

DU LANGAGE ORDINAIRE ET DU SAVOIR PRATIQUE À LA DÉMOCRATIE

CHEMINEMENTS
INTELLECTUELS CROISÉS

CAROLE GAYET-VIAUD,
SANDRA LAUGIER ET
ALBERT OGREN

Si beaucoup d'auteurs prônent le dialogue entre sociologie et philosophie, peu l'ont mis en œuvre de manière aussi concrète que Sandra Laugier et Albert Ogien. Dans leurs enquêtes sur la démocratie, ils font converger des héritages intellectuels pluriels afin d'éclairer les ressorts du jugement et de l'action (de l'expression à l'action collective), inscrivant leur réflexion à la croisée d'une sociologie de l'action et d'une philosophie du langage et du *care*, qui se renouvellent mutuellement. Cet entretien revient sur les sources intellectuelles de cette collaboration (milieu, parcours, travaux) et redessine les trajectoires indissociablement personnelles et collectives dont la trilogie d'ouvrages co-écrits (*Pourquoi désobéir en démocratie ?*, 2010 ; *Le Principe démocratie*, 2014 ; *Antidémocratie*, 2017 – tous parus à La Découverte) a été l'instrument autant que le fruit. Il donne accès à un pan de l'histoire de la réception du pragmatisme en France et à une forme de coopération entre philosophie et science sociale rendue possible par cette réception.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; ETHNOMÉTHODOLOGIE ; POLITIQUE ORDINAIRE ; CONTEXTUALISME ; EMERSON ; WITTGENSTEIN.

* Carole Gayet-Viaud est sociologue, chargée de recherche CNRS au CESDIP (Centre de recherches sociologiques sur le droit et les institutions pénales) et chercheure associée au CEMS (EHESS) [carole.gayetviaud[at]cesdip.fr].

Carole Gayet-Viaud (CGV) : *Vos travaux se trouvent à mi-chemin entre la philosophie et la sociologie, se nourrissant de recherches empiriques mais aussi de réflexions conceptuelles adossées à certains auteurs. Comment vos sources intellectuelles respectives convergent-elles ou divergent-elles ? Sandra, tu as en particulier beaucoup travaillé sur la philosophie du langage et Wittgenstein, et toi Albert tes sources puisent dans plusieurs traditions dont l'ethnométhodologie de Garfinkel. Comment ces auteurs se sont-ils composés dans vos travaux communs, à la fois en termes de définitions des objets, de méthode de réflexion, de façon de définir l'articulation entre le social et le politique ? Comment les traditions « pragmatistes » s'inscrivent-elles dans ces influences ?*

Albert Ogien (AO) : Ce qui a facilité la convergence de nos approches est un travail en commun qui a été conduit durant de longues années (depuis plus de vingt ans) entre un groupe de sociologues amateurs de l'ethnométhodologie et un groupe de philosophes qui travaillaient dans la perspective de la philosophie américaine et également sous influence de Wittgenstein. Ce travail peut être retracé en se reportant à un certain nombre de volumes de la collection « Raisons Pratiques ». C'est dans ce cadre que l'analyse des travaux de Wittgenstein, Peirce, Dewey, Mead, Austin a été croisée collectivement avec celle des textes de Garfinkel, Goffman et Cicourel (sans compter les différentes pistes de recherche qui ont été explorées en parallèle : phénoménologie, sciences cognitives, psychologie expérimentale, épistémologie des sciences, etc.). Il serait difficile de démêler aujourd’hui ce qui relève de telle approche ou de telle autre car, en définitive, une perspective dynamique, pluraliste et contextuelle s’en est dégagée, dont le point central est l’attention portée au détail des pratiques telles qu’elles s’accomplissent dans leur séquentialité. En tout cas, dans le travail que Sandra et moi faisons, nous constatons à chaque instant l’absence du moindre écart dans notre appréhension des phénomènes dont nous traitons. C'est peut-être un cas unique qui dépend de nos personnalités. Mais j'aime penser qu'il s'agit aussi d'un accord tacite qui s'est bâti au fil des ans et que nous

n'avons jamais besoin de nous répéter. Il procède du fait que nous avons également tiré, au fil de nos discussions, une même manière de comprendre une directive : la primauté absolue de la pratique sur la théorie. Directive qui s'est enrichie d'une sensibilité analytique teintée par la maxime de Wittgenstein : la signification, c'est l'usage. Tels sont les deux piliers du contextualisme radical que nous endossons.

Ce qui guide nos réflexions aujourd'hui, c'est une série de positions de méthode qui se sont peu à peu imposées comme une base suffisamment robuste pour apprêhender, de façon réaliste, la manière dont les gens agissent : 1) le caractère fragmenté du monde social, c'est-à-dire le fait qu'on ne peut en donner une description unique et monolithique (ni *a fortiori* en proposer une explication déterministe), mais uniquement produire des descriptions particulières des situations ; 2) l'irréductible pluralité des ordres normatifs ; 3) l'existence d'une multiplicité de rationalités de l'action ; 4) l'inanité d'une définition abstraite et générale des faits sociaux, c'est-à-dire l'illusion d'une explication qui se justifierait par le recours à des facteurs « objectifs » construits à partir d'une théorie et qui seraient plaqués de l'extérieur sur l'action en train de se faire ; 5) le vraisemblable, ou l'ajustement permanent au cours des choses, comme régime ordinaire de l'action en commun. Pour ce qui concerne le travail sociologique, il me semble que suivre ces principes permet de donner une validité « scientifique » (au sens de description fondée sur des faits documentés de façon rigoureuse) au type particulier de recueil et de traitement des données empiriques que l'ethnométhodologie cherche à réaliser afin de saisir les conditions formelles et les méthodes (ou les procédures conceptuelles¹) qui permettent aux personnes en interaction de produire, *in situ* et de façon séquentielle, l'intelligibilité mutuelle au sujet de ce qui se passe et d'assurer la continuité des échanges dont cette action est constituée². J'espère que c'est clair !

Sandra Laugier (SL) : Très clair, oui, et je confirme que c'est au départ un travail commun dans les années 2000 sur Wittgenstein et ce qu'Albert appelle « les formes sociales de la pensée » (Ogien, 2007a).

On en trouve les résultats dans les volumes de la collection « Raisons Pratiques », déjà mentionnée, sur *La Régularité* (Chauviré & Ogien, 2002) ou *La Croyance et l'enquête* (Karsenti & Quéré, 2005), qui réunissaient des philosophes et des sociologues pour traiter de concepts ou d'outils de pensée nouveaux. Pour moi, c'était une façon de démontrer l'importance de Wittgenstein comme penseur, au-delà de l'exégèse wittgensteinienne, qui ne m'a jamais intéressée de près et était envahissante, et au-delà aussi de la doxa « analytique ». Je viens moi-même de la philosophie analytique et Wittgenstein en est un des pères fondateurs. Mais les lectures dominantes de Wittgenstein en font un penseur de la règle et de la conformité, loin de l'idée, pour moi essentielle, de forme de vie, l'idée que le langage est toujours dit, dans un contexte, par une voix humaine. Ce rapport à la vie, et à la vie ordinaire a guidé ma lecture de Wittgenstein depuis des années et elle s'est développée dans deux ouvrages, *Les Sens de l'usage* (Laugier, 2009) et *Le Mythe de l'inexpressivité* (2010a). Si je les mentionne, c'est que j'y tenais à démontrer que Wittgenstein n'était pas un auteur conservateur, ni un penseur de l'« accord de communauté » ou de l'acceptation des règles comme certaines lectures y invitaient ; et que Wittgenstein était un auteur de référence pour penser le social. C'est la première chose que je dois à Albert.

La philosophie du langage ordinaire était pour moi une ressource pour penser la voix individuelle dans la société. L'énigme centrale de l'usage du langage (et ce que j'entends par le problème politique du scepticisme) est la possibilité pour un sujet de parler au nom des autres. Il ne suffit pas d'invoquer la communauté ; reste à savoir ce qui m'autorise à le faire. D'où mon insistance sur le sens naturel et biologique des formes de vie chez Wittgenstein, souvent entendues comme un ensemble d'institutions, dans une interprétation sociale ou horizontale de la forme de vie. Le « donné » des formes de vie, justement, ce n'est pas seulement les structures sociales ou les habitudes culturelles, mais tout ce qui a à voir avec la réalité et la dimension du corps humain, la voix, l'expressivité. Ce que je propose, c'est un sens « vertical » de la forme de vie, ancré dans les limites même

de l'humain, même si celles-ci sont mouvantes. Et j'en arrive à une pensée de l'individualité dans un contexte de réflexion collective sur les *pratiques*. Ce qui évidemment nous a réunis avec Albert était un refus des approches cognitivistes ou psychologiques de l'esprit, et une approche du langage par les usages. Avec un ajout : il ne suffit pas de parler d'usage, car c'est justement cela qui reste à explorer. Le concept de langage ordinaire a été ici très précieux car dès lors qu'on s'intéresse au langage de tous les jours, et non pas au langage des philosophes ou théoriciens, on étudie des pratiques « rassemblées » autour des mots et on s'intéresse à ce qui est dit, par une voix humaine, dans une situation donnée. D'une certaine façon, on rejoint une certaine racine du pragmatisme, celle de la pragmatique du langage (Kreplak & Lavergne, 2008). Cette radicalité de la philosophie du langage ordinaire, partagée par Wittgenstein et Austin, est tout juste en train d'être redécouverte.

Ici je dois parler de l'influence de Stanley Cavell, qui est celui qui a découvert cette radicalité et l'a combinée avec une autre tradition philosophique apparemment fort différente, celle du transcendentalisme américain de Ralph Waldo Emerson et de Henry David Thoreau, qui est aussi une pensée de l'ordinaire, de la voix individuelle et de la confiance en soi (Laugier, 2010b), et, au bout du compte, une pensée de la démocratie radicale (Laugier, 2004).

Et là, bien sûr, on avait une convergence intéressante entre Wittgenstein et le pragmatisme, avec l'idée que c'est ce que nous en faisons qui définit les objets de notre monde : l'enfant n'apprend pas ce qu'est une fleur, une chaise, il apprend à cueillir une fleur ou à s'asseoir sur une chaise. Apprendre (le sens de) ce qu'est la longueur, c'est comprendre comment on mesure une longueur. Le début du *Cahier bleu* de 1933-34 de Wittgenstein (1958/1996) a été pour moi une vraie révélation, mais y revenir au fil des années m'a fait comprendre ce qu'est le pragmatisme, y percevoir la même radicalité même si j'en avais une connaissance moins approfondie. Notamment pour le périmètre des concepts moraux, dont très vite j'ai eu l'intention de montrer qu'il

était tracé par nos façons de faire et d'être attentifs. Ce qui m'a aussi aidée c'est qu'avec des différences indéniables, le pragmatisme succède à Emerson. Chez Emerson, j'ai trouvé d'emblée une définition de la démocratie radicale, comme donnant sa voix et sa compétence à chacun. La différence du pragmatisme avec Emerson étant que la voix de l'individu, comme singulière et revendiquant l'universel, y prime sur la communauté et le consensus. Cette voix individuelle et « revindicative » est commune au sens politique (*je suis représentatif de ma société*) et à l'usage ordinaire (*je dis ce que nous disons*). À chaque instant, je risque d'être en rupture avec ma communauté, soit que je n'y reconnaisse pas ma voix, soit qu'elle ne me reconnaisse pas ; le dissensitement est essentiel à toute conversation. Le dissensus et la désobéissance nous sont ainsi d'emblée apparus comme des éléments non pas marginaux mais définitoires d'une pensée politique fondée dans l'ordinaire.

Un autre élément important de cette nouvelle approche a été l'éthique de l'ordinaire qui émergeait aussi d'une lecture de Wittgenstein et d'une auteure que tu apprécies et connais bien Carole (Gayet-Viaud, 2008), Cora Diamond, qui a construit une éthique « réaliste » à partir de l'attention aux particularités de chacun et à leurs expressions morales, à leurs principes spontanés. Ce qui est extraordinaire, c'est qu'avec des références si hétérogènes nous sommes parvenus d'emblée, dans *Pourquoi désobéir en démocratie ?* (Ogien & Laugier, 2010), à un accord politique total. Certainement parce que le sujet désobéissance était au cœur de la réalité politique et sociale, même s'il a fallu très longtemps pour le faire reconnaître. Nous avons l'impression que c'est seulement maintenant qu'on voit l'importance politique de la désobéissance, le fait que ce n'est pas un phénomène marginal ou, comme on le disait en 2010, une « pathologie » – alors que c'est « sous nos yeux » (comme dit Wittgenstein) depuis une décennie.

CGV : *Vous définissez la démocratie à partir de deux dimensions : un régime (défini par des institutions et des lois communes) et une forme de vie (définie par une aspiration à la vie collective déprise de toute*

domination, la défense du pluralisme des manières d'être). Ces deux dimensions sont institutionnelles d'un côté et pratiques de l'autre. On croit y retrouver la division du travail disciplinaire entre la science politique (aspect institutionnel) et la sociologie ou la philosophie des pratiques ordinaires du politique. Cette composition entre deux versants de la démocratie qui sont souvent mis en concurrence dans des épistémologies opposées (focalisation sur l'État et les institutions d'un côté, focalisation sur les situations sociales de l'autre) est très stimulante, mais on se demande comment s'opère selon vous l'articulation entre ces deux dimensions. Comment définissez-vous le lien (le passage, la dynamique) entre la forme de vie et le versant plus institutionnel de la vie démocratique ? D'autre part, de façon peut-être corrélée, comment décririez-vous le lien entre la vie morale ordinaire et les capacités d'agir politique ? Comment passe-t-on des phénomènes et expériences analysés par la philosophie morale des formes de la sensibilité (de la formation morale se réalisant au fil du cinéma, de la littérature, des séries télévisées, de la culture populaire ordinaire) aux formes de mobilisation et d'engagement politique ? Les sciences humaines et sociales (SHS) ont-elles un rôle selon vous dans ce schéma et cette dynamique de l'expérience démocratique ?

