catégories, mais comme une grammaire de l'expérience particulière (et pas du *particulier* en général) irréductible à une focalisation sur un sens rendu commun.

C'est dans ce rapport à l'expérience qu'Emerson (et Dewey) va peut-être déjà plus loin que Wittgenstein lui-même : parce que Wittgenstein semble sur ce point tributaire d'un héritage transcendantal, avec son idée des « possibilités des phénomènes », et sa définition de la grammaire comme constituant ces possibilités. L'empirisme radical d'Emerson consiste à dire que le donné (*given*) est encore trop. Ce qui l'intéresse, c'est le *trouvé* : « finding as founding », dit Cavell (1991 : 79).

L'ordinaire est alors ce qui nous échappe, ce 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

9. Sur cette question des ressemblances, voir Narboux (2001).

sont marqués par accident. Nos rapports mutuels sont obliques et aléatoires [*casual*], dit Emerson (2005 : 94). Cette insistance sur l'accidentel, le contingent situe l'ambiguïté d'Emerson. Le *casual* est aussi le malheur, la fatalité – d'où son jeu de mots *casual/casualty*. Nos expériences sont à la fois accidentelles et catastrophiques. Le *casual* structure ainsi l'expérience ordinaire, comme le bas et le proche, mais ne peut monter en généralité.

Le transcendantalisme est alors mal nommé, car ce que propose Emerson est une forme particulière d'empirisme, qu'on appellerait volontiers empirisme radical (William James 2005 [1912]). Mes perceptions sont plus *fiabiles* que mes pensées, *fatales*, échappant à ma volonté d'agripper le monde : c'est à partir de la perception, en tant qu'attrait et réceptivité, qu'on pourra inventer des cadres pour l'expérience ordinaire.

« Chaque homme fait la différence entre les actes volontaires de son esprit et ses perceptions involontaires, et sait qu'il doit une foi parfaite à ses perceptions involontaires [...]. Mais la perception n'est pas capricieuse, elle est fatale » (Emerson 2005 : 81).

La conversion qu'exige la philosophie n'est pas le passage (transcendantal) vers un autre monde. La nouvelle Amérique est là, devant moi. Et ce n'est que dans *ce monde* ordinaire que je puis changer :

« Pourquoi ne pas réaliser votre monde ? Mais loin de moi le désespoir qui préjuge de la loi au moyen d'un empirisme mesquin – [...] il y a encore une victoire pour toute justice ; et le roman vrai [*the true romance*] que le monde existe pour réaliser, sera la transformation du génie en pouvoir pratique » (*Ibid.* : 106).

Réaliser le monde : Emerson transforme et désublime le transcendantal, ramenant les catégories à l'ordinaire, réalisant la « possibilité » en *true romance*, le génie en pouvoir pratique. Il n'y a plus deux mondes, mais un seul, qui reste toujours et ordinairement à découvrir et à décrire. Ce n'est pas le sol authentique où je pourrais m'installer. Emerson et Thoreau sont des penseurs de la *migration* (pas du sol ou de l'identité) : pour eux il ne s'agit pas de se poser (*dwel*) mais de toujours partir. C'est le commencement qui compte, c'est d'être toujours sur le départ, ni l'attachement ni l'enracinement, synonymes de *station*, ou de *clutching*, de crispation sur la nation ou le soi.

« En vérité tout est à commencer, et chaque nouvel esprit devrait adopter l'attitude de Christophe Colomb : s'élancer loin de ceux qui s'attardent en bâillant sur le rivage, et faire voile vers l'Ouest, vers un nouveau monde [*sail west for a new world*] » (*The Senses and the Soul*, in Emerson 1990).

Le pionnier est une des figures exemplaires de cette pulsion de départ ; l'Ouest vers lequel il se dirige (comme Will Hunting à la fin du film homonyme de Gus Van Sant ou celui de *Rumble Fish* de Francis F. Coppola, ou encore, plus récemment, le héros de *Into the Wild* de Sean Penn) est aussi l'Est où le soleil se lève, puisqu'on sait désormais que la Terre est ronde et que le soleil « is but a morning star », comme l'écrit Thoreau à la dernière phrase de *Walden* (1991 [1854]).

## L'importance de l'importance

178

En revendiquant l'ordinaire, c'est 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 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. La construction d'une démocratie américaine est l'invention d'un homme ordinaire : « the upbuilding of man ». 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.

Faire confiance à son expérience : c'est cela qui définit le recours à la pratique, dans une démarche réellement *empirique*. On a pu explorer les implications politiques de cette confiance avec la question de la désobéissance civique (Laugier 2004a). Cavell l'a en premier lieu appliquée au cinéma et à ce qu'il nous apprend. Dans *À la recherche du bonheur*<sup>10</sup>, il examine le fait de « contrôler son expérience », c'est-à-dire d'examiner sa propre expérience, et de « laisser à l'objet qui vous intéresse le soin de vous apprendre à le considérer » (p. 18) – éduquer son expérience, de façon à se rendre éduicable par elle. S'intéresser au cinéma comme œuvre de pensée veut dire s'intéresser à notre *expérience* du cinéma. Cela signifie un déplacement de l'objet de l'enquête, *de l'objet à l'expérience que j'ai de l'objet* « l'intérêt que je porte à ma propre expérience » : se fier à l'expérience de l'objet, afin de trouver les justes mots pour la décrire et l'exprimer. Pour Cavell, c'est la vision (répétée et commune) des films qui conduit à faire confiance à sa propre expérience, et à acquérir, par là même, une autorité sur elle. « C'est une tâche qui fait intervenir le concept autant que l'expérience, qu'on peut appeler “contrôler son expérience” » (Cavell 1993 [1981] : 18). Cavell renvoie alors à « l'empirisme que pratiquent Emerson et Thoreau ». *L'empirisme* ainsi relu définit le lien paradoxal entre expérience et confiance : il faut éduquer son expérience pour lui faire confiance. Nouveau retournement de l'héritage kantien : il ne faut pas dépasser l'expérience par la théorie, mais aller au rebours de ce qui est, en philosophie, le mouvement même de la connaissance ; dépasser la théorie par 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 expérience » (*Ibid.* : 19). 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, *remember* –

10. Cavell (1993 [1981]) ; voir aussi Cavell (1999 [1971]).

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 expérience (pas d'acquiescer à *partir de* l'expérience, qui impliquerait de savoir déjà ce qui est signifiant [Dewey 1934]).

Avoir une expérience veut dire : percevoir ce qui est important. Ce qui intéresse Cavell, dans le cinéma, 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* »<sup>11</sup>.

C'est cela qui circulairement définit l'importance – « Exprimer ces apparitions, définir leurs significations, formuler enfin les raisons pour lesquelles ces films comptent » (Cavell 2003b : 79) :

« 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 ces 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 existence »<sup>12</sup>.

L'expérience se révèle définie 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 humaines » (Diamond 2004 : 507).

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. L'attention à l'ordinaire, « ce dont nous voudrions connaître le sens » (Emerson 1982 : 564), est alors la perception des textures ou des motifs moraux. Ce qui est *perçu*, ce ne sont pas des objets, mais

11. « Qu'advient-il des choses à l'écran ? », in Cavell (2003b : 79).

12. « La pensée du cinéma », in *Ibid.* : 29.

des expressions, qui ne sont possibles que sur l'arrière-plan de la *forme de vie*. La littérature est le lieu privilégié de cette perception, par la création d'un arrière-plan qui fasse apparaître les *différences* importantes entre les expressions.

Il s'agit d'une compétence qui 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'improvisation »<sup>13</sup>, 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 du particulier.

L'attention que propose et suscite le roman de Henry James 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 rien » (Henry James 1980 [1934] : 307).

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. Exigence que l'on retrouve dans l'ethnométhodologie ensuite, qui mêlera l'héritage de Wittgenstein, d'Emerson et du pragmatisme : ne pas *passer à côté*, manquer le truc par manque à la fois de compréhension et de sensibilité aux fluctuations des circonstances d'action (Ogien 2007).

