

UNIVERSITÉ PICARDIE JULES VERNE – AMIENS
ÉCOLE DOCTORALE DE SHS - LABORATOIRE DE RECHERCHE : CURAPP

Thèse pour l'obtention du grade de docteur en philosophie

Présentée publiquement par
Thibaud ZUPPINGER

Les pratiques ordinaires de l'éthique

Agir en contexte

Sous la direction de Mme la Professeure Layla RAÏD
Soutenue le 24 juin 2015

JURY :

Mme Christiane CHAUVIRÉ – Professeure émérite à l'Université Paris 1
M. Piergiorgio DONATELLI – Professeur à l'Université de Rome – Sapienza
M. Emmanuel HALAIS – Maître de conférences à l'Université d'Amiens
M. Jean-Claude MONOD – Directeur de recherches - CNRS
Mme Layla RAÏD – Professeure à l'Université d'Amiens

Bibliographie

Résumé

Notre recherche prend pour objet les pratiques ordinaires de l'éthique, en se donnant pour objectif de saisir l'aspect épistémologiquement douteux des valeurs engagées dans nos pratiques. Cette étude de la pratique ordinaire s'appuie sur deux traditions : d'une part les travaux sur l'ordinaire de filiation wittgensteinienne et d'autre part la phénoménologie husserlienne du monde de la vie. Notre analyse s'intéressera plus particulièrement aux manières que la philosophie a de perdre le monde et de manquer dans le même mouvement l'éthique.

La mise à jour de cette dynamique sceptique indique les besoins anthropologiques. Ce sont ces derniers qui mettent en forme les pratiques ordinaires. C'est autour de la thématique de l'anthropologie philosophique que s'articule le cœur de la thèse que nous avançons. En effet, à la suite de l'anthropologie philosophique que développe Blumenberg, nous faisons de ce prisme à la fois un révélateur des dynamiques internes à nos formes de vie, et l'horizon d'épanouissement humain que porte l'éthique.

Enfin, notre recherche cherche à articuler l'aspect théorique et pratique de l'éthique. C'est dans l'attention à l'important, en situation, et dans les travaux sur le soin en situation que l'on a trouvé un prolongement naturel. L'anthropologie philosophique, par sa nature transversale, apparaît comme une posture essentielle pour saisir la nature de nos pratiques ordinaires, mais également pour penser ce qui est du ressort de l'inacceptable.

Mots-clés : Anthropologie philosophique, éthique, ordinaire, axiologie, Wittgenstein, Husserl, Blumenberg, fiction, jeu, care.

Abstract

Title : Ordinary practices of ethics

Abstract : Our research is focused on the way ethics may be common practice in our everyday life. Our aim therefore being to grasp what values are at work in our daily ordinary practices, whatever the epistemological rooting of these values might be. The present study of ordinary practices is based on two philosophical traditions : Wittgenstein's studies on the "ordinary", on the one hand and the world of life in Husserl's phenomenology, on the other hand. Our study will principally lay the stress on the habit philosophy seems to have of missing the world that supposedly is its aim, discarding ethics on the way.

Working out that sceptical dynamic, enables us to point out the anthropological needs which shape our ordinary practices. The theories of philosophical anthropology build the frame one will find at the heart of our thesis. As a matter of fact, in the wake of Blumenberg's anthropological philosophy, we make use of his views both as a foil to the inner processes our ways of life may have, and as an horizon that ethics should offer to achieve human fulfilment.

Finally, our research makes an endeavour to articulate the practical and theoretical aspects ethics might present. Paying attention to what is important in situation as well as to the research on care in situation lead us to reveal a natural track to follow. Owing to the kind of transverse situation it enjoys, philosophical anthropology turns out to be a priceless crossroad for him who aspires to a close observation of the essential in our ordinary practices and to put forward a standard of what is unacceptable.

Keywords : Philosophical Anthropology, Ethics, ordinary, axiology, Wittgenstein, Husserl, Blumenberg, fiction, play/game, care

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier avant tout ma directrice de thèse, Layla Raïd, pour avoir accepté de me prendre sous sa direction. Sa disponibilité, ses conseils et son écoute attentive ont été plus que précieux pour ma recherche. Je tiens aussi à remercier l'équipe du Curapp et l'UFR de philosophie d'Amiens qui m'ont accueilli chaleureusement, en particulier G. Radica, E. Halais, C. Cherici, J.C Dupont, C. Al Saleh et L. Perreau. Mes remerciements vont également aux étudiants pour leur écoute et leur curiosité.

Un grand merci à tous ceux qui m'ont accompagné, comme discutants ou relecteurs, tout au long de ces années : J. Ravat, P. Fasula, S. Favreau, D. Dubs, N. Picoche, E. Djordjevic. J'ai une pensée également pour A. Hennion, et le collectif Attachement du CSI (Ecole des Mines) pour la remise en cause inlassable de ce qui est évident ou acquis.

Enfin, du fond du cœur, je tiens à remercier mes parents pour m'avoir permis de commencer cette thèse et Marie-Luce pour m'avoir permis de la terminer.

Thèse réalisée à l'université d'Amiens, Picardie, Jules Vernes, Curapp UMR 7319. Adresse : Chemin du Thil, 80000 Amiens\

Bibliographie

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	5
Abstract.....	6
Remerciements.....	7
Table des matières.....	9
INTRODUCTION.....	12
PARTIE I - LES PRATIQUES ORDINAIRES DE L'ÉTHIQUE.....	39
Introduction.....	40
Chapitre 1 – Difficultés méthodologiques et conceptuelles.....	43
Chapitre 2 – Proximité et distance.....	59
Chapitre 3 – Caractéristiques et dynamique.....	76
Chapitre 4 – Ethique et modernité.....	92
Conclusion de la partie I.....	119
PARTIE II – PERDRE LE MONDE, MANQUER L'ÉTHIQUE.....	122
Introduction.....	123
Chapitre 1 – Perdre le monde.....	127
Chapitre 2 – Dynamiques et mécanismes de perte du monde.....	147
Chapitre 3 – Philosophie et anthropologie.....	162
Chapitre 4 – Traits anthropologiques.....	176
Chapitre 5 – Consolation et thérapie.....	195
Conclusion de la partie II.....	206

Bibliographie

PARTIE III – JEUX, RÈGLES ET FICTIONS.....	209
Introduction.....	210
Chapitre 1 – La pratique ludique.....	214
Chapitre 2 – Jeu et ordinaire.....	233
Chapitre 3 – Règles, fictions et possible.....	253
Chapitre 4 – Liberté, créativité et possible.....	268
Chapitre 5 – Règles, apprentissages et régularité.....	295
Conclusion de la partie III.....	315
PARTIE IV – AGIR EN CONTEXTE.....	318
Introduction.....	319
Chapitre 1 – L’esprit réaliste et la perception morale.....	321
Chapitre 2 – Certitudes, évidences et pratiques.....	339
Chapitre 3 – Capacités en situation.....	354
Chapitre 4 – Accord, justification et collectivité.....	374
Chapitre 5 – L’éthique située.....	390
Conclusion de la partie IV.....	412
CONCLUSION.....	416
Bibliographie.....	429
Table analytique des matières.....	441
Index.....	447

Bibliographie

Ce qui va de soi devient une grande énigme.
Hans Blumenberg, *La description de l'homme*

J'ai essayé de décrire certains traits de ce à quoi ressemble la vie morale,
sans rien dire du tout de ce à quoi elle doit ressembler.
Cora Diamond, *L'esprit réaliste*

Et j'écris consolé : « au commencement était l'action »
Ludwig Wittgenstein, *De la certitude* § 402

INTRODUCTION

Une expérience ordinaire contradictoire

1. L'éthique entre passions et paradoxes

Un manque de prise axiologique

Figures bien étranges que les jugements moraux. Au cœur de tous les débats et de toutes les attentions, ils demeurent flous et bien incertains. Il n'est pas évident de trouver, en philosophie, un sujet suscitant plus de confusion et de querelles passionnées que l'éthique. L'ensemble de ces questions reste suspendu à une difficulté majeure, liée à l'épistémologie pour le moins incertaine de l'éthique, et en particulier la question de la nature des valeurs. L'interrogation tourne autour du mode d'existence et du mode de connaissance des valeurs.

Que sont les valeurs ? C'est ici que surgit le paradoxe que nous chercherons à développer : les valeurs sont utilisées tous les jours, et ce, dans l'ignorance de leur nature. Difficile de ne pas songer à la formulation d'un autre paradoxe, celui du temps, par Saint Augustin : « si personne ne me le demande, je le sais. Mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus. »¹ Cette formule résume notre expérience ordinaire de ce qui constitue ni plus ni moins, ce qui vaut et donne de la valeur dans et à l'existence. Difficile, par conséquent, d'imaginer un domaine de l'existence qui soit plus important que l'éthique puisque c'est précisément ce caractère central de l'éthique qui avive les passions.

Le paradoxe prend la forme suivante : en activité, au cours de la pratique, les valeurs ne sont pas interrogées pour elles-mêmes, elles participent du cours de l'action (ou du jugement) au même titre que les éléments factuels. Dès qu'il y a une discussion qui porte sur les valeurs, de fait, le cours de l'action marque une pause, un moment de décalage. Pourtant, ce ne sont pas des faits. En effet, les valeurs se caractérisent par un manque de résistance dès que l'évidence de la pratique disparaît. Leur objectivité devient douteuse. La confusion, à l'examen, provient d'une tension entre l'usage des valeurs et la possibilité de les nier ou de les réfuter. Nous sommes confrontés à ce qui apparaît comme un manque de répondant des valeurs.

Cette déception dans ce que l'on pense devoir caractériser les valeurs apparaît par exemple avec l'idée de transgression : « où sont les lois du monde et

¹ AUGUSTIN d'Hippone *Les Confessions*, traduit par J.Trabucco, Paris, éd. Garnier-Flammarion, 1964, chap. 4, Livre XI, p. 264.

Bibliographie

toute la police du Ciel ? »² demandait Kafka. Wittgenstein constate que lorsque nous sommes en présence d'une loi éthique du type « tu dois... », la première chose qui vient à l'esprit est : « et que se passera-t-il si je ne le fais pas ? »³ Derrière cette forme d'insoumission, c'est la question de la résistance de l'éthique qui est en jeu.

Est-ce que l'éthique avec son réseau de normativité, ses références à des valeurs, n'existerait pas hors de ma seule soumission ? Cette question, reprise dans le vocabulaire philosophique renvoie à la question de l'ontologie des valeurs, et plus particulièrement au cognitivisme moral, c'est-à-dire la possibilité de poser les jugements moraux en termes de vrai ou de faux. Le discours sur la connaissance morale comporte plusieurs aspects : la possibilité de s'interroger sur la possibilité d'une connaissance morale, sur la nature de ses objets, avant de considérer ses traits distinctifs. Dans la perspective cognitiviste il existe une connaissance morale possible. C'est une doctrine selon laquelle les énoncés moraux visent la connaissance, et possèdent une valeur de vérité comparable à celle que possèdent les autres propositions avec des contenus factuels. On constate que le fait reste l'étalon de la réalité et que la tentation est grande d'y rabattre les valeurs.

Ainsi, c'est bien la force du « tu dois » qu'il convient d'interroger. Quel est son mode d'existence ? Comment peut-il dans le même temps infléchir le cours de l'action et ne pas résister à l'examen ? Comment peut-il à la fois exister et ne pas exister ? Nous sommes plongés dans un monde saturé de valeurs, mais dont rien n'assure la réalité et la consistance si ce n'est qu'elles sont là, d'une certaine manière, portées par nos pratiques. C'est l'élucidation de ce mode d'existence spécifique, cette manière d'être là sans répondre aux critères admis de l'existence, qui conduira notre enquête. Pour cette investigation, il est important de dégager un point de départ. Or l'usage de la normativité n'est pas en lui-même un point de départ. Ce problème a été bien vu pour l'usage du langage ordinaire. « Que les mots dans leur usage normal ne nous posent aucun problème, cela ne signifie effectivement pas que nous soyons le moins du monde préparés à décrire cet usage. »⁴ Nous ne sommes pas plus préparés à décrire notre pratique éthique ordinaire.

C'est précisément là que réside le paradoxe. Une évidence entoure les valeurs en action, guidant effectivement l'action mais c'est une évidence qui tombe dès que le regard et la raison s'attardent trop à en définir les contours. En ce sens,

² KAFKA, F., « Lettres à Milena », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1989, vol. IV, p. 910.

³ HALAIS E., *Wittgenstein et l'énigme de l'existence : la forme et l'expression*, Paris, PUF, 2007, p. 53.

⁴ BOUVERESSE J., « Langage ordinaire et philosophie », *Langages*, 1971, vol. 6, n° 21, p. 43.

les valeurs ne seraient qu'un constat *a posteriori* dont on observe la trace dans l'action. Elles jouent leur rôle parfaitement sans avoir besoin d'être mise au premier plan. Valeur est un terme polysémique dont les champs d'applications sont vastes et ne se recoupent que partiellement. La valeur esthétique ou marchande n'entretient qu'un lien lointain avec la valeur morale d'un acte. Dans l'ensemble de notre travail, sauf précision contraire, valeur sera à entendre dans un sens moral, renvoyant à la qualité d'un acte.

Interroger les valeurs fait pourtant partie des liens constitutifs que nous entretenons avec l'éthique. C'est précisément un de ces moments d'émergence qui les rendent visibles. Seulement, c'est en partie là que commencent les difficultés. « Si on cherche à définir les termes éthiques : soit ils ne peuvent être définis, soit les mots ordinaires ont des sens caractéristiquement éthiques. Il s'ensuit une impression de ne plus savoir quelle signification (et partant quelle importance et sens) attribuer à de tels résultats. »⁵ Mais cela n'indique pas que les valeurs soient ininterrogeables par nature ; seulement que notre approche traditionnelle, idéaliste et substantielle, rate son objet.

Comment se fait-il que l'on puisse agir avec des valeurs comme si elles étaient réelles, alors que des expériences existentielles comme celles de l'angoisse et du nihilisme manifestent une incapacité à trouver des valeurs satisfaisantes pour s'y accrocher ?

Deux faces

Tout se passe comme si l'éthique possédait deux faces : sa donation et sa constitution. Ces deux faces d'une seule et même réalité renverraient à deux attitudes possibles à son égard : la pratiquer ou l'étudier. Si l'objet est commun aux deux approches, l'étude de la valeur conduit normalement à éclairer son usage. Comment quelque chose peut-il exister et ne pas exister selon le regard que l'on porte dessus ? La raison de cet aspect évanescent des valeurs vient de la posture philosophique :

il est remarquable que dans la vie ordinaire nous n'éprouvons jamais le sentiment que le phénomène nous échappe, que les apparences s'écoulent continuellement, ce sentiment ne s'impose à nous que lorsque nous philosophons.⁶

⁵ CAVELL S., *Les voix de la raison : Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, traduit par Sandra LAUGIER et Judith BALSQ, Paris, Ed. du Seuil, 1996, p. 368.

⁶ WITTGENSTEIN L., *The Big Typescript*, cité dans CHAUVIRÉ C., « Phénoménologie et esthétique. », *Rue Descartes*, 1 mars 2003, vol. 39, n° 1, p. 8-17.

Bibliographie

Comment rendre compte du fait que les valeurs puissent à la fois se donner comme perçues, comme absolues et coercitives, tout en étant négociables, adaptables, supprimables ? Comment, alors, tenir compte de cette différence dans les attitudes possibles qui en affectent d'ailleurs leur existence ? D'où vient cette tension ?

Comme l'indique la précédente citation de Wittgenstein, un des accès à cette constitution instable passe par les caractéristiques de la pensée philosophique. Il ne s'agit pas d'une caractéristique propre de la philosophie, mais d'une tendance anthropologique à la généralisation qui s'exprime de manière plus accomplie dans la philosophie. Ces tendances à généraliser s'expriment notamment par la quête d'une autre forme d'évidence – non pas impliquée dans l'action, mais tangible, résistante à notre posture. En un mot : une évidence factuelle, objective. Or cette demande ne fait que perdre l'évidence de la pratique, sans offrir en échange de prise pertinente. L'approche philosophique de la vie éthique ordinaire est chargée d'une attente qu'elle ne parvient pas à combler. Pire, cette attente conduit à rejeter ce qui forme le cœur du phénomène éthique dans nos existences.

Quelles sont la place et la nature des valeurs dans l'existence humaine ? Cette question constitue la problématique principale de notre recherche. Mais avant de tenter d'apporter des éléments de réponse à cette question, il importe de tirer au clair la méthodologie, et ce d'autant plus que l'objet d'étude apparaît ductile. Quelle posture adopter, quelle méthode mettre au point pour adopter notre regard et notre exigence théorique à cet étrange domaine ? Comment parvenir à les saisir et donc trouver le regard adéquat ?

Putnam, dans *Le réalisme à visage humain*, opère un parallèle entre les valeurs et les couleurs, estimant que dans les deux cas, il ne s'agit pas d'une découverte, mais d'une projection. Or il est intéressant d'observer que dans le cas des couleurs, cela ne soulève pas d'objection ni d'attachement majeur. Que les couleurs ne soient pas exactement ce qu'elles semblent être, c'est-à-dire la couleur de l'objet que l'on regarde, cela ne pose pas de problème.

Il est loin d'en aller de même pour les valeurs. En effet, ces remarques qui viennent marquer la différence entre la nature et l'usage de la valeur peuvent nous conduire à nous faire perdre notre capacité à utiliser ces termes. Putnam transcrit l'expérience de cette connaissance de la manière suivante :

Nous ne pensons pas que les couleurs soient des propriétés non-dispositonnelles des choses extérieures, mais cela n'affecte en rien l'utilité de la classification des couleurs.

Bibliographie

En revanche, le fait de nous rendre compte que les attributs de valeurs, même ceux qui sont épais, (chaste, cruel, saint) sont des projections tend à nous faire perdre notre capacité à utiliser ces termes. Si nous nous mettons à trop réfléchir, si nous nous identifions trop avec le point de vue de l'Univers, nous ne saurons plus utiliser nos concepts éthiques.

Le fait de nous rendre compte que les concepts éthiques sont des projections nous place dans une situation délicate : nous ne pouvons nous empêcher de continuer à réfléchir, mais nous ne pouvons pas, la plupart du temps, nous permettre de trop le faire. Nous sommes en équilibre instable.⁷

De l'observation attentive des valeurs résulte une perte de notre capacité à traiter avec les valeurs, pour un gain épistémologique qui reste pour le moment encore à évaluer.

Il est intéressant de souligner que Putnam souligne le lien étroit qui existe entre les valeurs et l'action. Si les valeurs viennent à être mises à mal, c'est la possibilité d'agir qui en vient à devenir douteuse à son tour. Dans cette approche à visage humain du réalisme, Putnam souligne en particulier la dimension d'inconfort qui émerge de l'enquête sur les valeurs. Pour faire droit à cet aspect dans notre travail, il nous faudra frayer une voie au travers de la dimension anthropologique. Cette étape de notre recherche nous permettra également de prêter attention à ce que Wittgenstein nomme les tendances métaphysiques. En nous attardant sur les caractéristiques anthropologiques de notre rapport aux valeurs, nous serons à même de cerner les traits nécessaires à la réception et la communication des valeurs.

Résistance de l'éthique

À travers la question de l'existence des valeurs, et leurs liens avec l'action, c'est la dimension éthique de notre existence qui se pose. Il existe bien quelque chose comme l'éthique, nos pratiques comme nos discours en attestent, mais il s'agit là de quelque chose qui ne se précise pas à mesure qu'on l'étudie, c'est-à-dire quand on le thématise pour lui-même. *Cela existe*. Il y a quelque chose dans l'expérience qui est désigné par ce que l'on entend par éthique et ce quelle que soit la difficulté théorique qui puisse être engagée dans nos pratiques éthiques. « Les

⁷ PUTNAM H., *Le réalisme à visage humain*, traduit par Claudine TIERCELIN, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1994, p. 338.

Bibliographie

questions par qui, quand et où rendent ces évaluations extrêmement difficiles, mais cela n'empêche pas les êtres humains de faire de telles évaluations »⁸ souligne Allan Janik. C'est ce phénomène que l'on peut caractériser comme étant la résistance de l'éthique.

Il s'agira de porter notre regard sur cette pratique qui justement ne demande pas toujours de s'adosser à une référence exigible, mais est dotée de cette capacité de faire « comme si », et permet par ce recours fictionnel une communication entre personnes, des échanges, des accords et des désaccords. Pour la comprendre, et être en mesure de la saisir, il faut un degré réduit d'exigence théorique, par exemple ne pas s'engager immédiatement dans la question de la référentialité, mais en rester avant tout au niveau de la pratique.

Avec cette manière d'accommoder notre regard sur ce domaine, alors l'éthique est irréductible. Il y a bien des échanges de discours sur les valeurs, des conduites dictées par des valeurs. Des jugements de valeurs sont énoncés chaque jour et parfois même suivi d'effets. Décrire l'existence humaine, sans parler de valeurs, c'est se condamner à manquer quelque chose d'important, quelque chose à quoi l'on tient. On ne saurait faire l'économie de l'examen de cette tendance. L'éthique est irréductible, parce qu'elle est le reflet d'une tendance humaine irréductible. Ainsi malgré les difficultés épistémologiques qui se dressent, on ne peut pas en faire l'économie. L'éthique et la morale ne sont pas des apparitions récentes ni de simples jeux théoriques. Bien au contraire, elles sont une partie essentielle des systèmes d'idées, justifiant les règles et fixant le permis. Elles guident, accompagnent et jugent l'action.

Cette résistance de l'éthique se trouve aussi dans l'asymétrie théorie/pratique. Il est traditionnellement admis que le travail de la philosophie morale n'est pas d'inventer, ou de découvrir du nouveau. Ainsi, le philosophe moral n'est pas un Christophe Colomb découvrant un nouveau monde. Sa tâche est plutôt tournée vers la clarification des maximes d'actions. Ainsi, Emmanuel Kant dans la préface de la *Critique de la Raison Pratique*, qui demeure sans doute l'entreprise la plus ambitieuse de proposer une approche systématique de la morale, précise néanmoins :

mais qui donc voudrait introduire un principe nouveau de toute moralité et être pour ainsi dire le premier à la découvrir, comme si tout le monde avant lui avait été dans l'ignorance de ce qu'était le devoir ou s'était trouvé dans une erreur générale ?⁹

⁸ JANIK A. dans HALAIS E., *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, op. cit., p. IX.

⁹ KANT I., *Critique de la raison pratique*, traduit par Ferdinand ALQUIÉ, Paris, Gallimard, 1989, p. 25.

Pourtant ce respect affiché pour la pratique éthique de « tout le monde » a parfois été contourné au profit d'une tendance qui mène à séparer la pratique de la théorie, par un épaississement de cette dernière. À cela, il importe de rappeler les conséquences aporétiques du mouvement théorique qui amène à chercher une autre évidence, une référence certaine, voire substantielle, qui se trouve *derrière* la manipulation des valeurs dans la pratique.

Il existe une forme d'évidence de la pratique qui repose sur un mode de perception particulier (et ordinaire) qui met en forme notre monde, sans être pris dans cette perception. Les conditions mêmes de la représentation, passées au prisme de l'habitude, nous aveuglent à certains aspects de nos représentations : le donné va de soi.

Avec l'habitude nous retrouvons par un autre chemin la dimension anthropologique, qui forme notre rapport au monde et modèle notre expérience de l'éthique. Ce fonctionnement axiologique, reposant sur l'habitude et l'évidence, éclaire la tension qui existe entre la donation et la constitution des valeurs.

Or c'est précisément au cœur de cette tension que vient travailler la réflexion, ou le réflexe, philosophique, qui cherche à établir la correspondance entre la théorie et la pratique en mettant en parallèle la pratique normative avec la nature des valeurs.

2. Dérives

L'éthique et l'entreprise de connaissance rationnelle

Le premier attendu majeur, qui modèle notre conception du champ d'étude est l'entreprise de connaissance rationnelle. Il s'agit d'aller au-delà des pratiques afin de découvrir leurs fondements et ainsi les affermir. Ce qui n'est pas le fruit direct de la raison ne doit pas pour autant lui échapper. Cependant, dans le cas de l'éthique et des pratiques qui y sont associées, les choses ne sont pas aussi simples. Stanley Cavell, dans *Les voix de la raison*, formule les deux problèmes majeurs que la rationalité pose à la philosophie morale. Est-ce que les valeurs peuvent faire l'objet d'une discussion rationnelle ? Quel type de rationalité peut être appliqué aux questions de normativité ?

Bibliographie

Tout d'abord il souligne une exigence commune aux approches ratio-centrées, trop rarement mise en évidence : il existe une rationalité qui doit sous-tendre tous nos calculs ordinaires, sans quoi ils n'auraient aucune valeur. La valeur ne viendrait pas de la pratique, mais de la raison. Les recherches se sont ensuite orientées vers le statut cognitif des jugements moraux ou du genre de signification dont bénéficient les termes éthiques. Cette exigence de rationalité trouve son origine dans une conception de la philosophie qui s'arrache à la pensée ordinaire par la raison.

De fait ce type d'approche tranche déjà dans la question en postulant de manière *a priori* que c'est la raison, et la possibilité d'enchâsser la vie morale dans un cadre rationnel de discussion, qui donne de la valeur aux pratiques ordinaires. Il existe en philosophie une fascination pour un idéal de rationalité morale, qui doit permettre d'appuyer nos arguments et nous permettre de faire la différence entre un argument moral valide et un préjugé. Cette approche par la rationalité pure laisserait entendre qu'il existerait un idéal d'impartialité que la pensée pourrait atteindre au moyen d'une technique philosophique qui puiserait son modèle dans les pratiques de la science, c'est-à-dire en procédant par démonstration, justification et vérification.

Ce qui nous apparaît comme ordinaire n'a pas à être compris sur le mode du manque - manque de rationalité ou de science. Il ne faut pas occulter la rationalité ordinaire de l'action. Les agents sont rationnels, cela ne signifie pas pour autant qu'ils sont rationalisateurs. Si l'on postule que les mots et nos actions entretiennent bien une relation profonde, ce n'est pas pour autant que nous pouvons en conclure que notre activité est accompagnée d'un discours rationnel tout fait.

Arrivé à ce point, il importe de procéder à deux précisions. La première étant que notre propos n'entend pas prendre le parti d'un anti-rationalisme, d'un intuitionnisme mystique qui viendrait remplacer l'approche rationnelle. Notre propos cherche seulement à pointer les dérives d'une approche *strictement* rationnelle où la dimension anthropologique, sociale, et les formes de vie n'apparaissent pas. Notre intention n'est pas de faire une liste d'ennemis, mais d'attirer l'attention sur des omissions préjudiciables pour l'éthique. On peut penser notamment aux faiblesses qui ont été pointées dans les travaux de John Rawls et l'indifférence à la situation réelle (dans les premières formulations du voile d'ignorance), le point de vue de nulle part de Thomas Nagel ou encore les flèches qu'adresse Cora Diamond à O'Neill.¹⁰

¹⁰ RAWLS J., *Théorie de la justice*, traduit par Catherine AUDARD, Paris, Points, 2009 ; NAGEL T., *Le point de vue de nulle part*, traduit par Sonia KRONLUND, Combas, Éd. de l'Éclat, 1993. ; Compte rendu de Stephen Clark, *The Moral Status of Animal in the Journal of Philosophy*, 7 juillet 1980, cité dans *l'esprit réaliste*, op. cit. p. 391.

Bibliographie

En ce sens, il s'agira surtout pour nous de procéder à un élargissement de la rationalité. Une rationalité qui soit justement capable d'appréhender la nature double des valeurs, de les saisir sans réclamer quelque chose d'objectif et ferme. Une raison qui ne fasse pas rendre raison, mais qui accueille plus qu'elle-même.

Il se dégage ainsi l'idée d'une continuité. La théorie prolonge la pratique, la rend malléable et offre une prise à l'esprit, mais qui n'est pas sans conséquences. Ainsi, on observe une circulation de la pratique à la théorie, et inversement. La philosophie permet de prolonger la pratique éthique, et modèle nos pratiques à partir de nos conceptions théoriques.

L'emballage philosophique : tendances et métaphysique

Articulé autour de la raison comme étendard, le corpus philosophique présente parfois certaines dérives qu'il importe de souligner pour essayer de s'en prémunir. Dans notre reprise anthropologique, nous nous attacherons à rendre ce lien entre l'attente, les tendances métaphysiques et les dérives théoriques qui portent notre regard au-delà de l'objet visé avant d'en tirer les conséquences dans la troisième partie.

Il est important d'accorder de l'attention aux réflexes intellectuels : il existe des réponses ordinaires, mais en sortant de notre existence familière, des croyances spécifiques nous amènent à chercher quelque chose d'autre qui nous dépasse. En ce sens, la philosophie serait l'expression exacerbée de tendances métaphysiques humaines. Or les tendances métaphysiques qui s'expriment dans la réflexion philosophique modèlent en retour nos attentes ordinaires.

Cela signifie, bien que je veuille montrer que nous sommes aveugles à ce à quoi ressemblent la pensée et la discussion morales, à ce dont nous avons l'air lorsque nous nous y engageons, que je ne veux pas simplement dire « regardez l'usage ». Regarder l'usage peut nous aider à voir que l'éthique n'est pas ce que nous pensons qu'elle doit être. Mais les idées touchant ce qu'elle doit être ont modelé ce qu'elle est, ont modelé ce que nous cherchons ; et regarder l'usage, sans plus, ne suffit pas.¹¹

C'est pourquoi nous nous attacherons à définir les tendances à l'œuvre dans la philosophie, telles qu'elles permettent de comprendre nos formes de vies ordinaires et nous permettent également de cerner spécifiquement les attentes illégitimes du discours philosophique.

¹¹ DIAMOND C., *L'esprit réaliste : Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, traduit par Emmanuel HALAIS et Jean-Yves MONDON, Paris, PUF, 2004, p. 34.

La rotation de notre axe de référence

1. L'éthique et l'anthropologie

Élargir le champ de l'éthique

Ces manières de rater l'éthique permettent de dégager certains traits de l'éthique. De fait, ce sont les traits qui gênent l'appréhension rationnelle de l'éthique qui portent les pistes les plus prometteuses d'une description adéquate de la pratique éthique.

La question de l'attachement fort à l'éthique perturbe très largement une appréhension adéquate. Par nature, l'éthique recouvre ce qui est justement le plus important de l'existence humaine, pour une raison simple : par éthique, nous entendons généralement ce qui fait que quelque chose importe, que quelque chose est mieux qu'une autre. L'éthique peut s'entendre comme l'inverse de l'indifférence. Notre objectif est de réenchâsser la pensée éthique dans quelque chose de plus vaste que la méta éthique, pour lui donner l'échelle de l'existence humaine.

L'ampleur de sa place dans nos existences en augmente la complexité. Y a-t-il un domaine qui échappe à l'éthique ? Ne sommes-nous pas constamment en train d'évaluer, juger, parfaire, et renvoyer l'étant à du possible ? C'est cette extension du domaine de l'étude qui a particulièrement intéressé Putnam dans la correspondance de Dewey : « Je me souviens avoir lu dans une lettre de Dewey que les valeurs, bien loin de n'être qu'un secteur particulier de l'expérience, sont une chose qui concerne la totalité de celle-ci. »¹²

Vouloir élargir le cadre de ce que l'on nomme éthique, invite à préciser l'ampleur de cet élargissement, à moins de vouloir proposer un calque parfait du réel et de nos pratiques (et auquel cas, le passage de la pratique à sa description écrite n'est pas être en mesure de proposer ce calque parfait). Cette limitation interviendra par le biais de l'anthropologie philosophique.

La réflexion morale peut être dirigée non seulement vers les êtres humains individuels, mais aussi vers les formes de la vie sociale. Les phénomènes sociaux que les philosophes moraux regardent d'habitude comme relevant de leur intérêt sont suffisamment familiers ; ils n'incluent pas ce qui au plan social correspond à la « texture d'être » ou la « vision » du plan individuel.

¹² PUTNAM H., *Fait/Valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, traduit par Marjorie CAVERIBÈRE et Jean-Pierre COMETTI, Paris, Editions de l'Eclat, 2004, p. 145.

Prenant acte de la difficulté de circonscrire un domaine propre à l'éthique qui bénéficie d'une évidence suffisante, il est donc important de prêter attention non à une pratique en particulier, mais à l'attitude éthique. Pour reprendre les mots de Cora Diamond : « L'éthique n'a pas de sujet particulier ; plutôt, un esprit éthique, une attitude envers le monde et la vie, qui peut pénétrer n'importe quelle pensée ou discours. »¹³

Notre recherche, telle qu'elle se dessine à la lumière de ces difficultés, s'attachera donc à rendre autant que possible la complexité de l'existence humaine. Cette ouverture nous amènera à intégrer l'anthropologie philosophique qui permet d'imaginer qu'autrui suive les mêmes règles.

Anthropologie éthique

En faisant le choix de saisir les pratiques éthiques non dans une abstraction conceptuelle, mais dans le tout de l'existence humaine, intriquée et enchevêtrée, nous avons indiqué que cela impliquerait des développements autour de l'anthropologie philosophique. Cette dernière avait également été signalée en posant la résistance de l'éthique et les tendances métaphysiques qui parcourent la philosophie. Il est temps de prêter attention à cette dimension, pour elle-même, et de déterminer les prises méthodologiques que nous pourrions déployer pour l'intégrer dans nos travaux.

L'anthropologie philosophique nous renseigne sur deux choses : la nature de l'éthique, et le besoin et les attentes de l'homme, ce que Wittgenstein, nomme les tendances métaphysiques. Ces tendances fondent l'éthique et sa permanence dans l'humanité. C'est pourquoi notre propos ne cherche pas à réduire ces tendances. L'activité morale, comme d'autres activités, présuppose la notion d'être humain.

Cette approche centrée sur les tendances proprement humaines laisse entendre la permanence de la sensibilité éthique dans l'humanité. Putnam, dans le *réalisme à visage humain* souligne ce trait des questions philosophiques : « elles tendent à survivre aux réponses qu'on leur donne. »¹⁴ Finalement, les aspirations de la philosophie s'enracinent dans la nature même de ce que c'est que d'être humain.

Cette perspective anthropologique, nous l'emprunterons pour une large part aux travaux de Blumenberg, qui s'est attaché à saisir l'homme dans sa configuration culturelle et psychologique de l'homme dans la particularité de sa constitution biologique, et la variété de son inscription culturelle. Cette prise en compte de la

¹³ DIAMOND C. Cité dans LAUGIER S., *Wittgenstein : Le mythe de l'inexpressivité*, Vrin, 2010, p. 194.

¹⁴ PUTNAM H., *Le réalisme à visage humain*, op. cit., p. 47.

dimension biologique de l'homme rapproche Blumenberg du courant des années 1920-1930 de l'anthropologie philosophique allemande, avec des auteurs comme Gehlen, Plessner ou encore Rothacker. Toutefois, Blumenberg hérite peu de ces travaux, à l'exception de Gehlen qu'il discute sur la question de la stabilité. L'angle adopté par Blumenberg à son anthropologie est avant tout celui de la distance. Il prend ainsi pour point de départ la détresse biologique de l'être humain et s'intéresse à la technique (prise comme *technè*) comme réponse à notre déficience.

Le passage par l'anthropologie philosophique permet également de saisir que les différences entre les hommes ne sont que des variations, des déclinaisons, des réponses à de mêmes besoins. En somme, exister c'est s'engager naturellement à évaluer, émettre des jugements, les recevoir et les partager avec autrui. Il faut au contraire un effort de la volonté pour suspendre cette mécanique vitale qui génère notre tissu axiologique.

2. Commencement, fondement, déjà-là

Décrire vs. dessiner

La philosophie est le lieu où la tendance métaphysique comme quête de sens s'exprime le plus fortement, modelant nos attentes de ce que serait un résultat en morale. Il s'agira donc de se détacher de la tentation de chercher à fonder la morale. Contre ce projet, il importe de décrire la morale telle qu'elle se déploie dans nos vies. Cette approche ne s'oppose pas frontalement à l'idée d'argumentation, elle constitue simplement un élargissement de notre perspective éthique. L'accent est mis sur l'attention aux visions particulières, c'est-à-dire aux visions personnelles qui guident nos choix. En effet une conception de la pensée morale qui laisse échapper cette partie constitutive de la personne, se prive d'une aide précieuse pour comprendre les situations ordinaires de la vie qui sont sources d'embarras ou de perplexité. C'est dans cette attention aux visions particulières que puise notre projet d'élargissement du champ éthique.

Ce projet se présente notamment sous l'impératif de la description. Aussi, la question se pose de savoir comment accéder à ce qui est humainement important dans une situation particulière. On trouvera chez Cora Diamond une première tentative de renoncer à la fondation (qui n'est pas vraiment une fondation, mais plutôt

Bibliographie

la construction d'une morale que l'on impose ensuite aux pratiques effectives) pour se concentrer sur la description.

L'objectif de décrire la vie morale est une posture radicalement différente de la mission qui consiste à décrire ce à quoi elle *doit* ressembler. Cette posture justement inclut en elle tout un programme philosophique. Pourquoi vouloir décrire la vie morale, et surtout pourquoi vouloir la décrire sans dire ce à quoi elle doit ressembler ?

Décrire ce à quoi doit ressembler la vie morale suppose que d'une part l'on sache ce que devrait être la vie morale, et d'autre part, que celle que nous observons n'est pas ainsi. En théorie, chaque membre de cette proposition est cohérent. Mais là où nous souhaiterions poser le coin critique c'est sur l'adéquation de cette posture avec ce qui se passe réellement et avec ce dont nous disposons théoriquement et pratiquement pour mener cette investigation posée dans des termes comme « une théorie morale doit être telle ou telle ».

Il s'agit d'« exploration » éthique, pas d'une réalité éthique à découvrir. Wittgenstein parle plutôt de la façon dont nos préoccupations éthiques sont inscrites dans notre langage et notre vie, dans un ensemble de mots plus étendu que le vocabulaire éthique, et ses rapports complexes avec une variété d'institutions et de pratiques. C'est un point important pour l'organisation du raisonnement. L'ordre d'exposition de notre travail est commandé par notre objet, plus que par une conduite théorique *a priori*. « La chose importante alors n'est pas la réponse que vous donnez, mais votre disposition à regarder, c'est-à-dire le fait que vous ne posiez pas de conditions philosophiques générales. »¹⁵ Ce dont on ne dispose pas, c'est d'un ensemble de vérité éthique finale, ou d'une méthode qui permette de les découvrir. Tout au plus, peut-on dessiner des directions pour reprendre la formule de Cavell.

Wittgenstein lutte contre l'inclination des philosophes à expliquer là où il faudrait se contenter de décrire.¹⁶ Son exigence est de décrire nos pratiques de jeux de langages dans leurs aspects les plus concrets. Pour cela il n'y a pas besoin de faire appel aux théories, mais de décrire l'usage réel de nos expressions dans leur contexte : la vie ordinaire. Nous défendons la thèse que c'est vers la vie ordinaire qu'il faut se tourner pour rendre compte des pratiques ordinaires de l'éthique. Il est important de ne pas céder à la prétention classique de fonder la morale, mais plutôt chercher à retrouver la dynamique de la vie, de la société et de la personne.

¹⁵ DIAMOND C., *L'esprit réaliste, op. cit.*, p. 30.

¹⁶ CHAUVIRÉ C., *Voir le visible : la seconde philosophie de Wittgenstein*, Paris, PUF, 2003, p. 9.

Il est important de préciser dès à présent un point important dans les visées de Wittgenstein, celles que l'on résume souvent sous la formule que la philosophie laisse toute chose en l'état. Il ne s'agit pas simplement de dire que si nous le faisons, c'est que nous le faisons bien. « Si ce que nous faisons est supposé bien aller ? Quelle incompréhension que cela ! »¹⁷ Le sens dans lequel la philosophie laisse toutes choses en l'état est le suivant selon l'interprétation qu'en donne Cora Diamond : « la philosophie ne nous installe pas dans la position de justifier ou de critiquer ce que nous faisons en montrant que cela satisfait ou manque à satisfaire aux exigences que nous avons posées dans notre manière de faire de la philosophie. »¹⁸

L'esprit réaliste

Poursuivant sur les conséquences de la philosophie réaliste classique, Diamond reprend les conclusions de Putnam et Cavell sur les tendances anthropologiques qui nous poussent à chercher au-delà de nos expériences ordinaires. Cela revient à s'intéresser de près à la tendance de l'esprit humain à produire de la métaphysique et c'est ce que peut faire l'esprit réaliste. La tendance, dont nous avons vu qu'elle avait partie liée d'une part à la métaphysique, d'autre part à l'éthique, peut être appelée aussi une quête de sens. Cette quête de sens est inséparable d'impositions d'exigences métaphysiques sur la réalité.

L'esprit réaliste est une posture spécifique, à même de saisir que la philosophie, l'éthique et la métaphysique ont en commun d'être le fruit de tendances propres à l'esprit humain mais dont les manifestations et la portée dans nos vies sont diverses. « L'esprit réaliste » est une expression qui a gagné en épaisseur grâce à Diamond, et notamment dans son livre *L'Esprit réaliste*, expression qu'elle emprunte en fait à Ramsey. Putnam dans son ouvrage *Le réalisme à visage humain* explore cette idée d'une approche réaliste qui prenne en compte les tendances humaines qui s'expriment dans nos vies.

Si l'éthique est une quête de sens, on comprend que la tendance qui nous pousse à l'arracher aux pratiques ordinaires pour la conceptualiser en termes métaphysiques est également l'expression de cette quête de sens. Seulement, cette même tendance, déployée sur deux plans différents (l'éthique et la métaphysique) ne

¹⁷ DIAMOND C., *L'esprit réaliste*, op. cit., p. 30.

¹⁸ *Ibid.*

Bibliographie

vit pas des vies autonomes. Bien au contraire, la tendance exprimée dans une voie métaphysique conduit à imposer des « exigences métaphysiques sur la réalité » et donc à refuser les pratiques, règles et usages ordinaires qui ne rempliraient pas ces conditions. Cependant les idées touchant la façon dont l'éthique-doit-être ont modifié ce que nous faisons et « regarder l'usage, sans plus, ne suffit pas. »¹⁹ Ce qui apparaît ainsi, c'est que les théories ne sont pas inoffensives, mais modèlent notre existence. En conséquence, décrire, et décrire justement, devient également un acte prescriptif.

Cora Diamond donne la définition suivante de cet esprit réaliste, bien que l'ensemble de l'ouvrage et sa démarche particulière constituent sans doute une vision bien plus juste :

La recherche d'un réalisme en philosophie semblait fort différente à première vue d'une simple injonction à « être réaliste », c'est-à-dire capable de voir les faits (du langage en l'occurrence) pour ce qu'ils sont, sans demande chimérique aveuglante. Nous commençons à voir comment l'esprit réaliste, qui est une certaine discipline de la volonté, peut contribuer à la recherche d'un réalisme dans la philosophie de la connaissance.²⁰

L'esprit réaliste est donc conçu comme une attention particulière aux choses, reposant sur un exercice de la volonté, et qui se propose davantage de rendre compte de ce qui est et des tendances à l'œuvre, que de chercher le fondement et la vérité conceptuelle derrière nos pratiques. Cette posture est particulièrement féconde pour le champ de l'éthique qui nous préoccupe.