AO : Nous avons proposé d'envisager la démocratie à partir de l'observation des pratiques ordinaires, constitutives des activités collectives qui s'organisent autour d'un rapport aux institutions ou à l'esprit de la démocratie. C'est là un fil directeur de notre trilogie et c'est aussi par là qu'on peut la raccrocher à une conception pragmatiste de l'expérience et de l'enquête – plus spécifiquement, celle de Dewey, dans son petit texte sur « La démocratie créatrice » et, plus largement, dans nombre de ses *Écrits politiques* (2018). Cette approche diffère de celle qu'adoptent la science et la philosophie politiques pour lesquelles la démocratie est un type de système constitutionnel dont la vocation est de se confronter à l'impossible réalisation de l'association institutionnelle de la liberté et de l'égalité. C'est pour cette raison que politistes et philosophes admettent souvent que la conduite des affaires publiques est le domaine réservé de professionnel·le·s mandaté·e·s

pour assurer la charge de gouverner de façon rationnelle dans le respect des institutions du système représentatif. Qu'est-ce que notre perspective change ? Cela conduit d'abord à appréhender la démocratie comme un concept à deux faces. Côté pile, il renvoie à un type de régime politique, fondé sur l'élection, l'alternance, la séparation des pouvoirs et une gamme élargie de droits et de libertés individuels (ce que Manin a nommé le gouvernement représentatif). C'est dans ce cadre que les organisations politiques sont censées « concourir à l'expression du suffrage ». Côté face, il renvoie à une « forme de vie » – au sens que Wittgenstein donne à cette notion, c'est-à-dire un ordre de relations sociales idéalement délivré de toute trace de domination, qu'elle soit de classe, de compétence, d'origine, de genre, et fondé sur un principe : le respect inconditionnel de l'égalité de tous et toutes – ce qui est un principe exigeant dès lors qu'on considère qu'il doit s'appliquer à toutes les sphères de l'activité publique (en politique, en entreprise ou dans la vie privée). Deux leçons peuvent être tirées de cette dualité : 1) C'est dans les incessants échanges entre démocratie comme forme de vie et démocratie comme régime que la loi d'un État s'ajuste à l'évolution des moeurs telle qu'elle se produit au sein d'une entité politique ; 2) c'est la démocratie comme forme de vie qui fournit le principe qui organise la démocratie comme régime qui favorise l'autonomie individuelle et garantit le pluralisme des manières d'être. C'est ainsi que nous rendons sa dimension pratique, et proprement sociale, au concept de démocratie. D'où il découle trois propositions : 1) Si la démocratie comme régime est un domaine d'activité qui concerne un petit groupe de personnes qui font du service de l'État et de l'administration leur métier, la démocratie comme forme de vie est une réalisation continue à laquelle participe l'ensemble des citoyen·ne·s ; 2) entre la démocratie comme régime et comme forme de vie, le va-et-vient est permanent : l'état des moeurs influe sur la nature des institutions politiques et le contenu de la loi commune et inversement. L'existence et la reconduction d'une société se fabriquent dans ce va-et-vient et dans les pratiques qui le constituent ; 3) il ne suffit pas qu'un acte politique soit en conformité avec l'expression d'une majorité de voix pour être qualifié de « démocratique », mais il faut

également qu'il soit en accord avec une fin qui n'attente ni à l'égalité, ni à la liberté, ni à la dignité des personnes. Ce qui caractérise le raisonnement démocratique est l'engagement à maintenir cet accord, car en récuser la nécessité et décréter que le camp qui a réuni une majorité de suffrages a tout droit de faire ce que bon lui semble réduit la démocratie à un rapport de force indigne. Faire de cet accord le critère de l'activité politique et s'attacher à l'atteindre en dépit des difficultés et, parfois, des objections de la majorité, c'est cela faire vivre l'esprit de la démocratie.

Si on se place du point de vue des pratiques ordinaires, ce qui retient l'attention de l'analyste est l'importance du savoir pratique que les citoyen·ne·s accumulent jour après jour à propos de ce que *vivre en démocratie* veut dire – savoir qui se constitue dans l'usage que chacun et chacune fait des droits, des devoirs, des procédures et des mœurs dont sont tissées les relations sociales entre membres d'une société d'État et les rapports entre gouvernants et gouvernés. Lorsqu'on envisage la démocratie comme *expérience*, une tout autre façon de comprendre ce qui en fait la singularité s'impose. Elle repose sur un constat : l'idée même de démocratie introduit dans l'espace public une tension entre les promesses de l'égalité et la crainte des effets sociaux de leur réalisation. C'est cette tension que toutes les personnes impliquées dans la résolution d'un problème public ont continûment à résoudre. Et comme cette tension est à jamais irréductible, elle ne cesse d'alimenter les évolutions que la vie en régime démocratique enregistre. La tension entre les promesses de l'égalité et la crainte de ses effets sociaux est contenue dans la fameuse maxime : le gouvernement du peuple par le peuple pour le peuple. C'est que, au fil du temps, les sociétés qui vivent en régime démocratique remettent constamment sur le métier trois questions : 1) Qu'est donc ce peuple au nom duquel il faut gouverner ? 2) Qui est habilité à assurer cette tâche de gouvernement ? et 3) Comment déterminer les besoins d'une population et comment est-il possible de les satisfaire sans causer de tort à personne ? C'est précisément la contribution que les sciences sociales et humaines, qui adoptent une approche

dynamique, pluraliste et contextuelle, apportent à la compréhension de l'expérience de la démocratie.

SL : Pour ma part, je crois que la question de la démocratie est devenue le terrain de la « vie morale ordinaire », comme tu le dis, Albert. Je me suis de longue date intéressée à l'élaboration d'une éthique ordinaire à partir de sources diverses : le perfectionnisme moral d'Emerson (Laugier, 2010b) qui soutient la capacité de chacun·e à devenir meilleur·e, ce qui, dit ainsi, peut paraître naïf ou moraliste, mais qui est en réalité le moteur esthétique des films et séries populaires tels que je les étudie dans *Nos vies en séries* (2019) (sachant que chacun·e explore différemment ce qu'est devenir meilleur, qui n'est jamais un état définitif). Encore une fois, Cavell avait ouvert la voie (Cavell, 1981/2017 ; Cerisuelo & Laugier, 2001). Cela a pris d'emblée une pertinence politique. En effet, sans cette volonté individuelle et collective d'être meilleur, la démocratie radicale, l'expression de chacun·e une fois livré·e à ses passions, et notamment à l'agressivité ou l'envie, peut facilement mal tourner et virer à la foule haineuse (je pense à l'ambiance des meetings de Trump). Cela oblige aussi à se poser des questions difficiles sur la démocratie et notamment notre réel amour du « peuple » si, dès qu'il agit de façon déplaisante ou incompréhensible pour nous, on va douter de ses capacités politiques et parler de « populisme » avec mépris ; c'est ce que nous avons tenté d'analyser dans *Antidémocratie* (Ogien & Laugier, 2017). C'est aussi pour cela que je prends totalement au sérieux la culture populaire comme source de pensée politique, car les séries télévisées portent constamment ce progressisme et misent sur la capacité morale de chacun·e. La seconde source, je le disais, est une approche particulariste, wittgensteinienne mais reprise chez Iris Murdoch (Murdoch & Halais 2010), Cora Diamond (2004) et l'anthropologue Veena Das (2006 et 2020). Concevoir la morale sur le modèle de la justice et de la légalité (et c'est une tendance forte de la pensée morale « analytique ») conduit à négliger des aspects parmi les plus importants et difficiles de la vie morale – nos proximités, nos motivations, nos relations – au profit de concepts très éloignés de nos questionnements ordinaires

– l’obligation, la rationalité, le choix. Les qualités morales comme la gentillesse, la générosité semblent alors échapper aux capacités de description ou d’appréciation des théories morales disponibles. Il serait injuste de considérer que la réflexion morale contemporaine néglige entièrement ces questions, mais elles ne sont pas au cœur de ses analyses, alors que la sociologie morale y a porté attention. De ce point de vue, un penseur comme Goffman, même s’il est trop peu mentionné en philosophie morale, a joué un rôle crucial dans l’élaboration de cette éthique et c’est aussi cet arrière-plan que nous partageons Albert et moi, et qui m’a permis d’avoir des échanges avec Patricia Paperman et avec Daniel Cefai³.

Ce qui me conduit à la troisième source de pensée morale, l’éthique du *care*, conçue précisément comme éthique de l’attention (c’est le sens de *care* que j’ai privilégié contre le « soin », à la fois trop médicalisé et moralisé) et de sensibilité à la spécificité humaine du questionnement moral, à cette vie morale enchevêtrée avec les autres. Il s’agit d’une sensibilité au « dit » et à l’expression, et bien entendu à la vulnérabilité des personnes qui est devenue un concept politique central depuis la publication du *Souci des autres* (Paperman & Laugier, 2006). Mais le *care* est aussi d’abord un enjeu démocratique car l’éthique du *care* a imposé la validité de l’attention au particulier, mais aussi aux compétences des « *caregivers* » et, en général, de celles et ceux qui contribuent à la fluidité des vies ordinaires. Comme on l’a indiqué dans *Le Principe démocratie* (Ogien & Laugier, 2014), nos manières d’envisager l’action ont ceci de commun qu’elles rompent avec le fil de la tradition de nos disciplines respectives (philosophie et sociologie), en prenant pleinement en compte une dimension de la vie qui est négligée, *inaperçue* par ces disciplines : le poids de l’existence ordinaire et des émotions dans la détermination des choix que font les individus lorsqu’ils sont pris dans une forme de vie et d’action commune. Il faut reconnaître aussi que c’est le travail de la philosophie féministe d’avoir fait place à la question de la sensibilité et de l’attention au particulier et d’avoir analysé leur dévalorisation par la pensée dominante du fait même de leur association au « féminin ».

Le « souci des autres » a ouvert un champ de recherches qui se développe largement aujourd’hui en SHS, certainement dans un élargissement du féminisme, en tout cas dans l’usage d’outils tirés du féminisme pour repenser la domination et le politique, et la démocratie. Le *care* s’étend aujourd’hui jusqu’aux animaux et à l’environnement (Laugier, 2012), et plus généralement à l’exploitation de la ressource féminine (Blanc, Laugier & Molinier, 2020). C’est dans ce sens que nous sommes allées dans le livre, *Qu'est-ce que le care ?*, que nous avons co-écrit avec Patricia Paperman et Pascale Molinier (Molinier, Laugier & Paperman, 2009). Caroline Ibos (2012) a aussi enquêté sur les nounous et la globalisation du *care*. Intégrer les voix des femmes, de toutes les femmes, dans les définitions de la vie morale et politique, est bien affaire d’élargissement du public et d’intégration de l’ordinaire et du contingent dans la préoccupation publique.

Mais pour mettre en évidence le lien intime entre le *care* et le décentrement actuel du politique, il fallait « désentimentaliser » le *care* et en montrer l’enjeu démocratique : l’intégration d’une pluralité de voix, différentes et dissonantes, dans le politique. La démarche féministe du *care* ne visait en effet pas une réhabilitation des « sentiments moraux » de la philosophie britannique mais, comme l’a montré Patricia Paperman (Paperman & R. Ogien, 1995), une revendication des *sentiments* comme subversion concrète des hiérarchies de la pensée, morale et politique. Dans ce changement de perspective, le problème de l’éthique ET de la politique cesse d’être celui de l’autonomie (la capacité à se diriger soi-même de façon rationnelle) pour devenir celui de *la place* que l’autonomie occupe dans la vie morale ordinaire, et des formes qu’elle y prend. Il est aussi celui, inséparable, de la démocratie du *care*, de l’organisation de la vie ordinaire par des rapports de *care*. Le *care* rejoints aussi clairement nos approches pragmatistes, car il trouve sa meilleure expression, non sous la forme d’une théorie, mais d’une action (*caring about, taking care, caring for*) et d’un fil conducteur assurant l’entretien, la maintenance d’un monde humain et social. Changer le politique et radicaliser la démocratie, c’est changer le regard sur la vie ordinaire, faire

attention au travail quotidien de ceux dont nos vies dépendent et qui sont souvent à la marge de la citoyenneté. C'est se poser la question de *qui décide* « ce qui compte » pour tous, une question qui est devenue criante ces dernières années. Car – c'est là encore une idée développée dans *Le Principe démocratie* – toute personne doit être tenue pour la mieux placée pour dire ce qui est important pour elle.

CGV : *La prise en compte de la forme de vie permet d'adoindre un critère normatif substantiel à la vision classiquement procédurale de la démocratie, portée par l'aspect institutionnel (délibération, vote, prise de décision par les gouvernants sous le contrôle des gouvernés), en l'occurrence le critère du refus de la domination et du principe d'égalité (dont l'ouvrage Le Principe démocratie faisait son objet à partir de l'étude notamment des mouvements de place). Mais ce seul critère est-il bien suffisant ?*

AO : Il nous semble en effet que se donner l'égalité inconditionnelle de chacune et chacun comme critère pour formuler un jugement sur une action ou une décision est une proposition suffisante pour justifier l'usage de l'adjectif « démocratique ». C'est sur cette base que nous avons pu établir la distinction entre une désobéissance civile fidèle à son principe (une action qui vise à l'extension des droits individuels) et ce qu'on a pu désigner comme une instrumentalisation de cette forme d'action politique à des fins qui ne correspondent pas à ce principe (comme le refus des maires de marier les homosexuels une fois la loi votée par le Parlement français par exemple).

SL : Oui, radicaliser la démocratie, c'est dire que ce critère suffit et qu'on n'a même pas commencé à le mettre en œuvre, y compris dans le monde intellectuel. Bien sûr ici intervient le savoir SHS sur les difficultés de l'égalité et les causes diverses des inégalités, etc. Mais notre position est que l'exigence première est celle de l'égalité et elle s'est exprimée de nombreuses façons dans les mouvements de ce siècle, que ce soit en termes d'égalité des voix ou de ce qui compte (et très

récemment encore, de #MeToo aux Gilets Jaunes et désormais avec la reprise de *Black Lives Matter* en France).

CGV : *Cette radicalisation de la quête d'égalité est-elle suffisante ? Ne faut-il pas l'articuler avec d'autres dimensions plus concrètes et substantielles du développement humain, à partir par exemple de la question des capacités ? N'est-ce pas aussi cela qui traverse l'enquête sur les formes de vie ?*

AO : Tout le monde comprend que se pose là la délicate question du passage de l'individuel au collectif en politique. Pour les responsables des pouvoirs publics, elle se présente comme un casse-tête : comment prendre des mesures pour l'ensemble d'une population (parce que c'est leur fonction) sans brider ou heurter les préférences de ceux et celles qui la composent. La réponse « démocratique » est dans l'invention de dispositions collectivement élaborées (recherche du plus fort consensus) et qui sont le moins contraignantes ou coercitives possibles – en un mot, des décisions dont l'application repose plus sur la responsabilité individuelle que sur la police des conduites. De plus, ces mesures devraient être assorties de la garantie que le refus de s'y conformer n'entraînera aucune sanction et aucun ostracisme. On sait que cette équation n'est pas toujours facile à tenir. Mais on doit espérer que, dans la délibération publique d'où émane la décision, la pluralité des points de vue des membres de la collectivité aura été portée à la connaissance de tous et de toutes. Ce genre d'exercice devrait permettre à l'ensemble des personnes concernées par cette décision de connaître les avantages et les limites qu'elle a pour les uns et les autres (ce qui devrait élever le taux de compréhension et de tolérance mutuelle à l'écart).