Ainsi peut-on voir l'expérience comme aventure à la fois conceptuelle et sensible (McDowell 2007 ; Diamond 2004) – 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 James, qui « constitue l'expérience » :

« Le 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

13. Voir pour cette approche « perceptive » de la littérature l'ensemble des contributions rassemblées dans Laugier (2006a et b) et Laugier, ed. (2006). Voir aussi Diamond (2004 [1991] : chap. XI), et Laugier (2005) sur l'attention et la perception.

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'expérience » (Henry James 1948 [1884] : 10-11).

James ajoute qu'il faut que rien n'échappe, ne soit gaspillé sur soi : « Try to be one of the people on whom nothing is lost », ce qui est une définition de l'expérience comme capacité et réflexivité (Ogien 2007 : 83-89, 133-137 ; Dewey 1993). 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 quotidien » (2004 [1953] : §116). Mais dans l'ordinaire il n'y a rien à « retrouver ». Cavell dit de Thoreau : « Walden n'a jamais été là, depuis les premiers mots de *Walden* » (1972 : 119). La seule assurance, inscrite dans l'usage de ma parole, est celle de l'abandon, du départ, que l'on trouve constamment dans la pensée américaine du départ, de la route. Je ne suis plus ici où l'on m'attend. C'est dans le cinéma américain que se constitue alors un accès ou mode d'*approche* de cet ordinaire. Le cinéma pour Cavell (1993 [1981], 1999 [1971]) n'est pas vu comme objet esthétique, mais comme 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 quand Clark Gable et Claudette Colbert miment une scène de ménage dans *It Happened One Night* (*New York-Miami*, Frank Capra, 1934), ou la scène apocalyptique de préparation du petit déjeuner par Katherine Hepburn dans *Woman of the Year* (George Stevens, 1942) : *domestication* du scepticisme par le quotidien, mais sans sa disparition. On sait que le genre du film d'horreur ou fantastique renvoie souvent à une terreur domestique, spécifique du quotidien – ustensiles, appareils culinaires ou de salle de bains, paradigmes d'objets ordinaires qui peuvent devenir meurtriers<sup>14</sup>. Cette ambivalence caractérise l'ordinaire au cinéma, retournable en inquiétante étrangeté, et essentiellement pathologique. Cette étrangeté de l'ordinaire émerge dans les classiques comme *It's a Wonderful Life* (Frank Capra, 1946), où le héros (James Stewart) affronte *un monde dont il n'est pas*, et où apparaît la structure nostalgique ou sceptique du cinéma, expérience qui nous confronte, comme l'a dit Emmanuel Bourdieu, à des projections successives d'un monde dont nous sommes nécessairement absents :

14. Scénarios d'angoisse conjugale ou familiale héritiers de *Gaslight* (*Hantise*, George Cukor, 1944).



« La distance que le cinéma établit entre son spectateur et les projections du monde en quoi il consiste, reproduit la distance au monde lui-même qu'implique notre "étrangeté" fondamentale, en tant que créatures contingentes [...]. Autrement dit, Capra joue, de fait, dans sa mise en scène, des propriétés spécifiques du cinéma, propriétés qui sont, par ailleurs, celle de notre expérience même du monde » (2001).

La conversation est *le* moyen, dans le cinéma parlant, et particulièrement dans les comédies du remariage, de surmonter cette étrangeté, par l'acceptation de l'expression. Accepter l'expression signifie accepter d'être public : 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 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 (*star*) : c'est une capacité spécifique de ce genre chez James Stewart qu'Hitchcock utilise dans *Vertigo* (*Sueurs froides*, 1958) exactement comme l'avait fait Capra – quelque chose qu'on pourrait définir, suggère Cavell, comme projection de sa capacité à la souffrance et au désir. Cette capacité de l'acteur, qui lui permet de projeter, dans sa *photogenèse* (dans ce qu'il advient de lui à l'écran), quelque chose de la nature de l'humain, est, exactement, la capacité ordinaire d'expression, symétrique de notre capacité d'attention.

Si la conversation est acceptation de la condition langagière – notre forme de vie dans le langage – 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 (comme dit Kant, il n'y a qu'*une* expérience), 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, à la recherche philosophique d'une adéquation au monde. Ces moments d'adéquation que nous offre le cinéma entre une expression et un monde n'existent que par l'expressivité naturelle du corps humain *ordinaire* – ce que demandait Emerson : « De quoi voudrions-nous vraiment connaître le sens ? [...] de la forme et de l'allure [*gait*] du corps » (1982 [1837] : 564), de ces significations et ambiances *exsudées* – pour anticiper ici sur les analyses ethnographiques de Goffman – par le geste humain conversationnel ordinaire.

C'est cet écho de la demande d'Emerson que l'on entend chez Wittgenstein (dont on connaît l'intérêt pour l'expérience cinématographique). Il revient à Cavell d'avoir mis au jour la connexion transatlantique, cachée, entre vie ordinaire, langage et expressivité naturelle<sup>15</sup>. La conversation au cinéma est expression du corps : Cavell remarque que les dialogues d'un film ne peuvent être reproduits,

15. Cf., faute d'une analyse développée de la philosophie de l'esprit de Wittgenstein (voir Chauviré, Laugier & Rosat 2001), l'expression des *Recherches philosophiques* : « Le corps humain est la meilleure image de l'âme humaine » (2004 [1953] : IV, 178), qui n'est pas tant une formulation behavioriste qu'une définition de l'expression ordinaire.



et ne donnent rien lorsqu'on les raconte (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*). Wittgenstein confirme :

« Mais c'est une expression spécifique ! Elle exprime quelque chose de spécifique. Mais note que ce qu'elle exprime n'est pas expliqué par la possibilité de la remplacer par ceci ou cela, mais par son *environnement*. Car c'est dans ce cadre que ce qu'il dit apparaît comme expressif. Car ce qui nous *apparaît comme expressif* ne serait pas appelé expressif par quelqu'un qui n'est pas, pour ainsi dire, familiarisé avec ses implications » (Manuscrit inédit, MS 130 : 58).

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 fugace : « Il faut les enlever du papier et les remettre sur l'écran » (Cavell 1993 : 18). Les films répondent ainsi aux ratages (*infelicités, misfires*, dans le registre austinien) 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 fument, 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* » (1991 [1974] : 491-492).

Ces moments mémorables sont alors des fragments, débris privilégiés de l'expérience, qui vont en constituer la grammaire subjective, celle de l'expression de l'importance :

« 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 expérience de tous les jours, à nous exprimer de manière satisfaisante, à trouver des mots pour ce que nous voulons dire » (Cavell 1993 [1981] : 46).

## Phénoménologie linguistique et philosophie du langage ordinaire

On peut voir dans l'ordinaire du langage ordinaire une reformulation pluraliste de la question de la description de l'expérience ordinaire : celle qu'affronte, après Wittgenstein, la philosophie du langage ordinaire, dans sa description des échecs de la pratique langagière. L'étape suivante du circuit transatlantique de l'ordinaire est donc la Grande-Bretagne. L'exploration des usages est inventaire de nos formes de vie : pour Austin, nous examinons « ce que nous dirions quand ». Il s'agit de dire non seulement ce que NOUS disons (thème du commun, de la concordance, de l'accord dans le langage ; cf. Wittgenstein 2004 [1953]), mais aussi « quels mots employer dans quelles situations » : ce qui est adéquat aux *circonstances* ou permet d'agir sur elles. Austin précise : « nous ne regardons pas seulement les mots, mais également les réalités dont nous parlons avec les mots » (1994 [1962] : 182). Le langage de la description est alors outil de focalisation, associé à l'accord et à la perception du détail important.