(...) En éthique, l'esprit réaliste a fort à faire pour « redresser » la situation ; sans doute même encore plus qu'ailleurs, parce que cette idée d'un besoin d'une rationalité supérieure est encore plus flagrante qu'en logique.²¹

Les conséquences en philosophie morale ne sont pas minces puisque cela affecte directement un des débats les plus puissants autour du « réalisme moral. »²² Les débats autour de la question de savoir si les jugements moraux sont vrais, ou faux ou expriment seulement des émotions, s'évanouiront parce que l'enjeu de ce type de questions cessera de nous apparaître comme important. Il ne s'agit donc pas

¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

²⁰ RAÏD L., *L'illusion de sens : le problème du réalisme chez le second Wittgenstein*, Paris, Kimé, coll.« Philosophie en cours », 2006, p. 149.

²¹ HALAIS E., *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, *op. cit.*, p. 133.

²² Sur ces questions voir notamment l'ouvrage de référence de OGIER R, (Dir) *Le réalisme moral*, Paris, Presses universitaires de France, 1999. ou encore LARMORE C., *Modernité et morale*, Paris, PUF, coll.« philosophie morale », 1993. et VIRVIDAKIS S., *La robustesse du bien : essai sur le réalisme moral*, Nîmes, J. Chambon, 1996.

de résoudre les problèmes philosophiques sur leur terrain habituel, mais de déplacer ce terrain.

C'est l'un des aspects les plus marquants de l'esprit réaliste que de justement « contourner » les problèmes. L'esprit réaliste vise à dissoudre les problèmes pour provoquer l'apaisement. Mais alors, comment et pourquoi éliminer cette contradiction-là ? Pour le comprendre, nous devons jeter un coup d'œil à la tendance elle-même, ce qui cherche à s'y exprimer. C'est pour cela qu'il faut cerner nos tendances et nos besoins, non seulement parce qu'on aura pu rendre compte de nos motivations – non parce qu'on a fait le lien avec ces motivations – mais parce que cet exercice aura changé la nature des motivations en question d'où le besoin d'un réalisme à visage humain et donc de la tonalité anthropologique.

Éthique et ordinaire

Le problème philosophique qui apparaît maintenant peut être formulé de manière cavellienne : de quel droit se fonder sur ce que nous disons ordinairement ? Selon Cavell, cette question renvoie à celle du rapport du moi (de mes mots) au réel (à notre monde). Pour Cavell il s'agit de faire du souci le fondement. Mais c'est un fondement branlant car on peut se soucier de tout comme de rien. Toutefois une telle supposition rendrait l'action non seulement irrationnelle, mais surtout méconnaissable ce qui irait contre cet impératif de description adéquate des pratiques éthiques.

Dans *La quête de l'ordinaire*, Cavell explore une autre voie qui l'éloigne de la question du fondement. Il propose de voir avec Emerson, une manière de repenser la question du fondement, en opérant un déplacement de l'évidence première de *l'ego cogito*, vers une autre manifestation : notre usage ordinaire du langage et des pratiques quotidiennes. C'est cette direction que nous empruntons à notre tour : renoncer à fonder, pour commencer dans le domaine familier de notre vie quotidienne. Supprimer la question du fondement permet de se tourner vers le contexte.

Cet accent mis sur le contexte, et non sur un hypothétique fondement, permet de s'intéresser, non aux concepts clés de l'éthique comme « bien » et « beau », en soi, mais aux occasions dans lesquelles ils sont dits. Ainsi, de la question de savoir par où commencer et quel fondement chercher pour asseoir nos travaux, le commencement va s'avérer être les jeux de langages qui sont les phénomènes premiers.

Bibliographie

Pour notre investigation du champ éthique, ce choix du commencement non-absolu se traduit de la manière suivante : les mots comme les valeurs ont une patrie qui est la langue ordinaire. Il nous reviendra donc de déterminer dans quel espace se déploient les valeurs. Renonçant à l'approche transcendantale, une entrée immanentiste dans le monde ordinaire nous épargne la lourde tâche d'avoir à justifier le donné. Ce choix nous permet notamment de ne pas reproduire la méthode en vigueur en l'éthique, c'est-à-dire commencer par le langage, les convictions et la conduite d'hommes ordinaires pour ensuite s'en éloigner pour les évaluer et les comparer indéfiniment. Notre étude pose que ce qui nous est ordinaire est le lieu où nos concepts trouvent leur détermination.

Si l'on essaye de donner corps aux directions méthodologiques que l'on a avancé au cours de cette introduction, cela signifie que nous renonçons à l'impératif de fonder la morale et de voir dans ce fondement le commencement absolu de notre réflexion. Plutôt que le fondement, notre entreprise de description de nos pratiques passera par une rééducation du regard, car les aspects les plus importants pour nous nous sont cachés à cause de leur familiarité.

Qu'est-ce que la vie ordinaire de la morale ? On peut songer à toutes les situations courantes qui mobilisent l'éthique, sans mobiliser une interrogation sur l'éthique. Par exemple un professeur des écoles qui doit statuer sur une punition, un enfant qui doit accompagner un parent atteint d'Alzheimer. Accompagner au quotidien son enfant. Forcer un patient à prendre une douche. La pratique ordinaire de l'éthique renvoie souvent à une action sur le temps long, une situation qui n'a pas de limite claire aussi bien dans le temps que dans l'espace.

Ce qu'elle n'est pas ? Une réunion du CNE pour statuer sur la dignité d'un embryon à tel moment de son développement. Notre vie morale n'est pas calquée, et n'a donc pas à se calquer sur les débats sur l'avortement, pour reprendre la célèbre image de Murdoch.

Notre objectif est de porter notre attention sur les pratiques éthiques ordinaires. Celles qui existent avant la conceptualisation, celles qui ne sont pas assurées *a priori* d'une cohérence rationnelle, mais permettent de dire, « c'est ainsi que je fais ». Avant d'être un concept, les valeurs existent déjà dans nos pratiques.

Notre réflexion tournerait à vide sans exemple, et finalement reproduirait la tentation de disjoindre théorie et pratique. De fait, tous les exemples, les plus ordinaires ou triviaux, méritent notre attention, et recèlent des engagements éthiques inaperçus. Plutôt que d'inventer des exemples, ou de puiser de manière arbitraire

dans un stock d'anecdotes, littéraires ou non, nous nous appuyons sur les résultats d'une enquête sur l'aide à domicile menée par Antoine Hennion et Pierre Vidal-Naquet. Il s'agit d'un rapport de recherche pour la Mire, réalisé en février 2012, intitulé : *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction, ou comment concilier protection et autonomie.*²³

Ce rapport présente treize cas d'intervention de l'aide sociale, sur des durées relativement longues, de six à dix-huit mois, dans trois services d'aide à domicile. Pourquoi s'appuyer sur cette enquête ? Il en existe évidemment bien d'autres, mais en nous concentrant sur quelques cas, long, nous donnons les moyens de les penser plus finement, de saisir les évolutions et les articulations. Par ailleurs, l'enquête regroupant treize études de cas, nous avons néanmoins une diversité de cas.

Ces enquêtes relèvent-elles de la pratique ordinaire de l'éthique ? Certes, l'aide à domicile renvoie à des situations qui peuvent apparaître plus exceptionnelles que des attitudes éthiques entre individus bien portants et autonomes. Mais d'une part l'accompagnement d'un proche malade, ou la mise en place d'un dispositif pour accompagner une personne vulnérable tient lieu d'ordinaire pour une grande partie de la population. Par ailleurs, comme il s'agit d'une enquête et de soins apportés sur le temps long, une routine se met en place. Les visites prennent place dans une régularité, des liens et des relations se tissent et se défont. Les situations finissent par devenir ordinaire, le fond sur lequel le nouveau devra être familiarisé, apprivoisé.

Dernier point, qui nous a conduit à retenir plus particulièrement cette enquête pour notre travail, c'est le prolongement vers la ruse et la fiction, comme savoir-faire expérimentés au quotidien dans la relation d'aide, mais qui restent inaperçus. Les treize cas retranscrits mettent l'accent sur les compromis de l'action en situation : les problèmes d'hygiène, de médicaments, d'accès au domicile, les chutes, les décisions de placement...

Si les choses ne sont pas données, on ne peut y accéder non pas de l'extérieur, mais à travers ceux qui sont en prises avec ces situations, ceux qui font advenir et maintiennent la fiction de l'autonomie pour ceux qui justement, sont en train de la perdre. La méthode utilisée pour saisir ces ajustements et ces liens en train de se faire s'appuie sur l'analyse de ces cas et des épreuves rencontrées.

²³ HENNION A. et VIDAL-NAQUET P.(dir.), *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction, ou comment concilier protection et autonomie*, Rapport de recherche pour la Mire, février 2012, <http://hal.inria.fr/docs/00/72/22/77/PDF/AHPVN-HandiColl2012.pdf>.

Comme le précisent les auteurs, « les études de cas ne sont pas là pour illustrer et conforter des termes généraux, mais pour les interroger, les mettre en cause, se demander ce qu'ils peuvent vouloir dire en situation. »²⁴

Notre objectif est donc de suivre quelques exemples caractéristiques, quotidiens et de les suivre avec le maximum de précision afin de rendre visible le maillage fin et fragile qui assure le maintien de la dignité ordinaire de ces personnes. « Le fond de la méthode des cas, c'est d'essayer de comprendre les mots par leurs usages, et les usages par les comptes rendus provisoires, partiels, contradictoires, qu'en font les participants. »²⁵ Il s'agit donc de réinterroger notre manière de comprendre et de rendre compte des pratiques ordinaires de l'éthique en partant de l'expérience de ceux qui la vivent, dans les situations où les valeurs ont un effet.

Méthodologie et programme

1. Une investigation du commun

Notre sol ordinaire n'est pas un point de départ. Lors de toute expérience, nous nous mouvons dans un système de familiarité avec les choses, cette familiarité constitue un système qui n'est pas lui-même mis en relief. Il y a donc besoin de faire tomber cette familiarité et alors les problèmes surgissent du questionnement même. En effet ce système de familiarité repose sur une évidence partagée qui parvient à le tenir hors de notre regard. Il n'est pas thématiqué pour lui-même, mais constitue le cadre familier où se déroulent nos pratiques. « La réalité de la vie quotidienne est prise pour la réalité allant de soi. Elle ne requiert aucune vérification complémentaire. »²⁶

La philosophie qui est parcourue par des tendances trop prononcées pour l'absolu, conduit à produire des formes de vies malheureuses. La philosophie peut conduire à une existence malheureuse, insatisfaite et déçue du monde. Cette déception s'incarne en particulier dans la menace sceptique. Cette dernière peut surgir n'importe quand, de par la nature fragile et mobile de notre monde.

C'est pourquoi il est important de réfléchir un instant à ce que l'on peut attendre d'une entreprise qui s'interroge sur la pratique ordinaire, en ayant recours à la philosophie. Si l'on exclut la possibilité d'apporter des réponses définitives, que nous reste-t-il ? A suivre la réponse de Stanley Cavell, il nous reste le plus

²⁴ *Ibid*, p. 13.

²⁵ *Ibid.*, p. 15.

²⁶ Cité par BÉGOUT B., *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 2010, p. 19.

Bibliographie

intéressant : cela suppose de renoncer aux exigences préétablies et aux attentes de la philosophie de s'orienter vers un fondement et formuler des réponses définitives. Si on parvient à y renoncer, alors il nous reste « des directions de réponses, des manières de penser qu'il vaut la peine de passer sa vie à découvrir. »²⁷

Pour éclaircir le glissement possible de proposer un discours employant une forte rhétorique du dévoilement, laissant se déployer un imaginaire du complot, de la révélation, et d'une vérité attendant sagement derrière les voiles des illusions, il importe de garder à l'esprit que les problèmes philosophiques ne laissent pas place à des réponses satisfaisantes, c'est-à-dire à comprendre comme des absolus. Mais comme les métaphores, elles permettent de trouver une formulation pour exprimer notre souci, c'est-à-dire fournir des éléments qui calment les inquiétudes, dans un certain contexte et avec des images propres à des jeux de langage.

Après avoir exposé les difficultés et les exigences méthodologiques que nous nous attacherons à suivre dans notre travail pour les surmonter, il est temps d'indiquer les champs où nous espérons proposer sinon des découvertes, au moins des descriptions plus adéquates de notre objet d'enquête.

Abandonner la prétention de fonder la morale sur des concepts, et choisir de retourner au cœur de nos pratiques véhiculant la réalité éthique peut donner l'impression d'un retour à la case départ, sans avoir avancé. Il faut garder à l'esprit que ce retour au point de départ est la prise en compte du fait qu'il n'y a pas une réalité morale extérieure à déchiffrer, mais que tout est déjà sous nos yeux. Sous nos yeux, mais non-aperçu. On progresse sur ces questions en les transformant. En déplaçant les termes dans lesquelles elles se présentent à nous. Ainsi, le progrès en philosophie peut ressembler non à une découverte, mais à une progression, un changement, en l'occurrence un changement dans l'attitude que nous pouvons adopter à l'égard du monde.

Le retour au sens commun n'est pas une solution, c'est plutôt redoubler les difficultés. Cavell évoque ces dangers de la manière suivante, la visée thérapeutique de la philosophie cherche à nous défaire des images trompeuses et des tendances métaphysiques de façon à ce que ces difficultés ne puissent reprendre du pouvoir sur notre esprit. Cet apaisement est voulu sur le long terme car pour que la difficulté s'évanouisse temporairement, il suffit d'en nier l'existence en retournant au sens commun. Cependant, les tendances anthropologiques demeurent, et leurs modes d'expressions reprendront progressivement le chemin de la généralisation qui mène

²⁷ CAVELL S., *Themes out of school: effects and causes*, San Francisco, North Point Press, 1984, p. 9 ; cité dans PUTNAM H., *Le réalisme à visage humain, op. cit.*, p. 48.

à l'abstraction métaphysique, et en reconstruisant les idéaux, s'opérera à nouveau la comparaison entre la perfection de l'idéal et l'enchevêtrement de nos pratiques ordinaires, menant à disqualifier notre monde au nom de constructions et d'images qui en sont tirées.

2. Décrire et prescrire : penser l'inacceptable

Il nous appartiendra de montrer qu'une description adéquate des pratiques éthiques comporte déjà en son sein un projet de ce que devrait être l'éthique. En réalité, il s'agit là d'un changement d'orientation dans la manière de l'aborder. Plus précisément, il ne s'agit pas de rassembler deux domaines disjoints, mais de comprendre que l'éthique en acte, telle qu'elle est pratiquée, portée par des gestes, des usages, des jugements, tout un dispositif complexe, est aussi porteuse d'une dimension auto-normative. Renoncer à juger nos actes à l'aune d'abstraction ne signifie pas qu'il n'existe pas de règles ou d'idéaux qui ne soient portés dans l'immanence de nos pratiques.

La pratique ce n'est pas seulement des actes, des gestes, c'est également un réseau de significations, de comparaisons, de jugements, des moments et des rythmes qui sont profondément intriqués dans nos pratiques ordinaires. C'est cet ensemble de signification et d'éléments non factuels qui permettent d'évaluer un acte, de le rendre signifiant, et de comparer l'acte effectif avec ce que la situation recelait comme possibilité et comme normativité. « Quand une situation, une personne, ou un motif est adéquatement décrit, la décision de savoir s'il s'agit là de quelque chose de juste, de bien ou de mal en découle naturellement. »²⁸

Nous ne proposons donc pas un programme où toute évaluation des actions effectives serait impossible ou absente. Au contraire, nous essayons de nous doter des moyens de faire les descriptions adéquates dans les situations qui renferment une évaluation éthique. « Ainsi l'interprétation est une activité éminemment informelle, guidée par peu de règles ou de méthodes établies, mais c'est une activité qui met bien plus en jeu que le raisonnement. Elle met en jeu notre imagination, nos sentiments, bref toute notre sensibilité. »²⁹

Dessiner le périmètre des champs où notre travail s'efforcera de produire des résultats implique de se référer aux choix méthodologiques qui ont été opérés dans les moments précédents de l'introduction. Le normatif n'est pas en mesure de déployer une réflexion sur lui-même. Le normatif est d'abord et avant tout dans

²⁸ PUTNAM H., *Le réalisme à visage humain*, op. cit., p. 89.

²⁹ *Ibid.*, p. 90.

Bibliographie

l'acte. C'est pourquoi mon propos sera avant tout descriptif, semblant laisser de côté la dimension normative. Une objection que peut soulever notre programme serait de reprocher à ce projet de s'interdire de juger ce qui est au nom de ce qui devrait être. En somme, d'entériner ce qui se fait en le transformant en normes morales, et nous priver de toute possibilité de penser l'inacceptable. La formule « c'est ainsi que l'on fait » mène-t-elle à l'impasse d'une forme morale pour le moins étrange et contrintuitive ? L'ensemble de notre travail s'efforcera précisément de montrer que la forme morale qui se dégage de la pratique, non seulement n'est pas absurde ou étrange, mais que bien au contraire les expressions théoriques dont nous disposons actuellement ne sont que des reflets incomplets.

Avant d'entreprendre ce travail, nous disposons déjà des moyens de penser qu'une entreprise descriptive n'est pas dépourvue de normativité. Une description adéquate suppose une normativité immanente. Par ailleurs, une description adéquate n'est pas une peinture factuelle mais engage à décrire les attendus, les traits saillants d'une situation, ce qui lui confère son caractère éthique. Il convient d'établir une véritable philosophie de la description pour sonder la complexité et l'enchevêtrement de nos vies morales et ainsi aider à l'évaluation de nos actes et jugements, de leurs authenticités et des possibles dévoiements, des valeurs et dégradations subies.

Pour résumer, notre investigation devra s'attacher à ne pas expliquer et construire une théorie, mais plutôt s'efforcer de nous donner les moyens de décrire. Cela suppose une disposition de soi pour regarder sans évaluer ni juger tout de suite. Dans un premier temps il s'agit de porter un regard non normatif sur le normatif.

3. Annonce de plan

Dans le premier temps de notre travail il nous faudra étayer notre thèse posant que la sphère axiologique appartient à notre vie ordinaire, qu'en commun ils partagent cette évidence de la donation, cette capacité adaptative pour amortir les chocs de la nouveauté. Malgré sa nature plurielle, il faut débusquer les critères décisifs ce qui nous engage dans une description de sa structure, de sa dynamique et de sa passivité. Pour cela, nous convoquerons deux traditions qui ont porté leur attention sur le banal, le familier, d'une part la phénoménologie du monde de la vie, et d'autre part, la philosophie du langage ordinaire.

Toutefois, il faudra se garder de rabattre l'une sur l'autre ces deux traditions, dont les divergences contribuent à fonder encore aujourd'hui le clivage philosophie analytique vs. continentale. Il y a des différences d'accents, de mise en avant de certaines caractéristiques, et des choix méthodologiques qui sont lourds de sens. Nous faisons néanmoins le pari que ce clivage entre les deux traditions, reflète une différence de discours et d'appareillage conceptuel, et non une différence de monde, et que ce dont il est question au travers ces discours philosophiques est commun. Postulant cette unité du réel, il est alors fécond de convoquer ces deux traditions, pour justement comparer les différences d'accents et ce qui se dévoile dans l'une plus que dans l'autre.

Nous utiliserons la phénoménologie et la grammaire, mais en ayant conscience que ce sont deux approches qui ont construit des objets théoriques différents, d'une même réalité. Pour mener à bien cette entreprise, nous veillerons à chaque fois à préciser le cadre où s'ancre le propos, et à quelle tradition il fait référence. Nous insisterons notamment sur le passage d'un mode à l'autre, en précisant quand cela est nécessaire son mode de relation, prolongement, opposition, décalage. Constatant que les termes ne portent pas leur signification indépendamment d'un usage, il est donc primordial de préciser où je me situe dans le croisement phénoménologie/ordinaire. Ce souci méthodologique nous invitera en particulier à définir les lieux d'affrontements. Insister sur les différences permet de saisir plus finement les analyses convergentes.

Le but de ce rapprochement est de penser un espace commun où l'investigation puisse saisir ensemble nos pratiques ordinaires et l'éthique. C'est évidemment un présupposé de notre enquête sur les pratiques ordinaires de l'éthique, mais nous verrons qu'en réalité ce rapprochement ne va pas de soi. Que

Bibliographie

l'éthique se manifeste dans nos actes et pensées ordinaires est une chose, que « l'ordinaire » substantialisé soit le sol de l'éthique en est une autre.

En examinant la possibilité même d'interroger l'éthique au sein de notre cadre ordinaire de vie, nous nous affronterons à la question de l'historicité de notre enquête : en d'autres termes, il faudra prendre acte du fait que notre cadre d'enquête est la modernité, avec notamment un rapport particulier avec la question du sacré. Est-ce que l'éthique est devenue un substitut du sacré qui ne pouvant plus se situer dans un au-delà, a été placé dans l'ici-bas?

Cette confrontation avec le cadre dans lequel s'écrit cette thèse nous amènera également à évaluer le visage qui se dessine des attentes de la modernité. Entre préjugé, apriorisme et hyperrationalisation, il faudra évaluer les attentes qui guident la recherche en éthique et en orientent fortement les résultats.

Dans la deuxième partie de notre travail, nous reviendrons sur les caractéristiques des formes de vie et du monde de la vie que nous aurons mis au jour dans la partie précédente. Il s'agira de saisir de quelle façon les attentes métaphysiques et les exigences philosophiques peuvent nous amener à rater notre prise avec le réel, notamment en posant des exigences qui ne se trouvent pas dans le réel. En nous intéressant à cette dynamique de l'insatisfaction, notre intention ne sera pas de juger, mais de saisir en quoi ces tendances métaphysiques nous renseignent. Pour reprendre le mot de Wittgenstein, en quel sens elles nous renseignent sur nous.

Notre fil directeur sera cette intuition wittgensteinienne forte que la philosophie est l'expression de besoins anthropologiques. En examinant la « vérité du scepticisme » notamment, nous chercherons à relier ces exigences théoriques à des traits anthropologiques. En poursuivant dans la direction indiquée par C. Chauviré autour du moment anthropologique de Wittgenstein, notre intention sera de saisir comme les traits anthropologiques s'expriment dans la recherche philosophique. Parmi les traits anthropologiques que nous explorerons plus en détail, le besoin de stabilité, la sensibilité à la répétition et l'exigence de sens seront plus particulièrement examinés.

Une fois parvenu à établir le lien entre les attentes qui s'expriment en philosophie et qui modèlent notre rapport au monde, et les traits anthropologiques, nous serons alors en mesure, dans le dernier temps de cette partie, de saisir l'entreprise philosophique comme une consolation. Cela nous permettra de mettre en avant la question de la créativité et de l'écart avec le réel. C'est précisément parce

Bibliographie

que nous avons des attentes que nous ajoutons au réel, qu'il peut nous décevoir au point que l'on souhaite s'en détourner pour préférer l'idéal. Grâce à l'anthropologie philosophique, nous serons alors en mesure de comprendre que la colère contre le monde n'est pas l'horizon nécessaire de la philosophie, mais au contraire, est le résultat d'attentes et de besoins qui ne s'expriment pas correctement.

Nous chercherons plus particulièrement à montrer que cette évaluation du monde par rapport à l'idéal provient d'une difficulté à saisir les aspects importants de notre vie, en particulier ces entités irréelles que sont les fictions.

Dans le troisième moment de notre travail, nous chercherons à opérer un rapprochement entre la raison ludique et la raison éthique, notamment en soulignant un point essentiel à cette démarche : développer une conception accueillante de la raison, capable de rendre compte des valeurs, malgré leur fragilité, et la capacité à les percevoir et les articuler en situations. Comment manipuler les valeurs sans les détruire suppose implicitement de comprendre quel est notre rapport quotidien aux valeurs. Pour résoudre cette question, nous nous orienterons vers la raison ludique qui permet d'articuler la question du contexte, de la perception et du jugement de valeur.

Notre investigation sur la nature des valeurs, avec notamment l'écueil de leur substantialisation, nous mènera à convoquer les travaux sur la fiction. Ce domaine resté en retrait parmi les grandes préoccupations de la philosophie, se révèle particulièrement intéressant pour appréhender de manière satisfaisante la place des valeurs dans l'existence humaine. Une entité fictive est une entité à laquelle on n'entend pas en vérité et en réalité, amputer une existence même si une existence lui est accordée par la forme grammaticale du discours utilisé pour en parler. En conférant aux valeurs la même ontologie que les fictions, nous sommes alors en mesure de comprendre qu'elles puissent être à la fois subjectives et objectives, résistantes et malléables, en somme, que les valeurs peuvent posséder ce paradoxe évoqué dans le premier moment de l'introduction. Ce passage par la fiction permet notamment de saisir l'enchevêtrement de l'individu et de la société, et les phénomènes de capillarité de l'un à l'autre.

L'enjeu est de montrer qu'il n'y a pas l'individu d'un côté et les normes et valeurs de l'autre, mais que ces derniers sont intimement liés à notre rapport au monde. Le fait que nous puissions intégrer des règles qui nous sont étrangères manifeste une commune nature humaine et c'est au philosophe qu'il appartient d'en tirer les caractéristiques. L'anthropologie philosophique vise à articuler les traits

Bibliographie

communs à la nature humaine à leur expression dans le domaine de l'éthique et de la métaphysique.

Au travers de la question ludique, et de cette capacité que nous possédons d'évoluer au sein d'un environnement composé de manière signifiante tout autant de réalité que de fiction, nous aurons l'occasion d'aborder la question de la créativité comme opération d'écart avec le réel, par un enrichissement de sens. Cet écart pose dans notre rapport au monde la dimension du possible, c'est-à-dire d'évoluer et d'évaluer ce qui est à l'aune de ce qui n'est pas, mais est simplement possible. Comme nous le verrons à l'examen, le possible et cet écart avec le réel fonde notre liberté et dans le même temps notre responsabilité à l'égard du monde.

Le dernier mouvement de notre travail, consacré à l'agir en contexte, cherchera à confronter les acquis théoriques sur les fictions aux cas concrets de la relation d'aide. Cette dernière partie hérite du cadre théorique de la première partie : l'éthique ordinaire, et cherche à rendre compte des capacités à construire des situations articulant créativité, règles et collectivités que nous avons isolées dans la troisième partie, en tenant compte des traits anthropologiques qui sont apparus dans la deuxième partie.

Ce que nous nous efforcerons de faire dans la dernière partie, à partir d'études de cas, ce sera de rendre compte le plus adéquatement possible des capacités mobilisées en situation, dans la pratique ordinaire de l'éthique. Cette description s'intégrera dans le prolongement de cette posture attentive que Cora Diamond a baptisé comme esprit réaliste.

Ces cas d'éthiques situées seront l'occasion de mobiliser les travaux sur le care, et de rendre compte de cette vision morale qui est engagée dans la détermination d'une situation, et son accompagnement. Il s'agira non pas de simplement de donner un peu de chair concrète à quelques concepts théoriques, mais de mesurer ce que l'exigence d'épanouissement et de créativité que nous avons isolée comme traits essentiels de la pratique ordinaire de l'éthique permettent de jeter un regard neuf sur la question de la dignité, de sa vulnérabilité, et de se donner les moyens normatifs de penser l'inacceptable.

PARTIE I - LES PRATIQUES ORDINAIRES DE L'ÉTHIQUE

INTRODUCTION

Faire le choix d'une approche immanentiste nous permet de postuler que les règles et la normativité éthique ne flottent pas dans le ciel des idées, mais se situent dans nos pratiques ordinaires. Par conséquent, si nous souhaitons rendre compte le plus adéquatement possible de notre vie éthique, il convient d'assurer théoriquement notre accès à leur habitat naturel, donc se mettre en quête de d'un regard sur ce qui est pour nous tout simplement ordinaire. Or il y a deux types de difficultés qui se présentent à nous pour cette tâche. D'une part, la complexité inhérente à notre objet d'étude, on songe à la formule de Blanchot, « le quotidien, ce qu'il y a de plus difficile à découvrir. »³⁰ D'autre part, nous avons décidé d'emprunter la voie non de la littérature mais bien de la philosophie. Or la philosophie nous rend inapte, selon la formule de Putnam, à séjourner dans le banal.

Dans un premier temps, nous nous attacherons à définir les termes et les contextes d'emplois des termes ordinaire et quotidien. Tâche rendue d'autant plus nécessaire que nous travaillerons à l'intersection de deux traditions : la philosophie du langage ordinaire, et la phénoménologie. Une fois établie la méthodologie, nous serons alors en mesure de dégager les principales caractéristiques de la dynamique à l'œuvre dans la familiarisation.

Avant de nous confronter à la possibilité de rendre compte du lieu où s'incarnent les pratiques ordinaires de l'éthique, nous commencerons par clarifier les approches philosophiques qui s'efforcent de dépeindre ce lieu si proche et pourtant si loin de nos concepts. La principale difficulté tient à son indétermination. Banal, ordinaire, quotidien, trivial, profane, naturel, social, commun... les termes employés indiquent un temps et un lieu de l'existence humaine qui se dérobent à l'investigation philosophique. Le premier impératif de l'enquête est donc de clarifier les terminologies, qui contribuent philosophiquement à obscurcir la réflexion sur un pan de l'existence qui se montre particulièrement rétif à l'analyse.

À cette multitude de tentatives et de concepts répond également l'affrontement de deux grands courants philosophiques, jouant l'affrontement schématique philosophie analytique vs. continentale. En l'occurrence, la philosophie du langage ordinaire, dans la filiation des travaux de Wittgenstein, regroupe ses travaux sous le terme d'ordinaire marque sa différence avec la phénoménologie. Cette dernière s'appuie sur le monde de la vie dans l'approche husserlienne,

³⁰ BLANCHOT, M, *La parole quotidienne, L'entretien infini*, Paris, Gallimard, p. 355.

Bibliographie

rapidement secondé par le terme de quotidien dans les travaux de Schütz, Patocka et Bégout.³¹

Vouloir rabattre les termes les uns sur les autres, indépendamment des traditions qui les ont engendrés et surtout de leur insertion au sein de postures philosophiquement largement, pour ne pas dire fondamentalement, différentes ne permettrait pas de faire émerger des distinctions pertinentes entre les deux courants.

Est-ce à dire que l'on ne peut que maintenir l'opposition traditionnelle de l'histoire de la philosophie ? Ce serait oublier que le discours philosophique n'a pas pour ambition d'être un discours purement cohérent, systémique et clos, ne reposant que sur la définition des concepts. L'ambition de la philosophie, peut-être utopique, est de proposer un discours sur le réel, une capacité à rendre compte d'autre chose qu'elle-même. En l'occurrence il s'agit de se pencher sur cette dimension fondamentale de notre expérience qui précède toute réflexion théorique et forme la matière commune de notre vie.

En prenant ce postulat comme point de départ, les divergences théoriques n'apparaissent plus insurmontables, sans avoir à se transformer dans une fusion approximative d'un bouillon de concepts. Chaque tradition et même chaque auteur au sein de ces traditions, propose un éclairage sur une réalité complexe, éclairage qui repose sur la rigueur du raisonnement, des positions théoriques, et le choix de la méthodologie déployée. La description proposée est bien celle d'une réalité commune, mais sa pertinence dépend de l'ensemble conceptuel qui la soutient et le retirer conduit à vider les termes et les thèses de toute substance. Il importe de parler depuis un cadre où est spécifié l'usage des termes, dans la mesure où il n'existe pas de cadre absolu. Il existe des familles d'idées, d'usages, différentes en fonction des lieux.

Mais il est important de définir aussi des lieux d'affrontements, qui peuvent parfois se tenir au sein d'une tradition commune, avec le même corpus comme en témoigne le désaccord qui existe sur la traduction et le sens à donner à la langue naturelle et à la langue ordinaire. L'*ordinaire* c'est l'expression anglaise, tandis qu'Antonia Soulez³² a une préférence pour le mot *naturel*. Cette discussion entre A. Soulez et S. Laugier concernait la différence entre la langue naturelle, de « l'environnement », et la langue ordinaire qui s'oppose, elle, à la langue de l'expert. *Naturel* s'oppose quant à lui plutôt à l'artificiel. Comme l'a bien vu Bouveresse dans

³¹ Nous travaillerons plus précisément à partir des ouvrages suivants : BÉGOUT B., *La découverte du quotidien*, op. cit. ; SCHÜTZ A., *Essais sur le monde ordinaire*, traduit par Thierry BLIN, Paris, le Félin, coll. « Félin poche », 2007.

³² CAVELL S., « L'ordinaire et l'inquiétant », *Rue Descartes*, 1 mars 2003, vol. 39, n° 1, p. 88-98.

Bibliographie

son article « langage ordinaire et philosophie », nous n'avons pas affaire avec ces couples de notions aux mêmes oppositions.

Appliqué au langage, le mot « ordinaire » s'oppose à « technique », « ésotérique », « scientifique », « artificiel », etc. Appliqué à l'usage, il s'oppose à « irrégulier », « non standard », « déviant », etc.³³

Notre réflexion nous orientant vers le langage ordinaire, il importe de saisir les raisons historiques de cette conversion, et les enjeux qui sont portés par ce choix, notamment du point de vue de l'histoire de la philosophie.

³³ BOUVERESSE J., « Langage ordinaire et philosophie », *op. cit.*, p. 54.

CHAPITRE 1 – DIFFICULTÉS MÉTHODOLOGIQUES ET CONCEPTUELLES

1. Quotidien vs. ordinaire ?

Au carrefour de deux traditions

Deux grandes traditions se présentent comme voie d'accès à ce domaine de l'existence commun à tous, caractérisé par la familiarité et la régularité : la philosophie du langage ordinaire et la phénoménologie, avec les deux grandes figures tutélaires que sont Wittgenstein et Husserl. En vue de mettre en discussion les héritages, il importe de souligner méthodologiquement les différences entre les concepts. En effet, reposer la question du monde, ce n'est pas exactement reposer la question de l'ordinaire. La phénoménologie repose de façon essentielle sur l'idée de monde.³⁴ Le terme de monde ne connaît pas du tout la même destinée dans les analyses grammaticales des *formes* de vie. On pourrait nous objecter que le *Tractatus* y fait plusieurs références. Mais il s'agit davantage d'un pseudo-concept, teinté d'ironie, qui se révélera inconsistant dès l'instant où le livre aura rempli son œuvre. « La rhétorique du *Tractatus* culmine donc dans une métaphorique qui fait imploser sa facture classique, et révèle que le concept de monde n'était dans les termes de Wittgenstein qu'un pseudo-concept. »³⁵

Du monde de la vie husserlien, la tradition phénoménologique³⁶ a principalement retenu l'accent sur le monde davantage que la dimension vitaliste. « Nous parlons plus volontiers de monde quotidien que de vie quotidienne. »³⁷

Les exigences idéalistes de Husserl ont été largement infléchies dans ses derniers textes. La *Krisis* bien que largement traversée d'ambiguïtés, marque sans aucun doute la principale pierre de cette évolution. Du donné à l'idéalité eidétique, Husserl a poursuivi ses travaux en direction de leur condition de possibilité pour s'intéresser ultimement à l'*Urdoxa*, ces opinions qui au sens premier sont des pré-

³⁴ Voir par exemple les travaux récents de ROMANO C., *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll.« Folio / essais », 2010 et FÆSSEL M., *Après la fin du monde : critique de la raison apocalyptique*, Paris, Seuil, 2012.

³⁵ MARROU E., « Aspects de la plurivocité contrôlée : portrait de Wittgenstein par Blumenberg. » *Implications philosophiques*.

³⁶ HEIDEGGER est un auteur essentiel en phénoménologie sur la question du monde, mais pour ne pas élargir notre corpus nous nous concentrerons sur la perspective husserlienne. Cette perspective sera également celle de Blumenberg, pour des raisons philosophiques autant qu'historiques.

³⁷ BÉGOUT B., *La découverte du quotidien*, op. cit., p. 98.

jugés, et qui, dans *Expérience et jugement*, reposent sur la régularité que tout homme observe dans le monde qui l'entoure.

Wittgenstein a également remarqué que l'exigence de régularité et de cohérence des mathématiques était abusivement rabattue sur l'expérience, puisque la causalité serait en réalité inverse. C'est parce que l'on observe des régularités (et donc que l'homme est pré-disposé à chercher des régularités) que la généralisation, la règle, puis l'idéalisation abstraite des mathématiques sont rendues possibles. Toutefois, cette communauté de position cache une différence, c'est que dans la pensée wittgensteinienne, il y a une attention soutenue à l'anthropologie philosophique, les tendances humaines qui s'expriment dans les travaux de l'esprit. Cette dimension a semblé apparaître dans les derniers travaux de Husserl, si l'on choisit de mettre l'accent sur le monde de la *vie*. Or Blumenberg montre bien³⁸, en le déplorant, que la position de Husserl a toujours été attachée à une rationalité idéale qui rejette fermement tout apport de l'anthropologie philosophique.

Penser en terme d'ordinaire, qu'est-ce que cela change ? L'ordinaire ne relève pas de l'évident, il y a de l'angoisse, de l'étrange sur ses marges. La question de l'inquiétude et de l'angoisse est loin d'être anecdotique et constitue un fil commun aux deux traditions. La réflexion wittgensteinienne par exemple est sous-tendue par une inquiétude. Le quotidien renvoie à la familiarité d'un environnement qui ne fait pas surprise. De ce point de vue, le quotidien est une apparence de l'ordinaire, une manière de le voir sous une forme stabilisée, instaurant un ordre fondé sur la répétition.

Penser en termes d'ordinaire mettrait l'accent sur l'inquiétude, le trouble, et le quotidien ne serait qu'une des dimensions de l'ordinaire, caractérisé par la confiance et la routine, le retour du même. En réalité, le partage n'est pas aussi simple et cette division que nous venons d'évoquer est empruntée aux travaux sur l'ordinaire. L'approche phénoménologique du quotidien tend à nier cette routine du quotidien, ou plus exactement à la dénoncer comme étant un voile sur une dynamique trouble, composant avec une inquiétude sourde.

Le travail de Bégout révèle que le quotidien est le produit sans cesse constitué d'une dynamique qui est désignée comme quotidianisation qui inlassablement intègre le nouveau en connu. La quotidianisation est un processus en

³⁸ Voir par exemple BLUMENBERG H., *Description de l'homme*, traduit par Denis Trierweiler, Paris, les Éd. du Cerf, coll. « Passages », 2011, p. 427. La section conclusive, « Destinée à montrer comment le dernier Husserl recueille tout de même le titre « anthropologie », mais ne fait rien qui pourrait être déterminant pour une anthropologie.

Bibliographie

perpétuelle activité pour transformer l'inconnu et l'inquiétant en du connu et du familier. Le quotidien ne possède pas d'inquiétant sur ses marges, mais c'est parce que c'est une focalisation sur la manière dont il nous est donné, sa constitution en revanche mobilise la dynamique de quotidianisation qui, elle, est précisément une interface, une membrane entre l'angoissant et le familier.

Le monde de la vie apparaît comme incréé. En effet, ce n'est pas seulement un cadre de vie, c'est aussi une force constitutive qui assimile les faits et les valeurs pour leur donner une cohérence. Au-delà du cadre de vie qui en résulte, il faut parvenir à déceler le processus de familiarisation : c'est-à-dire ce mouvement particulier qui fait que le monde ne va pas de soi, mais qu'il est tenu pour aller de soi.

Notre domaine d'étude tel qu'il commence à prendre forme désigne donc cette illusion partagée par tous qui ne voient pas que cette certitude immédiate et partagée est le fruit d'une institution originaire qui se perd dans ce qu'il institue. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette dimension intrinsèquement commune de ce qui compose notre ordinaire. Notamment pour comprendre l'aspect intersubjectif de la morale, sans avoir recours à un « il faut que la morale soit intersubjective » posé comme exigence théorique *a priori*. Cependant, il faut avant cela prêter attention à une dérive possible. Faire référence à ce qui est ordinaire n'est pas exactement faire référence au sens commun, ne serait-ce que parce que nous ne savons pas plus ce qui nous est commun que ce qui nous est ordinaire. Il n'est pas déterminé par un système de croyances univoques. Ainsi se référer à la notion d'« ordinaire » dans le discours politique et en sciences sociales, est de fait moins fréquent que de parler de « commun », de « populaire », de « quotidien » ; l'ordinaire oscille justement entre le social (le « commun ») et le temporel (le « quotidien »).

En confrontant ces deux traditions en étant attentifs aux points de divergences, une exigence méthodologique et intellectuelle commune émerge : il s'agit de se proposer comme tâche l'examen sérieux de la réalité. Cela revient à accepter l'évidence qu'il n'y a pas d'autre réalité que ce monde-ci. Que ce soit le mot d'ordre du retour aux choses mêmes, ou de revenir au sol raboteux de l'usage, la direction apparaît, au moins dans son intention, être la même.

À partir de ce constat, on peut introduire – en plus de la question des conditions de possibilité – un questionnement critique sur les finalités liées à l'idée d'un retour à l'ordinaire. Désigne-t-il un « espace de vie » nécessaire aux êtres humains au sens où ceux-ci ne pourraient constamment vivre dans un temps extraordinaire, exceptionnel, inhabituel, etc. ? Si tel est le cas, que désigne une

orientation vers ce qui est ordinaire ? Il faut sans doute rapidement dépasser la notion de retour comme retour au même, pour privilégier l'idée d'une quête, pour reprendre un ouvrage de Cavell. Cette métaphore d'une quête, d'un chemin nous laisse entendre que faire référence à ce qui nous est le plus ordinaire n'est pas un point de départ, il n'est pas disponible, comme sous la main, mais demande un effort de notre part pour se laisser être vu.

De l'usage courant des synonymes

Ordinaire et quotidien appartiennent à deux traditions philosophiques évoquées, mais outre cette appartenance, il n'est pas toujours évident de marquer une différence dans le langage de tous les jours, ni même dans les productions qui ne s'inscrivent pas explicitement au sein de la philosophie. On peut citer, par exemple, les travaux de Jean-Pierre Couteron, « Addiction au quotidien ou l'ordinaire des addictions. »³⁹

Un ensemble de travaux (sur les addictions, sur l'accompagnement de la souffrance, sur le rôle des acteurs sociaux) ayant pour thème les pratiques ordinaires de l'éthique, alternent sans distinction quotidien et ordinaire, sans que l'on puisse légitimement qualifier ces productions de brouillonnes, insatisfaisantes ou ambiguës. Leur impact sur la société, sur les pratiques et la vie quotidienne des patients est bien réel, et ce dont ils rendent compte n'est pas immédiatement rendu confus par le passage d'un terme à l'autre, utilisé comme de parfait synonyme. Par exemple, ce récit d'un accompagnement en milieu hospitalier ne cherche pas à se situer dans le débat philosophique et emploie les deux termes en des sens équivalents, comme condition de production de pratiques intelligentes :

Des pratiques que soutenait une réflexion opératoire parce qu'inventive quant aux pratiques quotidiennes, aux faits et gestes ordinaires, et par là soutenait un désir de rencontre sans cesse renouvelé quelles que soient les difficultés rencontrées. Parce que de ces difficultés, il y avait matière à tirer des leçons pertinentes. C'est pourquoi j'ai fait mien le problème d'une intelligence de telles pratiques ordinaires et de leurs conditions de production, intelligence construite par les praticiens eux-mêmes et à laquelle un psychologue, non sans condition, pouvait contribuer.⁴⁰

À cet égard, on peut se rappeler que le souci de définition des concepts est parfois l'occasion d'un jeu philosophique gratuit, qui n'apporte pas de précision supplémentaire au flou de l'usage ordinaire, tout simplement parce que le langage

³⁹ COUTERON J.-P., « Addiction au quotidien, ou l'ordinaire des addictions », *Psychotropes*, janvier 2009, vol. 14, n° 3, p. 79-89.

⁴⁰ FÉNÉROL F.-X., « Se faire auteur de l'ordinaire », *Reliance*, mars 2010, p. 209-222.