La vie à plusieurs est, comme l'a écrit Étienne Tassin (2012), un maléfice. Une politique bien pensée et bien faite, respectueuse des capacités des unes et des autres, devrait se construire sur la reconnaissance de cet état de fait et s'efforcer de trouver, en toutes circonstances, les moyens de se défaire de ce maléfice en en faisant un objet

d'attention commune. Je ne vois, pour ma part, pas d'autre réponse à apporter à ce qui reste une sorte de point aveugle du raisonnement politique.

SL : Il est regrettable que la notion de capacités soit sous-utilisée dans la réflexion critique en France, alors qu'elle permet de rendre compte des difficultés récurrentes de la théorie de la justice (qui elle, a été très bien accueillie au point de faire naître des formes de conformisme théorique) et de rendre justice aux expériences « ordinaires ». Cela a été notre premier sujet de recherche, en lien avec la désobéissance. Il ne s'agit cependant pas d'une mise en question frontale de la justice, mais d'un déplacement : les prétentions de l'éthique de la justice à couvrir en totalité le domaine moral sont contestées au départ par les données empiriques produites par l'éthique du *care*.

L'éthique du *care* s'oppose à une conception « impartialiste » de la justice, et propose une véritable alternative morale, ancrée dans les expériences et les pratiques morales ordinaires. Les analyses du *care* visaient à infléchir ou transformer la définition de *ce qui compte* d'un point de vue éthique et politique, ce qui revenait à faire apparaître, dans le champ politique, des voix subalternes, jusqu'alors disqualifiées. Ces voix demandent *qui* décide de ce qui est important moralement et politiquement et de ce qui l'est moins – donc de qui est rejeté ou dévalorisé. Ces voix ne sont pas seulement celles des femmes, mais celles de tous les groupes sociaux défavorisés, désavantagés, racisés. Ce sont les voix de tous ceux qui réalisent majoritairement le travail de *care* dans la sphère domestique, dans les entreprises et institutions de soin comme dans les services publics, c'est-à-dire de toutes ces personnes qui occupent des métiers prioritairement réservés aux femmes, aux pauvres, aux immigrés, qui prennent pratiquement en charge les besoins d'autres qu'elles-mêmes, que ces autres soient officiellement dépendants ou pas. Et toutes ces personnes sont mal payées, mal considérées, leurs besoins sont ignorés, leurs savoirs et savoir-faire rabaisés et dévalorisés. Cette armée invisible, reléguée dans les coulisses du monde de la performance économique qui veut

les ignorer, est indispensable au fonctionnement et à la reproduction de la vie ordinaire, comme cela est clairement apparu aux yeux de tous au moment de la récente crise (Blanc, Laugier & Molinier, 2020).

C'est une question épistémologique autant que morale. Beaucoup de théories féministes l'ont affirmé, mais aucune ne l'a montré empiriquement comme Gilligan : les critères qui disent ce qui est bien, mal, valorisable ou méprisable se présentent comme universels, ils sont de fait ceux, androcentrés, d'une société patriarcale. La force de l'analyse de Gilligan est dans sa démonstration du caractère genré de nos jugements de valeur, moraux et intellectuels. Et c'est en cela que j'ai indiqué depuis longtemps qu'il s'agissait d'une éthique *pragmatiste*, établissant l'« injustice épistémique » (Medina, 2013) d'une situation dans laquelle les critères de jugement sont systématiquement en défaveur d'une classe, d'un sexe, d'un groupe. L'approche pragmatiste permet de problématiser le genre ou la race comme vecteur de moralisation, puis de politisation et, personnellement, c'est sur ce point que j'en ai perçu la puissance théorique (même si, bien sûr, je me suis toujours intéressée au pragmatisme dans la lignée du transcendentalisme d'Emerson et comme philosophie du langage).

CGV : *Si l'on considère vos travaux du point de vue de la production de connaissances, et la division du travail qu'elle requiert, votre ouvrage le plus récent, Antidémocratie, montre la diversité des formes de discrédit jetées sur les compétences ordinaires des citoyens et débusque, derrière les jugements supposés éclairés d'élites et d'experts inquiets de l'irrationalité présumée des foules, un vrai scepticisme, très répandu, portant sur les possibilités de la démocratie à faire émerger les orientations les meilleures pour les affaires communes. Dans le fil de cette défense des compétences ordinaires, ne risquez-vous pas de produire une horizontalisation des compétences et de leur contribution collective ? Je pense à certains des débats qui se sont tenus au sein des commissions de Nuit Debout au printemps 2016, ou en marge de ces commissions : les militants aguerris, en matière de féminisme ou d'anti-spécisme par exemple, se sentaient frustrés du fonctionnement qui, parce*

que se voulant résolument ouvert et égalitaire, n'autorisait pas les arguments d'autorité, mais rendait aussi assez difficile toute cumulativité dans l'avancement des réflexions collectives. Les plus anciens et les plus assidus ne pouvant pas bénéficier d'un crédit qui menaçait toujours de basculer dans « l'expertise » et l'argument d'autorité, ils se sentaient pénalisés de ne pouvoir faire valoir la qualité particulière de leur expérience et de leurs connaissances sur le sujet. Cela renvoie à : 1) la question de la division du travail entre citoyens et institutions (et pose le problème du statut de la science, à laquelle les pragmatistes étaient si attachés) ; 2) la question des corps intermédiaires, qui sont relativement absents de vos travaux : n'a-t-on pas besoin de (re)penser de tels corps pour servir de relais aux initiatives citoyennes, qui semblent (un peu comme on le reproche d'ailleurs à l'épistémologie émergentiste), dans une sorte d'éternel recommencement des choses, remettre toujours les compteurs à zéro ? Comment ne pas en rester à un effet réactif et dispersé des mouvements citoyens ? Comment se forme une communauté qui ne soit pas privée de mémoire – pour ne pas peiner à se donner des projets ?

SL : C'est en effet une question cruciale et très actuelle – et toute personne qui s'est sentie frustrée dans ce genre de débat « horizontal », donc ressenti comme « nivellant » (un terme très antidémocratique), a eu l'impression que ses propres compétences, citoyennes et politiques étaient, sinon méconnues, en tout cas sous-utilisées. Ce qui est d'autant plus désagréable que les expertises et connaissances SHS commencent à être mobilisées par les politiques sur des questions au-delà de l'économie (comme on l'a vu de façon assez ridicule sur les questions de « radicalisation » et sur les « banlieues »). Et qu'on n'a pas envie comme tu dis de toujours repartir de zéro. Mais il n'est pas souhaitable de revenir à des positions d'expertise, y compris dans nos propres domaines qui sont souvent liés à des revendications d'égalité. Il me semble pour ma part que la notion d'éducation (ce que Cavell appelle l'éducation des adultes pour définir la philosophie) (Hadot, 2010) est pertinente et que, dans Nuit Debout, il y avait un désir de connaissance, de formation de la part des jeunes qui était

extraordinaire, et qu'il faut simplement répondre à ces demandes et donner des outils pour que chacun puisse les utiliser. Le concept de *care*, par exemple, est très accessible à chacun, les revendications environnementales aussi et beaucoup d'outils de critique sociale... Quant à nous, nous avons beaucoup à apprendre, aussi. L'intelligence collective, si on l'entend dans un sens pragmatiste (Dewey, 1927/2010), ce n'est pas le nivellement mais l'éducation réciproque. Sur ce point, j'ai beaucoup appris, encore une fois, des séries télévisées, qui transmettent des contenus très complexes parce qu'elles font confiance au jugement moral et au « métier » des publics, mais aussi parce qu'elles les forment.

AO : Rien n'est en effet jamais acquis. Sauvegarder l'esprit de démocratie est un combat permanent, qui appelle la vigilance des citoyen·ne·s, au risque d'une certaine impossibilité à s'entendre et à prendre des décisions collectives – mais cela fait pleinement partie de la question démocratique et on doit s'en remettre à l'intelligence collective pour trouver les réponses. D'où le recours à la notion de « laboratoire politique » pour qualifier ces tentatives et l'observation empirique sans préjugés des manières de faire mises en œuvre par les citoyen·ne·s assemblé·e·s pour les accomplir. C'est là un des problèmes à résoudre : comment maintenir les gens en éveil pour qu'ils refusent de céder à l'autorité et à ce que des chef·fe·s providentiel·le·s leur prescrivent de penser. La réponse est empirique : y parvient-on et comment ? Par chance, les manifestations d'autonomie ne cessent de se déployer sur les places publiques (ou les ronds-points). On ne peut pas faire mieux !!!

SL : Ce qui est à comprendre, comme on l'a dit dans *Antidémocratie*, c'est le lien entre épistémologie et démocratie. C'est quand on acceptera l'égalité dans l'accès aux connaissances qu'on pourra surmonter les réflexes antidémocratiques, qui sont aussi les nôtres, nous « intellectuels ». Pour Dewey, le mot « démocratie » ne renvoie pas à un régime politique défini par un système spécifique d'institutions, mais sert à qualifier la nature de toute procédure expérimentale : esprit de

découverte, libre disposition des informations, discussions ouvertes sur des hypothèses, partage des intuitions et des résultats, etc., une entreprise collective de production de connaissances pour l'action, à laquelle toute personne concernée par un problème public contribue, à égalité de compétence, afin de lui apporter une solution satisfaisante. Le public est alors défini comme l'ensemble de celles et ceux qui sont affectés par les décisions prises. De ce point de vue, le fait *d'être affecté* est constitué en compétence qu'il est possible de faire valoir pour exiger le droit de peser sur ces décisions (Laugier, 2018). Cela implique aussi une approche des émotions, régulièrement décriées, comme source de connaissance.

Le développement de la participation traduit l'évolution du concept de public, qui, comme on l'a dit dans *Antidémocratie*, désigne non plus une masse ignorante dont il faudrait calmer les peurs, mais une communauté capable d'apprécier les enjeux pratiques et de se constituer en intelligence collective. L'invocation rituelle des dangers du populisme ou des *fake news* par les gouvernants conduit insensiblement à reconduire l'idée que le « peuple » est une masse dont il faudrait endiguer les peurs et élans irraisonnés, au lieu de le voir comme une force capable de s'organiser en intelligence collective. Cette conception paternaliste, voire patriarcale, permet d'exclure du débat public les revendications de démocratie exprimées par celles et ceux qui déploient leur compétence politique de citoyen·ne·s pour inventer et proposer des solutions aux questions d'intérêt général qui les concernent. Bien sûr, il y a des connaissances spécialisées, qui ne sont pas acquises ou accessibles à tous ; mais, dès lors que les conditions d'une information complète des citoyen·ne·s et du pluralisme des débats sont garanties, rien ne devrait les empêcher d'exercer pleinement la fonction de contrôle et d'initiative qui doit être la leur en démocratie.

Nous voulions, dans *Antidémocratie*, accomplir un pas de plus et signaler une profonde ambivalence dans tout ce qui touche à la démocratie. Intellectuels, nous proclamons notre amour de la démocratie,

mais nous nous méfions, suite à certains événements consternants, des mouvements et goûts du « peuple ». La situation actuelle ne manque donc pas d'ambiguïté : dans le cadre conceptuel des démocraties représentatives contemporaines, il paraît tout aussi impensable de refuser ouvertement de prendre en considération les points de vue des citoyens sur la conduite des affaires publiques... que de les tenir pour des personnes qui disposent d'un véritable savoir politique. Cette contradiction tient à une habitude bien ancrée chez les politiques et intellectuels de distinguer entre un « peuple » nécessairement ignare ou craintif, et des « élites » naturellement rationnelles et lucides. Quant à ceux qui s'enthousiasment en attribuant au « peuple » toutes les qualités, et notamment leurs propres idées, ils ne cherchent pas plus à savoir ce que pensent les gens ordinaires – et surtout pas les femmes. La crise liée à la pandémie a mis en évidence les compétences des personnes ordinaires, mais les a « en même temps » négligées. On a vu s'installer rapidement un monopole de la connaissance, associé à tout un discours insidieux et paternaliste de déni-grement des capacités civiques des citoyens, soupçonnés d'indiscipline, d'égoïsme, de crédulité. Il y a eu un contraste fort entre ce discours de défiance ou de condescendance, et la réalité du terrain où l'on a vu se déployer la capacité des citoyens, partout dans le pays, à prendre des responsabilités, à s'organiser pour lutter contre l'épidémie et pallier les insuffisances des pouvoirs publics, y compris dans des conditions très difficiles de dénuement, dans des quartiers habituellement catalogués comme des lieux de désobéissance et de chaos.

Le « monde d'après », comme on dit, sera-t-il celui d'un gouvernement organisé en concertation avec l'expérience des citoyen·ne·s, qui ont collectivement révélé leur capacité à prendre en charge une situation impossible, où l'assurance martiale des gouvernants a constamment été laminée par le spectacle de leur impuissance et leurs errements et par celui du travail des citoyens ordinaires ? C'est la question de la démocratie : saura-t-on adopter des formes de représentation et de délégation qui restreignent le monopole de pouvoir dont se prévalent aujourd'hui ses détenteurs, et instituer une méthode de

gouvernement dans laquelle le point de vue de chacun et chacune compte autant que celui de n'importe quel autre ? C'est un des enjeux politiques du pragmatisme aujourd'hui.

CGV : *Ne faut-il pas alors des processus d'institutionnalisation, d'accumulation et d'organisation de l'expérience collective, afin de faire le poids et de pérenniser les luttes ? Et si on envisage ces enjeux dans leur dimension mondiale, afin de peser face aux stratégies de conglomérats transnationaux par exemple ?*

AO : Je pense que c'est en effet une étape nécessaire, qui ouvre une question incroyablement compliquée : celle du passage de systèmes démocratiques locaux à des systèmes démocratiques internationaux. On peut les imaginer, un peu sur le modèle des organismes qui actualisent aujourd'hui le multilatéralisme, à cette différence près que l'orientation des politiques conduites par ces institutions (que sont l'OCDE, le FMI, la Banque Mondiale, l'OMC, l'OMS, l'OIT, etc.) serait au service d'un autre régime de valeurs qui échapperait à la domination des pouvoirs financiers et des forces productivistes. Il me semble que tout cela est un peu présomptueux. Ce serait une anticipation qui excéderait une nouvelle de politique-fiction (de type *Star Wars* en somme). Au point où nous en sommes, il est peut-être préférable d'en rester à la pensée d'une démocratie dans les cadres nationaux que nous connaissons (avant qu'ils ne disparaissent). Dans ce cadre, les processus d'institutionnalisation de formes nouvelles d'action et d'organisation politiques sont incessants. Les sociétés sont constamment soumises au changement social. Pour n'observer que ce qui se passe en France, on voit comment les rouages de la démocratie participative se développent (conférences de consensus, consultations, etc.), comment des associations gagnent en puissance au détriment des pouvoirs en place (qu'il soit exécutif, législatif, judiciaire ou médiatique), comment des collectifs se constituent en assurant leur permanence dans la durée (par exemple le comité Adama Traoré ou des groupes issus des Gilets jaunes), la création de « listes citoyennes » qui modifient les pratiques de la représentation et de la délégation, la

formation de « mouvements » qui substituent l’horizontalité à la verticalité des partis, la mise en place de la Convention citoyenne pour le climat (avec la reconnaissance officielle de la légitimité du tirage au sort), l’essor de formes de propriété collective dans l’économie solidaire et sociale ou dans l’occupation de « zones d’autonomie ». Toutes ces innovations marquent autant d’avancées de la démocratisation des régimes démocratiques. Et on ne peut douter que cette dynamique continuera de déployer ses potentialités inattendues.