Parler du langage, c'est alors parler du monde, mais pas par une miraculeuse correspondance du langage-pensée à la réalité : à condition de décrire précisément les usages et leurs différences. Dire, c'est percevoir. « Définir un éléphant est une description ramassée pour une opération impliquant à la fois le mot et l'animal (faisons-nous le point [*do we focus*] sur l'image ou le cuirassé ?) » (*ibid.* : 124). Austin, en prônant la description des usages, recherche cette relation des mots et du monde (*words/world* encore) :

« Si l'on admet (*si*) que cette relation plutôt ennuyeuse mais satisfaisante entre les mots et le monde existe pour de bon, pourquoi l'expression "est vrai" ne serait-elle pas notre moyen de la décrire ? » (*ibid.* : 133).

La question de la description/perception supplante celle de la communauté de sens, qu'on a longtemps mise au centre de la philosophie du langage ordinaire<sup>16</sup>, pour s'installer dans un terrain plus réduit, celui de l'observation du geste expressif singulier. Très important ici est le passage qui s'est accompli chez Cavell de la question du langage commun à celle de la forme de vie *dans* le langage, qui n'est pas seulement le partage de structures sociales mais de tout ce qui constitue le tissu des existences et activités humaines. Il ne suffit jamais, pour Wittgenstein, de renvoyer à *la pratique*, et de dire (comme le suggère l'interprétation dominante de Kripke) « c'est ainsi que nous faisons », de renvoyer à l'accord de communauté. Le problème reste de savoir comment relier le *je* au *nous*, sans les soumettre l'un à l'autre, que ce soit dans une mythologie du sujet sûr de soi, ou dans une mythologie du suivi conformiste de la règle sociale instituée.

Le thème de l'ordinaire introduit le scepticisme dans la pratique : la certitude, ou la confiance en ce que nous faisons (jouer, argumenter, compter, promettre), se modèle sur la confiance que nous avons en nos usages partagés du langage<sup>17</sup> et notre capacité à en bien user. L'énigme de la communauté linguistique – l'inquiétante étrangeté de l'usage du langage ordinaire – est la possibilité pour moi de parler au nom des autres, et réciproquement<sup>18</sup>. Il ne suffit pas d'invoquer la communauté ; reste à savoir ce qui m'autorise à parler, la force réelle de l'accord :

« – C'est ce que les êtres humains disent qui est vrai et faux ; et ils s'accordent dans le langage qu'ils utilisent. Ce n'est pas un accord dans les opinions mais dans la forme de vie » (Wittgenstein 2004 [1953] : §§ 241-242).

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 ce dernier, et que cette circularité même rend impossible l'affirmation d'un primat de l'accord ou de la coordination humaine (attention conjointe ou absorbement commun) :

16. Y compris Laugier (1999a).

17. Ici, nous renvoyons à Ogien (2007).

18. Voir sur cette question Laugier (2003, 2004b).

« 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) terrifiante » (Cavell 1969 : 52).

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 *naturel*, et que l'idée de convention est là pour singer et masquer cette nécessité. « Sous la tyrannie de la convention, il y a la tyrannie de la nature », dit Cavell :

« 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, pourrions-nous dire, sur *ce qu'il y a de conventionnel dans la nature humaine elle-même* » (Cavell 1996 [1979] : 178-179).

Ce lien naturel entre accord linguistique et conventions est fondamental chez Austin, et définit les conditions de félicité de notre usage du langage. « Les performatifs, s'ils sont adéquats à la réalité, sont heureux, sinon, de manières spécifiques, malheureux » (Cavell 2003 : 81). Cette attention centrée d'emblée sur l'échec autant, voire plus, que sur la réussite est une caractéristique d'Austin, qui permettra le retour en Amérique du thème de l'ordinaire, cette fois dans la description sociologique. La phénoménologie linguistique revient sous une forme sociologique avec Goffman, dont l'œuvre fait écho à celle de Cavell dans sa découverte de l'ordinaire. Un des buts de la philosophie du langage ordinaire est de déterminer les manières variées pour un énoncé d'être malheureux, inadéquat au réel, d'échouer. Un des buts de la sociologie de Goffman sera de déterminer les manières pour nos actions, notre comportement, d'être malheureux. Austin comme Goffman veulent donner les conditions de félicité du langage comme pratique ordinaire, mettre en évidence la vulnérabilité de nos usages, et donner quelques outils de réparations (excuses, arrangements) adéquats.

La question n'est plus celle exactement de l'accord dans le langage. Austin déplace la difficulté, si souvent invoquée en philosophie à « arriver à un accord » sur une opinion ou une théorie, à une autre, celle à se mettre d'accord sur un point de départ, sur un *donné* ou plus exactement un *terrain* :

« Pour moi, la chose essentielle au départ est d'arriver à un accord sur la question "qu'est-ce que nous dirions quand". À mon sens, l'expérience prouve amplement que l'on arrive à se mettre d'accord sur le "qu'est-ce que nous dirions quand" telle ou telle chose, bien que je vous concède que ce soit souvent long et difficile. Si longtemps que cela prenne, on peut y arriver néanmoins ; et sur la base de cet accord, sur ce donné, sur cet acquis, nous pouvons commencer à défricher notre petit coin de jardin. J'ajoute que trop souvent c'est ce qui manque en philosophie : un *datum* préalable sur lequel l'accord puisse se faire au départ » (Austin 1994 [1962] : 334).

Cet accord (sur « ce que nous dirions quand »), ajoute Austin, est un « accord sur la façon de déterminer une certaine donnée », « sur une certaine manière, *une*, de *décrire* et de saisir les faits » (*Ibid.*). L'accord doit porter sur les modalités de la description de ce qui se passe :

« Nous devrions enfin pouvoir nous détendre, nous relaxer, commencer à nous mettre d'accord sur les découvertes, même les plus infimes, et à nous mettre d'accord sur la manière de parvenir à cet accord » (*Ibid.* : 145).

L'accord et la découverte sont possibles parce que : 1) le langage ordinaire ne peut prétendre être le *dernier mot* : « Il nous faut simplement nous souvenir que c'est le premier mot » (*Ibid.* : 148) ; 2) le langage ordinaire est un recueil des différences, et « contient toutes les distinctions que les humains ont jugé utile de faire, toutes les relations qu'ils ont jugé utile de marquer au fil des générations », plus subtiles et solides que « celles que nous pourrions, vous ou moi, trouver, installés dans un fauteuil par un bel après-midi – alternative méthodologique la plus appréciée » (*Ibid.* : 144). C'est cette capacité à marquer et inventorier des différences qui fait du langage un instrument de perception adéquat : parce que le réel est fait de ces détails et différences (qui ressortent dans le récit que nous en donnons) :

« De plus, le monde doit manifester (nous devons observer) des ressemblances et des différences (les unes ne pourraient exister sans les autres). S'il était impossible de différencier quoi que ce soit, ou, au contraire, si rien ne ressemblait à autre chose, il n'y aurait rien à dire » (*Ibid.* : 97).

On peut mieux comprendre, dans cette perspective, le passage énigmatique de « Plaidoyer pour les excuses », où Austin *s'excuse* de parler de phénoménologie linguistique, pour revendiquer le fait que la conscience affinée des mots est affinement et éducation de notre perception :

« Quand nous examinons ce que nous dirions quand, quels mots employer dans quelle situation, encore une fois, nous ne regardons pas *seulement* les mots, mais également les réalités dont nous faisons usage des mots pour parler ; nous nous servons de la conscience affinée que nous avons des mots pour affiner notre perception, mais pas comme arbitre ultime, des phénomènes. C'est pourquoi je pense qu'il vaudrait mieux utiliser, pour cette façon de faire de la philosophie, un nom moins trompeur que ceux mentionnés plus haut, par ex. "phénoménologie linguistique", mais quel nom que celui-ci (*that is rather a mouthful!*) » (*Ibid.* : 144)<sup>19</sup>.