Bibliographie

ordinaire est trop souvent méprisé comme vague, alors qu'il remplit parfaitement sa fonction de description. Wittgenstein s'est notamment élevé contre les constructions purement théoriques des philosophes qui échafaudent des distinctions scolastiques en perdant de vue ou en méprisant l'usage ordinaire. Il est important de maîtriser les distinctions entre les deux traditions, mais en conservant à l'esprit que l'important demeure ce qu'elles nous permettent de penser.

Macherey a contribué à faire du quotidien un objet philosophiquement légitime. On pense notamment à son article, « le quotidien, objet philosophique ? »⁴¹ dans lequel il propose une distinction entre le quotidien et l'ordinaire, avant de se livrer à un rappel de l'outillage philosophique disponible pour traiter du quotidien.

S'engager dans la voie d'une philosophie du quotidien, c'est prendre le risque de penser l'instable, le mouvant, le flou, où ne s'opèrent que des synthèses partielles, aussitôt remises en cause, et dont les résultats ne peuvent aisément faire l'objet d'une synthèse globale. De ce point de vue, le quotidien, ce n'est pas exactement la même chose que l'ordinaire, c'est-à-dire un ensemble systématique de pratiques soumises à des régularités figées : le quotidien est en effet exposé en permanence au risque de l'irrégularité, qui, sans transition, le fait basculer dans l'extraordinaire.⁴²

Bruce Bégout, dans *La découverte du quotidien*, propose également une distinction entre ordinaire et quotidien, qui permet en l'occurrence, comme pour Macherey de justifier son intérêt pour le quotidien en délaissant le terme d'ordinaire.

« Le quotidien désigne tout ce qui dans le monde, apparaît sous la forme de la répétition habituelle, c'est tout autant les choses ordinaires que ce qui rend les choses telles. »⁴³ Pour lui, l'essence du quotidien est à rechercher dans cette dynamique de familiarisation qui va produire l'ordinaire. La phénoménologie porte son intérêt sur le quotidien comme étant la dynamique qui produit l'ordinaire. La philosophie de l'ordinaire ne voit au contraire dans le quotidien qu'un aspect de ce qui compose l'ordinaire. Autre point de rupture : la notion d'essence qui guide la pensée phénoménologique mais demeure étrangère à la philosophie du langage ordinaire qui met un soin particulier à montrer que cette essentialisation est au mieux inutile, au pire dangereuse pour la pensée.

Le monde de la vie n'est pas une structure statique et achevée de l'expérience mais une sédimentation complexe et intersubjective où se déposent toutes les significations. Le quotidien est pensé comme une frontière qui délimite un

⁴¹ MACHEREY P., « Le quotidien, objet philosophique ? », *Articulo - Journal of Urban Research*, 1 décembre 2005, n° 1.

⁴² *Ibid.*

⁴³ BÉGOUT B., *La découverte du quotidien*, *op. cit.*, p. 42.

domaine intérieur où règnent sécurité et confiance, d'un domaine extérieur indéfini et menaçant. Le refus d'une essence statique permet de mettre l'accent sur la dynamique du quotidien, qui est défini comme un balancement entre le connu et l'inconnu, le certain et l'incertain, et on retrouve ainsi une thématique commune aux deux traditions philosophiques ici en concurrence.

2. Le monde de la vie

Un concept ambigu

Partant de l'œuvre du dernier Husserl, les réflexions sur le monde de la vie ont pour objet la vie et le monde, tels qu'ils apparaissent pour un individu vivant, agissant et souffrant.

En effet, vivre, c'est vivre dans le monde, et c'est la raison pour laquelle la phénoménologie de la vie humaine est aussi une phénoménologie du monde de cette vie dans son expression quotidienne et normale. C'est pourquoi Husserl, en conclusion des *Méditations cartésiennes*, fixe-t-il à la phénoménologie la tâche « d'élucider le sens qu'a ce monde pour nous tous avant la moindre réflexion philosophique, [...] un sens que l'on peut dévoiler philosophiquement, mais qui jamais ne peut être modifié. »⁴⁴ On ne peut qu'être marqué par cette phrase, en la comparant à la revendication de Wittgenstein, de laisser toutes choses en l'état. Le point commun pour ces deux investigations des formes pré-reflexives, pré-philosophiques, étant qu'il faut décrire.

Les travaux sur le monde de la vie (*Lebenswelt*) sont assez tardifs dans l'œuvre de Husserl. Blumenberg date son arrivée à l'année 1924 environ, et le terme a été souvent mis de côté par les commentateurs. Ce n'est qu'assez récemment, avec les éditions et travaux autour de Schütz et Patocka que les spécialistes se sont intéressés au texte de la *Krisis*. Il y a une raison à cet état de fait, c'est que le concept est particulièrement ambigu, et que si on peut voir dans les évolutions du dernier Husserl une tendance qui le mène à déployer de plus en plus ce terme, ces travaux restent au stade d'ébauches, de projets et de directions, mais n'ont pas la complétude des premiers travaux autour de la logique.

Si, jusqu'à présent, personne n'a fait attention à la *Lebenswelt*, ni ne l'a prise comme thème de recherches, n'est-ce pas tout simplement parce que celle-ci n'est qu'une

⁴⁴ HUSSERL. E. Méditations cartésiennes, cité JEAN G., *Le quotidien en situations*, Louvain, Presses univ. de Louvain, 2012, p. 12.

Bibliographie

fiction personnelle ? Aussi faut-il sans tarder poser la question : le monde de la vie n'est-il pas le pur fruit de l'imagination husserlienne ?⁴⁵

En fait, Husserl lui-même reconnaît qu'« il n'est pas facile de parvenir à voir clairement ce qu'il faut placer sous la rubrique du monde de la vie. »⁴⁶ Avec le « monde de la vie » Husserl a légué à la philosophie contemporaine une notion à la fois floue, énigmatique et complexe. La formule composée de ces deux termes particulièrement lestés de signification que sont le monde et la vie peut intriguer. Qu'en est-il exactement de cette vie dont le monde serait le sujet ? Ce monde est-il celui de la vie biologique ou de la vie humaine ?

L'héritage de ce terme dans la phénoménologie ne nous aide pas à clarifier les intentions d'Husserl. Si on porte notre regard vers les travaux qui se sont réclamés de cette intuition husserlienne, on constate que l'unité des recherches sur le monde de la vie n'est souvent qu'une unité de mot qui dissimule des divergences d'interprétation. La divergence des interprétations du « monde de la vie » chez les commentateurs de Husserl accentue après coup le caractère équivoque de ce concept. « Patocka l'interprète dans le sens d'un « monde naturel », Schütz y voit au contraire la révélation du monde de l'action pratique et quotidienne. Merleau-Ponty est, quant à lui, plus favorable à une conception charnelle du monde de la vie. »⁴⁷ Ces difficultés interprétatives sont dépendantes du caractère absolument original du concept de *Lebenswelt*. Husserl note ainsi dans la *Krisis* que selon lui ses recherches ne connaissent guère de précédent.

Husserl conçoit le monde de la vie à la fois comme un monde unique, valant pour tous et qui joue le rôle de garant de la fondation de la science, et dans le même temps, comme un monde particulier, à savoir comme le monde prédonné avant tous les autres mondes (culturels et historiques) et comme le monde spécifique de la praxis quotidienne. Le monde de la vie porte l'index de ce qui va de soi. L'héritage husserlien rejoue avec ses propres termes l'opposition signalée plus haut dans la filiation wittgensteinienne entre naturel et culturel et langue ordinaire contre langue de l'expert, ici le scientifique.

Le monde de la vie comme cadre commun

⁴⁵ BÉGOUT B., *La découverte du quotidien*, op. cit., p. 109.

⁴⁶ HUSSERL E., *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par Gérard GRANEL, Paris, Gallimard, 2004, p. 139.

⁴⁷ BÉGOUT B., *La découverte du quotidien*, op. cit., p. 55.

Bibliographie

Le monde de la vie est un concept à géométrie variable qui, d'un côté, sert à résoudre certains problèmes philosophiques mais qui, de l'autre, ne cesse d'en ouvrir de nouveaux. Il existe tout de même quelques indications précises qui permettent de définir le monde de la vie. Ce monde se caractérise tout d'abord par le fait qu'il se donne à nous dans une expérience intuitive immédiate qui ne fait appel à aucune connaissance théorico-scientifique, mais devance toute « pensée de l'expérience ». C'est le monde qui se tient avant et sous le *logos*, il désigne le monde pré-théorétique.

Dans les analyses qu'Husserl consacre au monde de la vie on peut dégager trois niveaux d'analyses, qui correspondent à trois couches qui composent le monde prédonné. Ces trois étages sont la couche sensible, la couche pratique et enfin, la couche scientifique. Le monde prédonné renvoie au monde des « substrats sensibles », des premières formes objectales données dans la sensibilité primordiale et qui correspond, du point de vue perceptif, au monde des objets sensibles. La couche pratique inclut également des activités non prédicatives qui modèlent l'expérience passive. Sont désignés de la sorte les usages, les valeurs, les mœurs. Pour Husserl, c'est ce qui constitue la vie quotidienne. On retrouve cette analyse en particulier dans *Expérience et jugement*, où il précise que le « sens très concret » de l'expérience se découvre essentiellement dans l'expérience quotidienne. En effet, le sens quotidien, familier, concret du mot expérience fait aussi bien référence à la conduite de l'activité pratique et axiologique dans la vie qu'à celle du jugement et de la connaissance.

La dernière couche décelée par l'analyse husserlienne du monde de la vie est la couche scientifique. Cette dernière couche est composée de la sédimentation passive des produits de l'activité théorique. Ce niveau est composé par une pénétration rétroactive du monde et des acquis scientifiques dans le pré-scientifique. Il faut donc se rendre attentif à la capacité des idéalizations théoriques à se sédimenter par la tradition dans le monde de la vie.

Husserl dans la *Krisis* développe cette idée d'un cercle vicieux. Les produits théoriques et scientifiques ne sont pas déconnectés de la vie quotidienne, des usages, des valeurs. Bien au contraire, ils contribuent à les modeler en retour, alors même que ces idéalizations ne sont pas des découvertes d'une réalité indépendante, mais des productions rendues possibles par ce savoir prédonné.

Contre ces menaces de dissolutions des évidences, la science et les régularités qu'elle met au jour vise la restabilisation du monde de la vie. Vivre, pour

Bibliographie

l'homme, c'est toujours vivre dans la certitude du monde, et on peut comprendre l'histoire humaine comme une réélaboration constante de déceptions qui s'éprouvent avant cette sécurité que procure la conviction de la stabilité du monde.

Il s'agit donc de trouver, avec ce concept, une généralité valable pour tous les mondes de la vie qui soit autre que celle que pose la science objective, une généralité appartenant au monde de la vie lui-même et non qui soit plaquée par des institutions idéalisées. La recherche d'un invariant dans les différentes manifestations du monde de la vie est détachée d'une exigence scientifique. Le monde de la vie, dans toutes les relativités qui sont les siennes, possède malgré tout sa structure générale qui n'est pas elle-même relative.

Réussir à déceler cette structure générale est une première étape essentielle pour notre démarche. En effet, cette structure générale est celle qui permet de penser la relativité même du monde de la vie et des phénomènes qui le caractérisent. C'est l'un des apports que peut espérer une pensée qui s'appuie, en partie du moins, sur la notion de monde de la vie. Cette question donne les moyens de penser par exemple l'inacceptable et pouvoir proposer quelque chose qui ne soit pas un scepticisme profond à l'égard des normes et des discours moraux qui seraient irrémédiablement dévalués par leur historicité.

De manière *a priori*, chaque homme du monde de la vie est soumis à une certaine structuration de son expérience. La relativité de chaque monde de la vie n'est par conséquent compréhensible que sur le fond invariable et non relatif de cette structure d'expérience qui est la même pour tous et qui livre le monde comme une totalité.

Cette recherche d'un invariant, qui fonde la possibilité de penser la relativité des incarnations et des formes de monde de la vie peut indiquer l'intérêt de Husserl pour l'anthropologie philosophique. Après tout, le terme de vie dans le monde de la vie, et la constitution de ses couches qui présentent des domaines ordinaires de la vie comme les usages, les valeurs et les traditions laissent entendre qu'il ne s'agit pas là d'une exploration d'une idéalité de la pensée, mais bien de l'ici bas dans lequel nous évoluons. En mettant en avant son caractère pratique et quotidien, Husserl tend manifestement à rapprocher son étude phénoménologique du monde de la vie d'une anthropologie philosophique décrivant et analysant les modes d'être fondamentaux de l'homme dans le monde, et en particulier dans le monde quotidien. Avec la mise en valeur de son caractère pratique et quotidien, Husserl pose

clairement la *Lebenswelt* comme un environnement familial issu d'une production humaine.

3. La troisième voie de l'anthropologie philosophique

L'anthropologie : ligne de fracture

Il n'y a pas chez Husserl, de volonté de faire référence à l'anthropologie philosophique, contrairement aux travaux issus de Wittgenstein qui entremêlent les réflexions sur les formes de vie avec une sensibilité pour les tendances et besoins de l'être humain. La vie du monde de la vie n'est pas à comprendre comme une vie biologique, avec sa part de croissance et de conservation, de reproduction, bref l'ensemble des phénomènes du vivant, mais bien plutôt comme une formation spirituelle.

Le mot vivre n'a pas ici le sens physiologique ou biologique, il signifie une formation téléologique, spirituelle, de la vie opératoire : « au sens le plus vaste, de la vie qui crée la culture dans l'unité d'une historicité. »⁴⁸ Comme le souligne Michael Foessel, le monde et la vie obéissent à des logiques distinctes, voire opposées et la tradition issue de Husserl privilégie le monde sur la vie.⁴⁹ Le monde est ce qui peut être perdu contre et ce qui peut être reconquis contre les pertes et les discontinuités. La vie renvoie à la subjectivité, au factuel, et ne permet pas de fonder une validité absolue.

La raison de cette défiance s'explique notamment dans le domaine de l'éthique. Si on assimile l'éthique au biologisme, au psychologisme, (subjectivisme) et à l'anthropologie philosophique on risque d'affirmer que les valeurs n'ont aucune validité absolue, mais uniquement factuelle, relative aux formes de vie ou de subjectivités qui les posent. Il en découle une forme de pragmatisme vital et donc une praxis sceptique.

Aux yeux de Blumenberg, le monde de la vie constitue un rendez-vous raté. Husserl et Heidegger ont professé un interdit anthropologique massif dont Blumenberg va s'efforcer tout au long de son œuvre et pas seulement dans la *Description de l'homme*, de souligner la nécessité de transgresser cet interdit. Dans la *Description de l'homme*, Blumenberg consacre la première partie de cet imposant volume à retracer l'histoire et les raisons de cet interdit. La section conclusive de cette première partie aurait d'ailleurs dû s'intituler : « Destinée à montrer comment le

⁴⁸ HUSSERL E. Cité dans PERREAU L., *Le monde social selon Husserl*, Dordrecht, Pays-Bas, Springer, 2013, p. 330.

⁴⁹ FÖESSEL M., *Après la fin du monde*, op. cit., p. 23.

dernier Husserl recueille tout de même le titre anthropologie, mais ne fait rien qui pourrait être déterminant pour une anthropologie. »⁵⁰

En juin 1931 Husserl entame une tournée intitulée « Phénoménologie et anthropologie », pour éloigner la menace que représente à ses yeux Heidegger après le virage que ce dernier a fait subir à la méthode husserlienne dans *Être et temps*. Quel était donc le danger que pouvait revêtir l'anthropologie philosophique ? Du point de vue de Husserl, le plus grand danger qui pourrait menacer son œuvre serait une anthropologie philosophique qui se réclame de la phénoménologie. En ligne de mire, ce sont les travaux de Scheler et surtout ceux de Heidegger. Cette crainte, avec le recul et la reconstruction qu'en donne Blumenberg, ne manque pas d'une certaine ironie car Husserl et Heidegger ont en commun de fermer chacun à leur manière la question de l'anthropologie.

Cette peur de Husserl de voir Heidegger opérer un virage anthropologique à la phénoménologie n'est qu'une partie émergée, presque contingente, d'une méfiance profonde à l'égard de l'anthropologie, méfiance qui parfois se teinte d'une vague condescendance, faisant de ce champ d'étude une sous-discipline, sans avenir. Husserl a toujours considéré, et Heidegger à sa suite même si c'est pour des raisons différentes, que l'anthropologie comportait un risque de naturalisme et de relativisme que la phénoménologie avait pour vocation de combattre.

L'anthropologie contre le primat rationaliste

Husserl éprouve un rejet pour les anthropologies qui pour lui s'approprient des découvertes propres à la (sa) phénoménologie. La phénoménologie, telle que la conçoit Husserl, est supposée avoir anticipé depuis longtemps les thèmes essentiels du champ d'investigation que réclame l'anthropologie philosophique. Husserl considère le standard de ce que la raison doit atteindre à travers les essences comme un thème philosophique bien plus élevé que ce qui ne pourrait jamais être réalisé par une anthropologie philosophique. Blumenberg a bien montré que le refus d'accorder le moindre poids à une anthropologie philosophique, est très étroitement lié au primat rationaliste que Husserl a donné à la phénoménologie, le plaçant ainsi dans la filiation de Kant.

Il faut nous défaire de l'insistance kantienne sur le fait que la philosophie morale comme telle (en tant qu'elle s'oppose à « l'anthropologie pratique » ne doit s'attacher qu'à ce qui ne dépend pas de l'expérience spécifiquement humaine). Or la

⁵⁰ BLUMENBERG H., *Description de l'homme, op. cit.*, p. 427.

Bibliographie

définition kantienne exclut de façon flagrante toute forme d'investigation de la contingence de la condition humaine. Il n'est de validité que dans et par la raison. Sauf que la raison, pour Blumenberg, n'existe pas avant l'homme. C'est une évolution contingente qui est venue au monde en même temps que l'homme. Cette erreur chronologique a conduit à une erreur d'appréhension de la valeur de la raison.

Toujours en suivant les analyses de Blumenberg, on comprend qu'Husserl a commis une erreur en accordant un poids si important à la raison. Ce primat de la raison sur l'anthropologie l'a conduit à s'affronter désespérément à des questions comme l'intersubjectivité. La reprise par Husserl de Descartes est une erreur et l'approche anthropologique de l'intersubjectivité est beaucoup plus féconde, car elle résout naturellement ce dilemme. Toutes les réticences de la phénoménologie contre l'anthropologie philosophique convergent vers ce point : l'inconnaissabilité immanente du *moi*.⁵¹

L'idée de Raison telle que Husserl la reçoit et la reprend à son compte est insurpassable. C'est ce qui clôt dès le départ toute possibilité d'une anthropologie.⁵² Chez Husserl, comme chez Heidegger, l'homme doit se rendre transparent dans les analyses afin de laisser la place à un autre grand aspect. Cette posture est particulièrement problématique pour le problème qui nous occupe, car cette description trop parfaite ne peut pas nous mener bien loin. Le fait que dans ce monde il ne doive pas y avoir seulement des sujets quelconques mais des sujets charnels, de l'espèce *homo sapiens sapiens*, n'est pas démontrable avec l'intentionnalité ou la déduction. Il n'y a pas de place pour l'homme en chair et en os, qui souffre ou s'ennuie. Cette absence pèse justement sur la phénoménologie et l'amène à son point de rupture.

Chez Husserl, il est particulièrement clair que la constitution du monde de la vie et l'approche philosophique s'excluent mutuellement. La philosophie ne peut commencer que si le monde de la vie n'est plus intact, et elle vit de consumer le monde de la vie. La réussite totale de l'une reviendrait à la destruction totale de l'autre. L'emploi total et non nuancé de la raison pour chercher la justification des évidences du monde de la vie, amène à une dévastation du seul monde dans lequel on se meut véritablement, sans pouvoir le remplacer par la conscience claire et distincte d'un autre monde qui serait rationnel de part en part.

Pour nous résumer, les résultats autour du monde de la vie, sa constitution, sa donation, la mise en évidence d'une dynamique de quotidianisation sont des

⁵¹ *Ibid.*, p. 385.

⁵² *Ibid.*, p. 196.

apports essentiels de la phénoménologie pour notre champ d'étude, apports qui complètent l'éclairage de la philosophie du langage ordinaire. Mais en elle-même la phénoménologie se révèle incomplète, et il faut lui adjoindre l'anthropologie philosophique. Est-ce que la description des usages, en lien avec les tendances et les aspirations de l'homme comme peut le proposer la philosophie du langage ordinaire peut résoudre ces difficultés ?

Blumenberg : la troisième voie, de Husserl à Wittgenstein

Prendre le chemin dessiné par les travaux et textes de Wittgenstein et de son héritage ne signifie pas renoncer à la phénoménologie ni à la rigueur ni à la fécondité. En effet, il partage un terrain commun avec la phénoménologie. Par ailleurs, la dernière philosophie de Wittgenstein articule fréquemment les postures issues de la phénoménologie et de la grammaire. Wittgenstein recourt en particulier à la phénoménologie de la description des vécus accompagnant la signification, pour distinguer entre cette dernière et l'expérience vécue à laquelle nous sommes tentés de la réduire. Dans ses premières années Wittgenstein avait même formé le projet, abandonné en 1929, d'une description phénoménologique :

Renonçant en 1929 à un tel projet faute d'avoir pu trouver ce langage primaire, phénoménologique, et sans doute analytique au sens de l'analyse recherchée dans le *Tractatus*, Wittgenstein ne cessera par la suite, et jusque dans sa dernière philosophie de la psychologie, de dénoncer comme une illusion typique de la philosophie l'idée d'une description unique et exhaustive de tout vécu.⁵³

En 1940 il en arrive à une philosophie de la psychologie très riche en description phénoménologique alors même qu'il récuse depuis 1929 le programme phénoménologique, pur et dur. Il annonce que la phénoménologie qu'il a vainement cherchée et le mode grammatical sont une seule et même chose. « Phenomologie ist Grammatik. »⁵⁴ Par ailleurs, dans la phénoménologie, il est toujours question de la possibilité, c'est-à-dire du sens, non de la vérité et de la fausseté. En somme nous souhaiterions nous inscrire dans le programme tel qu'il a été présenté dans le numéro intitulé *Wittgenstein et la question du sens* :

Il en ressort que malgré les nombreux malentendus, philosophie, phénoménologie et herméneutique avaient, auraient eu, beaucoup de choses à se dire. Mais il aurait fallu trouver un espace commun pour débattre, clarifier ressemblances et différences, et cela a

⁵³ CHAUVIRÉ C., « Phénoménologie et esthétique. », *Rue Descartes* 1/ 2003 (n° 39), p. 8.

⁵⁴ CHAUVIRÉ C., *Voir le visible, op. cit.*, p. 20.

Bibliographie

manqué. C'est peut-être une des tâches de la philosophie du XXI^{ème} siècle que d'y œuvrer.⁵⁵

Blumenberg, et l'accent qu'il met sur l'anthropologie philosophique permet d'opérer un croisement et une discussion féconde entre les traditions wittgensteiniennes et husserliennes, sachant qu'il est un grand lecteur des deux, bien qu'il se présente davantage dans la continuité de la phénoménologie. Blumenberg est un auteur singulier et inclassable dont l'œuvre est nourrie d'influences multiples – notamment celles d'Husserl, Heidegger, Cassirer, Wittgenstein, Nietzsche, Kant, Goethe

L'omniprésence de Wittgenstein dans l'œuvre d'Hans Blumenberg a de quoi dérouter le lecteur. Pourtant peu de commentateurs se sont hasardés à déplier les motifs qui ont rendu cette référence si centrale.⁵⁶

En fait, le dialogue avec Wittgenstein est un élément essentiel dans la démarche de Blumenberg, notamment dans sa volonté de lever l'interdit anthropologique qui frappe la phénoménologie.

Blumenberg voit dans le *Tractatus* le point d'aboutissement d'une rupture avec le pacte scolastique. L'élimination de ce résidu scolastique passe par une radicalisation de l'usage « indicatif » du langage. Nous nous attarderons plus longuement sur ce passage de l'impératif à l'indicatif, mais il est intéressant de souligner dès maintenant que ce passage est à comprendre dans une évolution historique au sens large.

On sait que pour le second Wittgenstein, les concepts que nous utilisons ne sont pas « de toutes parts » délimités par des règles. Dans la seconde partie des *Recherches*, Wittgenstein pose que le plus difficile est de parvenir à exprimer l'indétermination avec justesse et sans la falsifier. Or, cette prise en charge des bords flous des concepts par le second Wittgenstein n'est pas seulement une illustration du projet de Blumenberg. Elle ne s'identifie pas non plus avec l'inexactitude. Wittgenstein affirme plutôt que le sens ne requiert pas d'être en tous points et sous tous rapports déterminé, c'est dire qu'il ne requiert pas d'être exhaustivement et intégralement fixé par des règles.

Nos concepts n'ont pas de limites rigides et ils n'en ont pas besoin. Si se représenter un langage, c'est se représenter une forme de vie, toute forme de vie projette ses concepts en un nombre indéfini d'occurrences et de directions. Ce n'est

⁵⁵ CHAUVIRÉ (DIR) C., *Wittgenstein et les questions du sens*, Paris, l'Art du comprendre, 2011, p. 8.

⁵⁶ MARROU, Elise, « Aspects de la plurivocité contrôlée : portrait de Wittgenstein par Blumenberg. », *Implications philosophiques*, 2011.

Bibliographie

pas parce qu'elle n'est pas limitée de toutes parts par des règles qu'une telle variation est arbitraire. « La dimension verticale, biologique de l'enracinement des concepts dans une forme vitale prévient l'objection d'arbitraire, alors que la dimension horizontale, sociale, de la forme de vie lui confère son élasticité. »⁵⁷

Comme chez Blumenberg, les métaphores absolues expriment des attentes qui confèrent au monde sa structure et pourrait-on dire son ossature, notre image du monde définit pour Wittgenstein ce qui nous importe dans notre attitude à l'égard du monde.

L'autre grande ligne qui se dessine de notre méthodologie, est l'interrogation sur la place et la fonction que peut recevoir la raison dans notre vie morale. L'hyperrationalisation peut produire des dérives dans nos jugements moraux, et engendrer des déceptions à l'égard de nos pratiques ordinaires. Or, Blumenberg voit en Wittgenstein celui qui rompt après Kant avec ce mythe de l'autonomie de la raison. La finitude de la raison est radicalisée : au lieu de combler le vide créé par l'angoisse du manque de fondement comme c'était le cas chez Kant, Wittgenstein le révèle pour lui-même. L'expérience philosophique fondamentale est celle de l'absence de fondement, qui conduit à « l'angoisse face aux incertitudes ultimes. »⁵⁸ Selon Blumenberg, Wittgenstein incarne par conséquent le passage à une rationalité post-cartésienne qui dénonce l'optimisme des Lumières.

Toutefois, cette résonance wittgensteinienne au sein de la phénoménologie de Blumenberg ne doit pas non plus occulter des points de divergences. Pour Wittgenstein, les limites de mon langage sont les limites de mon monde. Il est difficile de ne pas songer à cette formule : ce dont on ne peut parler, il faut le taire.

À cette image, Blumenberg préfère celle de l'horizon. Il y a toujours quelque chose derrière les limites. Cela reste une limite mais une limite mobile. Le monde vécu n'est pas tout ce qui arrive. On pourrait dire, que reformulée par Blumenberg, la formule sonnerait ainsi : ce que l'on ne peut dire, il faut le dire autrement. Et c'est précisément à cela que servent les mythes et les métaphores. Le positionnement philosophique de Blumenberg s'impose à nous quasiment comme l'improbable passage du nord-ouest, à même de faire communiquer deux immenses courants philosophiques dont le dialogue est quelque peu délicat. De filiation phénoménologique, Blumenberg entretient un dialogue souterrain avec Wittgenstein, et en particulier sur ses analyses anthropologiques. L'anthropologie philosophique de Blumenberg constitue un promontoire idéal à la fois pour surplomber et faire

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

dialoguer les deux courants philosophiques auquel nous nous référons, en les articulant aux enjeux propres de l'anthropologie.

Ce moment historique et méthodologique était un moment nécessaire pour clarifier les termes, et les relations qu'ils peuvent entretenir entre eux au sein de systèmes de pensées différents. Après les difficultés propres à la philosophie, nous sommes maintenant en mesure de nous affronter à la seconde difficulté : la nature même de notre objet d'étude. Comment mener cette quête vers l'ordinaire ?

CHAPITRE 2 – PROXIMITÉ ET DISTANCE

1. La familiarité se masque

Une présence fuyante

« Les aspects des choses les plus importants pour nous sont dissimulés par suite de leur simplicité et de leur banalité. »⁵⁹ Incroyablement proche, et pourtant si loin, l'ordinaire repose sur un paradoxe qui le tient hors de portée apparemment d'une réflexion philosophique. La familiarité se masque, elle ne fait pas relief note Albert Ogien, « dans l'essentiel des circonstances, de l'activité quotidienne, les individus agissent de concert sans manifester de questionnement ontologique. »⁶⁰ Ordinaire et philosophie ressortent à l'analyse comme incompatibles, et on peut se demander si la sphère ordinaire de notre existence est tout simplement un objet philosophique possible. En dépit de sa présence massive, elle possède une « présence fuyante. » Le *logos* ne serait pas apte à saisir la dimension mobile et informe de ce qui nous est ordinaire. Comme le remarque Pierre Macherey, on ne peut pas convertir facilement le regard philosophique pour traiter du quotidien. Il y a dans la réalité vécue une dimension irréductible d'équivocité.

Wittgenstein nous rappelle que « la philosophie place simplement tout devant nous, elle n'explique ni ne déduit rien. »⁶¹ Comment rendre visible ce qui est déjà sous nos yeux ? Ceci implique avant tout d'adopter une posture qui soit descriptive avant d'être normative. Rendre visible, ce n'est pas révéler, c'est faire en sorte de changer notre regard pour voir ce qui n'est donc pas caché, mais qui est immédiat.

Il y a longtemps que l'on sait que le rôle de la philosophie, n'est pas de découvrir ce qui est caché, mais de rendre visible ce qui est précisément visible, c'est-à-dire de faire

⁵⁹ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, traduit par Françoise DASTUR, Maurice ELIE, Jean-LUC GAUTERO, Dominique JANICAUD et Élisabeth RIGAL, Paris, Gallimard, coll.« Tel », 2014 § 129.

⁶⁰ OGIEN A., *Les formes sociales de la pensée: la sociologie après Wittgenstein*, Paris, Armand Colin, coll.« Collection Individu et société », 2007, p. 105.

⁶¹ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, *op. cit.* § 126.

Bibliographie

apparaître ce qui est si proche, ce qui est si immédiat ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu'à cause de cela nous ne le percevons pas.⁶²

La grande difficulté qui se fait jour ici n'est donc pas de construire l'armature théorique pour saisir quelque chose qui serait hors de portée de l'être humain. Au contraire, notre objet est tout ce qu'il y a de plus humain, de plus proche, de plus banal, de plus ordinaire, et c'est ce qui le rend si difficile à appréhender, précisément parce que nos outils théoriques ne sont pas taillés pour saisir quelque chose de cette nature. Sans doute le quotidien est-il ce qui va de soi, ce qui va tellement de soi que nous ne le remarquons plus, nous n'y prenons plus garde. Que rien ne nous frappe lorsque nous regardons autour de nous ou quand nous sentons notre propre corps, voilà qui montre combien ces choses sont devenues naturelles pour nous.

Comme le souligne Bruce Bégout à propos du monde de la vie, lorsque nous y vivons le monde est là, mais il n'est pas thématiqué comme un objet.

il n'y a normalement aucun motif pour nous d'en faire expressément un thème où il serait pris universellement en tant que monde et cette notion de normalité est à la fois le cœur de la question, et l'objet d'une insondable perplexité.⁶³

Comme le rappelle Husserl dans la *Krisis*, « vivre, c'est vivre continuellement dans la certitude du monde. Aucune démonstration logique ne peut venir rendre compte de cette certitude. »⁶⁴ Lors de toute expérience, nous nous mouvons dans un système de familiarité avec les choses, système qui n'est pas lui-même mis en relief. En ce sens, le déroulement ordinaire de nos vie n'est pas un point de départ. C'est quand l'angoisse aux marges ou le doute s'installent que l'ordinaire, en cédant, révèle combien il était présent.

Les phénomènes familiers sont toujours à portée du regard, et c'est pour cela qu'ils passent inaperçus, justement à cause de leur présence permanente. Ils ne nous frappent pas. Cette difficulté théorique peut être comprise avec l'anthropologie philosophique. Cette sensibilité propre à la régularité, à l'attente de la répétition, et notre disposition à saisir des airs de famille, c'est-à-dire des ressemblances qui sont des rapprochements et des non des traits identiques sont fondamentales et contribuent à constituer l'homme.

Le phénomène de l'habitude

⁶² FOUCAULT, cité par CHAUVIRÉ C., *Voir le visible*, op. cit., p. 8.

⁶³ BÉGOUT B., *L'enfance du monde*, Chatou, Éd. de la Transparence, 2007, p. 77.

⁶⁴ HUSSERL E., *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit. § 37.

Bibliographie

Le phénomène de l'habitude, dans sa dimension métaphysique comme on peut la trouver déployée chez Ravaisson ou Maine de Biran, permet de comprendre comment le quotidien peut absorber le nouveau, pour l'intégrer dans une régularité ou une routine.

À ce sujet, Bégout a bien mis en évidence que le plus intéressant n'était pas le produit constitué, le quotidien, trivial et variable d'un individu à l'autre, que le phénomène extrêmement complexe et dynamique de quotidianisation qui lui s'ancre dans cette faculté qu'on désigne comme habitude. « À l'origine de toute fabrication du quotidien se trouve l'habitude. Elle représente l'agent principal de la domestication de l'étrangeté originelle du monde. »⁶⁵ L'habitude renvoie à la fois au processus de familiarisation et au résultat. L'habitude permet justement d'intégrer, par la répétition, des gestes, des perceptions qui s'ordonnent à une fin mais dont chaque étape s'intériorise pour justement ne plus faire question. C'est utile pour un artisan, pour un sportif, pour un alpiniste, mais tout être humain possède cette capacité de produire un monde personnalisé et adapté à ses fins par l'habitude. Là encore, on comprend que la structure de notre forme de vie s'enracine dans l'anthropologie philosophique. Dans la vie courante, nous n'éprouvons justement rien de spécial, pas même, comme le relève Wittgenstein un sentiment spécifique de familiarité, de bien connu.

Wittgenstein a également souligné cet impact de l'habitude au sein de la vie ordinaire pour expliquer que l'on ne l'aperçoit pas. « Souvenons-nous que dans la vie ordinaire, nous ne nous en apercevons pas – aussi peu que nous apercevons les contours imprécis de notre champ visuel (« parce que nous y sommes habitués » diront certains). »⁶⁶ Nous prendrons le temps d'établir plus solidement le lien qui existe entre l'éthique et la vie courante dans la dernière sous-partie de cette partie mais nous pouvons dès à présent souligner la proximité de certains traits entre ces deux domaines. L'ordinaire comme l'éthique ne font pas problème, ce ne sont pas eux qui forment un point de départ pour la réflexion, au contraire, c'est quand ils rencontrent une difficulté, un doute, un dilemme qu'ils viennent à la conscience.

Pourquoi interroger le quotidien ? parce qu'il ne nous interroge pas, il ne semble pas faire problème, nous le vivons sans y penser, comme s'il n'était porteur d'aucune information.⁶⁷

⁶⁵ BÉGOUT B., *La découverte du quotidien*, op. cit., p. 265.

⁶⁶ WITTGENSTEIN. L. Cité dans Chauviré C., *Voir le visible*, op. cit., p. 38.

⁶⁷ PÉREC, G. *l'infra-ordinaire*, cité dans Bégout B., *La découverte du quotidien*, op. cit., p. 19.

Bibliographie

L'habitude fait que les processus s'opèrent en marge, dans le flou, à la limite de notre champ perceptif. Mais dès qu'un doute important surgit, ils se trouvent menacés, mis sur le devant de la scène et sommés par la raison de posséder une cohérence, une argumentation claire et distincte. La difficulté que nous avons à définir ce qui pour nous compose une vie ordinaire avant même de pouvoir songer à en faire le lieu originel de l'éthique, est en fait le résultat d'un faisceau croisé de difficultés d'origines diverses.

Quand nous ne sommes pas aveuglés par l'idéal ou par une théorie, c'est aux conditions mêmes de notre perception que nous sommes aveugles ; quand nous voyons que tant de choses pourtant évidentes, deviennent invisibles pour nous.⁶⁸

Ce « devenir invisible » est le point sur lequel nous aimerions maintenant examiner. La difficulté de l'ordinaire, c'est que sa constitution est particulièrement dynamique, mais que rien ne transparait. Car c'est là, au fond, l'énigme qu'il s'agit de résoudre : la mondianisation de la vie transcendantale en vie naturelle, « le travestissement primitif de la puissance constituante en existence quotidienne, normale et hors de question, en une existence qui, apparemment, n'a pas conscience de sa faculté donatrice de sens et ne s'inquiète pas de cette absence. »⁶⁹

La donation est faussée et il est particulièrement complexe de comprendre pourquoi cette vie transcendantale, tout en entrant dans le monde, ne se reconnaît plus telle quelle dans ce monde. Si du point de vue naturel, le monde apparaît comme prédonné, du point de vue transcendantal il révèle son caractère donné, à savoir constitué. « C'est comme si le constituant, en constituant le constitué, se constituait lui-même comme constitué. »⁷⁰

Cette perplexité a également été la nôtre quant à la nature biface des valeurs, à la fois évidente dans l'action et incroyablement douteuse dès que l'on se livre à un examen précis de leur nature. Le monde de la valeur apparaît également comme incréé. Le monde de la vie n'est pas seulement un cadre de vie, c'est aussi une force constitutive qui assimile les faits et les valeurs pour leur donner une cohérence. Il appartient à ces choses qui ne parviennent à l'existence que lorsqu'on n'y pense pas.

La réalité de la vie quotidienne est prise pour la réalité allant de soi. Elle ne requiert aucune vérification complémentaire. Mais qu'est-ce qui fait que le tout premier sens du monde doit être nécessairement celui d'un terrain sûr et familier ?

⁶⁸ CHAUVIRÉ C., *Voir le visible*, op. cit., p. 38.

⁶⁹ BÉGOUT B., *L'enfance du monde*, op. cit., p. 7.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 28.

Bibliographie

Husserl ne nous le dit pas vraiment. Il pose comme une évidence que la vie transcendantale ne constitue pas seulement le monde, mais qu'elle le constitue toujours comme réalité incontestable. On peut attribuer cette hésitation aux profondes réticences qu'Husserl entretenait à l'égard de l'anthropologie philosophique.

Tout se passe comme si les hommes devaient postuler l'être certain et régulier du monde dans lequel ils vivent, comme s'ils ne pouvaient vivre dans l'incertitude totale. Il existe une nécessité anthropologique pour les hommes de vivre dans un environnement connu et familier, c'est-à-dire qui leur permettent de mettre fin à l'inquiétude originelle de leur relation au monde par la production d'un milieu rassurant, stabilisé et signifiant.

La vie dans le monde ne peut manifestement s'effectuer dans le doute le plus complet. Au contraire, elle requiert une certaine forme de confiance en soi, dans le monde et dans les autres, une fiabilité commune servant de condition de possibilité à toute action efficace. Ce trait de l'ordinaire met en avant le besoin anthropologique de confiance, d'être rassuré. L'ordinaire étant une construction humaine, on comprend que s'il possède ses traits, c'est bien parce qu'il est structuré par de puissants motifs qui mettent en forme l'existence humaine, que ce soit le quotidien, l'éthique, ou le savoir scientifique. Notre *Urdoxa* dans le monde (cette croyance originelle précédant tout motif personnel de croire à quelque chose) n'a pas d'autre origine que ce naïf vouloir-vivre dans une certitude absolue.

Quel éclairage peut nous apporter ces premières caractéristiques ordinaire ? Ces remarques sont particulièrement intéressantes pour comprendre notre rapport au monde et la manière dont ce rapport peut s'établir. Notre première expérience du monde, sensible, affective et pratique, s'effectuerait toujours dans le monde de la vie, et ensuite seulement serait supplantée par des modes de constitution du monde supérieurs. Nous sommes toujours déjà dans une sphère ordinaire. Le regard que nous pouvons porter dessus est toujours un regard rationnel, construit, qui n'est pas de même nature que celui que l'on adopte pour se mouvoir en son sein.

L'ordinaire est fuyant, il est posé sous nos yeux, mais on ne le voit pas. Cette invisibilité produite par la familiarité donne parfois lieu à une rhétorique du dévoilement qui contribue également à faire de l'ordinaire une illusion, un mensonge dont l'esprit éclairé devrait avoir pour tâche de se libérer. Certes, l'ordinaire ne se tient pas à disposition sous le regard curieux qui l'interroge, mais nos remarques précédentes sur les motifs anthropologiques qui le structurent montre combien son

existence est à la fois primordiale et nécessaire pour l'homme, non comme être rationnel mais comme *homo sapiens*.

La seule manière pour nous de comprendre cette formation-là à savoir le fait que ce monde « puise entièrement son sens d'être dans notre vie intentionnelle » est de présupposer que le monde aurait pu avoir un autre sens, un sens même opposé, ce que Husserl reconnaît parfois, notamment lorsqu'il dévoile le sens du monde dans sa relativité et sa contingence à partir de l'hypothèse de son annihilation.

Découverte et dévoilement

En soulignant la familiarité dans laquelle baignent nos expériences ordinaires, et le besoin d'attirer le regard sur ce que l'on ne voit même plus, la manière de rendre compte de ces investigations appellerait une rhétorique du dévoilement qui peut faire penser à Nietzsche ou Foucault, renvoyant à ce que l'on a nommé « philosophie du soupçon ». En ce qui concerne une investigation du quotidien, il ne s'agit pas de dénoncer un complot, ou des raisons cachées derrière un état de fait. Si l'intention est bien de rendre compte de ce que l'on ne voit plus, c'est un contre-sens de penser que cet aveuglement est le fruit d'une aliénation, ou d'une manipulation intentionnelle.

Il existe un phénomène que l'on pourrait qualifier d'aveuglement à l'ordinaire. C'est là le rôle premier, ou la fonction remplie par, l'habitude. Wittgenstein a détecté un problème de perception aspectuelle du familier, malgré son intérêt, car il est trop familier pour nous frapper, les aspects les plus importants des choses nous sont cachés à cause de leur simplicité et de leur banalité (on ne peut les remarquer parce qu'on l'a toujours sous les yeux). Comment rendre compte de cette invisibilité du trop proche ? C'est l'un des traits de l'ordinaire que l'éthique du care nous permet de cerner. Par son exigence d'attirer notre attention sur les détails non perçus, ou plutôt présents sous nos yeux, mais non remarqués parce que trop proches on observe dans le soin cette invisibilité due à une proximité ou fréquentation trop grandes.

L'ordinaire est à découvrir. Il n'y a pas par exemple, chez Wittgenstein, de réfutation du scepticisme par l'ordinaire car pour Wittgenstein l'ordinaire n'a rien d'évident ou d'immédiat. En lui-même il ne constitue pas une preuve évidente que l'on peut opposer. Au contraire : il est à découvrir, c'est bien le rôle que jouent les innombrables exemples de Wittgenstein.