Si on voulait rapporter ce phénomène à un thème deweyen, on pourrait dire que la démocratie est une expérience dans laquelle son contenu et ses propriétés sont l’objet d’une enquête collective qui s’inscrit dans une longue durée et suscite des reformulations continues des pratiques qui la constituent.

SL : Cela m’intéresse beaucoup de voir quels types de politisation sont possibles, aujourd’hui, à partir de l’expérience collective, et du partage des valeurs. Albert et moi avons toujours travaillé en politique à partir de la validation de l’expérience ordinaire. La démocratie définie comme forme de vie partagée, c’est la base d’une « conception ordinaire du politique » où le politique s’ancre dans les actions concrètes – au départ, la désobéissance civile, revenue au premier plan de l’activisme depuis le début du siècle, puis les mouvements d’occupation des places qui, par une forme d’exemplarité dans leur fonctionnement horizontal, montraient la possibilité de la démocratie radicale ici et maintenant, puis, encore, les grandes mobilisations de celles et ceux qui réclament d’être enfin entendus et pris en compte (emblématiquement *#MeToo* et *Black Lives Matter*), de compter, sans passer par des porte-parole ou des représentants mais par une adhésion de tous. Ces trois types d’action ont été la source, respectivement, des trois ouvrages de notre « trilogie démocratique » (*Pourquoi désobéir en démocratie ?, Le Principe démocratie et Antidémocratie*). L’enjeu en est d’analyser des formes d’espoir dans la démocratie comme formes de vie. L’idée constante qui court le long des trois ouvrages, c’est que les mouvements de protestation extra-institutionnels reflètent la

sensibilité politique d'une nouvelle génération de citoyen·ne·s, ce qui semble aussi confirmé par les enquêtes.

Il s'agit de tirer les conséquences de ce qui est admis en théorie par beaucoup de chercheurs – que les nécessités de la vie collective suscitent naturellement une activité à laquelle tous ses membres prennent part et qui consiste à travailler ensemble l'ordre des relations sociales entre les ressortissants d'un même espace territorial. Autrement dit, que toute société se forme et se maintient dans un « travail politique ». Une formule en est ce que Cavell appelle « conversation politique », laquelle se réalise sur deux plans : celui, ordinaire, du politique et celui, institutionnalisé, de la politique. Les passages de l'un à l'autre sont permanents et c'est dans ces allers-retours que peut se faire le changement politique. Tout cela indique que les citoyens ordinaires disposent de ce qu'on peut nommer un « savoir politique », qu'ils mobilisent régulièrement lorsque les circonstances les conduisent à agir pour faire monter une protestation publique.

Plus nous avons avancé et plus nous avons compris que reconnaître cette compétence n'a rien d'évident. En effet, accorder ce savoir politique aux citoyens ordinaires et en admettre pleinement la pertinence reste objet de controverse. On le constate encore avec la crise du COVID, où le pouvoir citoyen est à peu près nié. L'attrait qu'exerce aujourd'hui la théorie de l'enquête, la reconnaissance du fait que les gens ordinaires ne sont pas des impotents politiques, suscite la demande croissante de « participation », si hypocrite que soit cet appel, et même ce mot, qui suggère qu'on prenne part à quelque chose de déjà existant. L'analyse ethnographique de ces mécanismes de participation semble montrer qu'ils manquent encore à donner un véritable pouvoir d'agir, de discuter et de décider aux citoyens (Carrel, Cefaï & Talpin, 2011). La revendication de démocratie réelle déborde ce que ces techniques d'*empowerment* citoyen peuvent produire. Elle pose une exigence radicale et ordinaire : tout ressortissant d'une société possède un savoir politique qui suffit à lui conférer de façon inconditionnelle la responsabilité de prendre des décisions

qui engagent l'avenir d'une collectivité. Les mobilisations actuelles de la jeunesse, que ce soit sur l'environnement ou contre le racisme, sont impressionnantes car elles se fichent de ces mécanismes et ne demandent pas à participer, mais simplement qu'on laisse le pouvoir aux personnes concernées.

CGV : *Où se forge selon vous la portée subversive et critique des compétences et des vertus démocratiques si on les décrit depuis l'expérience ordinaire ? Peuvent-elles bien subvertir des états de fait et être à la source de transformations profondes de la société, si elles en sont le produit ?*

Autrement dit, votre confiance dans les façons dont la culture ordinaire produit une sensibilité et des compétences peut-elle conduire, comme c'est souvent reproché aux approches pragmatistes, à l'irénisme, ou du moins à négliger la dimension idéologique (voire aliénée) de la culture, dans certains contextes politiques et institutionnels ? Comment savoir et comment faire pour apprécier cette dimension ?

AO : Notre travail porte sur la possibilité d'une démocratie et sur le fait que toutes les formes d'aliénation – pour autant qu'elles puissent être empiriquement attestées – sont surmontables à condition de bien vouloir admettre que les gens disposent des capacités politiques nécessaires pour débattre et arriver à des accords pratiques. Nous essayons, à partir de l'association (que certains pourraient trouver étrange mais qui nous semble appropriée) de thèses qui proviennent de l'ethnométhodologie, de Goffman, du pragmatisme de Dewey, du perfectionnisme d'Emerson et des analyses de Wittgenstein et d'Austin, de fonder la validité d'une perspective analytique qui reconnaît la place du savoir pratique des citoyen·ne·s ordinaires au sujet des affaires politiques qui les concernent, tout en montrant comment, dans son actualisation dans l'action en commun (ou dans l'enquête, au sens de Dewey, 1938/1993), ce savoir pratique manifeste une autonomie relative par rapport aux contraintes qu'exercent les rapports de domination.

SL : Pour ma part je répondrais différemment, en indiquant que là aussi notre travail vise directement cette conception de « l'ordinaire ». Car la question suggère (ainsi que beaucoup de chercheurs en sciences sociales le supposent) que la pensée ordinaire est nécessairement conservatrice et idéologique et que seule une approche distanciée et critique peut produire un changement. Mais notre définition de la démocratie dit précisément l'inverse : ce n'est que dans le mouvement interne à l'ordinaire que la démocratie peut exister. Cela me fait penser à des débats en anthropologie, par exemple à la divergence entre Veena Das et Joel Robbins sur les effets de la description et ce que serait une anthropologie morale si on reste au niveau de l'ordinaire. Ce que nous apprend le concept de forme de vie comme celui de l'ordinaire⁴, c'est la force subversive et la plasticité de nos formes de vie. Là aussi, c'est Cavell qui nous oriente avec son idée de forme de vie inséparablement sociale et vitale, où tout est constamment objet de dissensus. Si la réflexion politique se prive de cette critique immanente, elle ne peut qu'échouer à mettre en œuvre la démocratie, même si c'est difficile. Je crois que le « principe démocratie » est une profonde rupture avec l'idée que ce qui vient de la société ou en est « le produit » ne peut engendrer les forces de sa subversion. Si l'on ne part pas des ressources de la société dans son ensemble en faisant confiance dans les capacités de chacun·e, d'où viendra la transformation ?

Sur ce point aussi, la réflexion sur la culture populaire (Cavell, 1981/2017, sur les comédies de Hollywood, et mon travail sur les séries télévisées, 2019) nous a été très utile. Car la tendance, là aussi, chez les chercheurs et intellectuels, est de s'inquiéter de l'influence délétère ou aliénante de l'idéologie sur les spectateurs. Et pourtant, rares sont ceux qui s'inquiètent d'être eux-mêmes soumis à cette influence. Pourquoi pense-t-on si facilement que l'autre est vulnérable à la pression idéologique, ou pas capable de faire la part des choses, et que soi-même on est à l'abri ? C'est une vraie question morale et de démocratie, de démocratie morale. Sur ce point, j'ai été aidée par le travail d'Arnaud Esquerré (2019) sur la censure, qui fonctionne sur des préjugés

similaires, puisque ceux qui « interdisent » à d'autres de voir des films le font sur la conviction qu'ils sont eux-mêmes dignes de regarder et de juger – donc sur un principe d'inégalité. Même si ce n'est pas attendu, ni tellement perçu, c'est bien sur ces questions de culture ordinaire que se jouent en ce moment des enjeux démocratiques.

CGV : *La question du changement climatique peut nous aider à creuser cette réflexion. Les aveuglements qui sous-tendent la pensée occidentale hégémonique (sur l'homme « dans la nature », sur le progrès, sur les ressources et la production, etc.) configurent aussi nos critères du bien vivre ensemble, nos formes de vie démocratiques elles-mêmes. Comment produire une sortie de ces arrière-plans normatifs, de cette anthropologie, de cette ontologie, depuis le cours ordinaire de la vie ? Comment sortir des impasses où peut nous placer la démocratie dévoyée ? Je pense par exemple aux travaux de Robert Proctor (2012/2014) et, en France, Mathias Girel (2017) sur la production de l'ignorance collective : l'industrie du tabac a corrompu les formes institutionnelles pour produire de l'ignorance collective (empêcher que les faits scientifiques soient reconnus, que des discussions entre citoyens bien informés aient lieu et que les conséquences pratiques qu'elles impliquent soient tirées). Le sens commun (et peut-être la culture ordinaire telle que vous l'entendez) sont dès lors pris dans ces mensonges, cette stratégie cynique.*

En l'occurrence, la question ne porte dès lors plus seulement sur la capacité du peuple à s'autogouverner ou à faire preuve de discernement, mais sur les conditions de possibilité du plein exercice par le public de ses compétences démocratiques. Face à des stratégies de ce type, de quelles armes dispose-t-on pour protéger l'intérêt commun ?

AO : Si on se place du point de vue des pratiques effectives, on s'aperçoit que tout ce qui semblait orienter la décision vers la défense des monopoles de pouvoir (tabac, industrie, pollutions, etc.) est aujourd'hui largement battu en brèche. Certes la désinformation et les manipulations ont tenu le haut du pavé et donné un avantage

aux puissants. Mais comment rendre compte du fait que ces monopoles sont aujourd’hui menacés, mis en procès, vilipendés, obligés de faire amende honorable, etc. C’est l’observation de ce qui se passe (et déborde les injonctions qu’on pouvait croire éternelles) qui nous conduit à mettre l’accent sur toutes les forces qui s’organisent pour s’opposer et contrer les aliénations et domination agissantes. Nous prenons acte de ces développements et les mettons au premier plan. Peut-être au détriment de tout ce qui pèse comme reproduction du pouvoir des dominants.

SL : Même chose : c’est le cours ordinaire de la vie qui permettra de prendre conscience des transformations climatiques, il n’y a pas des experts qui voient ce qui se passe et des gens ordinaires qui sont attachés à leur train-train... la plupart des gens – on le voit notamment aux États-Unis, où les sociétés humaines sont en avance sur le gouvernement anti-environnementaliste piloté par les grandes entreprises. Chacun voit que, par exemple, le climat se détraque, que le vin se transforme... et, par ailleurs, les nouvelles générations changent aussi la vie quotidienne et les valeurs ordinaires de leurs parents. L’environnement et l’écologie sont précisément des domaines scientifiques qui ont été construits à partir d’observations et de mobilisations de terrain, de compétences locales et de prise de conscience collective (par exemple avec la parution de *Silent Spring* de Rachel Carson (1962/1963) aux États-Unis par épisodes dans *The New Yorker*). La « pensée occidentale hégémonique » qui est un produit artificiel des plus puissants et, comme cela a été analysé de multiples façons, un mode de consolidation du pouvoir des plus favorisés par le déni de l’intérêt commun, n’est pas la *pensée ordinaire*, qui est démocratique, et qui est la production de tous – y compris de très jeunes, comme on le voit avec le cas de Greta Thunberg. Les attaques contre elle, quoi qu’il en soit sur le fond, sont essentiellement motivées par des réflexes antidémocratiques visant à exclure sa génération des décisions collectives. Proctor et Girel parlent d’ignorance construite, c’est-à-dire de connaissances délibérément soustraites au public, et pour une raison : quand le public a accès à des connaissances, il les met

à profit. Le problème que soulèvent ces auteurs c'est donc la quantité de choses qui sont inaccessibles à la connaissance et à la circulation et l'impossibilité d'une vie démocratique dans un monde où la connaissance est affaire de pouvoir. Sur ce point, le pragmatisme est devenu une arme politique puissante, mais que l'on n'ose pas toujours mobiliser, car nous sommes aussi dans un univers académique où la pensée engagée est vite déconsidérée. Un certain type d'engagement social progressiste, en tout cas, parce que l'engagement conservateur ou conformiste y est beaucoup plus toléré. Le prochain défi pour la communauté pragmatiste va être de trouver les méthodes et arguments contre les tentatives de plus en plus fréquentes de fragiliser le travail critique en le qualifiant de « militant ».

CGV : *Je reviens sur le terme « populisme » et ce qu'il désigne. Vous démontez un certain nombre de soubassemens de l'usage du terme populisme et suggérez de renoncer à ce terme. Mais, parallèlement, vous évoquez les façons de faire de « démagogues » (par exemple dans Antidémocratie, 2017: 19 et 26) pour décrire des discours ou des représentants politiques qui « font appel aux affects », « aux instincts les plus bas », qui « banalisent des programmes réactionnaires ou à tonalité ouvertement fasciste qui feignent de parler au nom du peuple ». Cette notion ne réintroduit-elle pas le versant péjoratif de « populisme » qu'on trouve couramment usité ? Ne reconduit-elle pas cette identification normative d'un type de rhétorique politique que vous proposez d'abandonner ? Comment proposez-vous de distinguer entre ceux qui feignent de parler au nom du peuple et ceux qui le font effectivement : quel critère d'authenticité vous donnez-vous ?*

Corrélativement, un pan de la réflexion que vous suscitez touche, pour le dire de façon assez générale, au problème du mal en démocratie, en régime majoritaire. Dans certains passages, on entrevoit la nécessité de substituer un critère normatif substantiel à un critère procédural pour fonder la légitimité du vote lui-même : « quelle que soit la tournure que puisse prendre un scrutin [...] on peut soutenir que le fascisme ou le national-socialisme ne sont pas plus justes lorsqu'ils sont portés au

pouvoir par les urnes : ils restent du fascisme et du national-socialisme donc des idéologies et une pratique du pouvoir illégitimes du point de vue des règles de la démocratie (qui sont celles de l'état de droit) » (Ogien & Laugier, 2017 : 62). Comment justifiez-vous cette dérogation au principe de la légitimité du vote populaire dans votre perspective ? N'est-ce pas encadrer la définition ouverte que vous donnez au départ par une définition substantielle très forte à la fois du peuple et de la démocratie ?