19. Voir aussi Austin (2007).

C'est dans ce thème des différences et des ressemblances (thème commun avec Wittgenstein) que se constitue le réalisme ordinaire, *naturel* (nous reprenons une expression qu'emploie Hilary Putnam [2001] à propos d'Austin, James et Wittgenstein). Les distinctions qu'établit la philosophie du langage ordinaire, note Cavell, sont naturelles, tirées de l'observation, pas fabriquées comme celles des philosophes et théoriciens du langage :

« L'une des perceptions les plus fortes d'Austin, c'est celle du caractère mal fagoté, absurdement 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 parages 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 académiques » (Cavell 1969 : 102-103).

Le lien entre le langage et la réalité se fait dans l'inventaire des différences : c'est en ce sens que la philosophie est un *travail de terrain*. On comprend alors quelle est l'intuition fondamentale d'Austin, que Goffman développera de façon plus complète : le langage lui-même est quelque chose à percevoir, comme pratique contextualisée, cadrée, et c'est comme pratique qu'il va « aller » ou pas : « fit the facts more or less loosely » (Austin 1994 [1962] : 108). *Fit* désigne ainsi pour lui un concept qui n'est plus la correspondance ou même la correction, mais le caractère approprié, convenable de l'énoncé en la circonstance (*appropriate, proper*) ; ça va, ou ça ne va pas :

« Il y a divers degrés et dimensions de succès de l'énoncé : l'énoncé s'ajuste aux faits de manière plus ou moins relâchée, de différentes manières à des occasions différentes » (*Ibid.*).

Wittgenstein décrit aussi dans sa seconde philosophie ce moment indissociablement social et perceptif où l'accord (*Übereinstimmung*) dans le langage – la coordination humaine – est affaire de finesse d'observation et d'ajustement de l'action, mais aussi de « trouvé », comme si la contingence même du « tomber juste » faisait l'objectivité et définissait l'accord dans le langage :

« Pense simplement à l'expression et à la signification de l'expression “le mot juste” [*das treffende Wort*] » (Wittgenstein 2004 [1953] : II, XI).

Austin inscrit à la fois dans l'accord et dans « l'établissement de la carte des champs de *conscience* qu'éclairent nos usages » (Cavell 1969 : 71) la possibilité de trouver une adéquation ordinaire au monde. Elle est fondée sur la réalité du langage comme activité sociale d'entretien du monde : conversation/conservation. Le langage ordinaire est un outil, représente l'expérience et la perspicacité héritées – « mais cette acuité s'est concentrée essentiellement sur les aspects pratiques de la vie » (Austin 1994 [1962] : 144) : un outil à faire des différences. On renverra à la classification des actions dans « Excuses », ou à la distinction opérée dans « Trois manières de renverser de l'encre » (*Ibid.* : 230-246), entre

renverser intentionnellement, délibérément, exprès – le détail infime de l'action humaine dans sa capacité de désastre :

« Nous devons imaginer des cas, et tenter de tomber d'accord sur ce que nous dirions en fait à leur propos. Si nous parvenons à cet accord, nous disposerons alors de données (de données "expérimentales", en fait) et nous pouvons poursuivre en les expliquant [...] par des méthodes comme celles de "l'Accord" et de "la Différence" » (*Ibid.* : 232).

C'est là plus qu'une remarque incidente : ce travail de l'accord et de la différence est le seul moyen de définir l'« harmonie », c'est-à-dire le rapport ordinaire des mots au monde et ce que Cavell appelle leur « intériorité réciproque ». Goffman, renvoyant explicitement à Austin, articule la justesse de la perception de « ce qui se passe », l'accès à la réalité (renvoyant au chapitre des *Principes de psychologie* de William James, intitulé « The Perception of Reality » [1890]) et la félicité du discours.

Dans *La Condition de [la] félicité*, Goffman intègre les conditions de félicité austinienne à la condition de félicité de l'interaction, ajoutant sa propre découverte au donné austinien :

« Ce qui est nouveau, par opposition à *donné*, c'est qu'il convient désormais de considérer les analyses syntaxiques et pragmatiques comme décrivant empiriquement et en détail la façon dont nous sommes obligés de manifester notre santé mentale pendant les interactions verbales, que ce soit par la gestion de nos propres paroles ou par les preuves que nous donnons de notre compréhension de celles d'autrui » (Goffman 1987 [1981] : 266).

Nous n'insisterons pas ici sur la définition commune à Austin et Goffman de la félicité comme « normalité » et maintien de l'*ordre* expressif : l'ordre présent dans l'*ordinaire* (*interaction order*), défini par la menace de la rupture. La félicité est minimale (ne pas passer pour fou) et maximale : d'une part il est facile d'échouer – la possibilité de l'échec conversationnel résume la vulnérabilité de l'action humaine, de la forme de vie ordinaire –, d'autre part la félicité résume notre chance d'avoir un monde – cette nouvelle Amérique, toujours inapprochable. Goffman est ici héritier à la fois de la quête transcendantaliste, de l'enquête pragmatiste et de la phénoménologie linguistique d'Austin :

« Chaque fois que nous entrons en contact avec autrui, que ce soit par la poste, au téléphone, en lui parlant face-à-face, voire en vertu d'une simple coprésence, nous nous trouvons avec une obligation sociale : rendre notre comportement compréhensible et pertinent compte tenu des événements tels que l'autre va sûrement les percevoir. Quoi qu'il en soit par ailleurs, nos actes doivent prendre en compte l'esprit d'autrui, c'est-à-dire sa capacité à lire dans nos mots et nos gestes les signes de nos sentiments, de nos pensées et de nos intentions. Voilà qui limite ce que nous pouvons dire et faire ; mais voilà aussi qui nous permet de faire autant d'allusions au monde qu'autrui peut en saisir » (*Ibid.* : 270).

Les moments de désorganisation sociale – comme les moments de rupture dans l'interaction, ou plus radicalement, l'irruption du comportement de la maladie mentale dans une famille – sont des moments de perte de l'expérience elle-même : non cette fois, comme le montre Goffman dans « la folie dans la place », qu'elle ne soit vécue, mais elle ne peut s'inscrire, durer.

« C'est comme si la perception ne pouvait former et durer que là où est l'interaction sociale ; c'est comme si l'on pouvait sentir, mais non retenir l'expérience de la désorganisation » (Goffman 1973 [1956] : II, 354).

## L'ordinaire comme vulnérabilité

Par son insistance sur l'échec, Austin mettait en évidence la vulnérabilité de l'action humaine ordinaire, définie, sur le modèle de l'énoncé performatif, comme ce qui peut mal tourner. Ainsi le thème pragmatique (le titre *How to Do Things with Words* a été choisi par Austin, hommage ironique à la maxime pragmatiste, pour ses *William James Lectures*) est inversé ; l'action s'articule sur la parole, définie et régulée par l'échec, le *going wrong*. Goffman définit ainsi le caractère humain de l'action :

« Nous définirons l'action analytiquement, et nous nous efforcerons de découvrir et de caractériser les lieux où on la rencontre. Là où l'action est présente, il y a presque toujours des chances à courir » (Goffman 1974 [1967] : 21).

Action signifie (analytiquement) qu'il y a des dommages à encourir pour soi et les autres et qu'on prend des risques (menace à la face, la sienne ou celle des autres), du fait des circonstances de l'action :

« On a vu que l'individu est toujours exposé d'une certaine façon du fait des conjonctures fortuites, de la vulnérabilité de son corps et de la nécessité de préserver les convenances » (*Ibid.*).

C'est ce que montre toute la théorie austinienne des excuses, qui suit la description de la philosophie du langage comme travail de terrain. Ce sont les excuses – *ce que nous disons* quand il apparaît que nous avons mal (maladroitement, inadéquatement, etc.) fait – qui permettent de savoir ce qu'est une action, de commencer à classer et différencier ce que nous rassemblons sous le vocable général *action*. Les excuses sont essentielles à l'action humaine – elles ne viennent pas en quelque sorte « après-coup ». La *variété* des excuses montre l'impossibilité de définir l'*agency* autrement que dans le détail et la diversité de nos modes de description et d'explicitation, dans les styles d'accomplissement (ou de non-accomplissement) de l'action, dans l'air ou l'allure qu'on veut s'y donner. Ce serait, là encore, un objet pour Emerson, ou pour le cinéma (c'est le cas de bien des scènes de Goffman).