Dans le registre phénoménologique, pourtant plus tourné méthodologiquement vers les questions d'évidence, le monde de la vie est

Bibliographie

également à découvrir car « il est sans cesse lui-même recouvert. Dans son cas, il ne s'agit donc pas d'une simple découverte factuelle, mais d'un découvremment, c'est-à-dire d'un travail patient et minutieux d'extirpation des recouvrements qui barrent son accès. »⁷¹ Dans *La découverte du quotidien*, dont le titre même fait bien référence à une découverte, (et non invention comme dans l'ouvrage de De Certeau) Bégout énumère trois difficultés : 1) la difficulté à conceptualiser quelque chose qui se donne d'emblée comme non questionnable. 2) théoriser un domaine qui a une vocation avant tout pratique. 3) et enfin, appréhender un domaine qui se tient hors des pensées thématiques, le monde quotidien serait « le monde de l'oubli. »⁷²

La quête de l'ordinaire est la quête la plus difficile qui soit, même si (précisément parce qu') elle est à portée de n'importe qui, car ce qui manque n'est pas de savoir mais de vouloir savoir. Doit-on alors en déduire, s'il doit être découvert, que l'ordinaire est caché ? En réalité, nous avons déjà eu l'occasion de survoler cette question, la réponse n'est pas si simple. Certains auteurs qui se sont intéressés à la question du quotidien, notamment sous un angle politique, ont effectivement fait du quotidien quelque chose de caché. Ainsi Henri Lefebvre, dans le troisième volet de sa *critique de la vie quotidienne*, se donne pour programme de « révéler la richesse cachée sous l'apparente pauvreté du quotidien, dévoiler la profondeur sous la trivialité, atteindre l'extraordinaire de l'ordinaire. »⁷³ L'extraordinaire de l'ordinaire : ce serait peut-être la meilleure définition possible de la vie quotidienne, celle qui prend en compte sa contradiction fondamentale.

Pour rendre plus palpable ces remarques, on peut penser aux analyses que nous livre Wittgenstein sur le mystère ordinaire de la règle. Dans toute son analyse des règles, Wittgenstein dit des choses similaires : la règle nous apparaît comme quelque chose de mystérieux, alors qu'elle est quelque chose de parfaitement ordinaire - ce mélange d'ordinaire et d'étrange qui caractérise « l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire ».

Tout ceci entre en résonance avec le programme que Chauviré indique au début de son ouvrage *Voir le visible*, il s'agit de rendre visible, non le caché, mais de faire apparaître ce qui est si proche, immédiat, que nous ne le percevons plus, et c'est bien cet enjeu qui est au cœur des *Recherches philosophiques* :

⁷¹ BÉGOUT B., *La découverte du quotidien*, op. cit., p. 77.

⁷² *Ibid.*, p. 69.

⁷³ LEFEBVRE H., *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, coll.« Idées », 1968, p. 74.

Bibliographie

Les vrais fondements de sa recherche ne frappent pas du tout l'homme, à moins que ceci ne l'ait frappé une fois. Et cela veut dire : ce qui, vu une fois, est le plus frappant, et le plus fort, ne nous frappe pas.⁷⁴

Au-delà des caractéristiques que l'on peut attribuer ou découvrir dans nos vie courante, on peut rappeler ici la formule d'Antonia Soulez qui définit l'ordinaire « comme étant finalement un problème d'inaccessibilité à ce qui est donné. Comment le donné, l'être-ainsi, se rend-il accessible alors même qu'on ne le trouve pas, qu'on ne l'atteint pas, qu'on ne le touche pas ? »⁷⁵

Pour répondre à cette question on peut suivre un motif persistant des *Recherches* : il faut voir le visible, apprendre à voir ce qui est sous nos yeux, apparemment évident mais à le voir autrement, y compris au risque de le voir comme totalement étrange. Cette pensée en contraste permet de changer notre accommodation sur notre milieu familier, pour parvenir à nous détacher de ce qui nous lie aux mots comme à la configuration même de notre monde, pour voir l'évident comme étrange. Voir l'évident pour lui-même n'est manifestement pas dans les capacités ordinaires de l'être humain.

Toutefois le langage ordinaire, par sa familiarité, n'est peut-être pas un bon accès. En effet, le langage ordinaire au sens du langage quotidien ne favorise pas nécessairement une approche réaliste : comme les *Recherches* le soulignent, la familiarité même de l'ordinaire masque parfois ses nécessités internes. En ce sens, on comprend que le langage n'est pas forcément le meilleur moyen de rendre les choses claires. Cavell note que l'ordinaire est notre langage ordinaire en tant que nous nous le rendons étranger. Nous pouvons donc en conclure que la quête de l'ordinaire est une construction philosophique.

C'est la raison pour laquelle il est si important en philosophie d'adopter une discipline rigoureuse qui permet de voir, plutôt que de chercher à justifier, à expliquer. La philosophie a pour tâche de faire ressortir des distinctions que nos formes ordinaires de langage nous font facilement négliger.⁷⁶

Pour conclure cette partie sur l'aveuglement à la proximité de l'ordinaire, le monde de la vie est la structure d'expérience qui contrebalance la contingence et la fragilité du monde. L'assurance fournie par le monde de la vie ne prend sens que

⁷⁴ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques, op. cit.* § 129.

⁷⁵ CAVELL S., « L'ordinaire et l'inquiétant », *Rue Descartes*, mars 2003, vol. 39, n° 1, p. 88-98.

⁷⁶ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques, op. cit.* § 132.

dans un contraste avec le caractère incertain du monde. Dans l'ordinaire comme dans les analyses du quotidien, il y a de l'inquiétant sur les marges.

Réduit à la simple familiarité, et délivré de la tension avec l'inconnu, le quotidien s'étiole et se fige dans la banalité et la conformité. Mais appréhendé de manière dialectique comme ce mouvement de balancier infini entre le certain et l'incertain, le proche et le lointain, le quotidien recouvre tout son sens profond.⁷⁷

Par conséquent, la nécessité de constituer le monde comme certain découle, de l'exigence originaire et tournée vers la pratique de mettre fin à la contingence du monde, de son caractère douteux, probable, vraisemblable.

Ce qui importe avant tout, c'est de comprendre pourquoi et comment le monde apparaît comme ce sol familier de l'existence humaine, alors même que l'examen philosophique de son essence révèle au contraire sa *fragilité*, sa contingence, sa précarité ontologique. Est-ce que cela signifie que l'évidence de la vie quotidienne ne satisfait pas aux critères de l'évidence philosophique, laquelle exige une donation intuitive complète et adéquate ?

2. La fragilité de l'ordinaire

Chaos et anthropologie philosophique

« La situation fondamentale dans laquelle depuis toujours l'Homme commence à philosopher : l'insécurité, la fragilité de toute certitude, de toute familiarité avec l'étant, la fascination du chaos. »⁷⁸ L'ensemble des auteurs de tradition phénoménologique pensent la familiarité et le monde de la vie seulement comme un second moment, une émergence d'un chaos primordial. L'attitude naturelle, pré-reflexive, pré-théorique, et pré-scientifique, n'est encore qu'un moment post-chaos. Le premier moment est celui de l'inquiétude ontologique de la vie transcendantale.

Il y a au fond de l'attitude naturelle un intérêt primordial pour l'être qui témoigne clairement d'une sorte d'inquiétude ontologique de la vie transcendantale dans sa phase originelle de mondanisation.⁷⁹

Ce recours constant à une sphère primordiale avant l'attitude naturelle est une caractéristique récurrente de la phénoménologie. Pourtant, elle ne va pas sans difficultés. Faut-il penser cette succession comme chronologique, ou comme théorique ? Les conséquences ne sont pas anodines, dans la mesure où cela affecte

⁷⁷ BÉGOUT B., *La découverte du quotidien*, op. cit., p. 75.

⁷⁸ FINK E. et E. HUSSERL, *De la phénoménologie*, Paris, Ed. de Minuit, coll.« Arguments », 1990.

⁷⁹ BÉGOUT B., *L'enfance du monde*, op. cit., p. 132.

directement la construction du monde de la vie, des usages, des traditions... Est-ce que l'angoisse et la peur devant un premier contact « non-dissimulé » par l'habitude permettent de rendre compte de notre être au monde, des premiers moments de notre existence ? Sommes-nous jetés au monde, directement, face et dans un chaos primordial et angoissant avant de construire peu à peu un monde de défense et de familiarisation pour tenir à distance cette expérience de pure angoisse ? Ou au contraire l'émergence de la conscience chemine-t-elle de pair avec l'apprentissage/dressage des habitudes, des règles et des normes qui guident les usages ? On observe ici très clairement une ligne de fracture très forte entre les deux traditions, d'un côté la phénoménologie et de l'autre la philosophie du langage ordinaire. Wittgenstein a accordé une attention soutenue à l'apprentissage des règles, de leur compréhension, mais toujours sur le fond d'une forme de vie déjà partagée et comprise au moins pour une partie.

L'idée d'un traumatisme premier est présente, au moins à titre d'hypothèse de lecture, dans le corpus phénoménologique. Si cette hypothèse est moins séduisante que la construction théorique, elle reçoit pourtant un soutien inattendu de la psychanalyse, notamment les études sur le développement de l'enfant de D. Winnicott, qui constate que l'impression d'inquiétante étrangeté du monde a été profondément rejetée par le psychisme humain.

Pour Husserl les choses du monde de la vie qui se comprennent d'elles-mêmes dans l'attitude naturelle possèdent, lorsque l'on y regarde de plus près, un « arrière-plan d'incompréhensibilité ». En effet, l'évidence naturelle, qui pilote la vie dans le monde quotidien, s'effrite dès qu'on soumet ses prétentions à valoir comme vérité incontestable à un examen un peu poussé. Pour évident qu'il puisse paraître le monde de la vie est fragile. Sa fragilité se révèle notamment lorsque l'on y regarde de plus près.

À la suite des travaux de Husserl, Schütz s'est à son tour intéressé à ce tissu d'évidences que l'on ne voit plus. Schütz vient contredire radicalement la thèse de Husserl de *l'Urdoxa* comme certitude absolue et première. L'adhésion totale pour lui n'est pas première mais est une construction graduelle. Elle est le fruit d'une confiance bâtie sur une stupeur première face au monde. Notre attitude naïve envers le monde est considérée dans une lettre⁸⁰ de Schütz à Husserl comme une *époché* naturalisée. Or s'il y a une suspension de notre jugement, c'est bien qu'il y a quelque chose à suspendre. Si l'époché est la suspension de notre jugement, l'attitude

⁸⁰ Cité dans BÉGOUT B., *La découverte du quotidien*, op. cit., p. 33.

Bibliographie

naturelle correspondrait alors à la suspension d'un doute primitif, une *Ur-Skepsis*. Le processus d'attachement à la vie viendrait toujours dans un second temps suspendre un doute primitif.

Pour trancher cette question posée en termes théorique, il serait intéressant de mobiliser des exemples pratiques. La question qui se pose à nous sur la manière d'interpréter ce premier contact avec le réel trouve une traduction pratique dans le domaine de l'enfance. Ce premier moment est évidemment très important, puisqu'il conditionne pour une large part les expériences futures, et celles qui y seront assimilées. Wittgenstein, dans l'intérieur et l'extérieur, a souligné également cette importance de la première fois pour l'enfant, ce moment où il devient capable de répéter, une fois pour toutes les fois.

A cet égard, il est riche d'enseignement de mobiliser les témoignages de Winnicott qui travaille sur les mécanismes d'apprivoisement du réel par les jeunes enfants. Ce qu'il constate, c'est que les enfants ne connaissent pas nécessairement d'angoisse première à l'égard du monde. Il est source d'inquiétudes, mais les angoisses restent tournées autour de la mère et de l'abandon. Le monde n'est pas primordialement source d'angoisse car les petits enfants ne savent pas encore interpréter une situation et pour une grande part sont dans une attitude de mimétisme pour savoir comment réagir. Pour le dire schématiquement, ils ne connaissent pas le monde, mais ils le savent et se tournent vers un adulte protecteur pour juger de la situation. Le monde ne se donne pas dans l'angoisse première, mais mobilise une intense observation de la situation et de l'autre pour savoir quelle émotion ressentir. Le premier contact avec une situation inconnue se présente comme un moment de suspension du jugement où la réaction est confiée à autrui.

Cette délégation du jugement et l'état interrogatif face à une nouvelle situation apparaît être un trait anthropologique durable, que l'on retrouve également dans certains témoignages de l'aide à domicile. Dans l'enquête sur la relation d'aide, un des cas étudiés est celui d'un homme atteint d'Alzheimer, qui perd peu à peu ses repères, et ne parvient pas toujours à analyser correctement les situations, notamment avec les aides venues à domicile. L'aide soignante interrogée rapporte cette observation :

Les réactions de M. Neuts semblent s'aligner sur l'humeur ou l'état émotionnel de son épouse. Chaque fois qu'il ne sait pas comment répondre à une demande, ou faire ce

Bibliographie

qu'on attend de lui, il regarde son épouse telle une boussole, qui lui indiquerait dans quelle mesure il peut se laisser guider par un autre.⁸¹

Scepticisme et angoisse

La recherche de l'ordinaire est toujours teintée d'une crainte primitive de la perte du monde. Le scepticisme et la question de la perte sont intrinsèquement liés à la manière de poser la question. On se rend compte de la fragilité de ce qui nous accompagne, forme le sol même de nos expériences. Et cette fragilité est révélée par le questionnement philosophique. Philosophie et ordinaire sont difficilement compatibles, et pourtant, on a établi précédemment que la philosophie était le seul moyen de rompre cette familiarité aveuglante, de nous défaire de notre adhésion totale à ce monde de la vie, la seule porte d'accès pour rompre la familiarité c'est de se rendre à soi-même le monde étrange.

La recherche de l'ordinaire est toujours teintée de scepticisme parce qu'il s'agit d'un monde prédonné. Elle ne prend alors son sens qu'au risque du scepticisme – à cette perte ou à cet éloignement du monde familier.

L'appel à la vie ordinaire, au sens commun et à nos usages n'est pas une évidence ni une solution, car il est traversé par ce scepticisme, par l'inquiétante étrangeté du familier. Qu'est ce qui nous est ordinaire ? En quoi le langage commun, hérité des autres, est-il le mien ? Ces thématiques interrogatives sont au cœur des travaux de Cavell, notamment dans *Les voix de la raison*. Cette profonde fragilité de l'ordinaire ouvre la possibilité d'une définition par la perte même. Finalement, ce qui nous aveugle par sa familiarité nous frappe par son absence.

Comme le dit Stanley Cavell, grand penseur de l'ordinaire : revenir à l'ordinaire, c'est revenir à un lieu où nous n'avons jamais été, qui nous échappe. Car savons-nous vraiment ce qu'est l'ordinaire, ce qui nous est ordinaire ? N'est-il pas défini uniquement par sa perte (lorsqu'il a disparu dans la catastrophe ou la rupture) ?⁸²

L'idée de se mettre en quête de l'ordinaire apparaît comme paradoxale. Tout redevient ordinaire quand il y a eu une sortie hors de la routine et du normal. Il n'est possible de revenir à la vie de tous les jours seulement quand un espace stabilisé renaît sur l'événement.

Des deux difficultés rencontrées, l'aveuglement au familier, et la fragilité de l'ordinaire sous le regard philosophique, plusieurs voies d'accès se dessinent. Nous

⁸¹ HENNION A. et VIDAL-NAQUET P. (dir.), *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction*, op. cit., p. 262.

⁸² « Le retour à la vie ordinaire », GAILLE M, LAUGIER S., Appel à contribution pour la revue *Raison Publique*.

Bibliographie

avons ainsi pu relever la pensée par l'étrangeté, se rendre étranger à soi-même son propre monde, l'accès par la perte, et enfin, un chemin par le contraste, entre l'ordinaire et l'extra-ordinaire.

Ces différentes voies peuvent donner l'impression d'être contournées, mais elles sont nécessaires, car l'appel à nos usages dans la vie quotidienne n'est pas en soi une solution. L'ordinaire est traversé par ce scepticisme, par ce que Cavell nomme l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire, inhérente à sa thématization anthropologique. Il est difficile de détacher notre enquête sur l'ordinaire et les traits qui apparaissent, de la question sceptique et de l'éclairage anthropologique, tant ces différentes dimensions sont entremêlées et s'éclairent l'une l'autre. Il faut une motivation spéciale pour nous obliger à réviser nos croyances antérieures. Quelque chose comme l'irruption d'une expérience étrange, que l'on ne peut rapprocher de réserve de connaissance. Ce sont surtout les crises existentielles qui créent cette destruction interne du monde de la vie, et en révèlent le caractère construit.

La question du scepticisme est un thème plus que récurrent chez Cavell, mais c'est dans *Dire et vouloir dire*, qu'il s'efforce d'en penser l'origine. La source contemporaine du scepticisme, selon lui réside dans le fait que nous ne savons pas ce que nous pensons ni ce que nous voulons dire. En fait, nous ne savons même pas qui est ce « nous ». La question devient alors comment ai-je pu participer à l'établissement des critères, alors que je ne me souviens pas de l'avoir fait, et que *je ne sais pas* quels ils sont ? Cette sensibilité à la menace sceptique s'enracine dans la pensée emersonienne qui a proposé des éclairages particulièrement pertinents sur le scepticisme ordinaire. À suivre Emerson, l'idée d'ordinaire ne prend son sens qu'au risque du scepticisme, ce dernier étant à comprendre comme un éloignement ou pire une perte du monde. Comme celle de Cavell, l'œuvre d'Emerson est toute entière traversée par cette menace latente du scepticisme. Selon Emerson, l'appel ou le retour à l'ordinaire n'est jamais plus fort que quand il nous échappe, et que l'on s'efforce de la saisir, de le rattraper.

L'ordinaire n'est pas une évidence, il est traversé par le scepticisme, par « l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire » : la proximité de l'existence est aussi la menace de sa perte. La proximité mise en avant dans la partie précédente entretient donc un lien avec sa fragilité. L'ordinaire étant précisément ce qui nous échappe, ce qui est au loin : il est inséparable de notre incapacité à ressentir les choses, à nous les approprier, précisément parce que nous cherchons à les saisir.

Bibliographie

Cette expérience de la perte, propre aux travaux touchant sur l'ordinaire, entre en résonance avec les formules phénoménologiques d'une inquiétude ontologique primordiale. La chronologie est inverse, mais la sphère du familier n'est pas pensée seule, mais toujours en contraste, sur le fond de sa négation, de son effritement ou de sa perte. Qu'il soit premier ou qu'il soit second, il existe un autre monde que celui dans lequel nous nous mouvons, et qui est profondément rejeté par le psychisme humain, ce qui redouble la nécessité d'une lecture anthropologique pour saisir cette dynamique de l'écart. Ce monde rejeté peut ici être assimilé au réel brut. C'est comme si les hommes devaient postuler l'être certain du monde dans lequel ils vivent, comme s'ils ne pouvaient vivre dans l'incertitude totale. Il y a une nécessité anthropologique pour les hommes de vivre dans un environnement connu et familier, c'est-à-dire de mettre fin à l'inquiétude originelle de leur relation au monde par la production d'un territoire rassurant.

Cette pensée en contraste qui apparaît avec la possibilité de la perte du caractère ordinaire de notre vie souligne la profonde fragilité de notre domaine d'étude. Cela permet également d'expliquer la double nature du quotidien telle qu'elle est présentée par la phénoménologie. Se fait jour ici une tension entre le sens du monde (l'être donné naturellement) et son sens ontologique (la connaissance de son mode d'être, de son essence). « Ontiquement, le monde apparaît comme sol certain et absolu, ontologiquement, il apparaît comme horizon relatif et contingent d'expérience. L'homme naturel réprime le caractère relatif du monde dans sa perception phénoménale derrière son caractère absolu, du point de vue doxique et affectif. »⁸³

Cette tension est à l'origine même de la possibilité de la perte. C'est bien parce que sa donation n'est pas identique à sa constitution que le monde familier est un monde qui peut se perdre, en particulier sous le regard de la philosophie. En effet, à chercher en direction du mode de donation du familier, partagé, affectif, stable, on ne parvient pas à mettre en lumière ce qui fonde cette stabilité, au contraire, on entre dans ce domaine inquiétant ou rien n'est nécessaire et tout est marqué au coin par la contingence. « Or ce décalage se retrouve au niveau même de la compréhension du monde. L'être du monde n'a pas le même sens que son phénomène. »⁸⁴

Les deux sens du monde correspondent ainsi très précisément aux deux manières possibles pour la subjectivité de se rapporter au monde : une posture naïve ou la réflexivité pure. Pour l'éthique, cette division existe de la même manière, soit on

⁸³ BÉGOUT B., *L' enfance du monde*, op. cit., p. 134.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 135.

porte et on est porté par des aspects éthiques qui se donnent comme des faits, soit on cherche à les analyser, les articuler, les rationaliser et alors on fait l'expérience de la perte. Comme le rappelle Putnam : « Si nous nous mettons à trop réfléchir, si nous nous identifions trop avec le point de vue de l'Univers, nous ne saurons plus utiliser nos concepts éthiques. »⁸⁵

Comme nous le verrons dans la deuxième partie, à l'expérience de la perte correspond une manière de manquer l'éthique. Cette double perte conforte à sa façon notre intuition de départ que le lieu d'émergence et d'activité de l'éthique est bien à chercher dans les pratiques ordinaires. C'est pourquoi il est primordial de dégager la nature de ce lieu, et donc de lever les différents obstacles qui se dressent sur ce chemin.

La philosophie détruit l'aspect ordinaire

« En face de la vie quotidienne, la vie philosophique se veut supérieure, et se découvre vie abstraite et absente, distanciée, détachée. »⁸⁶ Tout se passe comme s'il y avait dans la vie quotidienne quelque chose d'absolument réfractaire à la manière philosophique de poser les questions. Pour reprendre la formule de Putnam, « la philosophie nous rend inapte à séjourner dans le banal. »⁸⁷ La posture qu'exige la pratique la philosophie se situe à l'opposé de ce que nous avons l'habitude de dire et de faire.

Pourquoi adopter la posture philosophique ? Pourquoi prendre le risque de rendre fragile notre milieu familial, d'autant qu'il se révèle être le fruit d'un besoin fort de l'être humain, et que s'en priver conduit à des situations d'angoisse voire de détresse ? Il est important de dévoiler le mouvement par lequel l'existence quitte ou se tient à distance d'un monde incertain, surprenant et inquiétant. Cet autre qui n'est pas ordinaire permet de comprendre les conditions propres au scepticisme est de saisir que ce dernier ne peut être éliminé par une décision ou un oubli de notre part. Il se tient comme une possibilité permanente de notre existence. C'est pourquoi il est important de mener cette investigation pour comprendre sa dynamique, son importance vitale pour l'homme, sa constitution selon des motifs forts tracés par l'anthropologie philosophique, et enfin sa profonde fragilité et le poids affectif qui lui est lié.

⁸⁵ PUTNAM H., *Le réalisme à visage humain, op. cit.*, p. 338.

⁸⁶ CAVELL S., *Une nouvelle Amérique encore inapprochable : de Wittgenstein à Emerson*, traduit par Sandra LAUGIER, éditions de l'éclat, 1991, p. 39.

⁸⁷ PUTNAM H., *Le réalisme à visage humain, op. cit.*, p. 79.

Bibliographie

Dévoiler une *skepsis* originelle qui devance toute *Urdoxa* permet au sein de la tradition phénoménologique de comprendre celle-ci comme une réaction dissimulatrice. Cette représentation de la dissimulation est, on l'a vu, un thème fort et récurrent. Il y a de fait une profonde ambiguïté dans la position phénoménologique, dans la mesure où le monde de la vie est notre monde, un monde proprement humain, rassurant, répondant à l'angoisse profonde que l'on ressent face à un monde originel qui n'est pas encore appréhendé, typifié, familiarisé. Le monde primordial ne peut nous accueillir, et est source d'une inquiétude ontologique décrite comme mortelle. Pourtant, ce monde proprement humain est lui-même défini comme étant une illusion, une captivité, car le monde de la vie nous maintiendrait dans l'enfance pour reprendre la formule de Husserl, et l'ego transcendantal doit prendre conscience de cet enfermement pour s'en libérer et réaliser ses possibilités par-delà le monde de la vie.

À cette posture deux raisons. La première, c'est que Husserl demeure prisonnier d'une vision de la raison aboutissant à des conclusions valables nécessairement, en tout temps et en tout lieu pour tout être rationnel. Cette exigence est pensée comme supérieure à l'anthropologie philosophique qui prend l'homme comme un être contingent, sortie par hasard de l'histoire, et construisant la raison en même temps qu'il se développait, comme un outil de mise à distance du monde. Ce primat de la raison conduit à considérer l'anthropologie philosophique comme un domaine qui serait déjà inclut dans les résultats portant pour tout être rationnel.

La deuxième raison est liée à la première, l'interdit anthropologique qui frappe la phénoménologie. Cet interdit empêche de faire du monde de la vie une réalisation, une œuvre proprement humaine. Au lieu de faire du monde de la vie notre site « naturel/culturel » qui nous rend proprement humain, nous rencontrons un discours de dévaluation. Ainsi, l'illusion que crée la dynamique de familiarisation du quotidien est-elle perçue par Bégout comme une captivité : « cette manière de se laisser prendre par sa présence constante et immense, entraîne notre captivité dans le monde. »⁸⁸ Ou encore « l'homme naturel est une proie facile pour le monde. Il se laisse facilement prendre à son jeu et vit ainsi en captivité sous l'emprise naturelle de la vie mondaine, en oubliant son être étranger au monde : le transcendantal. »⁸⁹

À cet égard, nous étudierons plus attentivement, dans la troisième partie, cette dimension de fiction, et d'illusion, en particulier la double face des fictions qui peuvent d'un côté lisser, adoucir, généraliser notre perception des détails, mais aussi

⁸⁸ BÉGOUT B., *L' enfance du monde*, op. cit., p. 16.

⁸⁹ *Ibid.*

Bibliographie

dans le même temps enrichir le monde et constituer un espace potentiel ou une créativité humaine peut émerger, indépendamment des contraintes du réel.

CHAPITRE 3 – CARACTÉRISTIQUES ET DYNAMIQUE

1. Approches philosophiques

L'ordinaire n'est pas philosophique

Si l'intérêt pour l'ordinaire a connu ces dernières années un intérêt académique plus marqué, l'objet pas plus que les travaux et tentatives d'en rendre compte et de lui accorder une dignité philosophique ne sont réellement nouveaux. En retraçant les principales étapes de la pensée de l'ordinaire, notre intention n'est pas d'être exhaustif, mais de rappeler ce qui à travers l'histoire de la philosophie, et de l'histoire des idées de manière plus générale, a déjà pu être produit comme détermination de l'ordinaire.

Le premier aspect qui frappe dans l'étude de nos pratiques ordinaires est bien souvent le manque de dignité de l'objet d'étude. Tout laisse à penser que l'ordinaire n'est pas philosophique. Au fond, le philosophe qui va chercher son pain est-il encore en train de faire de la philosophie ?

Wittgenstein, en opposition aux thèses de Moore, introduit une différence entre la signification philosophique et la signification ordinaire, dans *De la certitude* :

En effet, quand Moore dit « je sais que ceci est... » j'ai envie de répondre tu ne sais rien du tout. Et cependant ce n'est pas ce que je répondrais à un homme qui parle de la sorte sans y mettre d'intention philosophique. Je sens donc (est-ce à juste titre) que Moore et moi voulons dire quelque chose de différent.⁹⁰

Le philosophe et l'homme ordinaire, avec la même phrase, ne veulent pas dire la même chose. Ce décalage peut précisément permettre de créer un contraste, sans qu'il y ait une expérience de la perte. Cela permet à la fois de préserver l'ordinaire dont on a pu souligner la profonde fragilité, tout en nous permettant de posséder un éclairage sur la complexité de cet aspect de notre vie.

La philosophie peut pratiquer à l'égard de la vie quotidienne un détachement prenant la forme, non d'un désintérêt, mais d'une attention critique, qui rétablit à son égard une perspective active de transformation. C'est supposer alors que la stabilité que confèrent à la vie ordinaire ses allures régulières, ne soit qu'apparente. Ce qui rend philosophiquement féconde la thématique de la vie ordinaire, « c'est précisément qu'elle se déploie entre ces deux pôles d'activité et de passivité, ce qui

⁹⁰ WITTGENSTEIN L., *De la certitude*, traduit par Danièle MOYAL-SHARROCK, Paris, Gallimard, 2006, p. § 407.

Bibliographie

lui restitue son caractère foncièrement ambigu et révèle les tensions dont elle est porteuse. »⁹¹

Toutefois, il n'est pas forcément des plus justes de poursuivre cette voie de l'opposition entre la philosophie et ce domaine d'étude. L'ordinaire ne peut être évacué comme question philosophique car il est le fondement de toute pensée philosophique. Les critères ordinaires réapparaissent inopinément comme condition même de la formulation de l'indétermination, si bien qu'il n'existe pas de pensée philosophique qui puisse se construire sur un mépris de notre sphère ordinaire. Au contraire, il est plus intéressant et riche pour notre enquête de nous concentrer sur les continuités. Cette voie permet notamment de prendre conscience que la philosophie ne sait pas forcément mieux que le sens commun. Cette posture est par exemple celle dont rend compte Cavell :

Je comprends cela comme le désir de penser à quelque chose qui serait différent de ceux à quoi pensent les êtres humains ordinaires mais plutôt apprendre à penser posément des choses que les êtres humains ordinaires ne peuvent pas s'empêcher de penser qu'ils ne peuvent en tout cas s'empêcher d'avoir à l'esprit tantôt en imagination tantôt à la manière d'un éclair traversant un paysage.⁹²

La distinction que nous rappelions au début de ce passage, entre la signification du philosophe et celle de l'homme ordinaire, par Wittgenstein, n'a pas pour but d'opposer les deux comme deux sphères sans communication, mais de rappeler que le philosophe ne sait pas forcément mieux que le sens commun, et que ce n'est pas tant au sens commun de se plier aux exigences philosophiques, qu'au philosophe de développer son attention à ce qui est déjà dit. L'ordinaire est ainsi le lieu de l'accord conceptuel. Il ne s'agit pas d'imposer le langage de tous les jours au philosophe, mais de lui montrer qu'il ne peut parler autrement qu'en acceptant son langage ainsi qu'il le fait avec le langage ordinaire (celui de la vie quotidienne).

Cette mise à l'écoute de l'ordinaire par la philosophie rencontre un obstacle qui n'est pas d'ordre théorique ou intellectuel, mais qui pour ainsi dire, provient de l'imaginaire propre de la philosophie. Dans les représentations mythifiées que la philosophie véhicule, avec le champ lexical du ciel, de la lumière, l'ordinaire rappelle le thème de la chute, les gens du commun qui ne prennent pas de hauteur. Comme le rappelle B. Bégout au début de la *découverte du quotidien*, la philosophie connaît

⁹¹ MACHÉREY P., « Le quotidien, objet philosophique ? », *op. cit.*

⁹² CAVELL S., *Themes out of school*, *op. cit.*, p. 9 ; cité dans PUTNAM H., *Le réalisme à visage humain*, traduit par Claudine TIERCELIN, Paris, Gallimard, coll.« Tel », 2011, p. 87.

des réticences à « s'affronter au réel, tout le réel. Gluant, parfois insolite toujours résistant. »⁹³

Cet imaginaire est ancré de manière presque mythologique dans la philosophie, notamment au travers de figures et de récits. On peut penser à l'épisode qu'examine Blumenberg, dans *le rire de la servante de Thrace*. « L'histoire de Thalès n'est-elle pas justement la première histoire philosophique ? »⁹⁴ et cette première histoire philosophique joue, sur un mode non philosophique, la distinction philosophie/ordinaire, et l'intégration plus ou moins douloureuse de l'ordinaire dans la philosophie.

Une page célèbre du *Théétète* évoque la figure de Thalès qui, déambulant ainsi dans la campagne les yeux levés au-dessus de lui (qui serait le vrai monde) et il ne voit pas le puits creusé sous ses pas, dans lequel, il tombe, au grand amusement de la servante, qui ne retient que l'apparence. Il serait vain de vouloir imposer une interprétation unique de cet épisode et Blumenberg dans l'ouvrage qu'il consacre à cet épisode⁹⁵ recense plusieurs centaines d'interprétations différentes.

Ce que l'on peut retenir de cette anecdote, c'est à la fois son aspect trivial, profondément ordinaire, et la distinction entre la figure du philosophe, (sa passion pour l'ailleurs et les idées) et la perception ordinaire.

On doit une autre apparition de l'ordinaire dans l'imaginaire philosophique à Héraclite, qui surprit les étrangers, après un long voyage pour s'entretenir avec ce philosophe à l'excellente réputation. En effet, s'attendant à une réception digne de sa réputation de philosophe, les visiteurs furent surpris ou déçus de le rencontrer dans un lieu aussi banal que la cuisine. Pour les rassurer, Héraclite eut cette formule connue : ici aussi les dieux sont présents.

Finalement, très tôt, la philosophie s'est trouvée encadrée par des attentes et des imaginaires que sans doute elle a entretenus, mais qui ont creusé le sillon séparant la philosophie et l'ordinaire. Loin d'être le pur domaine des idées, la philosophie comme discipline ancrée dans l'histoire est aussi un objet historique et social qui obéit, comme on s'en doute, à bien d'autres logiques que la seule poursuite du vrai en soi. La philosophie se doit d'être présentée comme tenue à l'écart du banal, du quotidien. Ce n'est pas simplement un élitisme des philosophes, comme en témoigne l'attente des voyageurs : la réception du discours philosophique

⁹³ BÉGOUT B., *La découverte du quotidien, op. cit.*, p. 13.

⁹⁴ DAGOGNET, F ; et al. À quoi sert la philosophie ? In : À quoi sert la philosophie ? [en ligne]. Paris : Éditions de la Bibliothèque publique d'information, 2006 p. 21.

⁹⁵ BLUMENBERG H., *Le rire de la servante de Thrace : une histoire des origines de la théorie*, traduit par Laurent CASSAGNAU, Paris, L'Arche, 2000.

le demande. Au fond, la philosophie a toujours à voir d'une certaine manière avec le sacré, le regard qui dépasse la réalité pour percevoir le transcendant ou l'éternel. L'ancrer dans le banal, c'est bien souvent se retrouver à devoir affronter cet imaginaire qui entoure la philosophie.

La philosophie révèle la fragilité de l'ordinaire car elle pose les questions qu'« ordinairement » on ne se pose pas. Qualifier une réflexion de philosophique dans un contexte non académique, c'est souvent la considérer comme inutilement compliquée, pour quelque chose qui est évident. L'ordinaire n'est un problème que pour le philosophe. Les problèmes ne sont pas à portée de main, ils surgissent du questionnement même. C'est seulement lorsque nous philosophons que nous faisons ce genre de tentative, ou que nous avons l'impression que le phénomène échappe à l'emprise de notre langage car dans l'attitude quotidienne, on n'éprouve jamais rien de tel, pas même le sentiment de familiarité.

Est-ce que l'ordinaire nous donne toujours l'impression de l'ordinaire ? Ce n'est pas parce que le non familier nous donne une impression d'étrangeté que le familier nous donne un sentiment de familiarité.⁹⁶

2. Le monde quotidien

Caractéristiques du monde de la vie

Une question importe, maintenant que nous avons levé les principales difficultés qui rendaient l'accès au quotidien ardu : comment caractériser, au sein de l'approche phénoménologique, ce qui caractérise le monde quotidien, de l'intérieur, c'est-à-dire en dehors de sa simple distinction avec l'extra-quotidien ?

Premièrement, la quotidienneté ce n'est pas la simple facticité parce que ce n'est pas la qualité des faits qui les rendent ou non quotidiens. Tout fait peut être ou devenir quotidien. La quotidienneté ajoute quelque chose de l'ordre de l'évidence et la familiarité. Le quotidien, ce n'est donc pas simplement des faits juxtaposés. Il forme un monde dans le sens où il est le principe d'unité qui relie les éléments au sein du quotidien.

C'est bien parce qu'il est un principe d'unité et non une collection que l'on ne peut jamais le percevoir comme tel, isolé, d'un seul coup d'œil surplombant. C'est ainsi que l'on peut avancer le deuxième trait du quotidien. Il est invisible.

⁹⁶ CHAUVIRÉ C., *Voir le visible, op. cit.*, p. 43.

Bibliographie

C'est que cette « vie naturelle dans le monde ne se laisse pas étudier dans l'attitude de la vie mondaine naturelle » ; elle réclame à rebours un réel changement d'attitude, une « orientation totalement nouvelle de l'intérêt » ; à savoir ici le passage à une interrogation transcendantale.⁹⁷

Sa manifestation est particulière, affective. Il se manifeste affectivement dans toute perception de chose particulière comme cette ambiance familière au sein de laquelle se déroule toute affection possible. Si on prête attention à cette caractéristique de mondanisation du quotidien, il est possible de faire émerger un troisième trait caractérisant en propre le quotidien. Tout fait peut devenir un élément au sein du quotidien, c'est donc que le quotidien n'est pas un résultat, mais une dynamique. Il familiarise le nouveau, l'étrange. Il a donc pour trait de ne pas se laisser figer, alors même qu'il est associé au routinier, à l'ennuyeux, aux existences répétitives et sédimentées, voire fossilisées..

En réalité, selon l'analyse phénoménologique, « l'hypocrisie » du quotidien réside là. Il se donne comme figé, immuable, alors qu'il se reconstruit sans cesse. On peut le définir comme une mobilisation permanente en vue d'intégrer encore et toujours la nouveauté du monde extérieur.

Le monde de la vie quotidienne s'offre en effet à la fois comme un ordre centré « normal », où l'attendu domine, et comme un système à la marge, où il y a toujours place pour de l'inattendu : c'est-à-dire que tradition et innovation y sont en confrontation permanente.⁹⁸

Le quotidien, ce n'est pas exactement la même chose que l'ordinaire, c'est-à-dire un ensemble systématique de pratiques soumises à des régularités figées : le quotidien est en effet exposé en permanence au risque de l'irrégularité, qui, sans transition, le fait basculer dans l'extraordinaire.

Nous avons ainsi décelé la dimension dynamique que l'analyse de la quotidianisation mis en place par Bégout a permis de mettre en lumière. Ce point nous permet de franchir une nouvelle étape dans cette investigation. Bien que se donnant comme immuable, le quotidien est une dynamique. Si on évalue la portée de cette caractéristique nous sommes reconduits au monde de la pratique. « Le monde de la vie est celui de l'intérêt, de la pratique, il faut les suspendre pour les voir. »⁹⁹ Du même coup se dessine une méthodologie permettant de « voir » le

⁹⁷ BÉGOUT B., *L' enfance du monde*, *op. cit.*, p. 114.

⁹⁸ MACHERY P., « Le quotidien, objet philosophique ? », *op. cit.*

⁹⁹ BÉGOUT B., *L' enfance du monde*, *op. cit.*, p. 117.

monde de la vie : la suspension. C'est ce que pratique la phénoménologie par *l'épochè*, la suspension des préoccupations et des certitudes.

La vie quotidienne se déploie selon deux pôles, la constitution et la donation. Le premier objectif d'une philosophie du quotidien consiste donc à dévoiler cette tension, la plupart du temps sous-jacente entre le familier et l'étrange. D'un côté la dynamique d'assimilation, de digestion du nouveau, et de l'autre la donation comme familier, évident, toujours déjà là. D'une part, la vie quotidienne est faite de stéréotypes répétitifs, et leur répétition contribue à les rendre irréparables ; et en même temps elle est un monde ouvert à des sollicitations indéfinies de variation, de changements, même si ceux-ci s'opèrent le plus souvent de façon imperceptible. Cette dimension biface de la vie quotidienne se trouve constituée d'un aspect routinier et de l'autre d'une dimension de créativité qui est trop souvent négligée car elle appartient à l'autre pôle que la donation. La créativité n'est pas perçue en tant que telle, mais toujours comme évidente, déjà-là, en somme créée.

La stabilité dans la variation

Cette dimension est fondamentale pour comprendre que l'aménagement humain d'un monde fondé sur la régularité et l'habitude, en somme une pulsion de généralité, et d'aveuglement à des traits de notre existence ne sont que l'envers négatif, mais nécessaire, pour constituer un monde proprement humain, qui ne soit pas une fuite du réel vécu comme angoissant, mais création d'un monde humain, qui est notre, et sous notre responsabilité.

Le monde de la vie fonctionne comme l'intégration du contingent dans une aire stabilisée. Il stabilise d'un côté, et abrite et produit une forme d'instabilité qui est d'une autre nature, contrecoup de cette stabilisation, ce que l'on appelle la créativité, c'est-à-dire en un mot l'arrachement aux réactions immédiates aux sollicitations du réel, pour entrer dans un monde de signification et de décalage des réactions. Cette mise à distance du monde n'est rendue possible que par une sensibilité naturelle de l'homme pour la régularité. Mais la régularité en elle-même est déjà une idéalisation. Comme le souligne Nietzsche, pas un seul acte ne s'est répété dans le monde. Mais la singularité de chacun est gommée au nom d'une généralisation qui permet de poser une régularité et qui crée du même coup une attente.

Cette dimension de stabilisation est une répercussion de l'activité sur la passivité des idéalizations. C'est ce pan du quotidien que Husserl désigne sous la formule de vêtement d'idées qui recouvre le monde originaire de la vie. Ainsi,

Bibliographie

pendant que l'homme oublie l'ensemble du réel parce qu'il s'attache à en agencer une partie selon ses attentes, il subit en retour individuellement l'influence de cette création collective. L'adaptation (laquelle vise l'état stable de l'attitude naturelle) repose principalement sur cette conformation initiale. Le sujet vivant ne peut que se laisser imprégner par les choses du monde qui constituent son environnement quotidien.

Un point reste cependant obscur dans la description que donne Husserl de la constitution du monde de la vie, sans doute en raison de l'interdit anthropologique qui selon Blumenberg, frappe la phénoménologie. Qu'est-ce qui fait que le tout premier sens du monde doit être nécessairement celui d'un terrain sûr et familier ? Husserl ne nous le dit pas vraiment. Il pose comme une évidence que la vie transcendantale ne constitue pas seulement le monde, mais qu'elle le constitue toujours comme réalité incontestable, à tel point que le monde constitué apparaît dans l'attitude naturelle comme donné.

Il précède toute constitution subjective, elle ne dépend pas d'une quelconque subjectivité. Husserl parle d'une prédonation car elle constitue quelque chose qui est toujours déjà là, avant toute expérience. C'est en quelque sorte l'antériorité absolue, qui n'est pas un caractère parmi d'autres, mais est valable pour tous les individus. On peut tenter de rendre compte de cette caractéristique de la manière suivante : l'impossibilité pour une subjectivité d'entrer dans un monde qui ne soit pas déjà pourvu d'une structure préalable. Cette analyse en revanche peine à s'articuler avec l'hypothèse d'une *skepsis* originelle qui préexiste à toute expérience du monde.

Cette prédonation est antérieure à tout, et constitue le soubassement de toutes les expériences, même les plus élaborées et rationnelles. C'est l'une des thèses les plus marquantes de la *Krisis*, qui émerge dès *Expérience et Jugement*, le monde scientifique doit comprendre le lien de dépendance qu'il entretient avec le monde de la vie. Les sciences se fondent sans le savoir sur une expérience intuitive préalable du monde qu'elles acceptent naïvement, mais dont elles ne tiennent jamais compte dans leur manière de connaître théoriquement le monde.

Le monde de la vie quotidienne est la construction de la réalité comme certaine et familière. Or l'époque des sciences objectives « ne suffit en aucune manière, car elle reste toujours prisonnière de l'attitude naturelle, étant donné qu'en elle nous continuons malgré tout à nous tenir sur le terrain du monde. »¹⁰⁰

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 115.