SL : C'est en effet une question permanente et fondamentale qui se pose à nous quand nous traitons ces sujets, et c'est difficile. Nous avons bien analysé, comme tu l'as dit, la tonalité péjorative de « populisme » qui permet d'écartier toute revendication radicalement démocratique et est assez contradictoire avec la sacralisation du « peuple » (qui n'est pas dans notre style). En même temps, nous n'avons pu que constater l'arrivée au pouvoir (et cela s'est aggravé depuis la parution de *Antidémocratie*) de leaders qui usent d'une rhétorique terrifiante en prétendant s'appuyer sur une volonté populaire. Effectivement, comme Albert le disait en donnant l'exemple de la désobéissance civile, il y a dans notre concept de démocratie une dimension normative : il ne suffit pas de désobéir à une loi pour être démocrate, il ne suffit pas de parler au nom du peuple, il ne suffit pas d'avoir été élu (d'autant que la plupart de ces dirigeants, de Trump à Bolsonaro, sont le produit de systèmes électoraux foncièrement biaisés et exclusifs) pour être démocrate – il faut réellement donner la parole à tou·te·s et considérer les citoyen·ne·s à égalité. On en revient toujours à ce principe, qui est aussi un principe d'authenticité. Des discours qui sont racistes ou sexistes ne sont pas démocratiques, même s'ils prétendent exprimer la voix du peuple. Par ailleurs oui, nous ne nous gênons pas pour dire – depuis le début de nos recherches – que tel dirigeant a un discours fasciste ou répugnant, car pour nous il s'agit de qualifications morales ordinaires et aussi valides, en un sens, que des analyses politiques plus techniques. De fait, les réactions à Trump et consorts que l'on peut observer sont des émotions morales ordinaires, même si elles ne sont pas partagées par tous les citoyens américains. La question demeure, toujours la même – pourquoi admire-t-on le

peuple quand il vote majoritairement pour Obama, un noir démocrate, et pourquoi le considère-t-on avec consternation ou mépris quand il vote pour un Trump ? Et effectivement, il y a là une dimension morale incontournable, et très concrète, qui est celle du perfectionnisme (rappelons-nous que toute la rhétorique d'Obama est inspirée d'Emerson !), la volonté de faire appel à ce qu'il y a en chacun·e de meilleur. Cela rejoint bien sûr, comme tu le dis très bien, Carole, la vision que Dewey (1927/2010) défend de la démocratie (*versus* un système mafieux, corrompu ou censitaire), quand il lui attribue pour vertu d'offrir les conditions collectives de possibilité de croissance les plus larges pour l'ensemble des individus.

En tout cas j'assume de dire que certains à droite ou à gauche font appel à ce qu'il y a de plus « bas » – mais attention ce meilleur et ce pire sont en chacun·e de nous, ils ne sont pas l'apanage des catégories sociales ou culturelles. Et quoi qu'il en soit, on ne pourra répondre à la question du « populisme » et au mystère de majorités votant pour des personnes immondes, qui de surcroît travaillent contre le bien commun, celui de leurs électeurs, en particulier, que lorsqu'on aura des systèmes électoraux véritablement démocratiques. La question par exemple de la suppression des votants aux États-Unis et ailleurs est une question politique aussi essentielle que le vote des femmes à une autre époque.

AO : Il faut penser que la seule invocation des propriétés intrinsèques de la démocratie (telles qu'elles découlent de son principe : l'égalité inconditionnelle de chacun et chacune) suffit pour affirmer que le fait majoritaire n'est pas nécessairement (voire jamais) une expression de la démocratie. On se trouve là au cœur du paradoxe de la démocratie, car si celle-ci doit garantir que la voix de chaque membre d'une collectivité puisse s'exprimer et être entendue, il faut que cette expression ne trahisse pas ce qu'on peut nommer l'esprit de la démocratie, qui est LE principe, l'égalité réelle. Autrement dit, la démocratie ne se réduit pas à la règle de la majorité : pour qu'une revendication ou une décision soit « démocratique », elle ne doit défier

d'aucune manière les règles de l'État de droit qui garantissent l'égalité et la dignité de l'ensemble des ressortissant·e·s qu'elles concernent.

CGV : *Comment pensez-vous par ailleurs la question des échelles et plus concrètement le rapport aux territoires dans votre théorie de la démocratie ? L'ancrage territorial des pratiques que vous décrivez n'est pas très présent, l'attention étant fortement portée aux discours. Chez Dewey par exemple, on trouve de nombreux développements qui lient fortement les possibilités de vie démocratique à l'ancrage des communautés dans des périmètres restreints, où le face-à-face reste possible (c'est une forme de crédibilité et d'accountability des élus). Qu'en pensez-vous ?*

SL : C'est une question importante en ces temps d'accent mis sur les démocraties locales.

AO : Il faut revenir ici à la nature de notre travail, qui est ce que nous nommons une « enquête conceptuelle ». Elle repose sur un double postulat (qui se construit sur la base de la manière dont nous entre-mêlons Wittgenstein, Dewey, Austin, Goffman et Garfinkel) : le premier pose que la signification de « ce qui se passe » se dégage du cours même des échanges qui se nouent dans le fil de l'action en commun telle qu'elle se déroule séquentiellement ; le second pose qu'on ne peut pas établir de séparation entre la pensée, le monde et l'action, et que toute tentative de fixer une séparation (qui est au fondement de la démarche explicative en sciences sociales, qui a besoin de définir des causes pour saisir des effets) introduit un biais inacceptable dans l'analyse. On reconnaît là la critique du causalisme ou de l'objectivisme étroit (rappel du refrain de Wittgenstein : « il faut passer de l'explication à la description »). Pensée, monde et action sont inextricablement mêlés et ce que l'observation nous apprend, c'est comment ces trois éléments sont mobilisés par les individus dans le travail épistémique qui se réalise dans le cours de l'action afin de lui donner une intelligibilité et en permettre la continuation. Pourquoi dire tout cela ? Parce que la question de l'ancrage local n'est, dans notre perspective,

qu'un élément du contexte dont nous faisons l'hypothèse que les personnes engagées dans l'action en commun ont une connaissance approximative mais suffisante pour orienter les échanges de façon acceptable en raison des données auxquelles elles peuvent faire référence de façon mutuellement compréhensible (et souvent de façon purement implicite). De ce point de vue, le local ou le territoire ne sont qu'une dimension annexe du phénomène premier qui nous intéresse : comment une communauté d'« enquêteurs » au sens de Dewey (1927/2010), ou de « membres » pour Garfinkel (1967/2007), ou d'usagers d'un même « jeu de langage » pour Wittgenstein (Ogien, 2007a ; et Laugier, 2009), parvient à se coordonner pour conduire l'enquête qu'ils mènent afin de résoudre un problème public qui les concerne ? Cette capacité épistémique est au principe de la crédibilité et l'*accountability* de toute personne qui intervient dans le processus de l'enquête.

C'est pour cette raison que, pour ma part en tout cas, je rejette les démarches qui hypostasient aujourd'hui l'ancrage territorial et y voient une source de légitimité qui permet d'expliquer la réussite ou l'échec d'initiatives politiques locales. En se focalisant sur le résultat, on ignore le caractère absolument contingent de l'aboutissement d'une action en commun engagée. Je continue à penser que notre travail (et celui du pragmatisme) consiste à mettre en lumière l'essentielle contingence de notre monde et les modalités de résolution provisoire de cette contingence dans l'action en commun.

CGV : *C'est une réponse de principe et de méthode tout à fait recevable. Et pourtant, n'y a-t-il pas des conditions pratiques (dignes d'être étudiées donc, y compris dans la perspective que tu décris où le monde et les cours d'action ne sont pas séparés) qui sont plus ou moins favorables à ce que les publics adéquats se forment (se connectent, se concertent, se coordonnent), à ce qu'ils aient accès aux tenants et aboutissants des cours d'action qui les concernent ? Par exemple, pour la production alimentaire, ou industrielle, ou la financialisation de l'économie, le fait que l'amont et l'aval des activités même dans lesquelles nous sommes*

pris, comme travailleur, habitant, consommateur, ou citoyen soit plus difficilement discernable, et descriptible précisément, n'est-il pas une entrave au processus d'enquête et aux dynamiques de publication et d'action qui le portent et en font un moteur de transformation du monde ?

AO : Tu as tout à fait raison. Mais c'est précisément ce que le travail empirique doit mettre au jour en montrant comment cela pèse au cas par cas sur l'émergence et le développement d'une « enquête ». Ce ne sont pas des choses dont le sociologue devrait préjuger. Il doit savoir que ce sont là des éventualités, être attentif à les débusquer, à les circonscrire, à rendre compte de leurs possibles interactions, et ainsi de suite. Bref, faire le travail sociologique de description. Reste à savoir quelle forme ça prend en philosophie.

CGV : *Mais donc, dans les travaux que vous avez pris en compte pour adosser votre enquête conceptuelle, au fil de vos ouvrages, il n'y a rien de décisif ou significatif qui se dégageait relativement à cette question des échelles et des territoires ?*

SL : Cette question est essentielle, si l'on observe des gens qui font le style de travail politique que nous décrivons : se mettre en désobéissance, faire des rassemblements, créer des partis-mouvementistes, etc. Les mouvements que nous avons étudiés ne sont pas justement des « mouvements » : il s'agit d'occupations, de revendications d'un territoire comme étant à soi. Les mobilisations de femmes en particulier, pour la protection des territoires, par exemple en cas de pollution, sont évidemment locales : je pense aux actions environnementalistes de femmes autour de Vandana Shiva, ou à celles des femmes au Japon dans la région de Fukushima où la terre est invivable suite à la contamination nucléaire... Il s'agit bien de phénomènes *grassroots*, des groupes et de réseaux de femmes qui luttent en collectif pour préserver ou recréer un environnement viable, maintenir ou reconquérir leur accès aux ressources vitales, mais aussi pour diffuser les informations et dénoncer publiquement l'indifférence des gouvernants

ou leur corruption. Pour moi cet enracinement local tire sa force politique et son sens du *care* et des responsabilités qu'il engage.

En fait, cette question m'importe à cause d'un tournant présent de la réflexion sur le *care* qui constraint à le considérer à différentes échelles dès lors qu'on sort d'une approche purement éthique pour voir la variété des formes du *care*, que j'ai étudiées dans un ouvrage collectif récent sur *Le Pouvoir des liens faibles* (Gefen & Laugier, 2019). En effet, les analyses du *care* aujourd'hui sont situées nécessairement à différentes échelles, qui vont des relations interpersonnelles locales aux relations transnationales. On peut être en relation de *care* avec des personnes qu'on ne connaît pas (qu'il s'agisse de « la souffrance à distance », ou de la production de nos vêtements au loin), aussi bien qu'avec du proche. La difficulté du *care* est bien aujourd'hui la suivante : comment peuvent être articulées ces approches du *care* à différentes échelles ? Les relations de *care* sont d'abord interpersonnelles (mère-enfant, ou travail de soin). Mais elles sont également prises dans un processus social plus large, impliquant des protagonistes multiples (des individus, des groupes, des entreprises, des institutions – et un niveau global comme pour les migrations de *care* qui arrivent à notre porte). La question de l'échelle se pose en termes de responsabilités. Ce qui crée notre responsabilité ce n'est pas un principe moral abstrait et impartial, c'est le lien, le fait d'être en relation, même lointaine. Cette approche en termes d'échelle est essentielle pour défendre l'éthique du *care* contre ceux et celles qui croient qu'elle ne peut fournir une base morale suffisamment solide pour aborder les questions éthiques massives qui se posent à l'échelle globale. Car une attention aux liens particuliers est, paradoxalement, un principe moral plus puissant qu'une approche universaliste, et là encore c'est de la puissance de l'ordinaire qu'il est question.

AO : Ce sont les gens qui donnent signification à des éléments de contexte qu'ils prélevent dans leur environnement et les assemblent de façon acceptable aux fins même de la coordination de leur action. Ce qui n'exonère pas le sociologue de l'obligation de démontrer,

preuves empiriques à l'appui, la validité de l'opération au terme de laquelle il va intégrer des données d'environnement dans la situation au prétexte qu'il les considère comme « objectives » et potentiellement déterminantes. Il lui faut également admettre que personne – et pas plus le sociologue – n'a la possibilité de se trouver hors du contexte dans lequel il agit. Ce qui veut dire que ce sont toujours les êtres humains en interaction qui font (en tant qu'ils sont engagés dans une action en commun) un usage opérationnel des ressources qu'ils mobilisent pour s'orienter les unes par rapport aux autres dans une activité pratique. Au rang de ces ressources, il peut arriver que se découvrent des notions inventées par les sciences sociales. C'est vrai pour celles de classe sociale, d'identité, d'inégalité, de détermination ou de justice. Pourquoi pas celle de territoires et d'échelles ? Pour le dire autrement, la position de méthode que j'essaie de tenir admet que si ces notions pèsent sur l'organisation de l'action en commun, on doit pouvoir les mettre en évidence à travers les effets concrets qu'elles y produisent. Position dure, non ?

*
* * *

ADDENDUM. RETOUR SUR QUELQUES CONNEXIONS AU PRAGMATISME⁵

Pragmata : *Quand et comment avez-vous rencontré le pragmatisme ? Quelles espèces de pragmatismes vous ont retenus ? Et comment progressivement avez-vous été amenés à vous rapprocher et à collaborer sur un certain nombre de projets ?*

AO : Mon intérêt pour le pragmatisme est né dans la dynamique du travail que j'avais engagée pour reprendre la théorie sociologique de la connaissance esquissée par Durkheim dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Cette reprise s'inscrivait dans la suite des recherches de Goffman et Garfinkel sur l'usage du savoir pratique dans l'interaction située. Et elle a intégré les éléments du pragmatisme à

l'occasion de séminaires organisés à l'EHESS, avec Louis Quéré et Michel de Fornel dans les années 1990, sur le thème du savoir pratique et des théories de la signification et de la perception. S'est ensuite nouée une collaboration avec des philosophes du laboratoire EXeCO (EXpérience et COnnaissance) de Paris 1, Christiane Chauviré et Sandra Laugier, et leurs étudiants (Mathias Girel, Guillaume Garreta, Layla Raïd, Stéphane Madelrieux). Le premier produit de cette rencontre a été un volume de la collection « Raisons Pratiques », *La Logique des situations*, édité en 1999 par Michel de Fornel et Louis Quéré. La *Logique* de Dewey (1938/1993), republiée par les Presses universitaires de France, en avait donné l'impulsion initiale. Dans ce volume, je mettais en dialogue les notions d'expérience et de situation telles qu'elles étaient envisagées par Goffman et Dewey afin d'asseoir la thèse selon laquelle une théorie de la connaissance doit irrémédiablement être une théorie de l'action. Et cette réflexion commune s'est ensuite prolongée au contact de la seconde philosophie de Wittgenstein et de la philosophie du langage ordinaire. Trois autres volumes de la collection « Raisons Pratiques », consacrés à l'apport du pragmatisme aux sciences sociales, découleront de ces échanges : *La Régularité* (n°13, 2002) par Chauviré et Ogien ; *La Croyance et l'enquête* (n°15, 2005) par Karsenti et Quéré ; *Dynamiques de l'erreur* (n°19, 2009) par Chauviré, Ogien et Quéré.