Les excuses austiniennes préfigurent la réparation goffmanienne. L'action, diraient Austin et Goffman, *c'est* précisément ce dont on s'excuse, ce qu'on *ne fait pas* exactement : reportons-nous à la conclusion de « Feindre », projet général de description des ratages et de la vulnérabilité de l'agentivité humaine :

« Dans le projet à long terme de classer et de clarifier toutes les façons possibles de *ne pas* exactement faire quelque chose, qui doit être mené à terme si nous voulons un jour comprendre adéquatement ce que c'est que faire quelque chose » (Austin 1994 [1962] : 271).

C'est la vie ordinaire qui se définit alors par cette capacité de « ne pas faire exactement ». Cavell dit ainsi à propos d'Austin :



« Les excuses sont impliquées de façon aussi essentielle dans la conception de l'action humaine chez Austin que le lapsus et la surdétermination chez Freud. Que révèle, des actions humaines, le fait que cette constellation des prédicats d'excuse soit constituée pour elles – qu'elles puissent être accomplies de manière non intentionnelle, sans le vouloir, involontairement, sans y penser, par inadvertance, par inattention, par négligence, sous influence, par pitié, par erreur, par accident, etc. ? Cela révèle, pourrions-nous dire, la vulnérabilité sans fin de l'action humaine, son ouverture à l'indépendance du monde et à la préoccupation de l'esprit » (Cavell 2003a : 133).

Il s'agit de *voir* l'ensemble de la forme de vie humaine comme vulnérable, définie par une constellation de possibilités d'échecs, de façons que nous avons de les rattraper, de stratégies que nous pouvons avoir pour se faire pardonner ou oublier, d'aplanir les choses, de faire avaler la condition difficile des êtres d'échec et de rupture que nous sommes. Ainsi Goffman, dans « Calmer le jobard », examine les cas où il faut accompagner quelqu'un dans la souffrance d'un échec social radical. L'analyse de l'interaction goffmanienne donnait toute leur place aux désordres, émoi, embarras, honte, trac dans les rencontres (Goffman 1974 [1967]) empiétements, intrusions, offenses, accrocs à la surface des « apparences normales » (Goffman 1973 [1956]), qui nous font éprouver la fragilité de l'ordinaire en tant que – comme le note Patricia Paperman (2006) – *ce qui fait ordre* et notre vulnérabilité en présence d'autrui.

Le souci des excuses et de la réparation due à autrui est bien ce lien transatlantique d'Austin à Goffman, qui reconduit d'Oxford en Amérique, jusque dans le dernier grand ouvrage de Goffman, *Les Cadres de l'expérience* :

« S'excuser, c'est demander à notre entourage d'accepter brusquement un changement de position qui nous présente comme un être humain susceptible de commettre des erreurs dans l'interprétation de tel ou tel de ses rôles » (Goffman 1991 [1974] : 534).

L'ordinaire se redéfinit alors une nouvelle fois sur le sol et dans le social américain, retrouvant dans la description microsociologique les accents sceptiques émersoniens : l'ordinaire, c'est le réel en tant que vulnérable lui-même, à autrui, à nous et à nos perceptions.

« Quand, par la suite d'un incident, l'engagement spontané est mis en danger, c'est la réalité qui est menacée. Si l'avarie n'est pas détectée, si les participants ne parviennent pas à se réengager comme il convient, l'illusion de réalité se brise, la minutie du système social qu'avait créé la rencontre se désorganise, les participants se sentent déréglés, irréels, anormaux » (Goffman 1974 [1967] : 119).

La philosophie du langage ordinaire et, précisément, l'invention de l'acte de langage étaient liées à cette problématique de l'échec, de la transgression et de la vulnérabilité de la personne sociale. Goffman poursuit ce programme descriptif d'inventaire des différences et de perception de « ce qui se passe » :

« Tout d'abord, étudier les excuses, c'est étudier les cas où s'est produit quelque anomalie ou échec ; et comme c'est souvent le cas, l'anormal met au jour ce qui est normal, et nous aide à déchirer le voile aveuglant de facilité et d'évidence qui dissimule les mécanismes de l'acte naturel et réussi. Il devient vite clair que les ruptures signalées



par diverses excuses sont de types radicalement différents. Ils affectent différentes parties ou étapes du mécanisme, que les excuses sélectionnent et trient pour nous » (Austin 1994 [1962] : 141).

Cavell raccroche cette vulnérabilité à la réalité de ce corps expressif, « ce géant ».

« J'aimerais dire que le thème des excuses tourne patiemment et résolument l'attention de la philosophie vers quelque chose que la philosophie rêverait d'ignorer – vers le fait que la vie humaine est soumise à la vie d'un corps humain, de ce qu'Emerson appelle le géant que j'emmène partout avec moi. La loi du corps est la loi même » (Cavell 2003a : 133).

### “I cannot get it nearer to me”<sup>20</sup>

Les excuses, dans leur prise en compte permanente de la vulnérabilité de l'humain, de ce qu'Austin nomme le « civil », inscrivent encore une fois l'ordinaire dans le tragique :

« 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'explicable (bref, du civil ?) » (*Ibid.* : 133-134).

Il envisageait aussi le pire, ce qu'il définit comme « l'inacceptable », 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 pieds » (Austin 1994 [1962] : 158).

L'activité réparatrice est prise dans le contexte de cette vulnérabilité radicale, parce qu'ordinaire, manifestée aussi bien dans les petites offenses quotidiennes (le mot d'excuse qui ne vient pas, l'absence d'attention) que dans la tragédie :

« Il est utile de supposer que la personne agissante et ses témoins peuvent imaginer (avec un certain accord mutuel) une ou plusieurs “pires lectures possibles”, c'est-à-dire une ou plusieurs interprétations de l'acte qui en exacerbent le caractère offensant ou les implications avilissantes. Je nommerai “offense virtuelle” cette pire signification imaginable. Je choisis ce nom parce que très souvent la meilleure façon de comprendre l'activité réparatrice qui suit un acte potentiellement offensant est de supposer que la personne agissante avait en tête ces pires lectures possibles en tant qu'objets de sa réponse pratique » (Goffman 1973 [1956] : 113).

À l'origine d'une action inadéquate (légèrement, ou tragiquement) il y a un manque d'attention, une perception erronée : on *passé à côté* de l'aventure, pour reprendre le mot de James, ou à côté tout court. Goffman, dans *Les Cadres de l'expérience*, reprend la théorie de la perception développée par Austin dans *Sense and Sensibilia* :

20. *Experience*, in Emerson (2005 : 80).

« Il faut citer également les travaux de John Austin ; celui-ci, à la suite de Wittgenstein, soutient que lorsque nous disons d'une chose qu'elle arrive réellement le sens de cette proposition est quelque chose de compliqué ; qu'un individu puisse rêver de choses irréelles n'empêche pas qu'on peut dire qu'il est réellement en train de rêver [...]. J'ai largement puisé dans tous ces travaux et n'ai d'autre prétention que de les avoir mis ensemble. Ma perspective est situationnelle, ce qui signifie que je m'intéresse à ce à quoi l'individu peut être présent [*alive to*] à un moment donné, et qui mobilise souvent d'autres individus particuliers et ne se limite pas nécessairement à l'arène co-pilotée de la rencontre en face à face. Je fais l'hypothèse qu'en s'intéressant à une situation ordinaire, les individus se posent la question : "Que se passe-t-il ici ?" [*What is it that's going on here ?*]" » (Goffman 1991 [1974] : 15).

Austin en effet mentionne « les cas où une inférence non valide a été faite, où les choses ont été mal construites [*a wrong construction is put on things*], où ça tourne mal (*infelicities*) :

« Et puis encore il y a les cas courants de mauvaise lecture et de mauvaise audition [*mis-readings, mishearings*], oublis freudiens, etc. C'est-à-dire qu'une fois de plus, il n'y a pas de dichotomie nette et simple entre les cas où les choses vont bien et ceux où elles vont mal. Il y a, comme nous le savons tous, des tas de façons dont les choses peuvent aller de travers » (Austin 2007 [1962] : 91).