Cette construction d'une réalité comme certaine et familière, s'adosse sur la capacité humaine de prendre des habitudes. L'habitude possède cette capacité à modifier d'une expérience, en lui fournissant une familiarité évidente, voire la poser comme une croyance absolue. Le monde de la vie donne tout simplement, dans la certitude qu'il existe, hors de tout doute. C'est un trait que l'on retrouve dans l'éthique et les jugements de valeurs. Dans la pratique il se donne hors de tout doute, mais le soupçon sceptique s'élève dès que l'on s'interroge sur leur cohérence, leur origine ou leur nature. Or précisément, le monde de la vie est doté d'une profonde axiologie. Le processus dynamique de quotidianisation est porteur de valeurs : le normal, le conforme, l'évident. Avant d'établir dans la prochaine partie que les pratiques ordinaires qui se déroulent au sein du monde de la vie constituent le lieu d'émergence et de circulation des valeurs, nous avons ici une première indication qui incite à chercher dans cette direction.

Dimension vitale et universelle

La perte de cette croyance n'est pas une désillusion comme une autre. Comme le souligne B. Bégout, cette perte ne peut s'achever que dans le renoncement ou la mort, manière de rappeler que le monde de la vie, cette sphère première et immédiate de conviction absolue est une nécessité vitale absolue, commune à tous.

Peut-on dire qu'il s'agit là d'un monde commun aux hommes, par-delà les cultures, les traditions et les coutumes qui distinguent les civilisations, peuples, pays et même les cellules familiales ? Cet aspect est particulièrement équivoque, et exige une clarification sur l'articulation entre le subjectif et l'objectif.

La vie quotidienne est prise entre les deux exigences de sens contraire : d'une part celle d'un devenir objectivant (réification), renforcé par le fait que la vie quotidienne représente un monde investi d'objets, où les rapports interindividuels passent inmanquablement par des objets représentent une sorte de point limite du processus de familiarisation ; et, d'autre part, celle d'une reprise en charge subjective, ce qui la situe sur le plan du vécu, et du vécu le plus personnel.

Le monde est commun en tant que cette constitution du monde concerne tout le monde. Cela permet de reconnaître une seule et même humanité. « Si diverses soient les cultures elles connaissent toutes une vie quotidienne dans la pluralité de ses manifestations. »¹⁰¹

¹⁰¹ BÉGOUT B., *La découverte du quotidien*, op. cit., p. 96.

Bibliographie

Cette dimension commune du monde de la vie est importante pour comprendre l'échange des règles, des normes. À l'égard de cette construction intersubjective, Husserl déclare que le monde de la vie n'a de sens que pour moi, ce qui est à distinguer de l'affirmation qui ferait que le monde de la vie n'a de sens que *par* moi.

Ce point est loin d'être anodin au sein de la pensée husserlienne, car cela signifie que l'ego n'est pas celui qui forme originellement le sens puisque la production sociale est historique. L'ego intervient après coup, pour l'évaluer et le valider. En ce sens, les actes qui se tiennent dans le monde de la vie sont immédiats, spontanés, habituels, mais ils sont aussi intrinsèquement intersubjectifs.

si, [...], j'éliminerais d'un seul coup par la pensée tous les autres hommes, l'horizon complet de l'humanité, le monde perdrait jusqu'au sens d'être qu'il a pour moi. C'est dire qu'à chaque fois la Lebenswelt a l'aspect immuable d'une menschliche Mitwelt, d'un « monde commun aux hommes. »¹⁰²

Ce n'est pas l'ego qui donne le sens aux phénomènes mais Husserl souligne que ces phénomènes n'ont de sens que *pour* moi. Il serait donc quelque peu injuste de reprocher à Husserl d'avoir occulté et négligé le caractère collectif du monde commun, comme peut le suggérer Schütz dans ses travaux ultérieurs.

Cette propriété qu'a le monde de ne pas valoir uniquement pour moi et par moi, mais aussi pour et par les autres, ne touche pas seulement cette couche de sens constitutive de ce que l'on nommera au sens large culture, mais bien le monde lui même, en tant que les autres peuvent y participer, car il est objectif.¹⁰³

C'est cette intrication objectif/subjectif/intersubjectif qui rend le monde de la vie si difficile à décrire, et ouvre la voie aux erreurs d'interprétation. Mais c'est bien cette intrication qui permet de saisir comment le monde de la vie n'est pas une collection de vécu singulier, mais est une constitution collective, reprise et intégrée subjectivement.

La prédonation du monde ne concerne pas seulement l'individu dans son rapport avec une formation de sens subjective qui s'effectue en lui sans lui, à savoir passivement, mais bien tous les individus. Le monde de la vie constitue bien un trait invariant pour l'anthropologie philosophique. Plus phénoménologiquement, ce monde est également un invariant, la compréhension ultime du sens d'un phénomène passe généralement par la saisie de son essence idéale et des structures d'essence qui régissent ses diverses modalités d'être. Concernant le monde de la vie, il s'agit d'une

¹⁰² BÉGOUT B., *L'enfance du monde*, op. cit., p. 119.

¹⁰³ JEAN G., *Le quotidien en situations*, op. cit., p. 23.

universalité indéterminée, reconnaît Husserl, mais qui a une structure principielle. Le sens de cette précision et d'indiquer que tout n'est contingent dans l'histoire. Il existe une structure *a priori* de l'expérience historique qui échappe elle-même à son cours aléatoire.

3. L'ordinaire et les formes de vie

Caractéristiques des formes de vie

Afin de rendre au plus près le fonctionnement de ce domaine de l'existence marqué par l'évidence et la familiarité, avec comme hypothèse que son fonctionnement et sa dynamique permettront de décrire la nature et la dynamique des valeurs éthiques, nous avons décidé d'emprunter deux chemins, deux courants de philosophie. Il est intéressant de noter les similitudes, les points d'accords sur une réalité que l'on postule une, mais il importe aussi de ne pas fusionner les deux en un éclectisme vague. Si les deux chemins s'épousent parfois, ils connaissent aussi des divergences et des complémentarités. C'est pourquoi la présentation des traits caractéristiques obéit à cette vision duale, monde de la vie d'un côté et forme de vie de l'autre.

Plusieurs différences de vocabulaire sautent aux yeux, et qui renvoient à des conceptions philosophiques différentes. La plus marquante d'entre elle est à n'en pas douter l'usage du terme de monde. Dominant et central dans le corpus phénoménologique, après le *Tractatus*, le terme de monde ne devient plus opérant chez Wittgenstein. Il est remplacé par la formule formes de vie.

Dès le *Tractatus*, Wittgenstein précise que la notion de forme de vie n'est pas restreinte au registre de la créature vivante ou aux formes de vie comprises comme une pratique sociale. D'après E. Friedlander : « le monde et la vie sont un. J'ai argué ailleurs que cela doit être pris comme voulant dire que la vie est reconnaissable dans le sens, dans les façons spécifiques dont le sens est présenté, recueillie de manière à faire un monde. »¹⁰⁴

La notion de monde dans le corpus wittgensteinien est à comprendre comme une manière d'agencer le sens pour se le rendre reconnaissable, à soi et aux autres. Ce qui est *donné*, (et non pas pré-donné) dit Wittgenstein dans une formule célèbre, ce n'est pas seulement le monde, mais des formes de vie.

¹⁰⁴ FRIELANDER E. in CHAUVIRÉ (DIR) C., *Wittgenstein et les questions du sens*, op. cit.

Bibliographie

Notre forme de vie même est un donné – comme forme commune que prend la vie. Cavell interprète ce point par la simple accentuation : formes de *vie* (et non pas *formes* de vie). Cet aspect bio-logique (*biopolitique* en un sens particulier) de la forme de vie, c'est aussi l'évidence de « la force et [de] la dimension spécifique du corps, des sens, de la voix humaine »¹⁰⁵ : un commun défini par ce donné naturel.

Mais il ne s'agit pas pour Wittgenstein de recourir à la forme de vie comme explication totalisante, formule énigmatique qui jouerait un rôle de joker. Wittgenstein, par cette notion, cherche à montrer à la fois la fragilité et la profondeur de nos accords. Il serait facile de se retrancher derrière une autre formule aussi célèbre qu'employée dans toutes les directions et dire « c'est ainsi que nous faisons ».

Le problème est de savoir comment relier le *je* au *nous*, et « l'acceptation des formes de vie » n'est pas la réponse toute prête aux problèmes philosophiques. Bien au contraire, Cavell a précisément trouvé chez Wittgenstein la formulation de cette difficulté, dans laquelle il voit la menace permanente du scepticisme.

Le sens de la forme de vie est social, bien sûr, mais ce qui fait sa richesse, et ce en quoi nous pouvons estimer qu'il reprend et rassemble les analyses phénoménologiques non pour les réfuter, mais les amener plus loin, c'est que la forme de vie est aussi anthropologique et éthique.

Le sens de la « forme de vie » est alors non seulement social et biologique, mais inséparablement anthropologique et éthique : il relève d'un ensemble d'actions instituées en tant qu'il est indissociable d'un ensemble de réactions naturelles.¹⁰⁶

Stanley Cavell diagnostique une tendance à trop considérer les formes de vie dans le registre du social : « l'éclipse partielle du naturel rend l'enseignement des Recherches beaucoup trop, si je puis dire, conventionnaliste, comme si, quand Wittgenstein dit que les êtres humains « s'accordent dans le langage qu'ils utilisent », il imaginait que nous avons entre nous une forme de contrat ou un accord implicite ou explicite sur un ensemble de règles. »¹⁰⁷

Stanley Cavell ajoute que par opposition à ce sens « horizontal », il y a le sens biologique des formes de vie : « Le sens biologique ou vertical de la forme de vie rappelle les différences entre les formes de vie humaines. »¹⁰⁸

¹⁰⁵ LAUGIER S., « Le commun comme ordinaire et comme conversation », *Multitudes*, mai 2011, vol. 45, n° 2, p. 104-112.

¹⁰⁶ LAUGIER S., *Wittgenstein : les sens de l'usage*, Paris, Vrin, coll.« Moments philosophiques », 2009, p. 236.

¹⁰⁷ CAVELL S., *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 41-42.

Formes de vie et question d'accord

Ici intervient la critique, opérée par Cavell dans *Une nouvelle Amérique encore inapprochable* des interprétations communautaires de la « forme de vie ». Cette critique passe par la formule : formes de vie (et non pas forme de vies) – life forms.

Ce donné est primordial. Ce qui peut nous conduire à rompre les accords que nous tissons dans la communauté, c'est le refus de ce donné, c'est-à-dire cette forme de vie dans sa double dimension, sociale, mais aussi biologique. Le biologique est rendu chez Cavell par la dimension verticale. La lecture que Cavell donne de Wittgenstein est articulée sur ces deux dimensions, ce qui lui permet de ne pas surestimer la dimension sociale, conventionnelle et de laisser une place à la compréhension des réactions naturelles et biologiques. La forme de vie n'est pas un ensemble de règles qu'on accepterait comme dans un jeu. Le donné des formes de vie, ce n'est pas seulement les structures sociales, les différentes habitudes culturelles, mais tout ce qui a à voir avec « la force et la dimension spécifique du corps humain, des sens, de la voix humaine. »¹⁰⁹

Si on prête attention à la constitution de la forme de vie, c'est la régularité qui en fait une forme. La forme prise par la vie suit un ensemble de régularités, observée dans la nature mais aussi dans les habitudes que l'on prend. Natures et normes sont extrêmement liées, quoique d'un ordre différent. En effet, la règle présuppose la régularité naturelle. Car s'il n'y avait pas déjà des régularités dans la nature, nous n'aurions certainement pas cette faculté à chercher des régularités et à les imposer dans nos concepts. Un concept est choisi parce que les choses se comportent d'une certaine façon.

Comme le monde de la vie, que l'on a décrit plus haut, la forme de vie recouvre l'ensemble de l'existence humaine, à la fois les conventions sociales et les dimensions biologiques du corps humain. Elle est marquée avant tout par la pratique et l'usage. C'est pourquoi sa construction est sédimentaire et n'obéit pas toujours à une rigoureuse cohérence. Le langage ordinaire a été comparé par Wittgenstein à une ville médiévale construite au gré des besoins. La forme de vie, dit Cavell, est la façon dont l'animal humain forme sa vie. L'être humain ne choisit pas sa forme de vie : la forme de vie est le donné ce qu'il faut accepter, et on ne peut changer ce qui est préalable à tout langage et qui ne s'inscrit pas dans un choix possible.

¹⁰⁹ LAUGIER S., « Wittgenstein : politique du scepticisme », *Cités*, septembre 2009, vol. 38, n° 2, p. 109-127.

Bibliographie

Le domaine intellectuel n'est pas séparé des formes de vie, et le besoin de régularité s'exprime également dans notre vie intellectuelle, notamment les concepts, puisque ce sont des généralisations, adossés à des pratiques, qui ne sont pas déployées pour un emploi unique. Wittgenstein anthropologue a observé avec intérêt, et s'est employé à nous le rendre également visible, les sciences comme les rites, les coutumes, toutes témoignent, de notre exigence et notre sensibilité à la régularité.

Cette dimension anthropologique chez Wittgenstein, a été étudiée et mise en relation avec le reste de ses travaux dans les études de P. de Lara, et C. Chauviré, ainsi que J. Bouveresse, en particulier dans son article intitulé *l'homme cérémoniel*. Ces études ont démontré que la grammaire des capacités chez Wittgenstein ne se déploie que sur le fond de son anthropologie générale, qui témoigne d'un sens aigu du social.

Bien qu'avancé sur la même voie, la phénoménologie emmenée par Husserl n'a pu s'engager aussi loin, gênée qu'elle était par le besoin de lutter contre le solipsisme de l'ego transcendantal. L'ouverture sur le social a toujours constitué une difficulté théorique, qui avec l'anthropologie philosophique s'évanouit d'elle-même comme le constate Blumenberg.

Le point de vue anthropologique permet d'introduire la problématique de l'arrière-plan des mathématiques. Les énoncés mathématiques, comme règles fournissant une structure à toute description des faits, présupposent un arrière-plan naturel fait de régularités qui s'accordent avec les pratiques humaines.

Ce point de vue anthropologique offre la possibilité de mettre en lumière un principe invariant, qui unifie les formes de vie. Les conventions ne renvoient pas à des structures qui différencient les êtres humains. Au contraire elles expriment des exigences de conduite, une sensibilité au régulier que tous les êtres humains partagent. Dans le premier moment de notre présentation, consacré à la phénoménologie, nous avons déjà eu l'occasion de formuler ce point de vue. Husserl le mentionne dans ses travaux sur le monde de la vie, il est toujours donné avant toute approche théorique car il manifeste une exigence vitale, commune à tout être humain. Toutes les sociétés, les cultures possèdent une dimension commune qui est le quotidien.

Si l'on poursuit la comparaison entre le monde de la vie, et les formes de vie, on constate un souci commun autour de la question de l'accord, et de son possible refus. On s'accorde, au sein des formes de vie, par le langage. Cet accord est

Bibliographie

ambivalent, est susceptible de conduire au scepticisme, car il dépend de moi, et peut toujours s'effondrer. Comment employer ces mots que je n'ai pas définis, au sein d'une communauté qui peut cesser de chercher à nous comprendre. En effet, la communauté des formes de vie n'est pas seulement le partage normatif de structures sociales et d'institutions. C'est un partage qui concerne tout ce qui constitue les existences et les activités humaines, dont le désir de comprendre l'autre.

Ce souci autour de l'accord, toujours fragile, entre le moi et la communauté ne permet pas de faire disparaître la question du scepticisme. De quel droit se fonder sur ce que nous disons ordinairement ? Ensuite : sur quoi, ou sur qui, se fonder pour déterminer ce que nous disons ordinairement ? L'acceptation des formes de vie dans leur immanence ne peut pas être proposée comme la réponse, mais constitue bien l'élément problématique.

Wittgenstein relie sa réflexion sur la signification et l'attention aux formes de vie, non pas pour s'arrêter sur l'historicité du contexte, mais afin que nous puissions nous rendre compte de la part animale dans notre rapport à la signification et aux normes. « Chez Wittgenstein, la signification est un phénomène qui affecte un être vivant avant de concerner un agent social et historique ou un lecteur. »¹¹⁰

Husserl comme Wittgenstein ont en commun, dans leurs écrits de mentionner la dimension affective de ce lieu marqué par la familiarité et la régularité. Wittgenstein se montre en particulier très sensible à l'attachement que nous avons aux mots qui leur confère un visage familier. « Le visage familier d'un mot, le sentiment qu'il a incorporé en lui sa signification, qu'il est à l'image de sa signification. Des hommes pourraient exister à qui ils manqueraient tout ceci. Il leur manquerait l'attachement aux mots. »¹¹¹

L'usage ordinaire, est, dans une certaine mesure, l'effet d'un choix affectif et esthétique, reflétant l'attachement à nos mots et en cela, contribue à produire un style personnel. On peut même imaginer que cette intimité avec les mots pèse sur notre manière de les choisir. En somme, le langage ordinaire est un langage familier, avec lequel on entretient des liens d'attachements, c'est-à-dire qu'il nous tient tout autant que nous y tenons.

Ce qui se dégage de la sorte, c'est une dimension de la signification qui ne doit pas beaucoup moins aux règles, mais qui en revanche doit beaucoup à

¹¹⁰ CONTOU, M. « Philosophie du langage et vitalisme chez Wittgenstein » in CHAUVIRÉ (DIR) C., *Wittgenstein et les questions du sens*, op. cit.

¹¹¹ Cité dans CHAUVIRÉ C., *Voir le visible*, op. cit., p. 101.

Bibliographie

l'environnement des mots, aux jeux de langages où ils sont employés et à la culture, à la vie, dont ces mots sont teintés en même temps qu'ils rayonnent leur signification. Nous entretenons avec les mots un genre de relation affective. Wittgenstein caractérise cette dimension incarnée de l'usage des signes en parlant d'« impression » et il évoque souvent les retombées spécifiquement affectives en parlant d'« attachement » et de « dépendance ».

Cette dimension profondément affective de la forme de vie dans laquelle nous nous trouvons est bien entendu une des raisons de la complexité de notre enquête. Dès l'introduction nous avons évoqué à propos de l'éthique la dimension passionnelle qui s'emparait des débats. Si nous laissons à la sous-partie suivante le soin d'établir le lien qui peut exister entre l'éthique et l'ordinaire, nous pouvons indiquer dès à présent que nous entretenons avec les valeurs des liens de familiarité, et d'attachements que l'on peut également décrire comme des dépendances affectives. Les pratiques éthiques aussi ont une proximité qui s'exprime sous forme d'impressions affectives.

Pour lever cette difficulté, la phénoménologie s'emploie à suspendre l'attachement. La « réduction transcendantale », celle qui reconduit le pré-donné à son institution originelle subjective vise à suspendre tout intérêt quotidien et théorique.

CHAPITRE 4 – ÉTHIQUE ET MODERNITÉ

1. La fin de la métaphysique ?

Une éthique sans fondement

Pourquoi porter notre regard vers l'ordinaire ? On a vu précédemment que l'ordinaire et la sphère quotidienne possédaient un statut ambigu au sein de la tradition philosophique, incontournable et pourtant méprisé comme commun. Le quotidien étant réduit seulement à ce qui ne fait pas relief.

De fait, la reconnaissance de l'intérêt de l'ordinaire par la philosophie est relativement récente. Aujourd'hui, les travaux autour de la philosophie du langage ordinaire se sont multipliés et le terme d'ordinaire et la pertinence de son intérêt philosophique se sont imposés comme des thèmes majeurs de la philosophie.

Pourquoi cette évolution, et ce récent intérêt pour l'ordinaire ? Il est possible de relier cette conversion de la philosophie vers l'immanence avec le cheminement de la modernité, et en particulier sa désaffection pour la transcendance. Les grandes étapes de la modernité puisent dans l'humanisme de la Renaissance, et le rationalisme des Lumières. Ces moments de la pensée ont mené à une désaffection pour la transcendance et les constructions métaphysiques.

Il ne s'agit pas ici de retracer les grandes étapes de l'histoire de la pensée occidentale, nous nous bornerons à souligner deux points essentiels pour notre propos : une bascule de la transcendance vers l'immanence, et un désintérêt pour la métaphysique au profit de l'ordinaire.

Le champ de l'éthique témoigne de ces évolutions. L'idée d'une fondation de la morale dans une transcendance se révèle aujourd'hui un projet hors de portée de la philosophie, et surtout un projet qui n'apporterait pas une réponse « satisfaisante ». En un mot, ce n'est pas/plus ce que l'on cherche comme réponse.

La modernité s'est essentiellement bâtie sur les thèmes de l'humanisme et de la raison, et leur importance continue de rayonner malgré des ouvertures à d'autres horizons. E. Levinas a remarqué dans *l'humanisme de l'autre homme* le lien qui unit l'humanisme et la métaphysique, soulignant que le thème-slogan de la fin de la métaphysique possède la force d'une métaphysique inavouée :

La fin de la métaphysique dont le thème est concomitant de celui de la fin de l'humanisme, n'est-elle pas une façon de dire ce « retournement » ? En effet, de nos jours, la

Bibliographie

métaphysique n'en finit pas de finir et la fin de la métaphysique est notre métaphysique inavouée, car inégale à aucun aveu.¹¹²

Comme le remarque Bégout dans l'introduction de son ouvrage consacré au quotidien, la philosophie a du mal à se convertir à la réalité non-métaphysique : l'ici-bas : « elle retarde le moment fatal de sa conversion irréversible. »¹¹³ Parler de la fin de la métaphysique reste toutefois quelque peu exagéré, même dans le cadre d'une investigation de l'ordinaire, de l'ici bas et du commun, d'une part car il existe toujours des travaux remarquables dans ce domaine¹¹⁴, et d'autre part poser un fondement non métaphysique de l'éthique suppose néanmoins de s'engager sur certaines conceptions métaphysiques. La question de la métaphysique ne peut pas être écartée simplement en l'ignorant.

En ce sens, il y aura lieu, à notre avis, de distinguer un dépassement de la métaphysique qui se représente comme lui-même métaphysique, à la mesure de l'énormité du poids qu'il a à porter (celui de la défunte métaphysique), et une critique beaucoup moins radicale, ne prétendant se tenir en aucun au-delà, mais juste à flanc des langages constitués, mais par là même, dans son style, beaucoup moins « métaphysique. »¹¹⁵

Blumenberg avec son projet de métaphorologie a conscience que sa démarche à la fois s'inscrit dans ce que l'on appelle la fin de la métaphysique, et dans le même temps, englobe l'histoire de la métaphysique comme un épisode parmi d'autres métaphores qui la précède, l'accompagne puis lui succède. Seulement la métaphysique a souffert d'une erreur de perception. On peut la considérer comme une métaphore prise au pied de la lettre :

La dernière phrase des *Paradigmes* présente en effet la métaphorologie comme concomitante à la fin de la métaphysique : « La métaphysique nous est apparue souvent comme des métaphores prises au pied de la lettre ; la disparition (ou l'amenuisement, l'effacement, Schwund) de la métaphysique rappelle la métaphorique à sa place.¹¹⁶

Si l'on prend acte de ce basculement vers l'ici-bas, et des conséquences de la fin de la métaphysique pour fonder l'éthique, il importe d'en évaluer les conséquences sur ce que l'on peut attendre et dessiner comme éthique

¹¹² LEVINAS E., *Humanisme de l'autre homme*, Paris, France, Librairie générale française, 1987, 1987, p. 76.

¹¹³ BÉGOUT B., *La découverte du quotidien*, op. cit., p. 12.

¹¹⁴ On pense notamment à l'ouvrage de NEF F., *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, coll.« Folio », 2004.

¹¹⁵ BENOIST J., « Dépassements de la métaphysique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, juin 2004, Tome 129, n° 2, p. 167-180.

¹¹⁶ MONOD J.-C., « Métaphore absolue et mythe sans fin », *Cahiers philosophiques*, octobre 2010, n° 123, n° 3, p. 19-35.

contemporaine : quelle forme peut prendre une éthique immanente ? Si on cherche à préciser davantage la problématique, on affronte rapidement la question du relativisme voire du nihilisme qui l'accompagne comme un péril perpétuel toutes les tentatives de proposer une éthique non-fondée. Sans transcendance une éthique devient-elle nécessairement nihiliste ? Quel ancrage trouver, à défaut d'un fondement ?

Les dérives de l'éthique non-métaphysique ?

Cette question est absolument cruciale pour la question éthique car cette dernière repose presque tout entière sur cette double assise, que nous avons isolée dans l'introduction comme les deux faces de l'éthique : il existe une divergence entre sa donation et sa constitution. La donation de l'éthique renvoie à une forme de transcendance, de fondement extérieur, mais l'étude de sa constitution échoue à approfondir ce fondement et nous sommes ainsi inlassablement reconduits vers les pratiques ordinaires comme lieux de production de la morale.

Notre entreprise d'élucidation des pratiques ordinaires de l'éthique cherche précisément à penser cette double face de l'éthique. Ce passage à l'immanence qui affecte la modernité présente une menace nihiliste et l'éthique est sans doute le lieu où cette menace est la plus visible. Penser la possibilité de l'éthique en harmonie avec les exigences et les représentations contemporaines est loin d'être évidente. Parmi les nombreuses difficultés à surmonter la principale est la question de la dérive.

Quel étalon permet de constater une dérive ? Il n'existe de dérive que pour un spectateur immobile, mais si la structure axiologique se déplace, comment en rendre compte ? Cette menace est rendue possible par la position d'une axiologie sans fondement extérieur à la société.

L'évolution des mœurs et des normes est une réalité. L'idée d'une téléologie ou d'un progrès moral qui nous rapproche chaque fois un peu plus d'une réalité morale pré-existante, hors du temps, n'est pas l'explication la plus cohérente ni convaincante de l'évolution des mœurs et des normes. Le choix est alors le suivant : soit une vision unique et atemporelle de la morale idéale est proposée ce qui permet de juger la morale effective dans une société et alors on renonce à la possibilité de ménager une place aux variations culturelles. Soit on renonce à un fondement extérieur et on s'interdirait la possibilité de parler de dérives morales, qui seraient du même coup reconduites à des évolutions culturelles.

Bibliographie

C'est ce concept de dérive qu'il s'agit ici d'explicitier. Par rapport à quoi peut-on parler d'une dérive ? Cette question se décompose en plusieurs éléments : comment juger ? Au nom de quoi ?

La recherche d'un fondement pour y adosser l'éthique est un projet abandonné pour deux raisons essentielles : la première qui renvoie à la difficulté du projet. Aucun fondement ne s'est imposé comme autre chose qu'un postulat nécessaire au sein d'un système qui demande un fondement. L'autre raison est davantage historique, les travaux en philosophie se sont détachés de ces impératifs, et s'attachent davantage à appliquer l'éthique disponible à des situations nouvelles, qu'à en chercher les conditions de possibilités.

Seulement, une éthique sans fondement doit affronter un défi colossal que l'on peut reconduire à la menace du scepticisme et que l'on retrouve dans l'argument de la pente glissante. Si l'on accepte qu'il n'y ait pas un fondement de référence, alors l'éthique est une structure qui évolue, et rien n'interdit de penser que d'évolution en évolution ce qui était bien hier devienne mal demain et inversement.

Ce concept de dérive morale, de capacité à penser l'inacceptable, est un accès précieux pour comprendre que la vie morale n'est pas une, mais plurielle, sans que cela remette en cause l'idée d'une communauté de traits qui sont autant d'exigences normatives. C'est en cela que le recours à l'anthropologie philosophique se révèle important pour proposer un ancrage souple. La métaphore de la scierie employée par Cavell est extrêmement utile pour saisir cette idée d'un ancrage souple. L'anthropologie philosophique permet de mettre en avant la dimension verticale, normative, des traits qui demeurent. C'est l'anthropologie philosophique qui nous permet de penser l'inacceptable par-delà les variations propres à la dimension horizontale, qui elle fait référence au monde de la vie, marqué avant tout par la créativité humaine.

Une description adéquate de la vie morale, adossée à réflexion sur l'anthropologie philosophique nous livre une position unique pour proposer une description de la vie morale qui ne soit ni mutilante, ni une variante anarcho-nihiliste d'un « tout est bon ». Nous serons en mesure de proposer une appréhension de l'inacceptable qui ne soit pas une définition figée. Le concept de dérive révèle la position d'un jugement de valeur. Or le cycle axiologique fonctionne sans être interrogé au quotidien. Il ne se donne à percevoir que dans les désaccords moraux. Les désaccords qui peuvent émerger, notamment autour de la question de

l'inacceptable font de ces moments de tensions des révélateurs de la nature des valeurs.

Questions pour une éthique contemporaine

En observant les attendus d'un discours sur l'éthique, on constate qu'un hiatus est en train de se créer entre l'éthique et l'ordinaire. On obtient ainsi une configuration inédite, tout du moins pour la philosophie. D'un côté, l'ordinaire gagne en importance comme jamais. Ce n'est pas une découverte à proprement parler de la modernité, mais l'ordinaire ne gagne ses lettres de noblesse philosophique que fort récemment, avec l'attention qu'ont pu lui accorder Husserl et Wittgenstein et leurs filiations philosophiques respectives. Pour des raisons complexes, la tâche de fondement et d'étalon traditionnellement confiée à la transcendance a été basculée vers l'immanence, et la tentation est grande d'investir des mêmes pouvoirs l'ordinaire et alors d'en faire le nouveau ciel des idées. « D'où le ton souvent assez messianique par rapport au quotidien, cette espèce de salut qui devient porteur d'une rédemption dans et par les petites choses, une sorte d'eschatologie de la trivialité. »¹¹⁷

De l'autre côté, dans une dynamique symétrique, l'éthique a gagné également en importance, et se retrouve aujourd'hui convoquée pour chaque débat de société, présent et même à venir. « Éthique » est presque devenue un argument marketing. L'expansion de ses deux domaines est relativement concomitante, mais sans lien apparent entre eux. Ce qui est frappant, et délicat pour notre sujet, c'est les relations, ou plutôt le peu de relation que ces deux domaines entretiennent dans la littérature courante.

En effet, nombreux sont les auteurs qui n'accordent pas d'importance particulière à la distinction éthique et morale, mêlant indistinctement les deux et l'étymologie sur ce point ne peut les contredire dans leur choix. En revanche, cela revient à ne disposer que d'une dimension axiologique pour deux sphères qui elles sont farouchement distinguées, la sphère privée et la sphère publique. Modernité et libéralisme philosophique ont défendu les droits inaliénables de l'individu à disposer de sa liberté (dans le respect de celle des autres) et à faire ses propres choix en ce qui concerne sa vie privée. Ainsi, la morale/éthique ne renvoie plus qu'aux interactions sociales, choix de société et d'individu.

¹¹⁷ SABOT P., « La « fabrique du quotidien » », *Critique*, octobre 2005, vol. 701, n° 10, p. 775-787.

Bibliographie

Cette fusion de l'éthique et de la morale nous apparaît dommageable et exclure un regard normatif sur la sphère individuelle apparaît comme manquer quelque chose. Les pratiques individuelles et les interactions ordinaires non morales n'ont certes pas à être normées par le philosophe et la société, mais cela ne signifie pas qu'il ne s'y passe rien, ni que le philosophe ne puisse pas en traiter.

Cette extension de deux domaines qui s'excluent mutuellement ne peut être que négative pour notre entreprise qui s'efforce de proposer une vision plus adéquate de notre vie morale ordinaire. En effet, tout se passe comme si la philosophie d'un côté développait sans cesse l'importance de l'ordinaire dans nos vies, et que dans le même temps elle condamne l'accès à l'éthique de ce domaine fondamental.

Réussir à proposer une étude de l'éthique ordinaire se révèle donc être un défi pour la philosophie contemporaine, non pour des raisons théoriques, mais plutôt pour des raisons qui tiennent à la manière dont la philosophie se pense et se construit aujourd'hui.

La difficulté principale à envisager la pratique ordinaire de l'éthique, c'est que l'on calque bien souvent un modèle de philosophie morale rationalisée à l'extrême sur un domaine qui y est par nature rétif. En se demandant quelle est la valeur quotidienne, ordinaire de nos théorisations morales, « MacIntyre, comme Cavell, réintroduit le questionnement moral *ordinaire* au cœur d'une philosophie morale hyperthéorisée. »¹¹⁸

Dans ce qui est ordinaire, les aspects des choses les plus importants pour nous nous sont cachés à cause de leur simplicité. Il faut donc veiller à une rééducation du regard.

Comment penser une éthique qui se suffise, sans fondement extérieur ? Le problème rencontré ici n'est pas théorique, mais réceptif, ou thérapeutique : ce n'est pas ce que l'on recherche, ce que l'on reconnaît comme éthique. En un sens, cette image ne nous parle pas, ou pas encore. La question de l'éthique, la direction de la vie, émettre et vérifier nos jugements de valeurs sont des questions aussi vieilles que la philosophie, mais la manière de poser la question, et surtout la définition *a priori* de ce qu'est une réponse admissible a considérablement évolué. « Ce que nous pensons être la philosophie morale dépend de ce que nous accepterions ou non une vision du monde de ce genre. »¹¹⁹ En ce sens, et quelle que soit la nature de l'éthique, les discours tenus dessus et donc l'aspect formel qu'elle revêt dans nos

¹¹⁸ LAUGIER S., *Le mythe de l'inexpressivité*, op. cit., p. 148.

¹¹⁹ DIAMOND C., *L'esprit réaliste*, op. cit., p. 515.

sociétés à connu des évolutions. Ce qui est intéressant dans cette remarque de Diamond, par-delà le constat de cette évolution, c'est qu'elle souligne un point crucial : la notion d'acceptabilité.

Suivre le seul fil de l'éthique et de la valeur revient à perdre son objet. Mais l'éthique n'est pas donnée dans le sens où tout devrait être accepté. Comment penser ce décalage ?

Comment se donner les moyens de penser l'inacceptable qui ne soit pas une simple répulsion émotive du type j'aime/j'aime pas. Il convient pour cela de réintégrer dans l'existence humaine, ces concepts d'ordinaire, de monde ambiant, la normativité de l'usage.

Il faut intégrer ces méta-structures qu'exprime l'éthique comme la philosophie à savoir l'anthropologie et les formes de vie. Cette capacité, c'est précisément l'esprit réaliste : « voir ce qui compte, ce qu'il faut regarder en éthique, ce sont les nœuds et les fils, le tissage de nos vies et mots ordinaires. »¹²⁰

Précisons la portée de cette anthropologie philosophique vers laquelle converge alors les principaux intérêts de la pensée. Elle ne s'assigne pas uniquement pour objectif de répondre à l'ancienne question traditionnelle « Qu'est-ce que l'Homme ? », en vue de dégager les traits d'une nature humaine immuable dont les caractères seraient une fois pour toutes fixés à l'intérieur de l'ordre des choses. Mais elle fait passer au premier plan de ses préoccupations l'examen des relations que l'humain établit avec un monde qu'il ne cesse de requalifier au cours des échanges qu'il entretient avec lui, sous les deux formes complémentaires et concurrentes à travers lesquelles ce dernier se présente à lui, qui sont celle de la nature, ou monde des choses, et celle de l'histoire, ou monde des hommes.

Dans une optique post-métaphysique, est-ce que la seule chose qui reste disponible, c'est le quotidien ? Ou pour le dire autrement la pratique ordinaire exprimant les tendances anthropologiques ? « La philosophie entre dans une nouvelle ère, qui constitue proprement son époque anthropologique. »¹²¹

2. « Le doit du philosophe »

Idéal et préjugé

« La philosophie, pourrions-nous dire, surgit de certains préjugés. « Doit » et « ne peut pas » sont symptomatiques de ces préjugés, lesquels sont des préjugés en

¹²⁰ CHAUVIRÉ C., *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Vrin, 2009, p. 265.

¹²¹ MACHERY P., « Le quotidien, objet philosophique ? », *op. cit.*

Bibliographie

faveur de certaines formes grammaticales. »¹²² En d'autres termes, peu importe la manière dont les choses ont l'air, il faut que ce soit ainsi. Wittgenstein a beaucoup insisté sur les ravages du mot « idéal » en philosophie (cf. *Recherches philosophiques* § 103) et en particulier sur sa dimension aveuglante pour l'esprit, parce qu'elle conduit à chercher un réalisme de nature platonicienne, un idéal qui se rapporte à une sur-nature. Ce rejet des réponses à portée de main, disponible, conduit à vouloir dépasser l'ordinaire.

Il n'y a pas de meilleur exemple de ce que Wittgenstein appelle, d'un ton cassant, « le doit du philosophe » que l'idée selon laquelle, si un énoncé est vrai, alors il doit être une description d'une certaine partie de la réalité.¹²³

En tenant la capacité d'argumenter comme pierre de touche de la rationalité, on donne une image déformée du raisonnement moral. Ce qu'il y a de métaphysique ici n'est pas le contenu d'une croyance, mais la position préalable d'une exigence, l'exigence de l'analyse logique. Nous produisons du sens, nos propositions sont cohérentes les unes avec les autres. La métaphysique ne se trouve pas dans autre chose que dans le langage et dans l'exigence qu'il soit comme ceci ou comme cela. Il faut souligner que ces aspects apparaissent dans le *Tractatus*, mais seulement de manière ironique. L'usage qu'il fait de ces phrases est annulé par les phrases qui encadrent le *Tractatus*.

Le problème qui est mis en avant c'est celui qui revient à reprocher au raisonnement moral de ne pas cadrer avec la conception étroite de la raison et de l'éthique que véhicule la philosophie. Cette conception impose un idéal du raisonnable qui mutile nos capacités à entretenir des convictions raisonnables. Cette mise en avant d'un idéal de rationalité est à rapprocher d'une manière générale pour un goût proprement philosophique pour l'idéal. Cora Diamond a repris dans l'esprit réaliste, la synthèse des conclusions et remarques de Wittgenstein sur la question :

En éthique il y a une fascination comparable à celle de Frege et de Russel, pour un idéal, l'idéal d'une rationalité éthique qui sous-tend les arguments moraux lorsqu'ils sont plus que des appels à préjugés ou à l'esprit de clocher.¹²⁴

¹²² CHAUVIRÉ C., *Voir le visible, op. cit.*, p. 73.

¹²³ PUTNAM H., *L'éthique sans l'ontologie*, traduit par Pierre FASULA, Raphaël EHRSAM et Mathias HEUSER, Paris, les Éd. du Cerf, coll. « Passages », 2013, p. 95.

¹²⁴ DIAMOND C., *L'esprit réaliste, op. cit.*, p. 12.

Bibliographie

De cette mise au pas de la philosophie par l'exigence de l'idéal, découle un manque d'attention à propos de tout ce qui importe dans l'évaluation. En effet, l'attention porte toujours sur les évaluations, les jugements, le raisonnement moral.

Les exigences qui sont posées préalablement à l'investigation de notre objet d'étude, nous empêchent de voir à quoi ressemble la pensée morale et elles nous font construire des arguments qui peuvent se révéler insensibles à ce qui importe. La conséquence de ces exigences et de l'usage de ces arguments mal compris est qu'ils sont « capables de nous masquer à nous-mêmes nos propres idées éthiques authentiques et de donner aux autres de bonnes raisons pour identifier l'argumentation philosophique en éthique avec la sophistique. »¹²⁵

L'autre conséquence dommageable pour l'éthique de la position d'exigence préalable, c'est que ces exigences conduisent à mutiler la richesse de notre expérience morale, en la résumant à quelques grandes options. « Si quelqu'un pose des exigences d'où il suit qu'il n'y a de place que pour un nombre limité de cas d'une certaine sorte, on ne peut espérer clarifier, par une description des cas, ce que nos vies morales peuvent inclure d'autre. »¹²⁶

Comme Cora Diamond le souligne à la fin de son ouvrage *l'esprit réaliste*, même si la méta-éthique est moribonde, notre conception de ce qu'est l'éthique est toujours aussi étroite :

Et de même pour Kant en éthique : il y a des limites à ce que l'éthique reconnaît comme rationalité morale, sans lesquelles il lui faut renoncer à la nécessité propre à la loi morale. Pas de fils ou de nœuds en logique ou en éthique ! « Revenir au sol rugueux » c'est la réponse de Wittgenstein ; et ma quatrième citation. Ce qui veut dire que nous avons une idée erronée de la façon dont nos vies noueuses et filandreuses se rapportent à la rigueur de la logique, l'obligation de l'éthique.¹²⁷

Ces questions ne sont pas propres au domaine de la morale, mais elles prennent une dimension plus importante dans ce domaine, comparé à d'autres branches de la philosophie. Cette difficulté en éthique concerne la possibilité de définir le phénomène que l'on doit étudier. En effet, il s'engage alors une sorte de cercle, qu'il peut être difficile de briser selon l'expression de Murdoch dans *Vision of choice and morality* car nos jugements moraux modèlent notre conception du champ d'étude. Si nos jugements moraux sont eux-mêmes modelés par une conception trop étroite, alors ils se trouvent de fait déjà trop étroits dans leur prise en compte de la

¹²⁵ *Ibid.*, p. 30.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 40.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 52.

situation. « Nos jugements moraux eux-mêmes modèlent notre conception du champ d'étude. »¹²⁸ Nous aboutissons ainsi à une sélection « étroite ou partielle » des phénomènes et cette sélection suggère ensuite des approches philosophiques particulières, qui en retour confortent la sélection initiale.

De la circularité théorie et pratique

Cette circularité entre compréhension d'une situation morale et jugement moral et la malléabilité des jugements moraux en fonction des exigences préétablies constituent une redoutable difficulté. En effet, cela signifie que l'appel à regarder l'usage n'est pas une démarche aussi simple qu'on pourrait le penser. À cela deux raisons. D'une part, les difficultés inhérentes à l'ordinaire, de part ses caractéristiques. C'est ce que nous avons exposé dans les deux sous-parties précédentes. D'autre part, il n'est pas possible de simplement exhorter à regarder l'usage. En effet, comme le souligne Cora Diamond, nous n'arrivons pas dans une situation où l'usage serait à portée de main. Nous sommes aveugles à ce que peut être la pensée morale, parce que nous sommes déjà imprégnés d'exigences posées *a priori*.

Je ne veux pas simplement dire « regardez l'usage ». Regarder l'usage peut nous aider à voir que l'éthique n'est pas ce que nous pensons qu'elle doit être. Mais les idées touchant ce qu'elle doit être ont modelé ce qu'elle est, ont modelé ce que nous faisons et regarder l'usage, sans plus, ne suffit pas.¹²⁹

La complexité vient du fait que les termes enchevêtrés, tout à la fois évaluatifs et descriptifs, sont au cœur de notre vie éthique. Que signifie « vraie » dans ce sens là ? À quoi font-elles référence ? À nos pratiques, et pourtant elles n'en rendent pas compte correctement. Pourquoi ? Tout simplement parce qu'elles en sont déduites, purifiées, polies.

Pourtant l'usage est sans doute la seule voie que nous puissions suivre, dans la mesure où nous ne disposons pas d'une connaissance mythique qui s'impose à nous de ce qu'est une théorie morale. En ce sens, l'éthique ordinaire est bien à chercher du côté du profane ; et non du mystique. En affirmant cela, nous nous rendons compte que le domaine que nous entreprenons d'interroger est complexe. En particulier la possibilité d'avancer dans cette enquête en faisant abstraction des « il faut » qui guident les réflexions morales : les jugements moraux *doivent* être vrais

¹²⁸ *Ibid.*, p. 504.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 34.

Bibliographie

ou faux, *il faut* que la réalité morale soit intelligible, *il faut* qu'elle soit communicable à autrui, *il faut* que les jugements moraux obéissent aux exigences rationnelles de cohérence.

Il faut tendre l'oreille pour saisir ces moments où la pensée souligne avec insistance que quelque chose *doit être* le cas. Ce sont précisément ces « doit » philosophiques où un philosophe sent qu'aucun argument n'est utile car c'est tellement évident.