Ce qui a été crucial à mes yeux, dans cette étroite fréquentation du pragmatisme, est la conception de l'enquête qu'il propose. Cette conception est au cœur de la « théorie expérimentale du sens » de Peirce, qui admet le principe d'« indétermination radicale », lié aux contingences de la relation triadique indice-icône-symbole dans l'activité de compréhension (cette « logique du vague » analysée par Chauviré, 1995). L'élément clé de la position de Peirce est la primauté qu'il attribue au doute comme origine du mouvement de la pensée. Pour lui, la connaissance est un processus au cours duquel une croyance se fixe de façon provisoire afin de satisfaire aux exigences constamment changeantes de la réalisation de l'action. Cela conduit à admettre qu'elle n'est jamais indexée sur la vérité, mais

sur l'acceptable ou le probable. Ce processus prend la forme d'une enquête au cours de laquelle la pertinence d'hypothèses initiales (élaborées à partir des intuitions du sens commun) est testée et vérifiée dans le cours même de l'activité pratique dans laquelle les personnes sont engagés et qu'elles doivent conduire à son terme de la façon la plus fluide possible. C'est en ce sens que Durkheim (1913-14/1955) a écrit que les pragmatistes attribuaient à la pensée la fonction créatrice d'ordonner le monde réel en le modelant à son idée, en faisant émerger de nouveaux contenus, et en modifiant les objets mêmes de la perception.

Ce que Durkheim n'a pas vu est que cette fonction n'a pas la même extension dans la théorie de l'enquête de Peirce et Dewey et dans l'empirisme radical de James. Ce dernier défend en effet la thèse d'une « expérience pure », c'est-à-dire une pensée qui se suffit à elle-même pour créer une réalité (ou fixer une croyance) qui peut être totalement déliée d'un ancrage dans un monde extérieur. Cette idée a pris un tour spiritualiste et s'est développée en un relativisme absolu (qui s'appuie parfois sur la thèse de Rorty, 1994, au sujet du rôle de la « communauté » dans la confirmation du bien-fondé d'une proposition ou d'une croyance). Cette version du pragmatisme a souvent justifié des dérives subjectivistes qui ont heurté les sociologues. Nous avons montré que ces dérives sont étrangères à la conception que Dewey donne de l'enquête dans la *Logique*, où il détaille les étapes du raisonnement pratique que les individus enchaînent afin de résoudre collectivement les problèmes qui ne manquent jamais de se poser dans le cours même des interactions qui constituent une action en commun en train de se faire.

De ces années de collaboration intensive entre sociologues, linguistes et philosophes s'est dégagée une sorte de « modèle contextualiste de l'action » partagé par cette petite communauté de chercheurs et chercheuses. Pour ma part, ce que j'ai retenu du pragmatisme en général et de sa conception de l'enquête en particulier, c'est une série d'éléments permettant de fonder une théorie sociologique

de la connaissance. Dans ce projet, je me suis inspiré de l'analyse que Hilary Putnam (1995 : 152) a faite de l'esprit du pragmatisme, qu'il définit par quatre caractéristiques : a) l'antiscepticisme, c'est-à-dire que le doute doit être considéré comme l'origine de la connaissance et comme un facteur positif puisqu'il suscite l'enquête ; b) le faillibilisme, c'est-à-dire qu'il n'existe aucune garantie métaphysique qui immunise toute croyance contre la révision ; c) le rejet de la dichotomie fait/valeur (les faits objectifs ne peuvent être considérés comme totalement séparés de la valeur que les gens leur attribuent immédiatement) ; et d) la primauté de la pratique sur la théorie (l'action en commun est le cadre dans lequel se déroule la vie ordinaire).

Voilà donc comment la confrontation entre philosophie du langage ordinaire, pragmatisme et interactionnisme réaliste a conduit à dégager trois principes d'analyse qui permettent d'éviter les écueils de l'essentialisme, du fondamentalisme et du déterminisme en sociologie : l'indétermination radicale (c'est-à-dire admettre l'incomplétude de l'action et la libilité constante des significations) ; le caractère irrémédiablement contextuel de l'expérience (c'est-à-dire prendre en compte le fait que toute activité sociale est nécessairement partie intégrante de l'environnement dans lequel elle se déploie) ; l'émergence de la « facticité » des objets et des événements dans le processus sensible de l'accomplissement séquentiel de l'action en commun (ce qui implique de renoncer aux distinctions *a priori* entre causes et effets et de se consacrer à la description des pratiques de production de l'inelligibilité mutuelle d'un état de faits en constante reconfiguration).

Ce n'est qu'après ce travail consacré à la connaissance en acte que Sandra et moi avons engagé, en 2010, une collaboration de tonalité un peu moins théorique sur le thème de la désobéissance civile. Et c'est alors que je me suis intéressé d'un peu plus près à la conception de la démocratie de Dewey, qui prend pleinement au sérieux la capacité politique des citoyens ordinaires et conçoit ce qu'il nomme « l'enquête sociale » (c'est-à-dire l'activité politique) comme un exercice collectif de délibération entre personnes également concernées par

un problème d'intérêt général qui les constitue en « public ». Et c'est ainsi que nous sommes passés avec Sandra d'une approche ouverte, dynamique et pluraliste de la connaissance en acte, à une analyse des mouvements de protestation extra-institutionnels qui se sont développés à travers le monde depuis 2011, et à une réflexion sur les conditions de radicalisation de la démocratie.

SL : L'histoire est un peu différente de mon côté. J'ai rencontré le pragmatisme de façon évidente, d'abord parce que mes premières recherches (dès la maîtrise de philo) ont porté sur le philosophe états-unien W. V. Quine (Laugier, 1992) qui était fortement influencé par le pragmatisme, notamment Peirce, Dewey, et C. I. Lewis, pour sa philosophie du langage et de la connaissance. Donc j'ai été très vite et très tôt plongée dans cet univers : *From a Logical Point of View*, un des premiers ouvrages importants de Quine (1953), se revendiquait du pragmatisme, ainsi que son essai le plus influent, « Epistemology Naturalised » (1977). Ensuite, quand je suis allée étudier à Harvard à l'époque de mon DEA et du travail préparatoire à la thèse, je me suis retrouvée au cœur des différentes modalités d'héritage du pragmatisme. Il y avait Quine bien sûr, Nelson Goodman, et Hilary Putnam, qui, lui, revendiquait et enseignait William James. Le débat faisait rage à l'époque avec Richard Rorty qui, parmi les premiers, affirmait l'importance de Dewey et plus généralement la portée politique et sociale du pragmatisme. C'est une évidence aujourd'hui, mais qui était peu acceptée dans les années 1980, où c'était plutôt la théorie de la connaissance du pragmatisme qui était mise au goût du jour (voir le premier chapitre de mon livre *Recommencer la philosophie*, 2014, qui est une histoire de la réception de la philosophie américaine classique). Je m'étonne toujours que des auteurs comme Quine, Davidson, Putnam, qui ont été de puissants héritiers et interprètes du pragmatisme et ont joué un rôle essentiel pour le transmettre en philosophie analytique, soient si peu connus et discutés aujourd'hui en philosophie, même si on les mentionne toujours par obligation. C'est vraiment un déni de sa propre histoire par la philosophie analytique actuelle, et c'est dommage car elle en perd en pertinence et en

profondeur. En tout cas aux États-Unis, à la fin du siècle dernier, la vie philosophique s'articulait beaucoup à des héritages concurrents et variés du pragmatisme.

En France aussi, en réalité, car beaucoup d'ouvrages de Putnam, Rorty, Quine, Davidson... ont été traduits et discutés et cela a en partie organisé la réception de la philosophie analytique et plus largement de la philosophie américaine. Le Seuil et la collection « L'ordre philosophique », la collection « Tiré à part » de Jean-Pierre Cometti aux Éditions de l'Éclat (Valensi, 2018) ont joué un rôle essentiel dans la consolidation de cet espace d'interrogation. Un événement significatif en a été le colloque autour de la philosophie américaine, organisé en 1994, à Cerisy, par Christiane Chauviré, Claudine Tiercelin et moi-même, auquel ont participé Rorty, Putnam, Cavell, mais aussi de nombreux jeunes philosophes qui ont émergé plus tard. Je m'en souviens puisque c'est aussi le moment où un milieu un peu unifié autour de ces héritages du pragmatisme a explosé, entre tenants d'une approche wittgensteinienne et « sociale » et d'une philosophie analytique qui se revendiquait « pure et dure ». Au départ, il y a probablement eu des questions de personne et des rivalités institutionnelles plutôt que des questions proprement théoriques, puisqu'il est difficile de définir le pragmatisme de façon univoque. Il n'en reste pas moins que ces divergences se sont durcies, et que le milieu analytique français a organisé une forme d'orthodoxie autour d'un paradigme excluant, appuyé sur le développement des sciences cognitives, rejetant l'histoire à quelques exceptions près et revendiquant le monopole de la pensée argumentative et rationnelle, avec, en tête, la conquête de positions institutionnelles fortes. De l'autre côté, celui des wittgensteiniens au sens large, il y a eu bien sûr l'héritage de Dewey et James, l'étude de l'œuvre de Wittgenstein, devenue de plus en plus influente, de l'histoire de la philosophie analytique, de la philosophie d'Oxford, mais ce qui a permis à cette « branche » au départ minoritaire et dépréciée de la philosophie analytique de se développer jusqu'à avoir une place intellectuelle centrale, c'est bien la convergence avec la sociologie et l'anthropologie. Les rencontres

systématiques entre philosophes, sociologues, économistes au sein du séminaire « Le mental et le social » à l’Institut d’histoire et de philosophie des sciences et des techniques (IHPST) à Paris 1 (que j’ai animé avec Christiane Chauviré à partir de 1996) ont joué un rôle très important – également pour les recherches sur Wittgenstein et la philosophie de l’esprit – au moment où le mouvement du « New Wittgenstein » (Crary & Reid, 2000) a relancé et radicalisé les études wittgensteiniennes. Il est significatif qu’un autre séminaire, le GEPPA (Groupe d’études sur le pragmatisme et la philosophie américaine) se soit ajouté au séminaire Wittgenstein : il était animé par deux jeunes doctorants, Mathias Girel et Guillaume Garreta, qui ont joué un rôle crucial dans cette jonction extrêmement féconde entre philosophie et sciences sociales autour du pragmatisme, sans dogmatisme. D’autres jeunes chercheurs, tels que Layla Raïd et Stéphane Madelrieux, sont venus plus tard. Mais nos séminaires se sont ouverts sur l’extérieur et les volumes de la collection « Raisons Pratiques » (par exemple ceux sur *La Régularité* ou *L’Enquête* qu’Albert a déjà signalés) sont nés de nos échanges avec Louis Quéré et Albert Ogien et des réseaux de chercheurs agrégés autour du Centre d’étude des mouvements sociaux (CEMS).

Albert, en particulier, est intervenu de nombreuses fois dans le séminaire « Le mental et le social » et dans ceux sur Wittgenstein – c’est là qu’il a élaboré ses ouvrages *Les Formes sociales de la pensée*. *La sociologie après Wittgenstein* (2007a) et *Les Règles de la pratique sociologique* (2007b). Je mentionne ces deux ouvrages parce qu’ils ont été la base de notre collaboration ultérieure sur la démocratie, laquelle, de mon côté, partait de la philosophie du langage ordinaire... et d’une autre branche de l’héritage de la philosophie américaine, le transcendentalisme d’Emerson. Tout cela pour dire qu’au tournant du siècle, cette alliance entre spécialistes de Wittgenstein ou du pragmatisme et sociologues qui s’étaient intéressés aux méthodes ethnométhodologiques a incroyablement fédéré et attiré, et produit ensuite un ensemble de recherches varié, fort, au point de constituer aujourd’hui un paradigme alternatif en sciences sociales qui n’a

rien à envier en matière d'innovation aux approches analytiques plus scientifiques. Roberto Frega a joué un rôle crucial, tout en poursuivant son propre projet sur la démocratie, pour coordonner, créer des liens et rendre visibles différentes formes de pragmatisme, en Italie et en France. Il a été à l'origine de l'European Pragmatist Association et, avec les collègues italiens, de l'*European Journal of Pragmatism and American Philosophy* (EJPAP). L'expérience de Pragmata, association et revue, est également capitale, et elle concrétise en France, grâce à l'activisme entre autres de Daniel Cefaï, mais aussi en Belgique et en Suisse, une énergie collective – une façon de mélanger les genres de la philo et des sciences sociales qui en fait la richesse. Le fait que des jeunes chercheurs de plus en plus nombreux s'intéressent à Dewey et James est évidemment lié à cette grande ouverture, libératrice, et à la radicalité toujours préservée de leurs travaux. Et au plan de l'histoire de la théorie, ce travail commun entre sociologues et philosophes wittgensteiniens/pragmatistes a compté énormément dans la consolidation d'une pensée empirique (qu'on peut dire scientifique mais non scientifique) et réaliste, bref une sorte de Troisième voie entre cognitivisme et phénoménologie.