Une mauvaise perception des situations, définie d'emblée comme morale, est à l'origine des erreurs pratiques, qui reviennent à se mettre en tort ou dans l'embarras. Le problème commun à Austin et Goffman est le manque d'attention, de *considération* (*thoughtlessness, inconsiderateness*) : la littérature, dans la précision de ses descriptions, nous apprend à focaliser notre attention, comme le cinéma, et l'observation de terrain (Laugier 2006b ; Cavell 1993 [1981], 2003b ; Cefaï 2003). L'éducation de la perception de l'ordinaire se fait dans une attention de plus en plus rapprochée, que l'on peut formuler en terme de *care*<sup>21</sup>.

« Il arrive, dans la vie militaire, que l'on ait reçu d'excellentes informations et que l'on dispose aussi d'excellents principes, et pourtant qu'on mette au point un plan d'action qui mène au désastre. Cela peut être dû à une erreur d'*appréciation* de la situation [...] dans la vie réelle, ou plutôt *civile*, dans les affaires morales ou pratiques, nous pouvons connaître les faits et pourtant les voir de façon erronée ou impropre, ou pas apprécier ou réaliser pleinement quelque chose, ou même être totalement dans l'erreur. Bien des expressions d'excuse indiquent un échec à ce niveau particulièrement délicat : même l'absence d'attention, le manque d'égard, le manque d'imagination indiquent peut-être moins qu'on ne pourrait le supposer un échec au niveau de l'information et de l'organisation ; elles constituent plutôt un échec au niveau de l'appréciation de la situation. Un cours d'E. M. Forster et nous voyons les choses différemment, et pourtant nous ne savons rien de plus ni ne sommes plus intelligents » (Austin 1994 [1962] : 194).

La question de Goffman, « What is it that's going on here ? », se combine à l'expression d'Austin « what we should say when » pour donner la nouvelle formule de la recherche de l'ordinaire : décrire ce qui se passe, et la vulnérabilité même de

21. Voir la présentation de Paperman & Laugier (2005).

« ce qui se passe ». La description de ce qui se passe est soumise à différentes mises au point (ce qui ne signifie pas qu'elle soit subjective). Elle est l'objet d'un accord :

« Je dois malgré tout préciser que cette question, “que se passe-t-il ici”, est fort suspecte. La description d'un événement peut se faire selon différentes mises au point et différentes focales ; elle peut se faire c'est un problème voisin, mais distinct – en gros plan et à distance » (Goffman 1991 [1974] : 16).

Percevoir la situation, ce qui se passe, ou ce « dont il s'agit »<sup>22</sup>, c'est trouver encore un accord « dans le langage », non sur des significations communes, mais sur ce qui est sous notre nez ; il ne s'agit pas de connaissance, mais de *perception directe* et d'attention commune. Voir le visible, ce qui est *sous nos yeux* est alors une question de focale, de saisie du détail :

« De même le fait de parler de la situation “actuelle” (comme on dit “ce qui se passe ici”) conforte la conviction du lecteur et de l'auteur qu'ils savent clairement et d'un commun accord ce qu'ils doivent entendre par ces termes. Pourtant la durée que présuppose l'expression “actuelle” (comme l'espace présupposé par “here”) est très variable d'une occasion à l'autre et d'un participant à l'autre. Que nous n'éprouvions apparemment aucune difficulté à nous comprendre rapidement ne remet pas en cause l'intérêt intellectuel qu'il y aurait à analyser la nature de ce consensus apparent et à savoir comment il s'établit. Parler de quelque chose qui se passe juste sous les yeux des observateurs nous laisse une base de discussion plus solide que celle que les sciences sociales nous offrent d'habitude. Reste que cette base est encore chancelante et que nous ne savons toujours pas comment nous parvenons à un semblant d'accord sur l'identité de ce “quelque chose” et sur ce qu'implique l'expression “sous les yeux” » (*Ibid.* : 16).

C'est le réel même qui est vulnérable à nos relectures et à nos accords, et *c'est cette vulnérabilité qui définit l'ordinaire* en tant qu'objet de description. On voit mieux, pour finir, la nécessité d'un concept de l'importance qui ne soit pas « seulement » la pertinence : principe de sélection par le sens pratique tel que Bourdieu le définit dans « La logique de la pratique », tout entière « happée par “ce dont il s'agit” » (1980 : 150, 154), guide subjectif de lecture de ce qui compte, telle que la définissent Cavell, puis Goffman :

« Je me propose d'une part d'isoler quelques cadres fondamentaux qui, dans notre société, permettent de comprendre [*make sense of*] les événements et d'autre part, d'analyser les vulnérabilités particulières de ces cadres de référence [...]. Je vais attirer l'attention sur ce qui, dans notre sens de ce qui se passe, le rend si vulnérable à ces relectures multiples » (Goffman 1991 [1974] : 18 ; traduction modifiée).

Pour lui, une telle attention (*carefulness*) ou vigilance définit le réel de la philosophie du langage ordinaire, et elle pourrait servir de titre à l'ensemble de notre perspective sur l'ordinaire :

« Il en est de même pour l'exigence de vigilance que nous suggèrent les philosophies du langage ordinaire. Je connais parfaitement le sort que le terme clé de “réel” a subi en ayant été définitivement wittgensteinisé en une multitudes d'usages [*Wittgensteined*

22. Expression de Bourdieu (1980).

*into a blur of different uses*], mais je pars du principe que l'attention peut nous amener à comprendre peu à peu les thèmes de base qui donnent forme à cette diversité, elle-même établie par l'attention elle-même. Et je prétends également que ce que nous tenons pour acquis sous ce terme de réel peut sans risque n'être explicité qu'au moment où l'on juge nécessaire de *prêter attention à ce que l'on fait* » (*Ibid.* : 21).



Il restera, au terme du voyage, deux questions :

1) Peut-on y aller voir d'encre plus près ? La sociologie après Goffman a parfois cru déceler une forme de « pulsion de généralité » dans ce projet de « cadrer » *ce qui se passe*, de définir les situations, de percevoir l'organisation de l'expérience, ce qui irait dans le sens de sa volonté, dès *Les Rites d'interaction*, d'intégrer les actions à un ordre expressif. On voudrait réduire la focale, encore particulariser, observer le « non-pertinent » (Ogien 1991 ; Piette 1996) – reste à savoir si on est encore, alors, dans l'ordinaire, s'il n'y a pas une erreur *grammaticale* à vouloir ainsi détacher l'ordinaire de l'important. Ce qui fait l'importance du détail, c'est qu'il ne soit pas directement pertinent (que son importance n'apparaisse pas forcément). L'expérience n'est pas seulement affaire de proximité, ou de restriction de l'unité d'observation. Comme l'écrivit Emerson : « Je ne puis la rapprocher de moi davantage » (2005 : 80). Elle est naturellement vulnérable à l'échec de l'expression, de l'action et de la perception, bref de la catégorisation. Goffman, avec James et Wittgenstein, définit, dans ces derniers textes, son sens de l'ordinaire comme vulnérabilité toujours linguistique (y compris dans la communication non verbale [Goffman 1987 ; Ogien 2007]) :

« Ce qui nous importe, ce n'est pas d'établir la distinction entre perception et action, mais de comprendre comment il nous arrive, non seulement de commettre des erreurs, mais d'effectuer de mauvais cadrages et de nous engager par conséquent dans une erreur systématiquement entretenue, qui se reproduit elle-même en entretenant un comportement erroné. S'il est vrai que nous ne pouvons percevoir le fait qu'au travers du cadre dans lequel il est formulé, si "l'expérience d'un objet veut que l'on soit confronté à un certain ordre d'existence", alors le simple fait de percevoir un phénomène de manière incorrecte peut nous conduire à importer une perspective foncièrement inapplicable et avec elle, une série d'attentes, toute une grammaire des anticipations, qui resteront stériles. Nous nous découvrons alors usant non seulement d'un mot incorrect mais d'un langage erroné. Si est vrai, comme le propose Wittgenstein, que comprendre un énoncé c'est comprendre un langage, alors il faudrait dire que prononcer une phrase, c'est impliquer tout un langage et tenter implicitement d'en importer l'usage » (Goffman 1991 [1974] : 302).