On se souvient de la violente attaque de Cora Diamond contre Onora O'Neill qui avançait le devoir de passer d'une affirmation à l'argumentation.¹³⁰

Diamond voit dans cette assertion un exemple d'une conception de la façon dont ce qu'est et devrait être « la discussion philosophique en éthique - conception aussi commune que confuse. Elle repose sur une idée de la pensée morale qui n'est pas seulement fautive, mais également injustifiable et incompréhensible sur la force morale de différentes sortes d'œuvres littéraires. »¹³¹

Cet écueil est bien réel, et s'en détacher n'est pas aussi simple qu'on pourrait le penser. Même les philosophes qui sont parmi les plus sensibles à ces problématiques manifestent parfois des exigences de ce type, par exemple Cavell, dans *les voix de la raison* nous enjoint à concevoir une morale sur le modèle d'Antigone, en précisant qu'« il faut que la morale puisse rester ouverte à la répudiation. »¹³² S'agit-il là d'un *il faut* comme si le véritable visage de la morale devait absolument avoir ce trait, ou est-ce plutôt à comprendre comme le signe que les formes de vie, dont la morale, possèdent un visage humain, et qu'il convient de respecter les attentes que les hommes formulent à l'égard de ce domaine de l'existence ? Le fait est que nous ne savons pas à l'avance sur quoi porte la philosophie morale.

La vérité est que toute sélection du sujet ne montre rien d'autres que les préjugés du philosophe qui écrit : personne ne sait ce qu'est le sujet ; les exposés les plus largement admis dépendent de suppositions qui ne sont pas évidentes et qui reflètent des évaluations et des conceptions particulières du monde, de la nature humaine, et de ce qu'est parler, penser, écrire, ou lire sur le monde.¹³³

¹³⁰ *Ibid.*, p. 391 : « Cependant, si le plaidoyer pour les animaux doit convaincre ceux dont les cœurs ne sont pas d'emblée portés vers eux, il doit, comme les plaidoyers pour les humains dépendants, passer de la simple affirmation à l'argumentation. »

¹³¹ *Ibid.*

¹³² CAVELL S., *Les voix de la raison*, op. cit., p. 394.

¹³³ HALAIS E., *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, op. cit., p. 135.

Bibliographie

Face à cette difficulté, une porte de sortie peut apparaître du côté pragmatiste. James adopte à propos de l'éthique la même attitude que pour le sens commun. Il existe des procédures que l'on ne peut qu'imparfaitement décrire, et que l'on peut améliorer au cours de la recherche éthique elle-même. Il convient toutefois de ne pas céder à la tentation de remplacer une description imparfaite par une description parfaite. Cette tentation est celle que l'on a observée à plusieurs reprises avec la tendance à idéaliser. Imparfait est ici employé dans l'idée qu'il n'y a pas de discours conclusifs possibles sur l'éthique et que la tâche demande à être sans cesse reprise.

Ce dont on ne dispose pas, c'est d'un ensemble de vérité éthique finale, ni même d'une méthode qui permette de les découvrir. Par conséquent, l'orientation de notre projet d'investigation des pratiques ordinaires de l'éthique ne cherche pas à proposer une fondation, ou appuyer une thèse méta-éthique (cognitivisme, réalisme...) mais à participer à un changement de sensibilité philosophique, semblable à celui entamée dans les travaux sur le *care*, en soulignant l'importance de percevoir les traits pertinents d'une situation morale, telle qu'elle apparaît en elle-même.

Mais savoir où regarder n'est pas évident. En effet, il est vain d'essayer de confirmer l'éthique par l'expérience ; si par expérience on désigne quelque chose comme un tribunal indépendant. Il est important de garder à l'esprit que toute conception de l' « expérience » est en fait déjà porteuse de valeur. Ce point nous renvoie en fait à la complexité de toute action humaine, qui s'insère toujours dans les nœuds et les trames d'une situation. La complexité de l'éthique, son enchâssement dans le tout de l'existence est le reflet de la complexité de l'action humaine. L'un reconduit à l'autre, et vouloir les isoler est plus que mortifère. Un acte ou un jugement ne possède pas une qualité intrinsèquement morale, mais se colore d'un aspect moral en fonction de la situation où il s'effectue. La nature ambiguë de l'être humain nous force à adopter une telle position, l'éthique existe précisément parce que ce que font les êtres humains est extraordinairement difficile à évaluer correctement. Ce n'est presque jamais évidemment bien ou mal.

La philosophie reflet des tendances

Il est possible d'isoler deux faisceaux qui permettent de comprendre l'émergence des « il faut » au sein des théories et discours moraux. Pour saisir le plus adéquatement ce qui s'exprime derrière ces exigences, il faut élargir la recherche au-delà du cercle de la philosophie morale pour la mettre en relation avec

Bibliographie

d'une part son attachement social et de l'autre les traits de l'anthropologie que nous avons mis au jour.

Ni la philosophie morale, ni la philosophie dans son ensemble ne peuvent être comprises indépendamment des hommes qui la produisent. « Cela s'applique à tous les domaines de la philosophie, en particulier à la philosophie morale, miroir grossissant du besoin de sécurité, ainsi que des conceptions personnelles, superficielles ou profondes, des philosophes. »¹³⁴

La philosophie est l'expression de l'anthropologie, comme on a pu le souligner pour la tendance à la généralité et à l'idéalisation. Un autre aspect, pointé par E. Halais est la recherche de sécurité : « nous sommes à la recherche de sécurité, et cela se traduit par le fait qu'en philosophie nous imposons nos conditions à la réalité : la recherche de sécurité est en même temps celle de maîtrise et de contrôle. »¹³⁵ Cette obsession passe notamment par la définition des concepts qui prend parfois la tournure d'une véritable obsession.

Parmi les traits que nous avons relevés par l'approche anthropologique nous avons notamment indiqué les tendances à la régularité, à la généralisation, à l'idéalisation, et le besoin de sécurité. Ces différentes tendances constituent des besoins et des réflexes de la pensée humaine, et possèdent ensemble des complémentarités. Sans la tendance à la généralisation et à l'habitude, la possibilité d'être attentif aux régularités n'aurait pas le même poids. Ces tendances permettent d'apaiser le besoin de sécurité et permettent de donner du sens à l'existence humaine. Fondamentalement la sécurité a à voir avec la régularité. Un monde sans régularité, où tout peut changer en un instant, sans stabilité, est un monde particulièrement angoissant pour l'homme.

Ce besoin de sens et de sécurité motive et entretient les tendances naturelles de l'homme à percevoir dans les situations les traits qui se répètent. Là encore, il importe de ne pas juger en soi ces tendances comme bonnes ou mauvaises. En revanche, leurs dérives ou extensions peuvent conduire à des conséquences dommageables pour l'existence humaine. L'idéalisation qui surgit d'une tendance exacerbée à la généralisation peut conduire à un désintérêt pour notre monde et nos pratiques, alors mesurés à l'aune d'un idéal.

Un autre trait propre à l'anthropologie philosophique agit également dans nos modélisations éthiques, il s'agit, comme l'a indiqué Cora Diamond, de l'attente. Exacerbée, elle prend la forme d'un fantasme. « Des formes de fantasmes de la

¹³⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹³⁵ *Ibid.*

Bibliographie

philosophie peuvent façonner pour nous la manière d'assumer l'héritage de la philosophie. Ils peuvent déterminer les exigences que nous instaurons dans notre manière de faire de la philosophie. »¹³⁶ Bien entendu, ce trait n'a pas à être pris indépendamment des autres, et l'on voit bien comment il s'articule avec le sens pour la régularité et l'idéalisation. Le fantasme n'est jamais qu'une forme plus aboutie d'un idéal de régularité sans cesse déçu par les faits. Pour mettre en lumière ce besoin fort d'attente, et le lien avec les exigences que nous posons à la philosophie, Layla Raïd rappelle une formule de Peirce : « Je dis seulement que c'est uniquement cela que j'appelle la Vérité. Je ne peux pas savoir infailliblement qu'il existe une quelconque Vérité. »¹³⁷

La formulation est particulièrement intéressante car elle articule l'objet de l'attente vue comme idéal, et les dommages que peut causer cette attente, à savoir d'imposer des exigences à la réalité, peu importe ce dont les choses ont l'air. À terme, il peut exister un véritable divorce, une scission entre nos attentes et ce que peut nous apporter notre monde. Ce divorce se terminant souvent en faveur de l'idéal contre l'imperfection du réel, on comprend ici l'importance de l'approche thérapeutique de Wittgenstein, à savoir scruter ce qui s'exprime dans nos attentes philosophiques et comprendre que la dissolution des questions est la seule option restante pour ne pas se détourner de ce monde qui somme toute est le seul monde que nous ayons.

Cette attente est fondamentale dans le paysage des tendances à l'idéal, à la généralisation et de déception, car elle présente comme caractéristique de ne pas dépendre du réel, de ce qu'il contient effectivement. Une attente irréalisable condamne alors à la déception ou au malheur. La déception à l'égard des réponses, des formes de cultures, est le reflet du besoin d'absolu en philosophie. Nous verrons plus particulièrement ce point dans la prochaine partie, qui articulera les tendances anthropologiques exprimées en philosophie avec les dérives que sont le réalisme, le solipsisme et l'idéalisme.

La formule de Pope le montre bien, l'attente ne dépend pas d'un savoir, mais d'une définition *a priori*, peu importent les faits. Soit elle existe, et tout est bien, soit elle n'existe pas et l'on voue sa vie à une chimère. Cora Diamond, non sans une pointe d'ironie, a repris ce constat à propos de l'écriture philosophique :

¹³⁶ DIAMOND C., *L'esprit réaliste*, op. cit. préface, p. XII.

¹³⁷ RAÏD L., *L'illusion de sens*, op. cit., p. 276.

Bibliographie

Il existe une soumission de l'écriture philosophique à une condition préalable : qu'elle pose des exigences philosophiques - l'exigence qu'elle dise : « Sans égard pour ce dont les choses ont l'air, si nous devons avoir ou faire ceci cela, il doit y avoir ceci cela. »¹³⁸

Toujours dans *L'esprit réaliste*, C. Diamond établie une mise en relation intéressante entre l'attente et le vouloir. Pour ce faire, elle a de nouveaux recours à un exemple, tiré cette fois des *Trois dialogues* de Berkeley, qui voit se tenir un dialogue entre Hylas et Philonous. Hylas y défend sa volonté qu'il existe une distinction entre les choses réelles et les chimères. Ce surgissement de la volonté est particulièrement significatif, car il prend sa source bien avant la confrontation avec le réel et l'observation d'une quelconque distinction à considérer. Il y a là quelque chose d'essentiel qui se joue, et montre qu'à défaut d'exercer notre maîtrise sur le réel, nous l'exerçons sur les « concepts », qui revêtent ensuite les couleurs du réel. Définir les termes, au fond cela revient à leur imposer nos conditions. Pour que quelque chose soit du « langage », il doit être ainsi. Pour que quelque chose soit de la « valeur », il doit être ainsi.

L'esprit réaliste est un moyen de contourner ces difficultés. L'intention de l'esprit réaliste est justement celle que Philonous oppose à Hylas : « lui montrer que ce qu'il veut ne se trouve pas au seul endroit où il pense que cela peut être ; que ce qu'il veut ne dépend pas de ce dont il pense que cela dépend. »¹³⁹

En réponse à ces attentes illusives et réceptives, le programme qu'assigne C. Diamond à la philosophie se situe dans un affranchissement face à ces exigences posées d'avance. Il s'agit, autant que possible, de dégager la pratique philosophique de l'emprise de ces fantasmes et de ce vouloir, tout en conservant une juste place pour ces tendances en tant qu'elles constituent les caractéristiques fondamentales de notre nature humaine et structurent notre rapport au monde.

La réflexion morale peut être dirigée non seulement vers les êtres humains individuels, mais aussi vers les formes de la vie sociale. Les phénomènes sociaux que les philosophes moraux regardent n'incluent pas ce qui au plan social correspond à la « texture d'être » ou la « vision » du plan individuel.

Le second niveau d'analyse à déployer pour appréhender les dérives qui contribuent à rendre vivace la demande d'exigence envers la vie morale fait référence à l'évolution sociétale. Finalement les deux axes reprennent les deux

¹³⁸ DIAMOND C., *L'esprit réaliste*, op. cit., p. 41.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 34.

directions que Cavell nomment horizontales et verticales : l'anthropologie et les formes de vie. D'un côté la pérennité, de l'autre la créativité.

En ce qui concerne l'axe horizontal, le discours ayant trait à la philosophie morale n'est pas produit *ex nihilo* par des philosophes enfermés dans des tours d'ivoire, mais par des individus ayant été plongés dans une société complexe, portant des choix et des postulats massifs. Nous avons préalablement examiné l'importance des évolutions portées par ce que l'on nomme la modernité, et il est temps maintenant d'en sonder la portée au sein de cette tendance à poser des exigences *a priori*.

3. Éthique, valeurs et sacré

Sacré et ordinaire

La question du sacré joue contre l'ordinaire, et le projet de faire de l'ordinaire le nouveau ou le seul et vrai sacré sont à notre sens deux dérives dont notre travail doit se prémunir, mais dont on ne peut esquiver la question pour une raison simple : l'éthique et les valeurs ont partie liée avec le sacré, et l'ordinaire s'oppose au sacré. Les valeurs possèdent une forme de transcendance qui les arrache à ce qui est simplement là, pour leur donner une signification autre.

En prolongement de nos remarques sur les traits de la modernité, tels qu'ils se manifestent dans la réception et la production de la philosophie, on peut souligner le glissement qui s'opère et la reconfiguration des sphères que la tradition sépare habituellement entre profane et sacré. « Qu'est-ce que le monde quotidien ? C'est ce monde qui à proprement parler, n'est ni scientifique, ni politique, ni esthétique, ni religieux. »¹⁴⁰

Or aujourd'hui, seul le monde quotidien a encore cette capacité mythico-poétique de totalisation du réel décrit comme un immense palimpseste où se croisent les différentes sphères. Nous sommes tous dans notre monde des hommes archaïques animés par une pensée cosmo-mythologique. La totalité quotidienne est rarement articulée. Il ne faut donc pas s'attendre à trouver dans les mythes quotidiens tout un système élaboré.

Le thème du quotidien est devenu courant. Plus qu'un thème, il s'impose presque comme un nouveau paradigme, qui est lié à la critique des idéaux métaphysiques et de la volonté de prendre acte de la réalité de l'ici bas. Il est même

¹⁴⁰ BÉGOUT B., *La découverte du quotidien*, op. cit., p. 129.

Bibliographie

possible de voir dans le quotidien le thème d'une philosophie déçue de ses prétentions à traiter de quelque chose qui ne soit pas l'ordinaire ni même soumis au temps. Il importe donc de ne pas faire de l'ordinaire le dernier lieu du sacré.

Ce déplacement du sacré touche aussi la représentation de l'éthique : « c'est la tâche de l'éthique générale, telle que nous l'avons définie, que d'assurer la préservation de ce domaine sacré. »¹⁴¹

Classiquement le sacré est toujours compris, et défini, en opposition au profane. Ce dernier renvoie au « domaine des choses qui peuvent être rationnellement comprises et relèvent d'actions dont les conséquences peuvent être maîtrisées. *A contrario*, est sacré le domaine des choses qui doivent demeurer intangibles, tant sont hors de contrôle les conséquences de leur éventuelle profanation. »¹⁴²

Cazeneuve a consacré toute sa vie à la question du sacré, et ses derniers travaux sont plus particulièrement consacrés aux métamorphoses que le sacré connaît dans les sociétés modernes, avec un certain nombre de questions quant aux conséquences de ce glissement des frontières par rapport aux répartitions traditionnelles. Peut-être plus encore que le bon sens, le sens et le besoin du sacré se révèlent être la chose la mieux partagée au monde. Pas plus qu'il n'existe de société sans valeur, il n'existe de société sans notion de sacré.

Il existe dans la société humaine un besoin de situer certains objets, certaines institutions, et certains principes au-dessus du commun, en leur accordant une valeur, un degré d'être supérieur à ce qui, par contraste, peut être considéré comme profane. Cette mise à part constitue ce qu'on nomme le sacré.

En résumé, le sacré se définit avant tout dans sa relation avec le profane, qui est bien souvent confondu avec le quotidien et le commun, et le sacré se situe dans ce décalage avec l'ordinaire. Outre cette idée de distinction (mais l'ensemble de l'ordre axiologique repose sur cette idée de capacité à faire des différences) un autre point est essentiel : les valeurs doivent trouver un fondement hors de nous. La dimension hétéronome de l'éthique emprunte cette caractéristique. Il est attendu une éthique qui ne soit pas l'affirmation subjective de différence propre à l'individu, mais qui trouve sa source hors de l'individu. Le moment de l'autonomie kantienne n'est pas une objection à cette dimension hétéronome, il s'agit là encore d'assumer par

¹⁴¹ VULLIERME J.-L., « Limites éthiques du politique : de la transcendance du sacré dans la cité profane », *Revue européenne des sciences sociales*, XXXVIII-118 | 2000.

¹⁴² *Ibid.*

Bibliographie

soi-même une réalité morale que l'on découvre, et non que l'on crée. Nous sommes loin de l'affirmation nietzschéenne du créateur de valeurs.

S'ils s'accrochent à des valeurs dont ils ne seraient pas eux-mêmes le fondement, alors ils ne se contentent pas d'un monde qui serait totalement profane. Il leur faut postuler un principe hors d'atteinte des mises en question.¹⁴³

Il apparaît bien que le sacré est une notion impliquant une volonté de le séparer ce qui est banal, ordinaire, courant. Il est important de retenir que le sacré est non pas seulement ce qui est séparé du profane, c'est-à-dire du monde ordinaire, mais aussi ce qui est revêtu de cette qualité auprès des « croyants ». C'est-à-dire que pour le domaine de la connaissance morale, il ne sert à rien de supposer un réalisme moral si aucun cognitivisme ne permet d'y avoir un accès. C'est tout le problème de poser un fondement extérieur, il est obligatoire de ménager un accès à cet extérieur.

Cette question du sacré est cruciale pour penser une éthique ordinaire, et dissoudre ce qui peut apparaître comme un oxymore. Le sacré serait exclusivement réservé au domaine de la religion, pourtant, des extensions demeurent possibles comme en témoigne Cazeneuve avec une forme de regret :

Il restera d'autre part à savoir de quel genre de « croyances » il peut s'agir. La référence à une religion semble bien être importante, sinon indispensable dans certains contextes où s'affirme le sens original et absolu des mots. Mais il a suffi de passer en revue les définitions, même les plus usuelles, pour constater qu'elles peuvent s'appliquer à des contextes laïques, peut-être par extension ou par abus.¹⁴⁴

Aujourd'hui l'éthique est devenue un sacré sans religion. Tout en s'efforçant de repérer le besoin universel de repères ayant valeur d'absolu, on peut sans difficulté admettre que l'éthique est une candidate attendue pour cette tâche de remplacement, « Cazeneuve estimait que notre civilisation serait menacée si plus rien n'était sacré, si chaque individu ne plaçait rien au-dessus de lui-même, si tout élan vers l'absolu était disqualifié. »¹⁴⁵

L'anthropologie philosophique permet de penser la persistance de certains traits, notamment ce besoin de construire du sacré à partir du profane. Mais avant, il

¹⁴³ CAZENEUVE J., *Et si plus rien n'était sacré*, Paris, Perrin, 1991, p. 7-8.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 11 - 12.

¹⁴⁵ CHAMPION F., S. NIZARD, et P. ZAWADZKI, *Le sacré hors religions*, Paris, L'Harmattan, coll.« Religions en questions », 2008, p. 11.

Bibliographie

est nécessaire d'affronter cette question, que nous empruntons à l'ouvrage *le sacré sans religion* :

Quels sont les avantages et les coûts de postuler des invariants psychiques de la nature humaine, auparavant mis en forme par les institutions religieuses en quête aujourd'hui de nouvelles formes ? Doit-on s'efforcer de mettre à jour des logiques de production et de réinvestissement du clivage sacré/profane, notamment à travers les situations d'effervescence tantôt créatrices, tantôt destructrices ? ¹⁴⁶

Ce détour par la question du sacré nous permet de mieux saisir l'importance de l'anthropologie philosophique, notamment des traits récurrents, et d'explorer avec un regard nouveau les interactions entre l'ordinaire et l'éthique. Il est d'ailleurs remarquable de constater, par exemple sous la plume de Mircea Eliade, que se retrouvent dans le sacré, les mêmes tendances qui paralysent la pensée philosophique : « l'homme religieux est affamé de l'être. »¹⁴⁷ Le religieux comme le philosophe manifeste des champs de l'existence humaine qui expriment des tendances humaines communes, en particulier le besoin de sens et de permanence, que l'on retrouve incarné dans les procédures ritualisées ou les aspirations métaphysiques. Les moyens méthodologiques d'une description des pratiques ordinaires de l'éthique ont bien pour visée un retour à l'ordinaire, aux expériences vécues, à la pratique et au recueil de la voix ordinaire, ce qui permet en particulier de renoncer aux grandes hypostases, à cette soif de l'être.

Deux caractéristiques du sacré permettent de souligner avec plus d'acuité ce lien avec la sphère de l'ordinaire et du commun. Le sacré combine en lui ces deux éléments en apparence contradictoire. Il a la puissance de la force magique et la fonction de ce qui garantit l'équilibre du monde. Le sacré possède une structure bipolaire : il y a un pôle du sacré qui évoque la magie, qui est fait de transgressions du moins la transgression de l'habitude, ce qui lui donne un aspect inquiétant, et un autre qui, au contraire, est du côté de la règle, de l'ordre. Cette bipartition a été traduite philosophiquement par Nietzsche, particulièrement sensible aux traces du sacré et aux archaïsmes dans la société moderne comme l'affrontement entre le dionysiaque et l'apollinien.

Pour la question qui nous préoccupe, l'éthique possède cette même répartition, à savoir que c'est elle qui à la fois est du côté de l'ordre et de la règle. Quand il y a un désaccord moral, le fil de l'ordinaire est rompu. La possibilité de

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴⁷ ELIADE M. cité par JEAN G., *Le quotidien en situations, op. cit.*, p. 83.

Bibliographie

tisser un lien entre l'éthique et le sacré, de saisir que certains des attributs du sacré sont délégués à l'éthique ne pose pas particulièrement de problème. Mais ce lien pose une difficulté majeure en recréant un fossé entre l'éthique et l'ordinaire, et reconduisant à nouveaux frais la division sacrée/profane sous les traits de l'opposition éthique/ordinaire.

Si l'éthique emprunte bel et bien des traits au sacré, peut-elle trouver une place au creux même de l'ordinaire ? Cette opposition est en réalité un résultat, mais ne représente pas l'affrontement de deux sphères séparées. En fait, il n'existe de sacré que par rapport à l'ordinaire. Les liens entre le sacré et l'ordinaire sont intrinsèquement à penser sur le mode du continuum, voire du transfert de ressources plutôt que comme l'affrontement de deux sphères autonomes. Ici, l'autonomie du sacré est un mythe, une illusion. Le sens du sacré se fonde sur la présence nécessaire et première de l'ordinaire. La question de la transgression au cœur de la notion de sacré et de l'éthique, permet de mieux saisir ce lien. Pour R. Caillois la transgression passe par une alternance entre le temps faible du respect et le temps fort de la transgression. Ces moments de transgressions rompent le cours ordinaire, et touchent au sacré. Des bacchantes grecques aux fêtes des fous du moyen âge jusqu'au grand festival contemporain, les fêtes constituent des moments rompant la vie ordinaire, précisément par leur côté extra-ordinaire, amenant avec eux leur cortège de transgressions.

Cet aspect extra-ordinaire de transgression, festive ou non, est un puissant moyen pour saisir en creux la présence de l'ordinaire. La révolution, le transcendant, ne sont jamais loin derrière le quotidien. M de Certeau par exemple, veut identifier le quotidien à des micro-pratiques inventives, subversives à l'égard des instances de pouvoirs.

La transgression se doit d'être un moment séparé, et séparé en particulier de l'ordinaire. Or cette séparation ne fait sens que sur le fond d'une vie régulière. Le sacré permanent n'a pas de sens, comme la fête permanente n'a pas de sens. L'exception, même maintenue, perd son aspect nouveau, on s'y habitue, il est attendu, prévisible, intégré. C'est là l'échec des théories critiques du quotidien, (Lefebvre et Debord) qui sous-estiment la créativité, la dynamique, et la puissance de la quotidianisation. Ils ne voient dans la vie quotidienne qu'un carcan calcifié qui est le reflet d'une oppression sociale. Lieu commun de la critique de la vie quotidienne, qui est moutonnaire. Et *a contrario*, on observe des tentatives de retrouver dans le quotidien une expérience du sacré.

Bibliographie

Cependant, le remède proposé d'une vie quotidienne libérée de sa répétition, de ses règles et de ses routines n'a pas de sens. C'est tout simplement inhumain. Ainsi, il est nécessaire de prendre au sérieux le monde profane qui constitue notre horizon indépassable. L'horizon indépassable, pour Wittgenstein, c'est nos pratiques ordinaires et notre langage. De nombreux commentateurs ont souligné l'importance de la religion et du mysticisme dans la pensée de Wittgenstein.

Wittgenstein - d'après ses propres écrits que d'après les nombreux témoignages donnés par ses amis et ses étudiants - était très sensible à la croyance religieuse, que ce soient les croyances dites « primitives » (cf : les *remarques sur le rameau d'or de Frazer*) ou les croyances de ses contemporains (cf : *leçons sur la croyance religieuse*).¹⁴⁸

Dans les textes de Wittgenstein, le champ lexical autour du sacré, l'ineffable, le mystique est presque toujours associé à l'idée d'une sortie, d'une poussée hors du monde. Le champ de l'éthique se tient hors du monde. Là encore, nous sommes confrontés à un usage du sacré qui se tient hors de la religion proprement dite, bien que la question pour elle-même intéresse également Wittgenstein. Mais ce n'est pas ce qui est en jeu dans la plupart des emplois du mystique chez Wittgenstein, qui qualifie la dimension de ce qui se montre, de l'indicible, en lien avec les questions esthétiques.

Wittgenstein identifie les termes « esthétique » et « mystique » ; en fait il les utilise indifféremment pour parler de la même expérience. L'expérience de la transcendance esthétique a pratiquement le sens de la grâce au sens religieux ou spirituel du terme.¹⁴⁹

L'existence profane renvoie à une assimilation avec l'existence quotidienne là où les phénomènes religieux sont extra-quotidiens, car ils renvoient à un ailleurs qui est doué de signification. Cependant, dans la modernité, on assiste au devenir immanent de la tension entre le sacré et le quotidien.

Y a-t-il une place pour le sacré dans l'ordinaire ? Par sacré, nous faisons ici plus particulièrement référence à la définition qu'en donne Durkheim : à savoir « ce qui est mis à part, ce qui est séparé. Ce qui le caractérise, c'est qu'il ne peut, sans cesser d'être lui-même, être mêlé au profane. Tout mélange, tout contact même a pour effet de le profaner. »¹⁵⁰

¹⁴⁸ PERRIN D., *Wittgenstein en confrontation*, Harmattan, 2011, p. 126.

¹⁴⁹ LAMBERT P., *Wittgenstein et l'ordre du monde*, Harmattan, 2010, p. 18.

¹⁵⁰ DURKHEIM E., « la détermination du fait moral », in *sociologie et philosophie*, Paris, Puf, quadrige, 2002, p. 103.

Bibliographie

Un autre point des travaux de Cazeneuve peut être rappelé ici pour élucider l'intrication ordinaire éthique, par-delà une opposition théorique du sacré et du profane. Cette idée est plus ou moins la mise en évidence d'une communication du profane au sacré. L'ordinaire implique des choix qui vont se déposer et ancrer le sacré. En ce sens, non seulement le sacré n'est pas un domaine supérieur, ou autonome, mais constitue un domaine dépendant des pratiques et jugements ordinaires et qui puisent ses constituants dans la pratique ordinaire. Cazeneuve donne l'exemple suivant :

Je ne puis pas me demander sans cesse si je dois tuer mon voisin trop bruyant, si je dois m'habiller avant de sortir, ni même si ma vie vaut d'être vécue. Une fois pour toutes, j'ai choisi de jouer ce jeu. Au nom de quoi ? Si l'on veut bien pousser assez loin cette interrogation, on s'aperçoit qu'elle renvoie à des valeurs implicites. Et sur quoi reposent-elles sinon sur des choix devenus, provisoirement ou non, indiscutables et, de ce fait, presque sacrés ?¹⁵¹

Cet exemple relativement trivial permet de mettre en lumière l'articulation entre les règles adoptées dans nos pratiques ordinaires, et qui ne sont pas sans cesse remises en cause. C'est cette préservation qui leur confère leur aspect sacré. Elle possède un caractère indiscutable dans le cours de la pratique. Aspect que nous avons souligné comme point de départ de notre réflexion. Ces choix renvoient à des valeurs implicites. Il est intéressant de noter qu'elles se prêtent à un examen : « si l'on veut bien pousser assez loin cette interrogation », toutefois, il est préférable de savoir s'arrêter.

Pour le sacré comme pour la philosophie, la métaphysique est une tendance récurrente, mais dont les conséquences ne sont pas la clarification recherchée, mais plutôt la déception de ne rien trouver de semblable à ce que l'on cherche. Autrement dit, quand on cherche le fondement du fondement du fondement, la cause de la cause de la cause et ainsi de suite, on doit fatalement se référer à une cause première qui se suffit à elle-même, ou bien avouer que quelque chose sort de rien, ce qui est encore bien plus choquant pour la raison. « C'est là, dira-t-on, un vieil argument métaphysique. Mais quand on veut tout désacraliser et nier toute valeur fondamentale, on fait aussi de la métaphysique. »¹⁵²

En faisant de l'ordinaire, le lieu où vient s'alimenter le sacré, nous voyons se dessiner un *continuum* plutôt qu'une franche rupture entre le sacré et l'ordinaire.

¹⁵¹ CAZENEUVE J., *Et si plus rien n'était sacré*, op. cit., p. 130.

¹⁵² *Ibid.*, p. 135.

Bibliographie

Cette thèse se retrouve également dans les travaux de A Piette, « une dimension ordinaire est présente dans toute situation. Cette dimension constitue le terrain commun de toutes les pratiques. »¹⁵³

Il s'agira donc, pour achever cette partie de notre recherche, de chercher à ménager la possibilité de penser des valeurs ordinaires. Cette dualité entre le sacré et le profane ne serait en fait rien d'autre qu'une question d'intensité. À la différence de nature, on se trouve reconduit à une différence de degré.

La notion d'intensité permet de retrouver un continuum entre les deux sphères. La vie quotidienne possède donc bien une structure de sacralité quoiqu'il s'agisse d'une sacralité moindre, dont le culte religieux fournit au fond le modèle de l'intensité maximale. Si l'on doit parler d'une division entre ces deux domaines, cette ligne ne passe pas par la nature, mais souligne deux modalités plus ou moins intenses d'une même vie. Une des caractéristiques du cours ordinaire des choses, c'est le degré de conscience qu'elle suscite. Entre l'habitude et l'aveuglante proximité, le cours ordinaire de notre vie ne nous fait pas ressentir aussi vivement les actions qui s'y déroulent. Cette idée d'une profonde continuité entre ces deux sphères permet également de mettre en évidence une dimension ritualisée dans le quotidien.

À la suite de E. Goffman il est possible de s'interroger sur le degré d'engagement des individus dans les situations. On retrouve alors les thèmes habituels autour de la croyance et des conditions de son attribution. Bien souvent l'attribution d'une croyance est relayée par la soumission à une exigence de cohérence, de non-contradiction, et de référentialité ontologique absolue. Croire serait croire en quelque chose de déterminé de manière univoque comme si croire serait être totalement, de tout son être, engagé dans une croyance.

Cette exigence unilatérale de la croyance guide souvent l'investigation ethnologique, mais aussi anthropologique, sociologique et philosophique. Mais il faut toutefois s'élever contre les dérives de cette logique du tout ou rien. Bien souvent les croyances sont mesurées à l'étalon d'une croyance idéalement parfaite. Ce sont somme toute des cas assez rares, et leurs dimensions exceptionnelles ne nous autorisent pas particulièrement à les élever au rang d'étalon permettant de considérer les autres croyances comme imparfaites dans leur nature. Cavell s'en défend dans *les voix de la raison* en précisant : comme si nous n'avions aucune difficulté à déterminer ce que sont nos croyances et sur quoi elles portent.

¹⁵³ PIETTE A., *Le fait religieux : une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2003, p. 2.

Au contraire, dans nos vies ordinaires, nous doutons. Nos croyances ne sont pas sans cesse réinterrogées, mais elles peuvent l'être. Or si on examine la manière dont les individus expriment leur croyance, sans les ramener à des versions atténuées de croyances idéales on constate que ce sont des croyances, et non des croyances impures, ou imparfaites. L'homme ordinaire n'est pas à chercher dans la figure d'un incroyant, inconsistant, dénué de tout sérieux, bref, d'un nihiliste de littérature. Finalement l'homme ordinaire oscille « entre la conscience et l'inconscience à travers une logique non exempte de contradiction, agissant sérieusement, mais sans plus. »¹⁵⁴

Les traits importants ne sont pas l'engagement ontologique, la pleine conscience et l'évanouissement de toute contradiction logique. La trame qui tisse nos vies et nos pratiques ordinaires, pointant vers une sphère de croyances qui se tiennent à l'écart tant qu'elles sont posées comme indiscutables, est à chercher dans l'intensité et dans le sérieux que l'on met dans ses activités.

Ni le sacré, ni la croyance ne demandent de certitudes absolues, exigences *a priori* qui amènent invariablement à s'engager dans une quête métaphysique pour tenter d'apaiser une soif ontologique. Au contraire, en posant une continuité, marquée par des différences d'intensité, nous sommes bien plus en mesure de saisir comment les valeurs et l'éthique demeurent quelque chose à part, d'important, en un mot, de sacré, sans désertier l'ordinaire.

S'agit-il d'une tentative de remplacer le vide laissé par les anciennes formes de sacré ? On peut effectivement être tenté de voir dans l'engouement dans l'ordinaire simplement la question religieuse qui se déplace. « Tout se passe comme si, même en changeant d'emballage, on essaye de dire que du point de vue du divin, il n'y a pas de point de vue divin. »¹⁵⁵

La crypto-théologie

C'est devenu presque un lieu commun, [...] d'aborder la spécificité des Temps modernes à partir de la catégorie de « sécularisation ». De nombreuses interprétations font en effet de la modernité le produit, le résultat d'une continuité masquée. La modernité – et c'est là ce qui la caractérise – se serait bornée, tout en revendiquant la rupture radicale avec ce qui l'a précédée, à transposer dans la sphère profane un certain nombre de contenus théologiques.¹⁵⁶

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁵⁵ PUTNAM H., *Le réalisme à visage humain*, op. cit., p. 139.

¹⁵⁶ REVAULT D'ALLONES M., « Sommes-nous vraiment « déthéologisés » ? », *Les Études philosophiques*, mars 2004, n° 68, n° 1, p. 25-37.

Bibliographie

Cette question de la sécularisation n'est pas aussi éloignée qu'on pourrait le penser de notre sujet, dans la mesure où la conversion de la philosophie à l'ici bas, en renonçant aux spéculations transcendantes ne s'accomplit pas sans mal, que cette conversion soit perçue comme une métaphysique cachée, ou encore que l'on décèle dans cette sécularisation un passage en contrebande des principaux traits du sacré au sein même de l'ordinaire.

Cette transition frauduleuse, on la retrouve dans les analyses de Luc Ferry, *l'homme dieu*, ou dans ce que Blumenberg nomme la crypto-théologie¹⁵⁷ dans la *Description de l'homme*, pour décrire la dimension démiurgique de l'ego transcendantal chez Husserl.

En examinant avec attention l'opposition classique sacrée profane, telle qu'elle était reconduite dans le dualisme valeur/ordinaire, nous avons observé que l'opposition cédait la place à une continuité et une circulation entre les deux sphères. En effet, malgré une exigence d'autonomie, l'examen a montré que le sacré n'est pas un domaine autonome, mais au contraire dépend et se construit toujours par rapport à l'ordinaire, le profane, le régulier.

Cette conclusion est également valable pour la question de la sécularisation au sein de la modernité. On entend aussi par sécularisation le transfert de contenus, de représentations de la sphère religieuse ou théologique vers la sphère profane. Dans cette acception, la sécularisation est une « mondanisation » et c'est ce transfert que désigne Blumenberg sous le terme de « théorème de la sécularisation. »

Dans la mesure où toutes les dimensions de la modernité sont soumises au « théorème de la sécularisation » on a affaire à une catégorie interprétative homogénéisante dont les présupposés doivent eux-mêmes être interrogés. Or, selon Blumenberg, ces présupposés sont ceux d'une pensée substantialiste de l'histoire.

Si l'on doit donner au concept de « sécularisation » une valeur et une portée heuristique, il faut l'interpréter autrement que comme transfert de contenus et admettre que des « contenus hétérogènes peuvent assurer des fonctions identiques à certains endroits du système de l'interprétation du monde et de l'homme. »¹⁵⁸

Si la « sécularisation » a un sens, ce n'est donc pas comme « mutation » de contenus authentiquement théologiques qui seraient devenus séculiers en s'aliénant eux-mêmes, mais parce qu'elle réinvestit des « positions de réponses devenues

¹⁵⁷ BLUMENBERG H., *Description de l'homme*, *op. cit.*, p. 121. « Après que le phénoménologue a en outre conféré l'attribut « divine » à la volonté, la question de la manière dont la crypto-théologie de la spéculation transcendante l'a affecté lui-même semble n'être plus que rhétorique. »

¹⁵⁸ REVAULT D'ALLONES M., « Sommes-nous vraiment « déthéologisés » ? », *op. cit.*

Bibliographie

vacantes » dans un système de questionnement où les réponses ne fonctionnent plus.

Diamond propose, dans son essai sur *L'éthique et l'imagination*, une conception de l'éthique qu'exclut l'idée d'un objet ou domaine spécifique de la morale. Elle définit l'approche wittgensteinienne de l'éthique en la différenciant de l'approche qui considère qu'il y a une branche éthique de la philosophie, qui s'occupe de certaines questions (la vie bonne, l'action juste, la société équitable).

CONCLUSION DE LA PARTIE I

Une fois que nous avons relevé les principaux obstacles qui se dressent dans notre investigation de l'ordinaire, et que nous avons ménagé des accès, nous pouvons essayer de proposer une description de ces caractéristiques principales, en particulier à la lumière des motifs issus de l'anthropologie philosophique. Nous constatons que les traits constitutifs de l'ordinaire ouvrent une voie pour étudier la pratique éthique en actes.

Dans le premier moment de cette partie, nous nous sommes attachés à définir le cadre conceptuel dans lequel nous allons pouvoir formuler notre problématique et présenter les pistes de recherches. Ce premier moment de clarification conceptuel a conduit à un second, nécessaire pour appréhender les caractéristiques et la dynamique de l'ordinaire, en d'autres termes, définir plus précisément l'objet de notre étude. Ce deuxième moment a permis de mettre en parallèle les deux approches dominantes sur ces questions à savoir la philosophie du langage ordinaire de Wittgenstein et la phénoménologie du monde de la vie, entamée par Husserl.

En prenant pour point de départ le monde de la vie telle qu'il apparaît dans les travaux tardifs de Husserl, nous avons pu repérer un premier faisceau de caractéristiques propres au monde mais aussi relever quelques obstacles théoriques qui gênaient une appréhension plus globale. D'une part l'héritage cartésien de la raison, et d'autre part la mise à distance de l'anthropologie philosophique. Ces deux dimensions ont particulièrement été critiquées par Blumenberg, comme nous avons pu le voir en reprenant ses analyses dans *La description de l'homme*. À la confluence de ces deux traditions, Blumenberg nous permet de réussir à trouver un espace de discussion entre Husserl et Wittgenstein, notamment sous l'angle de l'anthropologie philosophique. Le monde de la vie et les formes de vie représentent deux voies, mettant en avant des caractéristiques différentes d'une même réalité humaine : notre manière d'habiter collectivement notre environnement.

Ces deux moments sont des préalables essentiels pour assurer le cadre conceptuel dans lequel se déploie notre travail, mais en tant que tels ils demeurent descriptifs et historiques. Ils ne prennent sens que rattachés à notre problématique d'une investigation des pratiques éthiques ordinaires.

Il est maintenant possible de déterminer quels liens entretiennent l'éthique avec l'ordinaire et établir que l'ordinaire a un lien fort et essentiel avec l'éthique.

Bibliographie

La posture de Cavell mêle intimement les préoccupations existentielles avec leur expression en philosophie. Cette articulation de la vie ordinaire et du questionnement philosophique invite à chercher les pulsions et tendances qui s'y expriment. Par ailleurs, elle nous rappelle également que les réflexions ordinaires ne sont pas inférieures aux réflexions du philosophe. Il est beaucoup plus juste de les penser comme en prolongement.

En tentant d'élucider les manifestations de notre vie morale, nous sommes amenés à proposer une conception de la philosophie, de ce qu'elle peut et ce qu'elle apporte aux hommes. Cette réflexion possède évidemment une résonance wittgensteinienne, avec le déplacement de l'intérêt non sur la réponse, mais sur la question, et les visées thérapeutiques qui en découlent.

Les travaux de Blumenberg sur la philosophie dans l'existence humaine, et son rôle de métaphores s'inscrivent aussi dans cette logique d'un besoin de consolation qui s'exprime par bien des institutions dont la philosophie n'est qu'un des aspects : « Elle est une technique de soin. Elle console ; et comme toute consolation elle n'abolit pas le mal mais adoucit plutôt la réflexion sur le mal ; elle ne nie pas la souffrance, mais plutôt "la souffrance de la souffrance" »¹⁵⁹

C'est donc en creusant cette proximité entre les questionnements ordinaires et leur expression au sein de la tradition philosophique que nous avons pu établir que l'ordinaire n'est pas simplement un domaine recouvrant ce qui est commun et régulier, tout ce qui est désigné ou supposé comme sans aspérité, mais au contraire que c'est en son sein que naît, s'éprouve s'échange et se formule ce qui constitue le cœur de notre vie morale.

Comment l'ordinaire en tant que tel peut-il poser un problème ? « l'ordinaire est trompeur, non seulement l'intrication des concepts est-elle un obstacle à leur vue synoptique, mais leur familiarité même l'est aussi, qui semble parler en faveur d'une clarté mais les rend invisibles. L'ordinaire, du fait même qu'il est familier, nous est, la plupart du temps, opaque. »¹⁶⁰ Le fait de penser en termes d'ordinaire, et non de quotidien, permet à la suite de Wittgenstein de susciter un écart entre le clair et l'obscur. L'enquête porte sur l'ordinaire comme lieu de détermination de nos concepts.

L'ordinaire n'est pas un point de départ car dans toutes nos expériences, nous nous mouvons dans un système de familiarité avec les choses, système qui n'est pas lui-même mis en relief. Il a donc été nécessaire de rendre visible le processus de

¹⁵⁹ BIMBENET É. et C. SOMMER, « Les métaphores de l'humain », *Le Débat*, mai 2014, vol. 180, n° 3, p. 89-97.

¹⁶⁰ RAÏD L., « élucider l'ordinaire » in LAUGIER S. (Dir.) *L'ordinaire et le politique, op. cit.*,

Bibliographie

familiarisation : le monde ne va pas de soi, mais il est tenu pour aller de soi. Pourquoi ? Car nous sommes d'abord et avant tout pris dans un monde ambiant avec des règles et des usages que nous intégrons. Et que nous dynamisons par nos désirs et nos besoins. Il n'y a donc pas une première étrangeté du monde

L'axiologie n'est pas non plus un point de départ. Le caractère premier de l'axiologie est de se donner comme autre qu'il n'est. Cela signifie que suivre le seul fil de l'éthique et de la valeur revient à perdre son objet. Mais l'éthique n'est pas donnée dans le sens où tout doit être accepté.