Pragmata : *Ces quelques points sont très intéressants pour comprendre les échanges qui ont eu lieu entre philosophie et sociologie. Mais est-ce qu'il n'y aurait pas une autre racine, Sandra, de ta relation avec le pragmatisme du côté de la philosophie du langage, de Stanley Cavell et de sa philosophie du cinéma ?*

SL : C'est juste ! J'ai par ailleurs rencontré le pragmatisme par un autre chemin, et là aussi à Harvard, à savoir en 1984 par Stanley Cavell, qui lui-même s'était donné pour tâche de faire réentendre les voix d'Emerson et de Thoreau. Et je dois dire que la lecture de *Sens de Walden* (1972/2007) fut pour moi une expérience extraordinaire, aussi révélatrice que la lecture de Wittgenstein auparavant ; sans parler de *Pursuits of Happiness* (1981/2017), le livre de Cavell sur les comédies de Hollywood qui est fortement inspiré d'Emerson et de Thoreau. Une partie de la lutte théorique pour une philosophie

américaine élargie en France – et sans doute une source permanente de conflit avec la philosophie analytique orthodoxe – a été l'intégration de l'œuvre de Cavell dans la discussion. J'y insiste car ce travail m'a pris beaucoup d'énergie au fil des années, depuis les premières traductions de Cavell dans les années 1990. J'ai également eu des collaborations intenses autour d'Emerson avec des collègues américanistes qui le connaissaient remarquablement (Christian Fournier, Philippe Jaworski, François Brunet, Joseph Urbas) et j'ai beaucoup écrit sur le sujet (Emerson, 2005) pour faire connaître ce courant et le perfectionnisme moral. Du coup, comme ceux qui me connaissent bien le savent, j'ai toujours eu une sorte de complexe de *free-rider* du pragmatisme, car contrairement à Christiane Chauviré à qui j'ai succédé à la Sorbonne, et qui est une véritable érudite à la fois de Wittgenstein et du pragmatisme, je n'ai jamais pu investir suffisamment dans l'étude des corpus. Je me suis focalisée sur Wittgenstein, sur la philosophie du langage ordinaire en général – Austin a été l'objet d'un important et précurseur programme de recherche organisé à Amiens dans les années 2000 –, sur Cavell, et bien sûr Emerson et Thoreau, qui attirent de nombreux jeunes chercheurs.

De mon point de vue, tout cela entre heureusement sous le chapeau du pragmatisme, en tant que mouvement théorique. Par ailleurs, j'ai pas mal travaillé sur la place du transcendentalisme et du perfectionnisme moral, comme l'appelle Cavell, dans l'histoire de la philosophie américaine en général et du pragmatisme en particulier. Et j'ai compris, progressivement, en discutant avec les spécialistes que l'idée directrice de Cavell, d'un refoulement d'Emerson par le pragmatisme, était exagérée, et motivée par un contexte états-unien où le pragmatisme était intégré de force dans la philosophie analytique, opération empêchée en France par le travail... des sociologues. L'importance philosophique de l'œuvre d'Emerson me paraît fortement sous-estimée, malgré la reconnaissance de sa présence culturelle (je pense au cinéma américain), et en dépit de son influence réelle sur James et Dewey. Ce qui m'a d'emblée fascinée chez Emerson et Thoreau (et Cavell) c'est une pensée non métaphysique,

non phénoménologique, ordinaire donc, de l'expérience. Il me semble que c'est cela qui fait l'essentiel de son inscription dans le pragmatisme et que c'est cela qu'il faut revendiquer ! Dans « L'importance de l'importance » (2005a), ou dans mon essai « En quête de l'ordinaire » (2005b), j'ai tenté de mettre en évidence l'importance de l'expérience et de la confiance en soi comme confiance en l'expérience – un point de la philosophie pragmatiste.

Pragmata : Emerson, Thoreau, et au-delà le mouvement transcendentaliste... Pourrais-tu nous en dire plus sur ce mouvement qui reste assez peu connu en France et préciser comment tu vois son articulation avec le pragmatisme ?

SL : Le mouvement transcendentaliste est né en Nouvelle-Angleterre dans les années 1830, dans les milieux de l'église unitarienne de Boston attirés par la philosophie, la littérature allemande et l'œuvre de Coleridge. Ce mouvement a eu son moment de célébrité, et tout un folklore lui est attaché : les réunions du Club Transcendental chez George Ripley et Amos B. Alcott (le père de Louisa May qui a écrit *Les Quatre filles du Docteur March*), la communauté utopique de la Brook Farm, la figure romanesque de Margaret Fuller (l'éditrice du *Dial*), la retraite de Henry David Thoreau construisant sa cabane au bord de l'étang de Walden... Emerson, le premier philosophe états-unien, a eu d'emblée un statut ambigu : à la fois chantre de l'individualisme et de la démocratie américaine, messie d'une « Nouvelle Amérique », prônant le rejet des traditions et autorités, et figure morale parfois encombrante : père fondateur refoulé (Laugier, 2005b).

Emerson partage avec Dewey la forme de la revendication démocratique : l'un et l'autre sont soucieux de communauté, à la fois dans leur référence à la vie ordinaire, partagée par tous les hommes, et dans leur appel à une communauté idéale. L'appel à l'*expérience ordinaire* a bien une pertinence pour l'idéal démocratique, d'Emerson à Dewey, et c'est cela que nous reprenons, Albert et moi, pour analyser la démocratie. Chez Emerson, cet appel implique aussi l'élaboration

de catégories nouvelles, celles de l'ordinaire et d'un nouveau mode d'approche du réel. Le recours au quotidien est aussi démocratique, et l'esthétique de l'ordinaire rejoint la politique. J'adore ce passage de « *The American Scholar* » (1837, traduit par « *L'intellectuel américain* », 2000) qui a déterminé ma vision de la démocratie : « 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 être soudain plus riche que toutes les terres étrangères. La littérature du pauvre, les sentiments de l'enfant, la philosophie de la rue, le sens du domestique, tels sont les sujets du jour. »

Le pauvre, l'enfant, la rue, le « domestique » (que je lis en lien avec le genre) : tels sont les nouveaux objets qu'il va falloir penser, et pour cela la liste de catégories héritées de l'Europe ne fonctionne pas. L'appel à l'ordinaire est forcément démocratique et pratique. Mais l'originalité d'Emerson (et qui selon Cavell disparaît dans le pragmatisme) est dans le lien entre l'ordinaire et le scepticisme, « l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire ». Le recours à l'ordinaire n'a rien, chez Emerson, comme chez Wittgenstein, d'une solution (encore moins d'une solution « scientifique ») à la question de la connaissance du monde. L'ordinaire est toujours objet d'enquête, il n'est jamais donné. Le bas (*the low*, dit Emerson) est toujours à atteindre, et telle doit être notre ambition, dans une inversion du sublime européen et de son ambition à s'élever au-dessus du réel. Bien sûr, tout cela a plus tard trouvé une traduction esthétique dans l'intérêt pour le cinéma populaire (ou pire, pour les séries).

Il y a chez Emerson l'idée qu'un nouvel ensemble de concepts doit être inventé pour décrire l'ordinaire. On voit alors la révolution opérée par le transcendentalisme. La question transcendante n'est plus : comment connaître à partir de l'expérience (question qui, on le sait

depuis Hume, conduit inévitablement à la réponse : on ne connaît rien du tout), mais plutôt : comment se rapprocher du monde ? Cette difficulté à être proche ou prochain (*next*), à se tenir dans cette proximité au monde est exprimée par Emerson dans son essai majeur, « Expérience » (1844, *in Emerson*, 2005), à propos de l’expérience du deuil. Là est précisément le scepticisme : dans l’incapacité ou le déni de vivre le deuil, bref *d’avoir une expérience*. « Expérience » n’a pas tant pour but de décrire ou d’expliquer l’expérience que d’en questionner la possibilité même.

Selon Cavell, Emerson conçoit le deuil comme un caractère général de ce que nous connaissons comme l’expérience (ordinaire), alors que pour Dewey il est clair que la philosophie n’a pas à considérer le deuil comme faisant partie de « la signification et l’importance de notre expérience quotidienne ». On peut noter que William James suit ce fil de la pensée emersonienne, par exemple dans *La Volonté de croire* (James, 1896/2005). Chez Emerson, l’expérience ne peut rien nous apprendre, non parce qu’elle est insuffisante, comme le dit l’épistématologie traditionnelle, mais parce que nous ne l’avons pas : elle ne nous touche pas. Notre volonté de savoir, notre rapacité cognitive (*the rapaciousness of the new power*) nous conduisent à sacrifier autrui dans le but d’entrer en contact avec la réalité. La conceptualisation et la saisie sont explicitement une volonté de capturer le monde, de le maîtriser. C’est à l’activité conceptuelle comme prise des objets qu’il faut arriver à renoncer, cette rapacité qui est « la part la plus ignoble de notre condition » – *unhandsome* (cette main et ces doigts qui agrippent avec impuissance) – pour arriver à une véritable *pratique*, qui soit transformation. Emerson rejoint Wittgenstein dans sa critique de « pulsion de généralité ». Mais, à la saisie, il oppose la confiance. L’enquête qui mène à la confiance en soi est un renoncement à l’Instruction au profit de l’Intuition. L’ensemble des connaissances (*tuiitions*) se fonde sur un rapport antérieur à la vérité (*intuition*), qui est réception et instaure un rapport directement sensible et expérimental à la vie. La *self-reliance* n’est pas une nouvelle forme de fondation subjectivante, ou de fondement de la connaissance, mais

se définit par la constitution d'un soi fragile et paradoxal, passif et réceptif.

Pragmata : *Quand on te lit, et que tu parles de « formes de vie », il faut donc non seulement revenir à Wittgenstein, ou en-deçà, retrouver cette idée chère à des auteurs qui ont contribué à forger notre sens du « quotidien », Simmel et le jeune Schütz. Il faut entendre, aussi, peut-être, les « Lebensformen » dont parlait Wilhelm von Humboldt quand il écrivait sur le langage, irréductible au sens de la « life-form », que l'on rencontrait en biologie ou en physiologie au XIX^e siècle et jusque dans la psychologie pragmatiste. Et il faut surtout replonger dans ce bain de confiance dans l'expérience ordinaire qui était celui du transcendentalisme d'Emerson ?*

SL : Le transcendentalisme est mal nommé, car ce que propose Emerson est bien une forme d'empirisme, qu'on appellerait volontiers *empirisme radical* si la dénomination n'avait été proposée par James, lequel reprend à Emerson cette dimension passive de l'expérience. La confiance en soi n'est donc pas une énième fondation métaphysique dans le sujet : elle est *confiance en notre expérience*. Mais sur quoi cette confiance se fonde-t-elle ? Car elle n'a pas de soi à qui se confier, un soi qui soit fondement premier de la confiance en soi. « Parler de confiance en soi, c'est une manière de s'exprimer misérable et extérieure. Parlez plutôt de ce qui confie (*what relies*) – car cela marche, cela existe. » (Emerson, 2005). On voit à quel point le concept de confiance est renouvelé *ensemble* par le pragmatisme et le transcendentalisme. Parler de *self-reliance*, c'est donc renvoyer à une réflexivité déjà trop statique par rapport à ce qu'est réellement la confiance. L'expression « *self-reliance* », comme celle de « confiance en soi », implique un retour sur soi (*self*), quand la confiance est pratique. C'est pour mettre en évidence la dimension pratique et dynamique (et non théorique ou épistémique) de la confiance en soi qu'Emerson note que l'expression « *self-reliance* » est misérable, extérieure, et qu'il propose pour « *reliance* » *that which relies*. *Relies* employé absolument, dans un refus de la réflexion sur soi, décrit une attitude

libérée de la réflexivité propre aux définitions du sujet, de toute illusion d'un savoir qu'aurait le soi regardant en lui-même, pour y trouver quelque chose, une certitude ou confiance. La pratique (*it works and is*), ajoute Emerson, permettant de récuser à la fois la mythologie de la réflexivité et de l'*agency*.

On a là une source et un angle de lecture du pragmatisme. La confiance en soi n'est alors pas confiance en un soi donné, mais *en sa propre expérience*. Le transcendentalisme ordonne à chacun et chacune – contre le scepticisme – de faire confiance à son expérience. Cavell a exploré cette idée sur son terrain privilégié, le cinéma et l'usage (l'*expérience*) que nous en avons. Dans *À la recherche du bonheur*, il examine le fait de « contrôler son expérience », c'est-à-dire, à la fois d'examiner sa propre expérience, et de « laisser à l'objet qui vous intéresse le soin de vous apprendre à le considérer ». Et s'intéresser au cinéma veut dire s'intéresser à notre *expérience* du cinéma et en apprendre. Cela signifie un déplacement radical de l'objet de l'enquête, de l'objet à l'*expérience* que j'ai de l'objet et à ce je fais compter dans ma vie : c'est la ligne que j'ai suivie avec l'étude des séries TV (Laugier, 2019) : « Si bien qu'examiner et défendre l'intérêt que je porte à ces films, c'est examiner et défendre l'intérêt que je porte à ma propre expérience, aux moments et aux passages de ma vie que j'ai partagés avec eux. » (Cavell, 1981/2017 : 18). On voit l'enjeu démocratique de la confiance en soi, qui est la *défense* de mon expérience. Pour Cavell, c'est la vision (répétée et souvent collective et publique) des films qui conduit à faire confiance à sa propre expérience, et à acquérir, par là même, une autorité sur elle. Il renvoie alors à « l'empirisme que pratiquent Emerson et Thoreau ». Car, au-delà des étiquettes de transcendentalisme et de pragmatisme, c'est bien d'empirisme qu'il est question ici : consulter sa propre expérience et la soumettre à l'examen pour qu'elle se trouve, qu'elle trouve sa propre voie (*ibid.* : 19).

Alors s'établit le lien crucial entre expérience et confiance : il faut éduquer son expérience pour lui faire confiance. On a cette approche de l'*expérience* aussi bien dans le pragmatisme de James et de Dewey

(1934/2010 : « Having an Experience »), ou encore dans les premières approches de la critique « moderniste » de la culture populaire, avec *The Immediate Experience* de Robert Warshow (1962/2001), et aujourd’hui avec Richard Shusterman (1991/1992) : ce qui est important, c’est d’avoir une expérience. Et avoir une expérience veut dire : percevoir ce qui est important, ce qui *compte*. C’est le développement d’une capacité à *voir l’importance*, le signifiant, qui permet de redéfinir l’expérience – et l’ontologie : car pour définir les objets « il n’existe qu’une seule source de données, l’apparition et la signification de ces objets, *qui comptent pour nous* » (Cavell, 2010). L’attention à l’ordinaire devient alors la perception de ce qui compte et en cela Emerson est bien un père fondateur du pragmatisme.

On retrouve aussi cette idée chez Henry James, dans sa réflexion sur l’apport du roman comme éducation de la sensibilité et de la perception (Laugier, 2006). Le roman nous apprend ainsi à regarder la vie comme « la scène de l’aventure et de l’improvisation ». Henry James propose de faire de l’expérience même de la lecture une aventure au sens strict. Il y a de l’aventure, selon James, dans toute situation qui mêle l’incertitude et le « goût de la vie ». On peut citer un passage culte de *La Création littéraire* (1884/1980) qui explicite cette *forme* aventurée que prend l’expérience. « 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, 1884/1980).

Je cite ce passage en entier et souvent, car il est pertinent au-delà de l’expérience de la littérature. *L’expérience elle-même*, si on lui fait confiance, la pensée devient une aventure – « toute situation qui a ajouté le goût tranchant de l’incertitude à un sens aiguisé de la vie ».