*Les Cadres de l'expérience* parachèvent, en y introduisant la philosophie d'Oxford, le projet émersonien et pragmatiste de catégorisation de l'ordinaire : « prendre au sérieux l'activité ordinaire, comme "portion de la réalité primordiale" [*paramount*] » (*Ibid.* : 560), et comme ébauche « laminée » d'une forme (*pattern*) ou typification au statut incertain (*Ibid.* : 553), contre l'idéal d'une analyse

rapprochée complète (*Ibid.* : 14). Goffman pourrait ici aussi bien renvoyer à Dewey (1993) qu'à William James dont il cite « The Perception of Reality » :

« La vie n'est certes pas une imitation de l'art, mais la conduite ordinaire, en un sens, est une imitation de propriétés, un geste adressé à des formes exemplaires » (Goffman 1991 [1974] : 554).

2) Cet ordinaire transatlantique revient-il ensuite des États-Unis vers l'Europe ? Curieusement, c'est en France, en sens inverse du mouvement d'exportation de la *french philosophy* (et comme en contestation souterraine de l'importation analytique dominante) qu'il a pu réémerger, sous d'autres noms<sup>23</sup> et airs que celui de l'ordinaire : avec l'introduction de Goffman par Bourdieu dans la collection « Le Sens commun », la radicalisation et l'approfondissement des réflexions sur l'enquête et le terrain<sup>24</sup>, la recherche d'une nouvelle articulation expressive entre particulier et général, d'une compétence et justesse de ton du singulier (Boltanski 1990 ; Boltanski & Thévenot 1991) – ou avec la découverte de Thoreau par Pierre Hadot après sa lecture de Wittgenstein et de Foucault (Hadot 1994, 2004 ; Davidson 1997). Après ces diverses traversées, la quête de l'ordinaire est loin d'être achevée, vers l'Ouest comme vers l'Est. Mais, comme le dirait Thoreau, c'est la même chose, si l'on continue assez loin<sup>25</sup>.

*Université de Picardie Jules-Verne*  
*Centre universitaire de recherches sur l'action publique et le politique,*  
*épistémologie et sciences sociales (CURAPP), Amiens*  
sandra.laugier@u.picardie.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : ordinaire/*ordinary* – philosophie du langage ordinaire/*ordinary language philosophy* – transcendantalisme/*transcendentalism* – pragmatisme/*pragmatism* – John Austin – Stanley Cavell – Ralph Waldo Emerson – Erving Goffman – Ludwig Wittgenstein.

23. Sur cet effacement du nom « ordinaire », voir les analyses profondes de Paperman (2006).

24. Voir la collection « Raisons pratiques » aux éditions de l'Ehess et Cefai (2003).

25. « That farthest western way » (in 1991 [1854] : XVIII).

## BIBLIOGRAPHIE

Austin, John L.

1994 [1962] *Écrits philosophiques*. Trad. de Lou Aubert et Anne-Lise Hacker. Paris, Le Seuil.

2007 [1962] *Le Langage de la perception*. Trad. de Paul Gochet. Paris, J. Vrin.

Boltanski, Luc

1990 *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*. Paris, Métailié.

Boltanski, Luc &amp; Laurent Thévenot

1991 *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard.

Bourdieu, Emmanuel

2001 « Stanley Cavell : pour une esthétique d'un art impur », in Marc Cerisuelo & Sandra Laugier, eds, *Stanley Cavell. Cinéma et philosophie*. Paris, Presses de la Sorbonne-Nouvelle.

Bourdieu, Pierre

1980 *Le Sens pratique*. Paris, Minuit (« Le sens commun »).

Bouveresse, Jacques

1971 *La Parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*. Paris, Minuit.

2000 « L'animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie », in *Essais*, 1 : *Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*. Marseille, Agone / Montréal, Comeau & Nadeau.

Cavell, Stanley

1969 *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge, Cambridge University Press.

1972 *The Senses of Walden*. San Francisco, North Point Press.

1989 *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago-London, Chicago University Press.

1991 [1989] *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson*. Trad. de Sandra Laugier. Combas, Éd. de l'Éclat.

1993 [1981] *À la recherche du bonheur. Hollywood et la comédie du remariage*. Trad. de Christian Fournier et Sandra Laugier. Paris, Éd. des Cahiers du cinéma.

1996 [1979] *Les Voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*. Trad. de Sandra Laugier et Nicole Balso. Paris, Le Seuil.

1999 [1971] *La Projection du monde. Réflexions sur l'ontologie du cinéma*. Trad. par Christian Fournier. Paris, Belin.

2003a [1994] *Un ton pour la philosophie. Moments d'une autobiographie*. Trad. par Sandra Laugier et Élise Domenach. Paris, Bayard.

2003b *Le Cinéma nous rend-il meilleurs ?* Textes rassemblés par Élise Domenach. Trad. de Christian Fournier et Élise Domenach. Paris, Bayard.

2007 « Préface », in Veena Das, *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, University of California Press.

Chauviré, Christiane

2003 *Voir le visible. La seconde philosophie de Wittgenstein*. Paris, Presses universitaires de France (« Philosophies »).

Chauviré, Christiane, Sandra Laugier &amp; Jean-Jacques Rosat, eds

2001 *Wittgenstein, les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*. Paris, J. Vrin.

Cefai, Daniel, ed.

2003 *L'Enquête de terrain*. Paris, La Découverte-MAUSS.

Cerisuelo, Marc &amp; Sandra Laugier, eds

2001 *Stanley Cavell. Cinéma et philosophie*. Paris, Presses de la Sorbonne-Nouvelle.

Davidson, Arnold I.

1997 « Stanley Cavell, Pierre Hadot et les exercices spirituels de la philosophie », *L'Aventure humaine* 7.

Davidson, Arnold I., ed.

1997 *Foucault and his Interlocutors*. Chicago, University of Chicago Press.

Dewey, John

1934 « Having an Experience », in *Art as Experience*. New York-Minton, Black & co.

1993 *Logique. La théorie de l'enquête*. Trad. de Gérard Deledalle. Paris, Presses universitaires de France.

Diamond, Cora

2004 [1991] *L'Esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*. Trad. de Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon. Paris, Presses universitaires de France.

Emerson, Ralph W.

1990 [1983] *Essays, First and Second Series*. Ed. by Joel Porte. New York, Vintage Books-The Library of America.

1982 [1837] « The American Scholar », in *Selected Essays*. New York, Penguin Books (« Penguin Classics ») : 83-106. [Trad. franç. : *Critique*, 1992, 541-542 : *La Nouvelle Angleterre*.]

2005 [1983] *Essais III*. Trad. de Christian Fournier et Sandra Laugier. Paris, M. Houdiard.

Fornel, Michel de & Louis Quéré, eds

1999 *La Logique des situations. Nouveaux regards sur l'écologie des activités sociales*. Paris, Éd. de l'Ehess (« Raisons Pratiques »).

Foucault, Michel

1994 [1978] « La philosophie analytique de la politique », in *Dits et Écrits*. Paris, Gallimard : III, 540-541.

Fradin, Bernard, Louis Quéré & Jean Widmer, eds

1994 *L'Enquête sur les catégories*.

*De Durkheim à Sacks*. Paris, Éd. de l'Ehess (« Raisons Pratiques »).

Garreta, Guillaume

1999 « Situation et objectivité : activité et émergence des objets dans le pragmatisme de Dewey et Mead », in Michel de Fornel & Louis Quéré, eds, *La Logique des situations. Nouveaux regards sur l'écologie des activités sociales*. Paris, Éd. de l'Ehess (« Raisons Pratiques ») : 35-68.