Quand il existe une tension entre l'aveuglement (permettant de libérer l'attention pour un autre pan de la vie humaine) et la pression coercitive de ces nappes d'illusions : il devient alors intéressant de remettre les choses à plat, de contrer les « dérives ». Les obstacles qui rendent obscurs la dynamique de l'ordinaire nous conduisent à une conception illusoire de ce dernier. C'est précisément quand ce qui va de soi devient une énigme, que sa cohérence interne est perdue, qu'il s'agit alors d'entreprendre une élucidation de l'ordinaire.

PARTIE II – PERDRE LE MONDE, MANQUER L'ÉTHIQUE

INTRODUCTION

Chercher l'erreur dans les raisonnements philosophiques n'est pas un but en soi, mais une étape nécessaire, sinon l'exigence de changer notre regard, afin de saisir ce qui importe dans nos vies morales ne pourra tout simplement pas trouver une place dans nos considérations. Il importe de chercher la source de l'erreur avant de lui substituer la vérité sinon elle ne parvient pas à se ménager une place dans l'esprit. « C'est-à-dire qu'il faut découvrir la source de l'erreur, sans quoi entendre la vérité ne nous sert à rien. Elle ne peut pénétrer lorsque quelque chose d'autre occupe sa place. »¹⁶¹ Le fait que cette remarque de Wittgenstein soit tirée des *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer* n'est guère surprenant. Wittgenstein y a trouvé un support idéal pour sa démarche qui consiste plus à chercher à corriger nos erreurs et nos errements qu'à énoncer des thèses.

Dans cette partie nous nous attacherons à suivre les dérives philosophiques qui nous mènent à perdre le monde, et en particulier l'ordinaire, et manquer la conception de ce qui importe dans la vie morale. Nous ne cherchons pas à rendre compte de ces dérives pour les dénoncer ou les expliquer mais pour mieux saisir les tendances qui s'y expriment. En effet, il existe une vérité dans l'erreur : « En un certain sens, nous ne saurions être trop prudents dans notre commerce avec les erreurs philosophiques, elles contiennent tellement de vérité. »¹⁶² Cette vérité est à chercher du côté de l'anthropologie.

L'ensemble de cette partie repose sur ce postulat que les dérives philosophiques sont avant tout l'expression de tendances humaines, de pulsions et de besoins qui modèlent nos conceptions philosophiques. En comprenant les pulsions qui s'expriment en philosophie, il ne s'agit plus de chercher à répondre aux apories dans les termes philosophiques, mais de mieux saisir l'image de l'homme qui est exprimée dans ces débats philosophiques.

Les sections des *Recherches philosophiques* sont autant de dialogues miniatures entre lui et des interlocuteurs non nommés qui manifestent encore et encore ces tentations, ou ces insatisfactions, ou compulsions qui poussent l'homme ordinaire hors du monde de tous les jours vers la philosophie.¹⁶³

¹⁶¹ WITTGENSTEIN L., « Remarques sur Le Rameau d'Or de Frazer », *revue Agone. Histoire, Politique & Sociologie*, traduit par Jean LACOSTE, février 2000, n° 23, p. 13-31.

¹⁶² WITTGENSTEIN, L. Fiches, § 460 cité par DOMENACH E., « "La vérité du scepticisme", le destin d'une expression », *Revue internationale de philosophie*, 2011, n° 2, p. 201-220.

¹⁶³ CAVELL S., *Themes out of school*, *op. cit.*, p. 216 ; cité par DOMENACH E., « "La vérité du scepticisme", le destin d'une expression », *op. cit.*

Bibliographie

Ainsi, il est possible de maintenir d'une certaine manière l'interdit wittgensteinien de ne pas pouvoir parler de l'éthique, tout en cherchant à saisir la vérité qui s'exprime dans ces tentatives : « elle nous documente sur une tendance qui existe dans l'esprit de l'homme. »¹⁶⁴

Les erreurs de ce genre sont profondément révélatrices de la nature de notre langage. Toutefois, il ne faut pas se méprendre sur le statut de ces erreurs, et penser qu'en changeant notre regard, le faux devienne subitement vrai. Les illusions philosophiques « contiennent tellement de vérité », ce n'est évidemment pas au sens où le prétendent ceux qui les produisent comme le souligne J. Bouveresse.¹⁶⁵

Un double objectif se détache de ces remarques liminaires sur la place qu'une investigation de la pratique ordinaire doit accorder à l'erreur. D'une part, soigner la philosophie, et d'autre part souligner la profonde continuité qui mène de l'ordinaire à la philosophie. Cette idée qu'il existe bien une continuité entre la posture philosophique et les questions ordinaires, on la retrouve par exemple dans les travaux de Cora Diamond, lorsqu'elle précise que :

les questions que nous posons sont en fait des élaborations verbales de questions ordinaires dont nous rejetons, comme inadéquates, les réponses ordinaires, en croyant que nous demandons quelque chose qui dépasse ces réponses.¹⁶⁶

Cora Diamond souligne ici la nature commune de l'être humain, qu'il soit en train de philosopher ou non. Les questions élaborées ne sont jamais que le prolongement des inquiétudes et des interrogations ordinaires. Si on poursuit cette intuition, il se dessine alors un programme méthodologique qui nous autorise à reconduire les problèmes philosophiques à des questionnements qui trouvent leur source dans nos pratiques ordinaires. Pour la suite de notre travail, il est important de souligner cette idée de continuité entre les formes de notre langage naturel et les malaises de la philosophie, qui demande une forme de thérapie. Ainsi, Stanley Cavell, en ouverture de son premier ouvrage *Must we mean what we say ?* s'attarde sur l'énigme que représente « l'idée que ce que nous disons et voulons dire d'ordinaire puisse avoir un contrôle direct et profond sur ce que nous pouvons dire et vouloir dire en philosophie. »¹⁶⁷

¹⁶⁴ WITTGENSTEIN L., *Conférence sur l'éthique*, traduit par Jacques FAUVE, Paris, Gallimard, 2008, p. 20.

¹⁶⁵ BOUVERESSE J., « Langage ordinaire et philosophie », *op. cit.*

¹⁶⁶ DIAMOND C., *L'esprit réaliste*, *op. cit.*, p. 99.

¹⁶⁷ LAUGIER S., « Wittgenstein : anthropologie, scepticisme et politique », *Multitudes*, 2002, n° 9.

Bibliographie

Cette continuité, que nous examinerons plus en détail dans le cours de l'exposition de cette partie, signifie qu'une controverse philosophique même futile en apparence ne signifie pas que les conceptions sont sans importance. En effet, les illusions que tisse la philosophie sont des illusions qui font partie de la nature même de la vie des hommes, et c'est cela qu'il faut mettre en pleine lumière.

L'un des intérêts de notre approche anthropologique, c'est qu'elle permet de montrer que les différents domaines de notre existence sont liés par une commune nature humaine qui est constituée de caractéristiques essentielles qui forment notre rapport au monde. Qu'ainsi, la dynamique qui forge l'ordinaire et les formes de vie est commune au philosophe comme à tout être humain. C'est pourquoi il est important de rester prudent et nuancer dans cet examen de la philosophie et de ses dérives. Il est facile de se retourner contre sa propre discipline, qui demeure envers et contre tout le cadre conceptuel dans lequel ce travail s'intègre. Ainsi, les termes de maladie, de thérapie et de pathologie fleurissent chez de nombreux commentateurs de Wittgenstein. C'est pourtant une facilité que ce dernier a refusée, pour parler plutôt d'insatisfaction généralisée.

Wittgenstein note avec justesse qu'il ne s'agit pas d'une « maladie » à proprement parler mais d'une sorte d'insatisfaction généralisée, que l'on peut trouver, à divers degrés, en tout homme. La tendance à la généralité n'est pas une tare d'une frange de la population appelée à assouvir sa pathologie en philosophie, mais se retrouve dans le phénomène de l'habitude qui constitue le monde de la vie. De la même manière, le besoin de sens et de stabilité anthropologiquement ancré en nous se retrouve dans la pratique philosophique, et conduit à une idéalisation des concepts.

L'une des intentions de notre travail de recherche est de rendre compte le plus adéquatement possible de cette fluidité des circulations et cette mise en réseaux entre les domaines souvent distingués de l'existence humaine pour comprendre les dérives qui nous font perdre le monde et manquer l'éthique, à la lumière des tendances anthropologiques. Vouloir étudier de trop près la pratique éthique, tend à faire surgir un manque de consistance dans la théorie. Il y a comme une prise ratée sur l'objet dès que l'évidence qui guide cette pratique s'estompe. Le fondement de la morale, selon Schopenhauer, est composé de maximes montées sur des échasses qui ne permettent plus de jeter les yeux sur le sol.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Cité dans CAVELL S., *Les voix de la raison*, op. cit., p. 250.

Bibliographie

L'éthique telle que nous la voyons pratiquée et telle que nous la pratiquons se révèle s'accommoder avec difficulté d'un moment théorique, rationnel, argumenté.

Ce problème se retrouve dans la question des méthodes par lesquelles nous entreprenons d'arriver à la connaissance. C'est que ces débats sont toujours susceptibles et ce de manières décourageantes, de s'interrompre ou de s'achever sur une aporie.¹⁶⁹

Or les conséquences ne sont pas seulement épistémologiques. Au-delà du constat d'un échec à théoriser et systématiser la morale, nous sommes alors reconduits non pas au même point, mais lestés d'une déception à l'endroit de la morale : elle ne répond pas à nos croyances, à nos attentes. Les problèmes sceptiques et leurs solutions que ce soit l'idéalisme ou le réalisme sont, pour Wittgenstein, les signes que nous avons mal compris nos propres besoins en philosophie. C'est pourquoi il importe d'isoler ce que qu'expriment nos manières de perdre le monde, et de décrire les mécaniques qui s'y expriment.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 365.

CHAPITRE 1 – PERDRE LE MONDE

1. Besoins et philosophie

La pulsion de généralité

La philosophie n'est pas éloignée du réel et de notre condition humaine, elle en est le reflet. « La tendance qui consiste à effacer le visage humain de notre image du monde est en soi une tendance profondément humaine. »¹⁷⁰ Cette continuité de l'ordinaire à la philosophie se trouve particulièrement mise en évidence dans la sensibilité que l'on éprouve à l'égard d'une situation. Un terme général peut être doué de sens et utilisé de façon normale, adapté à un contexte sans que, concrètement parlant, il soit possible de produire quelque chose qui devrait être commun à tous les objets auxquels il s'applique. Bien souvent, quand nous nous mettons à chercher l'élément supposé commun qui justifie le terme, cette recherche se révèle vaine. En réalité cette confusion repose sur une mauvaise compréhension du semblable. Ou plus exactement cette utilisation « normale » du semblable est débordée pour céder la place à une objectivisation du « semblable » réifier ou idéaliser.

Cette problématique a particulièrement été mise en évidence par Wittgenstein à propos des jeux et de leur ressemblance. Si on considère l'ensemble des interactions que l'on regroupe sous le terme de jeu il est vain de chercher quelque chose qui soit commun à tous.

Le mot jeu doit se référer à un ensemble de traits caractéristiques des diverses activités auxquelles nous l'appliquons. Bornez-vous à constater qu'il n'a nul besoin de le faire, puisqu'en réalité il ne le fait pas. Vous ne serez plus tentés alors de dire que les jeux sont appelés " jeux " parce qu'ils concrétisent l'" essence " du jeu ou parce qu'ils possèdent les caractéristiques connotées par le terme " jeu ". Vous direz plutôt simplement : nous appelons " jeux " toute une série d'activités qui n'ont entre elles rien de plus que des relations (non transitives) de ressemblance et dont on peut donner les exemples suivants...¹⁷¹

Ce sur quoi Wittgenstein cherche à attirer notre attention par cet exemple autour des jeux, c'est notre soif de généralité. Puisant son inspiration dans le fonctionnement de la science, elle conduit le philosophe à tordre le cours de sa

¹⁷⁰ PUTNAM H., *Le réalisme à visage humain*, op. cit., p. 59.

¹⁷¹ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, op. cit. § 66.

Bibliographie

réflexion pour la calquer sur les questions et manières de répondre de la science. « Cette tendance est la source véritable de la métaphysique, et elle mène le philosophe en pleine obscurité. »¹⁷²

L'attention au particulier et à l'ordinaire, que revendique Wittgenstein contre le général, va contre notre tendance, en science comme en philosophie, de théoriser le monde. D'où cette critique de la « pulsion de généralité » qui se manifeste en philosophie. Wittgenstein note dans les *Recherches* : « nous avons l'impression de devoir *pénétrer* les phénomènes (*durchschauen*); mais notre recherche grammaticale s'oriente non vers les phénomènes mais vers les "possibilités" des phénomènes » (§90). Au contraire, la recherche grammaticale se définit, pour Wittgenstein, contre la volonté de pénétrer les phénomènes.

Cette soif de généralité au sein de la philosophie qui conduit par exemple à exiger un élément commun aux jeux, n'est pas sans conséquences pour la justesse de la pensée. Elle conduit en droite ligne à l'idéalisme. Cette tendance forte de la philosophie vise à créer des concepts hors du temps et de l'espace. L'idéalisme conduit à construire des images fortes, dominantes en philosophie, dont nous restons ensuite prisonniers, comme la mouche dans la bouteille. La déception à l'égard des réponses et des formes de cultures, est le reflet du besoin d'absolu en philosophie.

Ce sentiment de déception reconduit la question hors des limites admises du jeu intellectuel et théorique de la philosophie pour la marquer dans l'existence de tout un chacun : une sorte d'insatisfaction généralisée, que l'on peut trouver en tout homme. À la fin de son article *Vision and Choice in Morality*, Iris Murdoch essaye de nous rendre « capables de voir à nouveau comment des attitudes profondément morales influencent les représentations philosophiques de la réalité. »¹⁷³

Dans ce même texte elle écrit : « C'est toujours une question significative à poser à propos de n'importe quel philosophe : de quoi a-t-il peur ? ». Bien souvent c'est de perdre le monde. Et pourtant ce sentiment de perte semble s'amplifier à mesure que l'on cherche à se rendre le monde plus proche, plus certain, plus réel.

Ce dont il a peur, ce n'est rien de moins que la philosophie comme destructrice du monde. En effet, la philosophie mine la confiance de nos démarches ordinaires.¹⁷⁴ Notamment en introduisant des pauses dans le flux de la pratique. Bien sûr la pratique ordinaire n'est pas un flux aveugle et ininterrompu, mais la

¹⁷² WITTGENSTEIN L., *Le Cahier bleu*, Paris, Gallimard NRF, p. 58.

¹⁷³ HALAIS E., *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, op. cit. p. 15.

¹⁷⁴ CHAUVIRÉ C., *Voir le visible*, op. cit., p. 70.

Bibliographie

philosophie idéaliste vient rompre les articulations naturelles de nos gestes, pratiques et pensées pour les déconstruire, les interroger, leur faire rendre raison : « autant de questions qui ne se posent guère dans la pratique : je suis la règle pour ainsi dire aveuglément j'agis souvent sans réfléchir, je parle sans avoir des significations présentes à l'esprit. La philosophie introduit des coupures dans des pratiques qui se déroulent spontanément uniment. »¹⁷⁵

On comprend alors que la philosophie n'est pas une expression privilégiée de notre condition, elle est un phénomène pathologique qui naît de notre inaptitude à décrire nos formes de vie telles qu'elles sont. La récursivité, le besoin de raison suffisante sont le propre de la philosophie et ces exigences ne trouvent pas de réponse satisfaisante dans nos formes de vie, menant alors à les transpercer pour chercher la réponse au-delà. Comme le souligne Cioran, « le premier penseur fut sans nul doute le premier maniaque du pourquoi. Manie inhabituelle, nullement contagieuse. Rares en effet, sont ceux qui en souffrent, qui sont rongés par l'interrogation, et qui ne peuvent accepter aucune donnée parce qu'ils sont nés dans la consternation. »¹⁷⁶

Les mots et les expressions de notre langage quotidien, qui ne nous posent aucun problème lorsque nous les utilisons normalement, prennent très souvent une allure étrange et déconcertante lorsque nous essayons de nous représenter et de décrire cet usage. Les questions portent avant tout, (tout du moins c'est là qu'elles créent des ravages) sur les idées, les fictions, et sont extrêmement liées à la question de la vie. « C'est porter atteinte à une idée que de l'approfondir : c'est lui ôter le charme, voire la vie... »¹⁷⁷

Stanley Cavell avance dans la même direction quand il souligne la fragilité des conventions et la possibilité de les mettre brutalement hors services « il y a certes des inconvénients à questionner une convention, on la met de ce fait hors service, elle ne me permet plus de continuer comme si tout allait de soi. »¹⁷⁸

Le scepticisme est le produit théorique le plus typique de ce travail de sape (même si la méfiance et l'hésitation font également partie de nos attitudes naturelles !).¹⁷⁹

Ce constat est également présent au sein de la phénoménologie husserlienne, et présente une véritable difficulté car contrairement à Wittgenstein,

¹⁷⁵ CHAUVIRE´ C., S. LAUGIER, et J.-J. ROSAT (dir.), *Wittgenstein, les mots de l'esprit : philosophie de la psychologie*, Paris, J. Vrin, coll.« Problèmes et controverses », 2001, p. 70.

¹⁷⁶ CIORAN E.M., *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard, coll.« Folio Essais », 1988, p. 49.

¹⁷⁷ CIORAN E.M., *Syllogismes de l'amertume*, Paris, Gallimard, coll.« Folio Essais », 1995, p. 39.

¹⁷⁸ CAVELL S., *Les voix de la raison*, op. cit., p. 209.

¹⁷⁹ CHAUVIRE´ C., S. LAUGIER, et J.-J. ROSAT (dir.), *Wittgenstein, les mots de l'esprit*, op. cit., p. 70.

Bibliographie

Husserl n'entend pas nous permettre de cesser de philosopher à tout moment, mais plutôt proposer par la philosophie de cesser d'être l'enfant du monde. Or, comme le souligne Blumenberg, dans la première partie de *la description de l'homme*,

Pour Husserl, les choses sont plus difficiles, constitution du monde de la vie et inauguration de la philosophie s'excluent mutuellement. La philosophie ne peut commencer que si le monde de la vie n'est plus intact et elle vit de consumer le monde de la vie. La réussite totale de l'une serait la fin totale de l'autre.¹⁸⁰

Ces manières de rater le monde, ici le monde de la vie dans une optique phénoménologique, partent de la philosophie, et portent le coin de la critique sur la fragilité du monde de la vie. Cela est dû à la caractéristique particulière du monde de la vie, capable de porter des croyances, d'être le sol de la croyance mais il ne supporte pas les questions et mises en demeure qui mettent à l'épreuve sa solidité.

Nous avons remarqué que la pratique éthique ne permettait pas de l'examiner dans le même temps, et même que tout examen finalement nous en éloignait plutôt qu'il ne nous permettait d'en avoir une image plus juste. Dans une structure similaire le monde de la vie ne connaît pas de simultanéité de la réflexion sur lui. Cette similitude de caractère est à l'origine de l'hypothèse de départ de ce travail, qui cherche à déceler dans les pratiques ordinaires le cœur de notre vie éthique.

La pulsion de généralité conduit à perdre le réel en nous conduisant trop loin, au travers de lui pour ainsi dire. Les concepts et idéaux sont conçus comme hors du monde, hors du temps, irréductibles aux différences signifiantes des faits dont ils sont issus. Par ailleurs, leur conception est affective, valorisée. Ils ne sont pas de simples constructions généralisant l'expérience, ils sont perçus comme supérieurs au réel, et disposant de la signification de ce monde. Dans la dimension thérapeutique des recherches de Wittgenstein, la description apparaît comme la solution à l'erreur qui consiste à attendre une explication. Il faut s'arrêter à la description, et ne pas essayer d'aller au-delà. « La difficulté est là : s'arrêter. »¹⁸¹

« Il existe une tendance anti-herméneutique chez Wittgenstein « une fois mis le doigt dans l'engrenage des interprétations, on est entraîné dans une ré- (ou pro-) gression à l'infini, et, comme le dit fort justement Bouveresse, le meilleur moyen de ne pas être entraîné dans une telle régression, c'est de ne pas la commencer. »¹⁸² C'est ce sur quoi Wittgenstein attire notre attention notamment en indiquant des

¹⁸⁰ BLUMENBERG H., *Description de l'homme*, op. cit., p. 227.

¹⁸¹ Cité dans BOUVERESSE J., « Langage ordinaire et philosophie », op. cit., p. 44.

¹⁸² CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Paris, Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2004, p. 53.

Bibliographie

conduites intelligentes qui se passent de l'interprétation. Comprendre ne suppose pas toujours interpréter.

Les arguments naturalistes consistent justement à arrêter l'explication. Cela ne revient pas à trouver une autre fondation, qui serait naturaliste, mais à renoncer à fonder, à trouver un commencement absolu, antérieur à « notre » commencement. L'anthropologie en ce sens peut résonner comme naturaliste, non pour reconduire à la vérité de la nature, mais comme commencement en deçà de quoi il n'est pas utile de remonter.

Cet impératif visant à savoir s'arrêter à temps, et donc à renoncer à chercher un fondement qui soit enfin satisfaisant vient de la nature même des fondements. Dans ses analyses Cavell revient sur ce point, en précisant « la véritable raison pour laquelle aucun fondement n'est satisfaisant ne vient nullement de ce qu'il ne rencontre pas de fondement là où il devrait y en avoir un, mais de ce qu'il n'existe aucune prétention susceptible d'établir la pertinence d'un fondement. »¹⁸³

Face à ce manque de légitimité des fondements, qui n'est pas un aspect accidentel ou temporaire, mais est intrinsèque à tout fondement, l'idée de savoir s'arrêter se pose comme la solution qui permet d'éviter les dérives proprement philosophiques. Parmi ces dérives, deux postures principales se dégagent, d'un côté le dogmatique, de l'autre le sceptique. Le dogmatique assène des arguments qui peuvent régler nos problèmes philosophiques, et le sceptique est sensible à ce que ne peuvent établir ces arguments ou en quoi ils se montrent insatisfaisants.

L'exigence d'un fondement pour asseoir le bien-fondé d'une théorie est l'une des manifestations de cette disposition caractéristique à se poser des questions auxquelles la philosophie ne peut répondre de façon satisfaisante, et dans des termes qui ne permettent pas d'y répondre de manière à faire cesser l'insatisfaction. Dans *Theme out of school*, Cavell revient sur cette division de la posture philosophique entre les dogmatiques et les sceptiques, mais « les philosophes que j'affectionne souhaiteraient plutôt laisser entendre que même s'il n'y a peut-être pas de réponse satisfaisante à de telles questions certaines formes il y a pour ainsi dire des directions de réponses, des manières de penser qui valent la peine qu'on passe sa vie à les chercher. »¹⁸⁴

Ainsi, il se dessine une voie en philosophie qui n'est plus la recherche d'un fondement à tout prix, et qui permet d'éviter le chemin de la surenchère conceptuelle et de la déception qui l'accompagne. Les théories philosophiques donnent

¹⁸³ CAVELL S., *Les voix de la raison*, op. cit., p. 356.

¹⁸⁴ CAVELL S., *Themes out of school*, op. cit., p. 9.

l'impression de porter sur un fait empirique, et les implications avec certains concepts. En réalité, il s'agit d'une tentative pour exprimer l'usage correct des concepts. Les théories philosophiques doivent donc veiller à correspondre à l'usage des mots, utilisés habituellement.

Deux impératifs méthodologiques se dessinent : décrire plutôt que de fonder et savoir s'arrêter à temps dans le processus de conceptualisation. Il ne s'agit donc pas de rejeter dos à dos les positions en présence dans le débat philosophique, mais montrer comment les options disponibles ne parviennent pas à donner une image adéquate de notre vie avec les concepts.

Le solipsisme et le réalisme

Parmi les nombreuses possibilités pour la dynamique philosophique de perdre le monde en cherchant trop loin, les analyses de Wittgenstein et des auteurs qui prolongent sa réflexion, quatre grands types se dégagent. L'idéalisme, qui vient d'être traité, et trois autres figures du philosophe « malade » : le solipsiste, le réaliste et le sceptique. « Le réaliste apparaît sous la plume de Wittgenstein au sein de polémiques, comme l'adversaire des solipsistes et des idéalistes : trois personnages philosophiques pris au même piège. »¹⁸⁵

Il importe bien sûr de clarifier les termes et les caractéristiques des figures qui sont ainsi désignées, mais aussi de comprendre comment elles se répondent, se renforcent et s'articulent l'une à l'autre.

Dans la conception du solipsisme, le monde extérieur s'y trouve réduit à l'expérience interne. Un objet est fixé, et en vient à détacher la donnée sensible de la réalité externe. Cette opération ressemble à une chirurgie sous laquelle « le monde change d'allure. »¹⁸⁶

La démarche du solipsisme peut être comprise de la manière suivante : l'idéalisme isole les êtres humains en tant qu'êtres uniques, pourvus de conscience, ou d'esprit. Mais il est possible d'aller encore plus loin, dans un état où je suis isolé des autres - et bien sûr du reste du monde : c'est le solipsisme. Le *Tractatus* fonctionne justement comme un solipsisme inversé, dans la mesure où le livre part du monde, mais la démarche réelle part du sujet. « Le livre ne part pas du sujet (il part du monde), mais la démarche réelle, elle, part du sujet. En fait, c'est une démarche solipsiste, mais comme un solipsisme inversé. »¹⁸⁷

¹⁸⁵ RAÏD L., *L'illusion de sens*, op. cit., p. 85.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹⁸⁷ HALAIS E., *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, op. cit., p. 60.

Bibliographie

Si le solipsisme sonne bien comme une erreur, ou une perception inadéquate de nos usages, la question se pose alors de savoir comment redresser la conscience philosophique. Peut-on réfuter le solipsisme ?

En fait, les sources de l'illusion sont multiples. Il s'y exprime plusieurs tendances, c'est pourquoi il ne peut y avoir d'arguments précisément délimitables, car l'illusion est soutenue par de nombreux jeux conceptuels distincts. Le réfuter est donc une solution temporaire, qui ne permet pas de comprendre son surgissement et donc n'empêche en rien son retour. Il est au contraire intéressant de se pencher sur l'expressivité propre du solipsisme. Cela apparaît paradoxal car, on l'a vu, le solipsisme est une déformation du langage. De fait, que le non-sens puisse être expressif est étonnant.¹⁸⁸

Pour proposer une voie alternative au scepticisme de l'idéaliste et à l'assurance du réaliste, plutôt que de les réfuter en bloc, ou occulter leur expressivité, il importe de comprendre que ces assertions contraires sont une tentative d'exprimer quelque chose qui ne parvient pas à s'exprimer de cette manière. Mais que cette tentative d'exprimer soit malheureuse n'indique pas qu'il n'y ait rien qui s'exprime et donc cela ne permet pas de régler définitivement la question du réaliste et de l'idéaliste. L'approche par les tendances que nous avons adoptée au début de cette partie permet justement d'appréhender qu'une première expression puisse être erronée, fourvoyante, mais qu'elle exprime néanmoins quelque chose.

La voie de la réfutation ou de l'occultation de la dérive solipsiste n'est pas la plus adaptée. Doit-on rester dans ses filets pour autant ? Une possibilité est de s'appuyer sur les vécus partagés. Au sentiment de posséder ainsi quelque chose d'unique, Wittgenstein répond que la personne n'est pas possesseur de son vécu, car cette personne ne peut rien posséder si elle exclut les autres de la possession. L'idée d'une possession unique d'un vécu repose sur une image inadéquate des sensations, comme si elles étaient déjà présentes dans le monde, attendant simplement d'être distribuées comme on cueille un fruit en passant. Les vécus partagés permettent de rompre la bulle solipsiste pour proposer une ouverture vers le social, vers autrui.

Le réalisme aussi propose une voie pour lutter contre la possibilité du solipsisme. Contre la possibilité qu'il n'y ait un monde que pour moi, voire que je sois hors du monde, comme seule réalité valable, le réaliste réagit en affirmant l'existence indépendante des objets perçus. Se faisant, la question prend une tournure

¹⁸⁸ RAÏD L., *L'illusion de sens*, op. cit., p. 70.

Bibliographie

philosophique familière, se jouant autour des concepts de dépendances et d'indépendances. Si le réel existe indépendamment de ce que j'en sais et de ce que j'en pense, le philosophe réaliste se trouve alors en charge d'une difficulté redoutable : assurer les conditions d'accès au réel.

L'autre difficulté qui se présente au sein de la voie choisie par le réaliste, c'est son opposition frontale aux positions du solipsiste. C'est un phénomène particulier qui s'exerce au sein de la philosophie : s'opposer terme à terme revient à renforcer la position adverse. Hegel l'avait souligné, « on reste toujours prisonnier de ce que l'on nie avec trop de véhémence, car il faut pour ainsi dire, gonfler les forces de son adversaire afin de mieux faire paraître la sublimité de sa révolte. »¹⁸⁹ Putnam analyse plus en détail ce mécanisme.

Chaque position philosophique porte l'empreinte d'une autre, dont elle cherche le plus à se libérer. Très souvent le problème en philosophie, est qu'un philosophe qui sait ce qu'il veut nier sent qu'il ne peut se contenter de cela, mais qu'il doit faire aussi un énoncé positif.¹⁹⁰

Il est difficile dans ces conditions de ne pas songer à l'aphorisme du *Tractatus*, 5.64 : « le solipsisme poussé jusqu'au bout coïncide avec le réalisme pur. » La lutte contre le solipsisme par le réalisme est donc un combat perdu d'avance. Elle ne fait qu'en confirmer la logique. Elle la renforce comme capacité d'absorber une énergie quelconque à son profit. De la lutte contre une position philosophique se nourrit une bonne part, voire l'essentiel de cette position honnie. « Faire le contraire d'une chose est encore une imitation », ou comme le souligne avec amusement Bruce Bégout « un contre-torpilleur est encore un torpilleur. »¹⁹¹

Cela est également valable pour une autre forme de dérive proprement philosophique, qu'est le scepticisme. L'inquiétude du scepticisme quant à la fondation de la validité sur elle-même est aussi une révélation d'une vérité sur nous-mêmes que nous ne voulons pas reconnaître : le fait que je suis la seule source possible d'une telle validité. Récuser cela pour tenter de réfuter le scepticisme, c'est le renforcer, on l'a vu, de part la faiblesse intrinsèque de tout ce qui se présente comme un fondement.

Le réaliste est une posture philosophique paradoxale. On comprend comment il s'arqueboute sur le solipsisme en proposant une négation terme à terme. À la

¹⁸⁹ FÆSSEL M., *Après la fin du monde*, op. cit., p. 126.

¹⁹⁰ PUTNAM H., *Le réalisme à visage humain*, op. cit., p. 409.

¹⁹¹ BÉGOUT B., *Pensées privées : journal philosophique (1998-2006)*, Grenoble, Millon, 2007, p. 151.

Bibliographie

posture qui rejette un monde indépendant d'un moi le réalisme affirme l'existence d'un monde indépendant. « Le paradoxe réside dans le fait que le réaliste croit vivre dans la réalité, il demande plus au réel, et en vient à rater le réel, mais il vit, sans le savoir, dans un monde de représentations, dans une bulle qu'il ne perçoit pas comme telle, ou plutôt dans son monde comme représentation. »¹⁹²

La position réaliste conduit à un aveuglement et une forme de mépris pour les représentations.

Il est remarquable que ceux qui n'attribuent de réalité qu'aux choses et non à nos représentations se meuvent avec un tel aller de soi dans le monde de la représentation, et n'en sortent jamais pour voir du dehors de celui-ci. Pour revenir sur ce que nous avons établi dans la première partie, le donné va de soi et les représentations se mêlent aux faits. Et l'on voudrait que cet aller de soi, la vie, soit quelque chose d'accidentel, de secondaire, alors que ce sur quoi normalement, je ne me casse pas la tête serait les vraies choses. Autrement dit, ce dont on ne peut ni ne veut sortir pour voir du dehors ne serait pas le monde.¹⁹³

La question se pose de savoir pourquoi en philosophie, nous sommes toujours tentés de croire que les choses qui vont de soi, qui s'imposent à nous immédiatement ne sont pas les vraies, que la réalité doit être ailleurs ? Cette tendance est justement celle qui est supposée être contrée par l'impératif méthodologique déployé plus haut : savoir s'arrêter. Et en l'occurrence savoir s'arrêter aux apparences et aux représentations. Pour C. Chauviré, l'idéaliste et le solipsiste se rejoignent sur ce point, dans la mesure où ils ne parviennent pas à faire se détacher leur monde de représentations sur fond de réalité en soi, faute d'arrière-plan.

L'originalité de Wittgenstein réside dans le fait qu'il ne prend pas position d'un côté ou de l'autre, pas plus qu'il n'envisage de créer une troisième voie pour concilier ou affronter les deux voies. Plutôt que d'affronter, il préfère apaiser les angoisses que ces productions philosophiques produisent. Pour cela il affirme que les deux voies sont des jeux de langages similaires, produits par une grammaire qui ne respecte pas la vie que l'on mène avec nos concepts.

Le réaliste souffre d'un aveuglement, occupé qu'il est à maintenir la possibilité d'un monde indépendant, Il ne voit pas que la perte qui l'inquiète naît des attitudes même adoptées par le solipsiste à l'égard de ses outils conceptuels. L'autre cécité du réalisme touche le fait que toute négation directe ne fait qu'épouser et renforcer

¹⁹² CHAUVIRÉ C., *Voir le visible*, op. cit., p. 44.

¹⁹³ *Ibid.*

ce regard tordu. Tout le problème se résume alors à définir un rapport au monde qui évite les deux écueils.

S'il est important de clarifier les types de dérives qui s'expriment au sein de la philosophie, ces distinctions n'ont pas à être réifiées ou hypostasiées. Elles aident à rendre compte des tendances qui s'expriment dans les postures philosophiques, elles ne créent pas de réalité. Réalistes, idéalistes et solipsistes s'affrontent seulement sur des notations conventionnelles, des usages des concepts, alors qu'ils semblent croire disputer des choses elles-mêmes. « Tous trois sont dupés, les trois figures finissent par se confondre. »¹⁹⁴ Nous avons déjà remarqué que le solipsisme et le réalisme représentaient deux voies d'une même inquiétude, solidement reliée par une opposition terme à terme. À cette dualité, il convient donc d'ajouter la troisième voie de l'idéaliste. Le réaliste vit comme l'idéaliste dans un monde de représentations qu'il prend pour le monde réel.

2. Le scepticisme

Tentative de définition

Le scepticisme n'est pas une formulation de l'impossibilité de connaître le monde, mais renvoie à l'expression de notre refus de le connaître, et par là de reconnaître autrui. Le scepticisme naît d'un refus de savoir, qui ne s'assume pas, d'un refus de la connaissance de soi. L'ensemble des définitions que l'on peut trouver du scepticisme rattachent explicitement la question à celle de la connaissance, en infléchissant la question de la thématique classique de la connaissance du monde pour s'intéresser à la connaissance de soi. Pourquoi cette inflexion ? La connaissance de soi permet de se situer dans le monde. C'est par exemple sous cet angle que, Cavell consacre le premier développement dans *les voix de la raison*.

Le scepticisme se voit comme le découvreur d'un manque dans les prétentions du savoir. C'est pourquoi les discours qui s'y rattachent résonnent à nos oreilles comme quelque chose de paradoxal, voire même de choquant, tant sa posture s'élève contre ce que nous pensons spontanément être certain. Le sentiment d'absence de fondement, que nous avons relevé plus haut sous la plume de Cavell, manifeste quelque chose de très proche de cette pénétration du scepticisme. Cette angoisse présente dans l'expérience humaine, s'incarne en particulier pour la

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 45.

Bibliographie

connaissance morale. Le scepticisme se présente comme une hésitation, une oscillation entre l'ordinaire et l'extra-ordinaire pour montrer combien nos critères, sortis de la sphère de familiarité qui est leur patrie, se révèlent fragiles. Le nouveau, le soudain, avant d'être intégrés dans la dynamique de familiarité, peuvent se révéler particulièrement menaçant pour nos critères et nos règles.

Quand il s'applique à la question des pratiques morales, c'est la question des fondements qui se fait jour une nouvelle fois, comme une exigence. C'est le scepticisme sur ce que nous faisons en suivant une règle, et sur le fondement d'une telle activité, qui conduit à la *community view* dans les interprétations que donnent Kripke de la règle. Dans les *Recherches philosophiques*, Wittgenstein, avancerait une réponse sceptique à la découverte sceptique qu'il n'existe pas de faits constituants ou pouvant fonder ce que nous entendons par concept. « Sous la forme la plus célèbre – mais non la seule – que lui a donnée Kripke, elle consiste à interpréter la philosophie des règles de Wittgenstein comme la solution sceptique d'un argument sceptique. »¹⁹⁵

Cette lecture de Wittgenstein offrant des solutions sceptiques est-elle satisfaisante ? Il est effectivement possible, à la suite de Kripke, de comprendre la conception de Wittgenstein comme une forme raffinée du scepticisme. L'absence de fondation vient naturellement à l'appui de cette thèse. Toutefois, contre le scepticisme, là où Wittgenstein parle d'absence de fondement, il faut entendre, quand il est fait référence aux arguments du non-sens, non pas un manque objectif regrettable dont la philosophie se donne pour tâche de remédier mais bien le fait que c'est notre propre pratique qui vient au soutien d'elle-même. Il faut toutefois garder à l'esprit que cette approche, cette position d'une fondation naturelle et pratique est bien éloignée de ce que les philosophes réalistes cherchent comme garantie. Ce qui est désiré comme fondement doit offrir une prise plus certaine, plus évidente, plus résistante.

L'indétermination, liée à l'emploi dans des contextes différents, des règles, ne pourra pas être davantage comblée par la philosophie. Au contraire, en cherchant à les combler, on s'enfoncera davantage dans les dérives qui se manifestent dans les exigences réalistes et qui mènent invariablement à se détourner de nos appuis, de nos usages, pour enfin aboutir à une insatisfaction générale, un refus de nos usages comme ne répondant pas à cette exigence *a priori* que le réel est bien incapable de nous fournir. Putnam a bien souligné cette tendance du réalisme quand il présente le

¹⁹⁵ LAUGIER S., « Règles, formes de vie et relativisme chez Wittgenstein », *Noesis*, 15 décembre 2008, n° 14, p. 41-80.

réaliste comme « le sauveur de la menace du scepticisme philosophique. Il défend l'idée que la réalité extérieure est et commence par promettre de sauver le monde et finit par le déshumaniser. »¹⁹⁶ Nous verrons dans la partie suivante la logique de la dynamique qui parvient à cette déshumanisation.

Layla Raïd dans *L'illusion de sens*, revient sur ces postures fondamentales qui s'expriment philosophiquement comme l'opposition entre réalisme et scepticisme, en observant qu'il s'agit d'une différence de regard. « La différence est d'accent philosophique, mais peut-être aussi, plus fondamentalement, de manière de vivre : dans la certitude ou la faille. »¹⁹⁷ En concentrant nos regards sur ce qui vacille ou ce qui résiste, l'ensemble de la forme du monde se métamorphose.

L'inquiétude sceptique cultive les lieux où nos critères vacillent, pour en faire le moment paradigmatique de la vie humaine. La quiétude réaliste cultive les lieux où nos critères sont fiables, pour en faire aussi le moment paradigmatique de la vie humaine.¹⁹⁸

Dans cette différence de posture entre l'inquiétude et la quiétude, la figure du réaliste qui se dégage n'est pas réductible à celle que nous venons d'évoquer précédemment dans nos analyses. Chercher les objets derrière les apparences c'est ne pas comprendre la nature même du discours ordinaire. Ce goût pour l'assuré est la réponse directe, pour ainsi dire terme à terme de la fascination pour l'incertitude et la faille du scepticisme.

La quiétude réaliste est la posture issue de l'esprit réaliste, dont le regard est bien plus doux, accueillant, quand il se pose sur nos angoisses, et nos usages. Ce n'est pas un regard qui transperce et fait rendre raison, mais qui épouse et décrit.

Il y a deux manières de se rapporter aux mêmes faits conceptuels : voir les failles, voir les plaines tranquilles. Mais il ne faut pas lire les failles comme si les plaines s'y abîmaient ipso facto ; ni lire les plaines comme si elles étaient ipso facto réfutations des failles. Le sceptique entretient la vivacité du regret là où le réaliste se félicite des moments où le langage fonctionne. L'ordinaire a aussi ses plaisirs, et non seulement ses obscurités.¹⁹⁹

Réfuter ou rejeter le scepticisme ?

Pour être rigoureux, ces distinctions avancées contre le scepticisme ne sont pas homogènes. Il existe des cas clairs qui rassurent la pensée. Mais bien plus nombreux sont les cas limites où il est difficile de trancher entre les différents doutes,

¹⁹⁶ Préface de J. CONANT ; PUTNAM H., *Le réalisme à visage humain*, op. cit., p. 17.

¹⁹⁷ RAÏD L., *L'illusion de sens*, op. cit., p. 291.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 292.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 291.

où tout se joue sur une affaire de degrés et de nuances. Il est possible de distinguer deux positions sceptiques : celle qui ne met aucune distance entre son discours et son objet, et perd dès lors son étalon ; et celle qui cultive une trop grande distance. Wittgenstein considère que certains scepticismes s'effondrent parce qu'ils ne parviennent pas à excepter l'étalon de leur portée critique. Celui qu'on construirait à partir du paradoxe de la règle en est une très bonne illustration.

Ce paradoxe de la règle a le mérite de mettre en évidence le fait que le scepticisme a sa plus grande extension, en vient à se rompre. Le scepticisme est dénué de sens quand il est pris en toute généralité. Il ne peut affirmer qu'il est impossible d'être certain de quelque chose, sans que cette formule ne puisse être intégrée dans cette affirmation générale. L'objection la plus naturelle que l'on puisse adresser au scepticisme est qu'il s'auto-réfute. Par exemple, le sceptique ne pourrait dire sans se réfuter « je ne peux pas savoir ce que ces mots signifient », en parlant des mots qu'il vient d'employer.

Partant de ce constat du profond paradoxe qui traverse la posture sceptique, du moins dans sa plus grande extension, nous pourrions en faire un argument pour réfuter le scepticisme, puisqu'il est dépourvu de sens, étant lui aussi issu d'une grammaire brisée. Sans doute la réfutation est plus intéressante que le rejet pur et simple, dans la mesure où ce rejet sonne comme une constatation que la pratique ordinaire du langage ne présente aucune difficulté. Or comme il existe un réalisme naïf, il existe un scepticisme naïf. Nous savons qu'il existe certaines formes de scepticisme qui ne sont pas naturelles.

Il est important de parvenir à aiguïser notre regard pour faire la distinction entre le scepticisme comme attitude ou comme doctrine. Outrepassant les limites de son usage, le scepticisme en vient à douter à propos de ce qui ne peut être formulé comme question. Le retour à nos usages ordinaires chez Wittgenstein ne cherche pas à occulter les difficultés que présente le scepticisme, mais à faire en sorte qu'il perde son caractère préoccupant.

Il n'y a pas chez Wittgenstein de réfutation du scepticisme par l'ordinaire car une telle démarche serait circulaire. En effet, l'ordinaire est précisément ce qui est menacé par le scepticisme, toujours. Il n'est pas possible de répondre au scepticisme par des certitudes, toujours susceptibles sous le regard sceptique de s'effriter, et le recours à la forme de vie n'est pas non plus un fondement résistant aux inquiétudes sceptiques.