Refuser la confiance c'est *passer à côté de l'aventure*. L'absence d'attention à l'expérience, le manque de perception de l'importance, font passer à côté de l'aventure, de l'aventure intellectuelle aussi ; et c'est bien ce que m'a apporté tout ce parcours en philosophie américaine.

Bien entendu, cette question de la confiance en l'expérience est aussi au fondement de nos réflexions politiques, et de l'éthique du *care* telle que je l'ai développée en direction du pragmatisme. Ce point de départ dans Emerson permet une forme de cadrage, voire d'unification des approches pragmatistes, que ce soit en politique (démocratie), éthique (*care*, littérature), ou esthétique (cinéma et séries). C'est en tout cas ce que j'ai essayé de développer.

BIBLIOGRAPHIE

- BLANC Nathalie, LAUGIER Sandra & Pascale MOLINIER (2020), « Le prix de l'invisible. Les femmes dans la pandémie », *la Vie des Idées*, mai 2020. En ligne : (<https://laviedesidees.fr/Le-prix-de-l-invisible.html>).
- CARREL Marion, CEFAÏ Daniel & Julien TALPIN (eds) (2012), « Ethnographies de la participation », n° spécial *Participations*, 3. En ligne : (http://www.revue-participations.fr/numero_revue/2012-3-ethnographies-de-la-participation/).
- CARSON Rachel (1962/1963), *Printemps silencieux*, Paris, Plon.
- CAVELL Stanley (1972/2007), *Sens de Walden*, Courbevoie, Théâtre Typographique.
- CAVELL Stanley (1979/1996), *Les Voix de la raison*, Paris, Seuil (trad. fr. S. Laugier & N. Balso).
- CAVELL Stanley (1981/2017), *À la recherche du bonheur*, Paris, Cahiers du cinéma 1993 et réédition Vrin, (trad. fr. C. Fournier & S. Laugier).
- CAVELL Stanley (2010), « Qu'advient-il des choses à l'écran ? », in Id., *Le Cinéma nous rend-il meilleurs?*, Paris, Bayard.
- CEFAÏ Daniel & Laurent PERREAU (eds) (2012), *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction*, Amiens, Curapp-Ess et Paris, Cems-Imm.
- CERISUELO Marc & Sandra LAUGIER (eds) (2001), *Stanley Cavell, cinéma et philosophie*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- CHAUVIRÉ Christiane (1995), *Peirce et la signification. Introduction à la logique du vague*, Paris, Presses universitaires de France.
- CHAUVIRÉ Christiane & Albert OGien (eds) (2002), *La Régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 13). En ligne : (<https://books.openedition.org/editionsehess/10930>).
- CHAUVIRÉ Christine, OGien Albert & Louis QUÉRÉ (eds) (2009), *Dynamiques de l'erreur*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 19). En ligne : (<https://books.openedition.org/editionsehess/12711>).
- CRARY Alice & Rupert READ (2000), *The New Wittgenstein*, Londres, Routledge.
- DAS Veena (2006), *Life and Words : Violence and the Descent into the Ordinary*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press.
- DAS Veena (2020), *Textures of the Ordinary : Doing Anthropology after Wittgenstein*, New York, Fordham University Press.
- DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1934/2010), *L'Art comme expérience*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1938/1993), *Logique. La théorie de l'enquête*, Paris, Presses universitaires de France.
- DEWEY John (1939/2011), *La Formation des valeurs*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.
- DEWEY John (2018), *Écrits politiques*, Paris, Gallimard.

- DIAMOND Cora (2004), *L'Esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, Paris, Presses universitaires de France.
- DURKHEIM Émile (1913-14/1955), *Pragmatisme et sociologie. Cours inédit prononcé à La Sorbonne en 1913-1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants*, Paris, Vrin.
- EMERSON Ralph Waldo (1837/2000), « L'intellectuel américain/The American Scholar », trad. fr. S. & D. Chaput, *Horizons Philosophiques*, 10 (2), p. 25-52.
- EMERSON Ralph Waldo (1844/1922), « Expérience », in Stanley Cavell, *Statuts d'Emerson. Constitution, philosophie, politique*, Paris, Éditions de l'Éclat.
- EMERSON Ralph Waldo (2005), *Essais : Histoire, Destin, Expérience, Compensation*, Paris, Michel Houard Éditions (trad. C. Fournier, préface S. Laugier).
- ESQUERRÉ Arnaud (2019), *Interdire de voir. Sexe, violence et liberté d'expression au cinéma*, Paris, Fayard.
- FASULA Pierre & Sandra LAUGIER (eds) (2021), *Concepts de l'ordinaire*, Paris, Éditions de la Sorbonne.
- FERRARESE Estelle & Sandra LAUGIER (eds) (2018), *Formes de vie*, Paris, CNRS éditions.
- FISHER Berenice & Joan TRONTO (1991), « Toward a Feminist Theory of Caring », in Emily Abel & Margaret Nelson (eds), *Circles of Care*, Albany, State University of New York Press, p. 36-54.
- FORNEL Michel de & Louis QUÉRÉ (eds) (1999), *La Logique des situations. Nouveaux regards sur l'écologie des activités sociales*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 10). En ligne : (<https://books.openedition.org/editionsehess/10618>).
- FORNEL Michel de, OGIEN Albert & Louis QUÉRÉ (eds) (2001), *L'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, Paris, La Découverte.
- GARFINKEL Harold & Harvey SACKS (1967/2007), « Les structures formelles des actions pratiques », in H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 429-474
- GAUTIER Claude & Sandra LAUGIER (eds) (2006), *L'Ordinaire et le politique*, Paris, Presses universitaires de France-Curapp.
- GAYET-VIAUD Carole (2008), *L'Égard et la règle. Déboires et bonheurs de la civilité urbaine*, Paris, Thèse de doctorat EHESS.
- GEFEN Alexandre & Sandra LAUGIER (eds) (2019), *Le Pouvoir des liens faibles*, Paris, CNRS éditions.
- GIREL Mathias (2017), *Science et territoire de l'ignorance*, Paris, Éditions Quae.
- HADOT Pierre (2010), « La philosophie comme éducation des adultes », in S. Laugier (ed.), *La Voix et la vertu. Variétés du perfectionnement moral*, Paris, Presses universitaires de France, p. 437-447.
- IBOS Caroline (2012), *Qui gardera nos enfants ? Les nounous et les mères*, Paris, Flammarion.

- JAMES Henry (1884/1980), *La Création littéraire. Préfaces de l'édition de New York*, Paris, Denoël-Gonthier (trad. fr. M.-F. Cachin).
- JAMES William (1896/2005), *La Volonté de croire*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond (trad. fr. L. Moulin).
- JOUAN Marlène & Sandra LAUGIER (eds) (2009), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, Paris, Presses universitaires de France.
- KARSENTI Bruno & Louis QUÉRÉ (eds) (2005), *La Croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 15). En ligne : (<https://books.openedition.org/editionsehess/11161>).
- KREPLAK Yael & Cécile LAVERGNE (2008), « Les pragmatiques à l'épreuve du pragmatisme. Esquisse d'un "air de famille" », *Tracés*, 15 (2), p. 127-145.
- LAUGIER Sandra (1992), *L'Anthropologie logique de Quine*, Paris, Vrin.
- LAUGIER Sandra (2004), *Une autre pensée politique américaine. La démocratie radicale, de R. W. Emerson à S. Cavell*, Paris, Michel Houdiard.
- LAUGIER Sandra (2005a), « L'importance de l'importance. Expérience, pragmatisme, transcendentalisme », *Multitudes*, 4 (23), p. 153-167. En ligne : [<https://www.cairn.info/revue-multitudes-2005-4-page-153.htm>].
- LAUGIER Sandra (2005b), « En quête de l'ordinaire. Emerson et la confiance en soi », in Bruno Karsenti & Louis Quéré (eds), *La Croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 15), p. 247-287. En ligne : (<https://books.openedition.org/editionsehess/11233>).
- LAUGIER Sandra (2006), « Emerson, père fondateur refoulé ? », *Raisons politiques*, 4 (24), p. 9-31.
- LAUGIER Sandra (2009), *Les Sens de l'usage*, Paris, Vrin.
- LAUGIER Sandra (2010a), *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Paris, Vrin.
- LAUGIER Sandra (ed.) (2010b), *La Voix et la vertu. Variétés du perfectionnement moral*, Paris, Presses universitaires de France.
- LAUGIER Sandra (2012), *Tous vulnérables ? Le care, les animaux, l'environnement*, Paris, Payot.
- LAUGIER Sandra (2014), *Recommencer la philosophie. Stanley Cavell et la philosophie en Amérique*, 2^e édition, Paris, Vrin.
- LAUGIER Sandra (2018), « La démocratie comme enquête et comme forme de vie », *Multitudes*, 2 (71), p. 157-166.
- LAUGIER Sandra (2019), *Nos Vies en séries. Philosophie et morale d'une culture populaire*, Paris, Climats.
- LAUGIER Sandra, LOVELL Anne M., PANDOLFO Stefania & Veena DAS (2013), *Face aux désastres. Une conversation à quatre voix sur la folie, le care et les grandes détresses collectives*, Paris, Ithaque.
- MEDINA José (2009), *The Epistemology of Resistance : Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice and Resistant Imaginations*, New York, Oxford University Press.
- MOLINIER Pascale, LAUGIER Sandra & Patricia PAPERMAN (2009), *Qu'est-ce que le care ?*, Paris, Payot.

- MURDOCH Iris & Emmanuel HALAIS (2010), « Vision et choix en morale », in S. Laugier (ed.), *La Voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, Presses universitaires de France, p. 63-88.
- NUSSBAUM Martha (1990/2010), *La Connaissance de l'amour*, Paris, Le Cerf.
- NUSSBAUM Martha (2006), « Flawed Crystals : James' The Golden Bowl and Literature as Moral Philosophy » ; « La littérature comme philosophie morale », trad. fr. J. Y. Mondon et S. Laugier, in S. Laugier (ed.), *Éthique, littérature, vie humaine*, Paris, Presses universitaires de France.
- OGIEN Albert (2007a), *Les Formes sociales de la pensée. La sociologie après Wittgenstein*, Paris, Armand Colin.
- OGIEN Albert (2007b), *Les Règles de la pratique sociologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- OGIEN Albert (2011), « Créativité de l'objet, inventivité des données. L'imagination sociologique dans et pour l'enquête de terrain », in B. Olszewska, M. Barthélémy & S. Laugier (eds), *Les Données de l'enquête*, Paris, Presses universitaires de France, p. 109-123.
- OGIEN Albert (2012), « La perspective de l'ordinaire », in R. Keucheyan & G. Bronner (eds), *La Théorie sociale contemporaine*, Paris, Presses universitaires de France, p.163-177.
- OGIEN Albert & Sandra LAUGIER (2010), *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte.
- OGIEN Albert & Sandra LAUGIER (2014), *Le Principe démocratie. Enquête sur les nouvelles formes du politique*, Paris, La Découverte.
- OGIEN Albert & Sandra LAUGIER (2017), *Antidémocratie*, Paris, La Découverte.
- PAPERMAN Patricia & Ruwen OGIEN (1995), *La Couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 6). En ligne : (<https://books.openedition.org/editionsehess/10084>).
- PAPERMAN Patricia & Sandra LAUGIER (2006), *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 16) (réédition 2011). En ligne : (<https://books.openedition.org/editionsehess/11599>).
- PETTIT Philip (2004), *Républicanisme*, Paris, Gallimard.
- PROCTOR Robert (2012/2014), *Golden Holocaust. La conspiration des industriels du tabac*, Paris, Les Équateurs.
- PUTNAM Hilary (1995), *Words & Life*, J. Conant (ed.), Cambridge, Harvard University Press.
- QUINE Willard Van Orman (1953), *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- QUINE Willard Van Orman (1969), « Epistemology Naturalized », in Id., *Ontological Relativity and Others Essays*, New York, Columbia University Press, p. 80-81.
- QUINE Willard Van Orman (1977), « L'épistémologie devenue naturelle », in Id., *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Paris, Aubier-Montaigne, p. 83-105.

- RAWLS John (2000), *Justice et démocratie*, Paris, Points-Seuil.
- RORTY Richard (1994), *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, Presses universitaires de France.
- SEN Amartya (1985), *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland.
- SHUSTERMAN Richard (1991/1992), *L'art à l'état vif. La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire*, trad. fr. Ch. Noille, Paris, Éditions de Minuit.
- TASSIN Étienne (2012), *Le Maléfice de la vie à plusieurs. La politique est-elle vouée à l'échec ?*, Paris, Bayard.
- THOREAU Henry David (1854/1991), *Walden*, New York, Vintage Books, The Library of America.
- VALENSI Michel (2018), « L'édition comme expérience : La collection “Tiré à part” des Éditions de l'Éclat. Entretien avec Olivier Gaudin et Thibaud Trochu », *Pragmata*, n° 1, p. 372-389. En ligne : (https://revuepragmata.files.wordpress.com/2018/09/pragmata-2018-1_valensi.pdf).
- WARSHOW Robert (1962/2001), *The Immediate Experience : Movies, Comics, Theatre and Other Aspects of Popular Culture*, New York, Doubleday (rééd. Harvard University Press, 2001, postface de S. Cavell).
- WITTGENSTEIN Ludwig (1958/1996), *Le Cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard.

NOTES

1 Pour cet amendement à la démarche de l'ethnométhodologie, voir Ogien (2011). On trouve de nombreux éléments sur la réception de l'ethnométhodologie en France dans l'ouvrage, issu d'un colloque de Cerisy qui a eu lieu en 1997, *L'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale* (Fornel, Ogien & Quéré, 2001).

2 On peut se reporter au texte clef de Garfinkel et Sacks, « Les structures formelles des actions pratiques » (1967/2008).

3 C'est l'une des interrogations qui a conduit à ce que nous coorganisions en 2009, avec Daniel Cefaï et Laurent Perreau, le colloque de l'Université de Picardie Jules Verne à Amiens sur « Goffman et l'ordre de l'interaction » (Cefaï & Perreau (eds), 2012).

4 Voir le traitement que nous donnons à ce concept dans le collectif *Formes de vie*, coordonné avec Estelle Ferrarese, 2018) ; quant à la notion d'ordinaire, beaucoup a été publié, depuis Gautier & Laugier (2006), jusqu'à *Concepts de l'ordinaire* (Fasula & Laugier, 2021).

5 Cette seconde partie, beaucoup plus courte, résulte de questions de relance après que l'entretien était achevé et « bon à tirer ». Une partie des réponses a été intégrée au corps de l'entretien, une partie n'y trouvait pas sa place, mais nous les avons jugées suffisamment intéressantes pour ne pas en priver, avec l'assentiment de Carole, Sandra et Albert, les lecteurs de *Pragmata* (Daniel Cefaï).