2004 « Enquête et observation », in Bruno Karsenti & Louis Quéré, eds, *La Croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*. Paris, Éd. de l'Ehess (« Raisons Pratiques ») : 111-140.

Gautier, Claude & Sandra Laugier, eds

2006 *L'Ordinaire et le Politique*. Paris, Presses universitaires de France.

Goffman, Erving

1973 [1956] *La Mise en scène de la vie quotidienne*. Paris, Minuit, 2 vol.

1974 [1967] *Les Rites d'interaction*. Trad. d'Alain Kihm. Paris, Minuit.

1987 [1981] *Façons de parler*. Trad. d'Alain Kihm. Paris, Minuit.

1989 « Calmer le jobard : quelques aspects de l'adaptation à l'échec », in Robert Castel, Jacques Cosnier & Isaac Jacob, eds, *Le Parler frais d'Erving Goffman*. Colloque "Lecture d'Erving Goffman en France", 17-24 juin 1987. Paris, Minuit : 237-300.

1991 [1974] *Les Cadres de l'expérience*. Trad. d'Isaac Joseph. Paris, Minuit.

Hadot, Pierre

1994 « Il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes », in Michel Granger, ed., *Henry D. Thoreau*. Paris, L'Herne : 188-196.

2004 *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris, J. Vrin.

James, Henry

1948 [1884] « *The Art of Fiction* » and *Other Essays*. Ed. by Morris Roberts. New York, Oxford University Press.



1980 [1934] *La Création littéraire. Préfaces de l'édition de New York*. Trad. de Marie-Françoise Cachin. Paris, Denoël-Gonthier.

**James, William**

1890 « The Perception of Reality », in *The Principles of Psychology*. New York, H. Holt & co : chap. XXI.

2005 [1912] *Essais d'empirisme radical*. Trad. de Guillaume Garreta et Mathias Girel. Marseille, Agone.

**Karsenti, Bruno & Louis Quéré, eds**

2004 *La Croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*. Paris, Éd. de l'Ehess (« Raisons Pratiques »).

**Laugier, Sandra**

1999a *Du réel à l'ordinaire. Quelle philosophie du langage aujourd'hui ?* Paris, J. Vrin.

1999b *Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd'hui*. Paris, Presses universitaires de France.

2002 « Wittgenstein : anthropologie, scepticisme, politique », *Multitudes* 9. [<http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article43>.]

2003 *Faut-il encore écouter les intellectuels ?* Paris, Bayard.

2004a « En quête de l'ordinaire », in Bruno Karsenti & Louis Quéré, eds, *La Croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*. Paris, Éd. de l'Ehess (« Raisons Pratiques ») : 257-288.

2004b *Une autre pensée politique américaine. La démocratie radicale d'Emerson à Stanley Cavell*. Paris, M. Houdiard.

2005 « Care et perception : l'éthique comme attention au particulier », in Patricia Paperman & Sandra Laugier, eds, *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*. Paris, Éd. de l'Ehess (« Raisons Pratiques ») : 317-348.

2006a « Emerson, père fondateur refoulé ? », *Raisons politiques* 24 : *Les pères fondateurs refoulés* : 9-31.

2006b « L'importance de l'importance : expérience, pragmatisme et transcendantalisme », *Multitudes* 23.

[<http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article2242>.]

**Laugier, Sandra, ed.**

2002 *Revue française d'études américaines* 91 (1) : *Ralph Waldo Emerson. L'autorité du scepticisme*. Paris, Belin.

2006 *Éthique, littérature, vie humaine*. Paris, Presses universitaires de France.

**McDowell, John**

2007 [1994] *L'Esprit et le monde*. Trad. de Christophe Alsaleh. Paris, J. Vrin.

**Narboux, Jean-Philippe**

2001 « Ressemblances de famille, caractères, critères », in Sandra Laugier, ed., *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*. Paris, Presses universitaires de France : 69-95.

**Ogien, Albert**

1991 « L'acceptable et le pertinent », *Critique* 524-525.

1999 « Émergence et contrainte », in Michel de Fornel & Louis Quéré, eds, *La Logique des situations*. Paris, Éd. de l'Ehess (« Raisons Pratiques ») : 69-94.

2007 *Les Formes sociales de la pensée. La sociologie après Wittgenstein*. Paris, Armand Colin.

**Paperman, Patricia & Sandra Laugier, eds**

2005 *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*. Paris, Éd. de l'Ehess (« Raisons Pratiques »).

**Paperman, Patricia**

2006 « Versions sociologiques de l'ordinaire », in Claude Gautier & Sandra Laugier, eds, *L'Ordinaire et le Politique*. Paris, Presses universitaires de France : 219-231.

**La Philosophie analytique**

1962 *La Philosophie analytique. 4<sup>e</sup> Colloque philosophique de Royaumont*. Paris, Minuit (« Cahiers de Royaumont » 4).



Piette, Albert

1996 *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*. Paris, Métailié.

Putnam, Hilary

2001 *The Threefold Cord. Mind, Body, and World*. New York, Columbia University Press.

Thoreau, Henry D.

1991 [1854] *Walden, ou la Vie dans les bois*. Trad. de Louis Fabulet. Paris, Gallimard, (« L'Imaginaire »).

Wittgenstein, Ludwig

1993 [1922] *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. et notes de Gilles-Gaston Granger. Paris, Gallimard.

1996 [1958] *Le Cahier bleu et le cahier brun*. Trad. de Marc Goldberg et Jérôme Sackur. Paris, Gallimard.

2000 [1992] *Derniers Écrits sur la philosophie de la psychologie. 2: L'Intérieur et l'extérieur*. Trad. de Gérard Granel. Mauvezin, Trans-Europ-Repress (« TER bilingue »).

2004 [1953] *Recherches philosophiques*. Trad. de Françoise Dastur. Paris, Gallimard.

#### RÉSUMÉ/ABSTRACT

Sandra Laugier, *L'ordinaire transatlantique. De Concord à Chicago, en passant par Oxford*. — L'auteur analyse le thème de l'ordinaire tel qu'il s'élabore par des allers et retours transatlantiques, à partir du transcendantalisme américain. Même si l'idée de connaissance, de croyance ordinaire ou d'homme ordinaire jouent un rôle important dans la tradition philosophique, en particulier empiriste, l'idée d'ordinaire en tant que rapport de proximité/étrangeté de notre langage au monde, tel que Stanley Cavell notamment le définit, n'émerge qu'au XIX<sup>e</sup> siècle aux États-Unis avec Emerson et Thoreau, pour se réinventer en Europe avec la philosophie du langage ordinaire (Wittgenstein et Austin), tradition vite oubliée qui réapparaîtra, sous une forme transformée et sociologique, en Amérique, avec l'œuvre de Goffman, qui articule l'héritage pragmatiste et la philosophie du langage ordinaire en vue d'une description de « ce qui se passe ». L'ordinaire se révèle ainsi une connexion cachée entre Amérique et Europe, et entre philosophie et sociologie.

Sandra Laugier, *The Trans-Atlantic Ordinary. From Concord to Chicago via Oxford*. — The author analyses the theme of the Ordinary as it is elaborated through trans-atlantic passages, beginning with American Transcendentalism. The ideas of ordinary knowledge and beliefs and of the ordinary man do play a significant role in the philosophical tradition, e.g. Empiricism ; the idea of the Ordinary, however, seen as a relation of nextness (closeness/foreignness) of our words to the World (as Cavell describes it) first appears in the US with Emerson and Thoreau, then reappears in European ordinary language philosophy (Wittgenstein and Austin), a short-lived tradition which re-emerges later in the US in Goffman's work. Articulating the inheritance of both pragmatism and of ordinary language philosophy with his project of description of « what is going on », Goffman's « frame analysis » reveals a hidden connection and between America and Europe, and philosophy and sociology as well.