Bibliographie

Ordinaire et scepticisme entretiennent un lien sémantique réciproque. L'ordinaire ne prend son sens qu'en écho au risque du scepticisme. Ce risque renvoie à la possibilité de la perte ou à l'éloignement du monde. Cette profonde solidarité entre le scepticisme et l'ordinaire le rend impossible à rejeter. Il demeure une possibilité qui nous accompagne comme une partie de notre condition.

Le scepticisme n'est pas une difficulté épistémologique, un doute, mais une partie de notre condition, notre incapacité ou plutôt notre refus d'atteindre le monde, et tout simplement d'en être *proche*.²⁰⁰

Stanley Cavell souligne également ce lien étroit entre l'ordinaire et le scepticisme. *Dans une nouvelle Amérique encore inapprochable*, il reprend son analyse des critères pour éclairer la menace sceptique, et montrer que les critères ordinaires ne sont pas taillés pour répondre à cette menace :

le scepticisme sous-tend et unit les concepts de critère et de quotidien, puisque le scepticisme répudie l'ordinaire tel qu'il est constitué par (ou par la répudiation de) nos critères. Donc le recours aux critères contre le scepticisme ne peut vaincre le scepticisme.²⁰¹

Le scepticisme est une menace qui ne peut être dissoute car elle appartient à notre condition d'être au monde, et le recours aux critères ne peut évacuer cette menace. Il n'est pas question ici de tenter d'apporter une solution au « problème » du scepticisme. Le scepticisme est un danger humain perpétuel ; il ne peut être résolu sans en même temps dissoudre la nature humaine.

Par ailleurs, le flou et l'incomplétude qui entourent l'usage des règles permettent à l'esprit sceptique de se maintenir comme une ombre dans chacune de nos pratiques. En effet, il est impossible de prévenir les règles de toutes incertitudes. Ce serait les figer, les fossiliser et les rendre inaptés à l'usage que l'on en fait.

Le scepticisme a ses origines dans la nature de l'homme. Si on prolonge cette idée, on constate que c'est l'homme qui est un problème bien que cette idée ne soit pas nécessairement agréable, et « résoudre » le problème du scepticisme revient à dissoudre l'homme. Cette dissolution naît de la tentative d'imposer une solution simple, c'est-à-dire réduire la complexité à l'unité, par opposition à une harmonie plus ou moins instable.

Ce que l'on pourrait appeler la « vérité du scepticisme » révèle donc un trait de la nature humaine qui trouve son expression naturelle en philosophie.

²⁰⁰ LAUGIER S., « Emerson : penser l'ordinaire », *Revue française d'études américaines*, février 2002, vol. n°91, n° 1, p. 43-60.

²⁰¹ CAVELL S., *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, *op. cit.*, p. 56.

La vérité du scepticisme – la question sociale

Dépasser, ou rattraper, le scepticisme doit constituer une révolution qui est pour la philosophie une domestication (ou une redomestication), parce que disons que ni la science, ni la religion, ni la moralité ne l'ont dépassée. Au contraire, elles sont au nombre des causes du scepticisme, du retrait du monde. [...] Je pense que c'est la question de la philosophie, qui donc accède maintenant à sa pleine existence – comme purifiée enfin de la religion et de la science.²⁰²

Cet extrait de Stanley Cavell rassemble en une poignée de phrases l'ensemble des thèmes que nous avons déployé dans les dernières parties et préfigure les futurs prolongements de nos travaux. Inscrivant le scepticisme dans l'histoire, en particulier celle de la modernité, Cavell pense ici la menace sceptique non plus seulement comme une dimension essentielle de l'existence humaine, mais dans son mode de manifestation proprement moderne, dans le dialogue qui s'est ouvert en philosophie avec les autres instances fondatrices que sont la science, la religion et la moralité. La voie qui se dessine de cette mise en perspective, nous dirige vers la conception d'une vie morale qui cesserait d'emprunter des exigences à l'extérieur. Une vie morale comprise philosophiquement, qui ne soit pas sur le modèle de la science ou de la religion.

Suivons la voie ouverte par Cavell d'un usage circonspect du terme de « scepticisme », qui en voit la justesse, la vérité. Pour lui, c'est un projet classique de la philosophie de lutter contre le scepticisme. Mais la découverte spécifique de Cavell, c'est que les procédures du langage ordinaire constituent bien le soubassement du discours sceptique. La subversion s'enracine dans nos critères ordinaires.

Cavell, au travers de la formule de la vérité du scepticisme, a approfondi son intuition que pour traiter l'angoisse que l'usage du langage peut produire, l'appel à la communauté n'est d'aucune aide. En effet, cette angoisse est produite précisément par le rapport de l'individu à la communauté. En ce sens, on comprend que pour Cavell et ses commentateurs, la conception de la règle qui cherche dans le social

²⁰² CAVELL S., *Conditions nobles et ignobles*, traduit par Sandra LAUGIER et Christian FOURNIER, Paris, Ed. de l'éclat, coll.« Tiré à part », 1993, p. 125.

Bibliographie

l'arrière-plan justifiant toutes nos actions n'apparaît pas comme une juste appréhension de ce qui se joue au travers de l'angoisse sceptique.

Le thème du scepticisme est un motif fort des travaux de Cavell, et on peut suivre au travers de ses ouvrages les nombreuses reformulations pour saisir au plus près les manifestations et les domaines où se manifeste le scepticisme, en particulier dans sa relation avec la question d'autrui. Il a notamment souligné cette question avec la dimension de responsabilité qui nous engage, au sein d'une forme de vie, sur ce que nous voulons dire : « la menace, ou la vérité du scepticisme [...] nomme notre désir de nous défaire de la responsabilité que nous avons lorsque nous voulons dire (*mean*) quelque chose. »²⁰³

Partant de la question des conventions, Cavell s'interroge sur les ajustements humains, qu'est-ce qui les garantis ? Une des premières affirmations de Cavell – dans *Dire et vouloir dire* – est que nous ne savons pas ce que nous pensons ni ce que nous voulons dire (*mean*), ni qui est ce « nous ». C'est selon lui la source du scepticisme. Cette angoisse prend la forme notamment d'une interrogation profonde : « qu'est-ce qui permet de dire nous ? En quoi le langage, hérité des autres, que moi je parle, est-il le mien ? »²⁰⁴ Dans *Les voix de la raison*, il approfondit cette relation entre le sujet et la communauté qui l'environne.

En faisant remarquer que la recherche philosophique de nos critères est une recherche de communauté, je répondais, en réalité, à la question soulevée par la prétention [*claim*] à parler au nom du « groupe » : comment ai-je pu participer à l'établissement des critères, alors que je ne reconnais pas l'avoir fait, et que *je ne sais pas* quels ils sont ?²⁰⁵

Ces questions représentent quelque chose de fondamental de notre rationalité - ce que Cavell définit comme *la vérité* du scepticisme. Cette formule qualifie notre « rapport au monde », qui n'est pas « de connaissance mais de reconnaissance ». C'est dans *Sens de Walden* de Cavell que l'on trouve plus particulièrement un passage sur ce rapport avec la connaissance du monde en lien avec la vérité du scepticisme.

L'idée, ou le fait, que notre relation première au monde n'est pas une relation de connaissance du monde (entendue au sens où elle achèverait une certitude fondée sur les

²⁰³ CAVELL S., *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, University of Chicago Press, 1994, p. 110.

²⁰⁴ LAUGIER S., « Le commun comme ordinaire et comme conversation », *Multitudes*, 16 mai 2011, vol. 45, n° 2, p. 104-112.

²⁰⁵ CAVELL S., *Les voix de la raison*, *op. cit.*, p. 68.

Bibliographie

sens). Telle est la vérité du scepticisme. Une « réponse » kantienne au scepticisme consisterait à accepter sa vérité tout en niant l'apparente implication selon laquelle c'est un défaut de la connaissance.²⁰⁶

Plutôt que d'orienter la tâche de la philosophie en direction d'une réfutation ou occultation du scepticisme dont on a pu mesurer le caractère illusoire de cette entreprise, il est préférable d'assumer sa présence. La menace sceptique, au lieu d'être évitée, doit être reconnue et acceptée pour ce qu'elle est : elle concerne la reconnaissance d'une voix au sein de la communauté et pose, à nouveaux frais, la question de la proximité avec le monde. Accepter le scepticisme, ce n'est pas vivre dans sa vision, mais comprendre que le démenti de nos critères par le sceptique est un démenti auquel les critères doivent être ouverts.

Ce qu'exprime le scepticisme, on en revient à cet aspect du scepticisme dont la vérité est dans l'expression, c'est cette perte de l'expression, justement. Le cours ordinaire des choses est rompu. La menace sceptique peut devenir un jeu philosophique, une doctrine rejetant avec snobisme ce dont on dispose au nom d'un fondement qui tarde à venir, mais l'expressivité du scepticisme est aussi riche d'enseignement pour le philosophe, quand ces lumières jettent la lumière sur ces moments où nos usages se révèlent, dans le détail, insuffisants. L'ordinaire n'est pas le nouveau ciel des idées, il est mouvant, adaptable, critiquable et souple. Mais ces critiques doivent venir de l'intérieur de nos pratiques, non être formulées à l'aune de compréhensions trop exigeantes et de conceptions erronées du monde.

La faiblesse des fondements, et la dimension irréductible du scepticisme vont de pair. C'est bien parce que la structure du réel est incapable de satisfaire les exigences de fondements fermes du réaliste que la menace sceptique est permanente. C'est la part de vérité du scepticisme. Le scepticisme, comme le souligne Cavell, n'est pas une question de connaissance. Mais les lumières sceptiques peuvent mettre en lumière, dans une attention soutenue aux particuliers, l'indétermination dont les règles et les critères peuvent parfois être affectés.

Le scepticisme est avant tout un regard qui porte sur les failles et nos formes de vies sont pleines de failles. C'est ce qui leur confère d'une certaine manière leur adaptabilité, mais aussi ce qui les condamne à décevoir toute exigence de fondement, or il s'agit là d'une tendance fortement ancrée dans l'animal humain.

²⁰⁶ Cavell S. , *Sens de Walden*, p. 113 cité dans DOMENACH E., « "La vérité du scepticisme", le destin d'une expression », *op. cit.*

Bibliographie

Nous sommes donc condamnés à évoluer au sein d'un monde fragile, et c'est ce qui fonde notre responsabilité dans notre rapport au monde et à autrui, un monde susceptible de ne pas se relever d'une mise en question trop forte, trop globale, trop insistante. La stabilité de notre monde réside, en un sens, dans notre capacité à voir les choses dans le sens de l'esprit réaliste, sans trop d'insistance.

Seul un monstre peut se permettre de voir les choses telles qu'elles sont. Une collectivité ne subsiste que dans la mesure où elle se crée des fictions, les entretient et s'y attache. S'emploie-t-elle à cultiver la lucidité et le sarcasme, à considérer le vrai sans mélange, le réel à l'état pur, elle se désagrège.²⁰⁷

Réfuter ou nier le scepticisme est perdu d'avance car il porte l'attention sur quelque chose qui effectivement se donne comme autrement qu'il ne l'est. L'ordinaire comme les valeurs se scindent entre leur donation et leur constitution, et ce qui se donne comme indubitable est en réalité toujours susceptible d'être remis en question. Rien n'est en théorie immunisé. Cioran a su dans ses aphorismes souligner la différence de regard entre le monde du désespéré, qui n'a rien à quoi s'accrocher, et le monde plus ouvert de l'homme heureux :

Ce qui irrite dans le désespoir, c'est son bien-fondé, son évidence, sa "documentation" : c'est du reportage. Examinez au contraire l'espoir, sa générosité dans le faux, sa manie d'affabuler, son refus de l'événement : une aberration, une fiction. Et c'est dans cette aberration que réside la vie, et de cette fiction qu'elle s'alimente.²⁰⁸

En effet, le scepticisme dans sa dynamique de questionnement est conduit de plus en plus loin dans le réel, en se détachant des certitudes ininterrogées. « Le sceptique voudrait bien souffrir comme le reste des hommes, pour les chimères qui font vivre. Il n'y parvient pas : c'est un martyr du *bon sens*. »²⁰⁹

La vérité du scepticisme c'est donc fondamentalement cette conscience obsédante que le monde est bien plus fragile qu'on ne le soupçonne quand on y évolue, que tout repose sur un aveuglement, des fictions et des illusions que précisément ces éléments sont les premiers à partir sous un regard suffisamment affûté par le scepticisme.

La dissolution immédiate du problème sceptique omet d'expliquer son apparition, comme s'il n'avait pas sa vérité propre : il faut cependant expliquer la

²⁰⁷ Cité par Tiffreau P., *Cioran, La dissection du gouffre: ou*, Paris, H. Veyrier, coll.« Les plumes du temps », n° 40, 1991, p. 92.

²⁰⁸ Cioran E.M., *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p. 75.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 36.

Bibliographie

tentation de produire ce regard sceptique radical, qui trouve sa source dans la contemplation de l'imperfection, de l'incomplétude de nos usages et de nos règles. « C'est la conscience de cette source qui fait passer le sceptique de cette radicalité dénuée de sens à la réconciliation, robuste ou résignée, avec l'être faillible. »²¹⁰

²¹⁰ RAÏD L., *L'illusion de sens*, op. cit., p. 135.

CHAPITRE 2 – DYNAMIQUES ET MÉCANISMES DE PERTE DU MONDE

1. La perte du monde

Le monde familier et le monde étrange

Il existe une mauvaise interprétation du scepticisme il ferait disparaître un filtre qui serait entre l'homme et le réel (vrai) comme si on découvrait un rapport premier. Or le regard sceptique n'est pas premier, on ne naît pas sceptique. Pourquoi ? Car nous sommes d'abord et avant tout pris dans un monde ambiant avec des règles et des usages que nous intégrons et que nous dynamisons par nos désirs et nos besoins. Il n'y a donc pas une première étrangeté du monde que nous chercherions à combler. Le monde se révèle menaçant après examen.

Nous venons dans un monde déjà valorisé et notre mouvement premier est d'adhérer à ces valeurs. Notre première expérience du monde, sensible, affective et pratique s'effectue toujours dans le monde de la vie, et ensuite seulement serait supplantée par des modes de constitution du monde supérieur, plus réflexif. Ce n'est pas un processus naturel, c'est un processus historique ou social qui envahit l'expérience sensible et la rend impossible.

Nous venons au monde dans un environnement familier. Retirer cette familiarité est une construction philosophique pourrait-on avancer sur le modèle bergsonien de la critique de la négation. C'est bien parce qu'il s'agit là d'une construction plus élaborée théoriquement que scepticisme et philosophie sont souvent liés. Avec la philosophie, le donné alors ne va plus de soi.

Il y a chez Blumenberg cette envie de revenir toujours à la *Lebenswelt*, au monde de la vie. Même si par ailleurs, c'est ce qu'il combat car dans la *Lebenswelt*, tout va de soi, et lui veut faire en sorte que ce qui va de soi n'aille plus de soi. Mais c'est une tyrannie terrible que de priver les gens de la *Lebenswelt*. C'est presque inhumain.²¹¹

Il est donc important dans nos analyses de préserver la dignité et souligner l'importance vitale, profondément humaine de ce monde ambiant. Ce monde où la vie se déploie et forge en retour notre perception du monde. En ce sens, ce n'est pas

²¹¹ TRIERWEILER D, « Entretien autour de Blumenberg » *Implications philosophiques*.

seulement un monde donné, le sens qu'il a engage notre responsabilité. Il nous appartient de le maintenir, de se prémunir de la perte du monde.

Comment un monde se perd ? « Un monde se perd lorsque que ceux qui y évoluent n'éprouvent plus aucun intérêt pour ce qu'ils voient. »²¹² Cette peur de la perte du monde est inhérente à la condition humaine. C'est pourquoi il est tentant de prêter à un être divin l'absence de souci humain. Blumenberg dans son exploration de la cryptothéologie husserlienne, relie explicitement l'absence de souci et la garantie de ne pas perdre le monde :

À un dieu ne peut être refusé ce qui fait son essence, ou bien pour le dire en langage mythique, ce qui garantit son absence de souci. Garantie d'absence de souci doit avant tout vouloir dire ne pas pouvoir manquer ni perdre le monde.²¹³

Les vécus de pertes montrent que ce qui se perd avec le monde c'est la possibilité de lui donner un sens. L'angoisse assaille, on ne la provoque pas, on ne la construit pas. Elle provoque une suspension de la préoccupation du quotidien, cet aveuglement étudié précédemment qui caractérise en propre l'ordinaire. L'angoisse nous livre une connaissance sur la finitude, elle porte en elle une forte dimension anthropologique. Les objets, les faits demeurent, mais comme vidés de toute substance. Heidegger, dans les pages qu'il consacre à l'angoisse dans *Être et temps*, souligne l'indétermination de l'angoisse, qui fait voler en éclat les significations qui structurent le quotidien. La perte du monde est la source d'un regard distancé sur les choses qui tranchent avec la préoccupation quotidienne où l'expérience est efficace et rassurante. Les descriptions de démondanisation montrent que celles-ci ne désignent pas un manque mais un excès d'objectivation, comme nous avons pu déjà le remarquer dans le cadre du solipsisme.

Pourquoi la mise en doute d'un aspect, d'une partie du monde conduit à le perdre en son entier ? Cela attire notre attention sur un trait de notre monde : sa construction en réseau. Le monde ambiant est une totalité de renvois, où les choses signifient les unes par rapport aux autres. Il existe une conception holiste de la signification, par une mise en rapport les unes avec les autres.

Cette solidarité des significations se retrouve dans la solidarité de toutes les questions. Rien n'est étranger à rien. C'est ce qu'essaient de rendre perceptible les emplois du terme horizon chez Husserl.

Voir le monde hors de la familiarité

²¹² FÉSSÉL M., *Après la fin du monde*, op. cit., p. 168.

²¹³ BLUMENBERG H., *Description de l'homme*, op. cit., p. 111.

Bibliographie

Hors certains phénomènes comme l'angoisse, ou une posture ouvertement nihiliste, voir le monde hors de la bulle de familiarité est une expérience relativement rare. L'adaptabilité du monde de la vie, l'aveuglement que nous adoptons à l'égard de l'ordinaire, leur existence comme réponse à des besoins profonds de l'homme et la satisfaction qui est liée à leur fonction, tout ceci constitue un faisceau multiple de résistance qui nous tient à l'écart de la vision d'un monde devenu subitement inquiétant, « *unheimlich* ».

Il est rare, et c'est la plupart du temps pour un bref instant, que les choses acquièrent pour nous une profondeur mondaine, qu'elles nous renvoient au tout agissant sans que pour autant nous soyons détournés d'elles et orientés vers quelque chose d'autre.²¹⁴

En effet, l'homme n'est pas capable de susciter à volonté une telle transformation des choses. Cela se produit comme une attaque soudaine. On peut songer par exemple à l'expérience que fait Roquentin dans la *Nausée*, qui ressemble à une sorte de dessillement, d'illumination mystique. Seulement les seuls voiles qui tombent sont ceux qui assurent l'habitabilité du monde. Nous sommes toujours en danger de perdre la mesure de sa vie, de réagir trop fortement au caractère menaçant du monde environnant.

Si on regarde l'expérience de pensée qui ouvre le *Tractatus* ; le monde comme ensemble de faits. Cette neutralité n'est qu'apparente, en réalité il compose « un monde froid, mort, effrayant. Il vous serait presque impossible de réaliser une telle condition de négativité et de mort. »²¹⁵

Concevoir un monde sans valeur est loin d'être aisé, tant nous sommes toujours déjà immergés dans un monde chargé de sens, de représentations, de différences et de valeurs. Les valeurs sont partout, baignent notre quotidien, guident puis légitiment notre choix, touchent à nos choix de vie, sont convoquées lors des situations éthiques, structurent la morale. Il n'est sans doute pas un geste qui échappe à la grille du « mieux ». Non que la personne choisisse nécessairement ce qui est le mieux pour elle. La faiblesse de la volonté existe, les choix trop rapides aussi.

Nous nous rapportons spontanément, normalement, au monde par l'action et l'action est guidée par des valeurs. En revanche l'inverse de cette posture n'est pas

²¹⁴ FINK E., *Le jeu comme symbole du monde*, traduit par Hans HILDENBRAND et Alex LINDENBERG, Paris, les Éd. de Minuit, 1966, p. 120.

²¹⁵ HALAIS E., *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, op. cit., p. 218.

Bibliographie

l'immobilisme, il est également action, mais dépourvue de toute intentionnalité. Tocqueville, dans sa description de la démocratie, recourt également à des descriptions de ce type d'action sans intentionnalité c'est le paradoxe démocratique : personne n'agit et tout le monde agit, bref « on dirait que la société marche toute seule par le concours libre et spontané de tous les hommes qui la composent. »²¹⁶

On appréhende les expériences de perte en monde à partir des souffrances qu'elles occasionnent chez l'individu. Mais il n'y a pas que des souffrances. L'expérience du monde désigne la limite sensible à ce fantasme immunitaire qui sacrifie le possible à la mise en sûreté. Cela rejoint le désir ancien de devenir des hommes imperturbables comme des dieux, sans le souci de manquer le monde.

La littérature propose de nombreuses descriptions de ce qui peut conduire à perdre le monde, et les symptômes qui en découlent. Par exemple, le thème de la *sick soul* chez James, cette âme divisée à la recherche de la paix avec le monde et soi-même. L'âme malade se manifeste dans le fait que brusquement tout a perdu sens et valeur. Pour tenter de s'en sortir, l'âme malade se trouve confrontée à des tensions contradictoires qui la paralysent, ou des exigences qui conduisent à formuler des attentes qui se révèlent déçues. Il est important de prêter attention aux idéaux mobilisés qui permettent de formuler des attentes à l'égard du réel. Cela nous permet en particulier de comprendre ce phénomène de l'insatisfaction qui produit la perte de monde.

Comme le rappelle Cavell, enquêter sur la présentation que le sceptique offre de ses recherches revient à enquêter sur le motif qui nous pousse à « éprouver le monde comme s'il était indépendant de nous. »²¹⁷ Cette mise à distance, cette indépendance du monde est double, dans la mesure où elle vise à le rendre objectif, ferme mais dont le résultat est bien souvent de rendre problématique l'accès qui d'ordinaire ne pose pas de problème.

L'expérience de la perte du monde ne désigne plus un refus de vivre, un déni de toute valeur positive accordée au monde. C'est en fait l'existence d'un monde des valeurs qui finalement provoque le scepticisme. Tout arrière-monde est un paradis artificiel, et l'idée, même de vérité en matière de valeur nous aiguille sur une voie dangereuse. Dans cette perspective, il y a perte du monde dès que l'on pose sur la réalité cruelle et bienheureuse un jugement qui voudrait lui imposer une loi extérieure et que l'on oppose au monde tel qu'il va l'ordre préférable de ce qui devrait être.

²¹⁶ TOCQUEVILLE, A. de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, GF Flammarion, I, 20, p.106.

²¹⁷ CAVELL, S. « Emerson, Coleridge et Kant » cité dans DOMENACH E., « "La vérité du scepticisme", le destin d'une expression », *op. cit.*

Bibliographie

Hermann Broch, dans *Les somnambules* se fait le peintre de ces mouvements de colère à l'égard du monde :

Celui qui sort ou qui est arraché de son monde solidement charpenté est intolérant, il devient un puritain ascétique et passionné. Mais s'il est encore vigoureux et travailleur, sa vie deviendra une lutte épuisante contre une réalité qui, pour lui, est irréaliste.²¹⁸

Au fond, la caractéristique de l'insatisfaction radicale, celle qui a trait aux formes mêmes du jugement et de l'action, est de ne pouvoir être vécue sinon peut-être sous la forme de ce qu'on appelle la « folie », d'une déconnexion totale à la fois avec le monde et avec le monde commun, partagé au sein d'une forme de vie. Ces deux liens coupés, le solipsisme demeure la seule option possible.

Malgré la profonde angoisse que peut générer la dynamique qui conduit à perdre le contact avec le monde et les autres, et l'application de l'homme pour se tenir à distance de ces menaces, rien n'indique que lorsque la perte du monde est effective, la conclusion soit la mort. « Nous sommes tous des farceurs, nous *survivons* à nos problèmes.²¹⁹ » soulignait Cioran. Pourtant le sceptique ou le solipsiste, faisant l'expérience d'un monde sans sens ni valeur n'a pas de raison d'être tenté par le suicide, dans la mesure où il ne considère pas que la vie ne mérite pas d'être vécue. En effet, on voit difficilement comment il pourrait penser que le réel a déçu ses attentes, n'en ayant plus ! « Ne se suicident que les optimistes, les optimistes qui ne peuvent plus l'être. Les autres, n'ayant aucune raison de vivre, pourquoi en auraient-ils de mourir ? »²²⁰ En revanche il est vraisemblablement suicidaire dans la mesure où sa vie (comme celle des autres, d'ailleurs) ne représente pas une valeur digne d'être préservée.

Loin d'être une négation de la volonté, le suicide est un acte radical d'affirmation. Celui qui met fin à ses jours signifie son amour de la vie en refusant les conditions dans lesquelles celle-ci lui fut donnée. Ce n'est pas le vouloir-vivre qui est nié par le suicidé, mais les conditions de sa vie, la souffrance telle qu'elle s'impose.

Mécanisme du scepticisme : vouloir saisir le monde

²¹⁸ HERMANN B, *les somnambules*, cité dans FÆSSEL M., *Après la fin du monde*, op. cit., p. 77.

²¹⁹ CIORAN E.M., *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p. 32.

²²⁰ *Ibid.*, p. 92.

Bibliographie

Le sceptique renonce au monde pour la raison même que le monde est important : il trouve que le monde disparaît précisément avec l'effort pour le rendre présent.

Comment *avoir* une expérience ? Cette difficulté à être proche du monde est exprimée par Emerson dans *Experience* à propos de l'expérience du deuil, et se généralise à l'expérience prise dans son ensemble d'un monde envisagé lui-même sous le signe (la catégorie) de la perte. « Là est précisément le scepticisme : non dans le deuil, mais plutôt dans l'incapacité *d'avoir une expérience*. *Experience* n'a pas tant pour but de décrire ou d'expliquer l'expérience que d'en questionner la possibilité. »²²¹

Chez Emerson, l'expérience ne peut rien nous apprendre, non parce qu'elle est insuffisante, qu'il faudrait aller au-delà, comme le répète la théorie de la connaissance — mais parce que nous ne l'*avons* pas : elle ne nous touche pas. Le scepticisme se transforme : notre problème n'est pas l'ignorance où nous sommes du monde, mais notre refus de le connaître et de le sentir. Le scepticisme, dans sa vérité, pour Cavell, n'est pas un problème de connaissance, mais bien de reconnaissance. Notre volonté, nos tentatives de maîtriser le monde et les choses, de les saisir à tous les sens du terme (matériellement et conceptuellement), nous en éloignent.

C'est ce qu'Emerson décrit impitoyablement dans *Experience* comme « *the most unhandsome part of our condition* » — cette évanescence du réel, qui nous glisse entre les doigts au moment où — parce que — nous l'agrippons : *unhandsome*. C'est notre volonté de saisir le réel qui nous le fait perdre le plus sûrement.²²²

L'idéal de la description parfaite est une manière de manquer notre objet. Dans la *Grammaire Philosophique*, Wittgenstein introduit un rapprochement entre la description parfaite, à laquelle, à tort, nous aspirons quand nous voulons décrire l'impression particulière que nous fait l'expression d'un visage et que les mots nous manquent, et celle, phénoménologique, qui tente de décrire « des apparences difficilement saisissables, des expériences présentes qui nous échappent aussitôt, et autre chose du même genre lorsque le langage nous paraît trop fruste. »²²³ Cette conception de la philosophie trouve son origine par une disqualification de l'ordinaire comme irrationnel : ses simples moyens ne peuvent suffire à la tâche.

²²¹ LAUGIER S., « L'Importance de l'importance : Expérience, pragmatisme, transcendantalisme », *Multitudes*, 2005, vol. 23, n° 4, p. 153-167.

²²² *Ibid.*

²²³ CHAUVIRÉ C., « L'art et le mythe de l'ineffable chez Wittgenstein », *Philosophique*, 1 janvier 1999, n° 2, p. 75-80.

Bibliographie

De manière plus générale, le risque est donc celui de demander trop et de mépriser les outils à disposition. Or justement, le langage ordinaire n'est pas trop grossier. Il faut donc se débarrasser de cette question obsédante analogue au *pourquoi* des enfants. Les philosophes doivent renoncer au Graal, motivés par une insatisfaction envers le langage ordinaire. Ce dernier contient toutes les ressources qu'il faut pour nos véritables besoins. Si le langage ordinaire n'est pas le dernier mot, qu'il reste ouvert à l'amélioration, pour reprendre la formule de Wittgenstein il en est le premier mot.

C'est probablement sur une forme plus ou moins avouée de réalisme platonicien que s'appuie en dernière analyse le reproche d'inexactitude adressé au vocabulaire. « L'idée que l'on pourrait disposer dans l'absolu du vocabulaire adéquat n'a même pas la valeur d'une utopie philosophique stimulante : elle est rigoureusement dénuée de sens. »²²⁴ L'explication d'un terme n'est pas figée dans le ciel des idées. Il est avant tout celle que tout un chacun est en mesure de donner. Loin de répondre à un souci d'approfondissement, les demandes d'explications supplémentaires trahissent en fait une absence totale de compréhension de questions comme suivre une règle, écrire une série algébrique, lire, etc., et de ce que c'est qu'une règle. Nous n'avons aucune raison de penser qu'un langage « mieux » réglé et plus précis pourrait remplir exactement les fonctions que nous demandons au nôtre de remplir effectivement dans notre vie. « La signification d'un mot est son usage dans le langage. »²²⁵

Une tendance humaine qui se transforme en dérive philosophique est l'engagement ontologique qui se trouve dans la parole. Ce sont nos tournures qui sont fautives dans la mesure où elles engendrent un mythe des états, des actes et des processus mentaux, là où il y a à décrire plutôt qu'à expliquer. Les choses pertinentes à décrire ou à rappeler sont étalées sous nos yeux. Tel est le paradoxe que nous avons rencontré dans la première partie : les conditions mêmes de la représentation nous aveuglent à certains aspects de nos représentations.

Wittgenstein a bien compris que nous sommes éblouis par les idéaux, et que de cet éblouissement provient notre incapacité à comprendre leur rôle dans notre langage. Stigmatisé, l'aveuglement par l'idéal n'en est pas moins décrit comme inévitable, nous ne voyons même pas l'idéal, il est pour nous transparent, tel des lunettes que nous ne songeons même pas à enlever. « Dans l'usage que fait Wittgenstein de l'image, le philosophe qui se considère comme portant des lunettes

²²⁴ BOUVERESSE J., « Langage ordinaire et philosophie », *op. cit.*, p. 59.

²²⁵ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, *op. cit.* § 43.

inamovibles n'estime pas qu'elles déforment sa vision. Les « lunettes » sont ici l'ordre logique sous-jacent de toute pensée. »²²⁶

Cette mise en évidence de l'aveuglement que les philosophes peuvent entretenir vis à vis des idéaux, Wittgenstein l'emprunte en grande partie aux analyses de Spengler. Dans la conception de Spengler l'esprit civilisé se caractérise par un formalisme et une systématisation à outrance qui est une façon de nous aveugler sur les origines anthropologiques du savoir, et le langage devient un fétiche. Ainsi ébloui par le fétiche, le philosophe sophistiqué et systématique cherche des choses qui correspondent au mot.

Pour sortir de la demande de trop de précision Wittgenstein a entrepris une inlassable critique de la demande métaphysique. Pour lui il s'agit de comprendre que ce qui est demandé n'est pas là, qu'il n'y a pas de faits qui seraient nécessaires pour satisfaire la demande. Nos besoins sont satisfaits mais on ne peut voir la façon dont ils sont satisfaits seulement dans ce que Wittgenstein appelle la rotation de notre axe de référence autour du point fixe de notre besoin véritable. « La chose importante alors n'est pas la réponse que vous donnez, mais votre disposition à regarder, c'est-à-dire le fait que vous ne posiez pas de conditions philosophiques générales. »²²⁷

Pour Cora Diamond, les questions que nous nous posons et dont la démarche philosophique se fait fort d'obtenir une réponse du réel, coûte que coûte, sont en fait des élaborations théoriques des questions ordinaires, sauf que nous rejetons, comme inadéquates, les réponses qu'ordinairement on y apporte. En fait tout repose sur la croyance qu'une réponse ordinaire ne peut satisfaire une question plus élaborée, en manquant le fait qu'une question plus élaborée est bien souvent un non-sens, une question qui en fait n'a pas de raison de se poser.

2. Le doute

Doute, pratique et aveuglement

Quelle place possède les doutes au sein de la pratique ordinaire ? Cette question est relativement difficile à lever, dans la mesure où il semblerait que la pratique est justement ce qui vole en éclat quand le doute surgit. Pourtant cette opposition terme à terme du doute et de la pratique est une construction théorique, une reprise vers l'idéalisme avec une conception d'un ordinaire bien trop ordonné, solide et immuable. Certes la pratique repose sur la sphère de familiarité, d'aveuglement que nous avons décrit dans la partie précédente et qui d'une certaine

²²⁶ DIAMOND C., *L'esprit réaliste*, op. cit., p. 61.

²²⁷ *Ibid.*, p. 30.

Bibliographie

manière nous occulte ce qui est sous nos yeux, tellement évident que l'on ne le voit plus. Mais construire terme à terme neutralise toute approche en degré. Or le doute peut exister en périphérie, à la marge. L'aveuglement que nous décrivons n'est pas un et entier. Le scepticisme est là pour nous rappeler ce point.

Les travaux de Wittgenstein montrent qu'il y a une incompatibilité entre la constance des pratiques et le jeu de langage du doute qui donne lieu au paradoxe sceptique. La menace scepticisme repose sur un malentendu dans le suivi des règles, et sur la demande de fondement. « Les présupposés du jeu de langage du doute ne sont tout simplement pas remplis, le doute ne devrait donc même pas surgir et s'il surgit au § 201 des *Recherches*, c'est sur la base d'un malentendu sur le suivi des règles. »²²⁸

Ce qui préserve la pratique du doute permanent, et paralysant, c'est cette dynamique d'aveuglement que nous avons rencontré dans notre approche de l'ordinaire comme un obstacle à voir ce qui est déjà sous nos yeux. L'envers de cet obstacle est une manière de s'immuniser contre le doute. Il importe d'embrasser ensemble ces deux thèmes que sont l'aveuglement et la pratique.

Bergson, dans *La pensée et le mouvant*, donne l'exemple du douteur. Ce douteur qui ferme une fenêtre, puis retourne vérifier sa fermeture, puis vérifie sa vérification. Ce que manifeste cet exemple du douteur compulsif, c'est bien qu'il existe une forme de vérité dans sa question, mais qu'elle relève d'une forme de pathologie. Savoir cesser de philosopher, d'interroger ce qui n'a pas à l'être car cela « marche très bien ainsi », c'est ce qui peut maintenir la pratique efficiente.

Quand il m'arrive d'être occupé, je ne pense pas un instant au sens de quoi que ce soit, et encore moins, il va sans dire, de ce que je suis en train de faire. Preuve que le secret de tout réside dans l'acte et non dans l'abstention, cause funeste de la conscience.²²⁹

Bergson a également relevé le lien fort qui existait entre l'action et le doute. Selon lui, nous sommes faits pour agir autant voire plus que pour penser. C'est pour agir que nous pensons. « Il ne faut donc pas s'étonner que les habitudes de l'action déteignent sur celles de la représentation, et que notre esprit aperçoive toujours les choses dans l'ordre même où nous avons coutume de nous les figurer quand nous nous proposons d'agir sur elles. »²³⁰

²²⁸ CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, op. cit., p. 35.

²²⁹ CIORAN É.M., *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p. 57.

²³⁰ LAURENT J. et C. ROMANO, *Le néant: contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, 2e éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2010, p. 483 - 511.

Bibliographie

Blumenberg, dans *La description de l'homme*, propose de rendre compte de l'apparition de la pensée à partir de la latence et de la distanciation. Ne pas coller à son acte, cesser de réagir immédiatement creuse un écart où sont nés de manière symétrique le divertissement et la spéculation. La trop grande spéculation comme le divertissement menacé par l'ennui qu'il fuit sont deux grands thèmes anthropologiques qui rappellent que la pratique ordinaire se fonde sur un écart avec le réel. Ce qui nous protège du scepticisme « c'est le caractère passionné, physique, concret de la vie de tous les jours. »²³¹

Se pose alors la question de déterminer comment le doute peut surgir dans une pratique qui ne peut s'effectuer que sur le fond d'un arrière-plan de familiarité qui veille précisément à étouffer tout doute ? Le doute n'est pas un objet, une coloration qui surgit dans notre perception. Il obéit à une dynamique, il se déploie par degrés. La dynamique sceptique est en fait une série de questions, qui donne lieu à une régression infinie de pourquoi ?

La dynamique du doute vient jouer sur le caractère affectif, passionné de la vie de tous les jours. L'ensemble d'attachements que nous déployons, qui nous tiennent dans un cadre, mais auquel en retour nous tenons, vient à s'effriter sous la dynamique du doute. Le caractère passionné de la vie vient à manquer, et avec ce sont les différences, les préférences qui s'évanouissent. Et devant l'égalité des possibles, l'inaction et l'indétermination viennent gripper la mécanique des usages. La pratique se retrouve en miettes.

Si on observe avec plus d'attention le moteur de la pratique, ce qui en vient à se trouver dissolu par le doute, on remarque que l'insatisfaction est à l'origine de l'action. « Il semble plausible d'admettre que la plupart des actions humaines ont leur point de départ dans une non-satisfaction et, par là même, dans un sentiment d'absence. On n'agirait pas si l'on ne se proposait un but, et l'on ne recherche une chose que parce qu'on en ressent la privation. »²³²

C'est le modèle devenu célèbre que Schopenhauer a développé dans son anthropologie, le passage du désir à l'action, lutte sans fin contre une menace effrayante qui est l'ennui, caractérisé comme paralysant.

Trop heureux celui qui garde encore un désir et une action ; il pourra continuer ce passage éternel du désir à la réalisation ; quand ce passage est rapide, il est le bonheur ; il

²³¹ HUME, D *Traité de la nature humaine*, cité dans ROSEN S., *Le nihilisme : un essai philosophique*, traduit par Roger HARLEPP, Pierre KERSZBERG et Linda FISHER, Bruxelles, Belgique, Ousia, 1995, p. 108.

²³² LAURENT J. et C. ROMANO, *Le néant*, op. cit. p. 483 sq

Bibliographie

est la douleur s'il est lent. Mais au moins il n'est pas cette immobilité qui produit un ennui affreux et paralysant, un désir sourd sans objet déterminé, une langueur mortelle.²³³

Ainsi le scepticisme est inhérent à toute pratique humaine. Toute la certitude et la confiance que nous avons dans le monde, dans les autres, se modèlent sur la confiance que nous avons dans nos pratiques. C'est pourquoi l'acceptation des formes de vie n'est pas une réponse pour les problèmes philosophiques. C'est la découverte de Stanley Cavell qui a souligné la vérité du scepticisme et a toujours refusé de le nier en indiquant nos pratiques d'un vague « c'est ainsi que nous faisons ». Ainsi le scepticisme sera inhérent à toute pratique humaine : toute confiance en ce que nous faisons (poursuivre une série, compter, etc.) se modèle sur la confiance que nous avons en nos usages partagés du langage. Mais le traitement pour l'angoisse inhérente à l'usage même ne sera pas dans le recours à la communauté, car cette angoisse est suscitée précisément par le rapport de l'individu à la communauté, ce que Cavell appelle la question de l'instruction.

John McDowell commente ainsi le thème cavellien du caractère « terrifiant » du fait ordinaire que nous ne nous fondons *que* sur notre forme de vie : « La terreur dont parle Cavell est une sorte de vertige, induit par la pensée qu'il n'y a rien d'autre que des formes de vie partagées pour nous conserver. »²³⁴

Le premier trait récurrent du scepticisme est son lien fort avec l'action, plus exactement avec le manque d'action. Le scepticisme véhicule avant tout l'idée que les raisons de vivre ne sont pas suffisantes, qu'elles reposent sur une adhésion ininterrogée et qu'il suffit de regarder les choses telles qu'elles sont, « la vérité du scepticisme » pour se rendre compte qu'elles ne sont que des fictions. Les fictions résistent à l'usage (nous étudierons ce point plus particulièrement dans la troisième partie) car elles sont créées par l'usage mais elles ne résistent pas à un examen en règle.

C'est à l'activité conceptuelle en tant que telle, qu'il faut arriver à renoncer, cette rapacité cognitive qui est *unhandsome* (cette main et ces doigts qui agrippent avec impuissance) — pour arriver à une authentique pratique.²³⁵

Tant que l'on agit, le scepticisme est incapable de se déployer complètement. Il affleure dans des portions restreintes de notre existence, et permet de penser des

²³³ SCHOPENHAUER A. *le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF Quadrige, p. 216 §29.

²³⁴ MCDOWELL, cité dans LAUGIER S., *Le mythe de l'inexpressivité*, *op. cit.*, p. 106.

²³⁵ LAUGIER S., « L'Importance de l'importance », *op. cit.*

ajustements. Inversement, lorsque la dynamique sceptique, adossée à une tendance métaphysique profonde s'enclenche, elle tend à réduire puis à étouffer toute velléité d'action. Ce point a été bien perçu par Cioran :

Pendant que nous agissons, nous avons un but ; l'action finie, elle n'a pas plus de réalité pour nous que le but que nous recherchions. Il n'y avait donc rien de bien consistant dans tout cela, ce n'était que du jeu. Mais il en est qui ont conscience de ce jeu pendant l'action même : ils vivent la conclusion dans les prémisses, la réalité dans le virtuel, ils savent le sérieux par le fait même qu'ils existent.

La vision de la non-réalité, de la carence universelle, est le résultat combiné d'une sensation quotidienne et d'un frisson brusque. Tout est jeu – sans cette révélation, la sensation qu'on traîne le long des jours n'aurait pas ce cachet d'évidence dont ont besoin les expériences métaphysiques pour se distinguer de leurs contrefaçons, les malaises. Car tout malaise n'est qu'une expérience métaphysique avortée.²³⁶

Cioran souligne d'abord l'importance de l'action, avec son corollaire une forme d'aveuglement nécessaire, d'une part liée à la focalisation sur l'objet en vue et d'autre part par le possible qui vient, sous forme de fiction, enrichir le réel le temps de l'action, « la réalité dans le virtuel ». Ce type d'aveuglement participe du même processus de fictionalisation que l'on retrouve dans le jeu.

Critiques du doute

Le doute comme dynamique sceptique apparaît comme une menace inhérente à la condition humaine, et que le simple recours aux usages partagés de la communauté ne peut apaiser. Ne pouvant s'adosser aux pratiques, faut-il céder à la tentation de rechercher une fondation assurée ?

Bien que contenu en creux dans les revendications soulevées dans le doute, la voie d'un fondement extra-ordinaire, hors de ce monde, nous pousse simplement à rejoindre les dérives philosophiques que nous avons relevées précédemment : soit l'affirmation dogmatique d'un réalisme, soit l'insatisfaction sceptique face à un réel bien en peine de nous fournir ce à quoi nous aspirons.

Au lieu d'apaiser nos angoisses, nous ne ferions que renforcer notre insatisfaction envers nos formes de vie ordinaire. La voie qui a été empruntée par Wittgenstein est toute autre. Il s'agit d'examiner la légitimité des revendications du doute. Il faut des raisons pour douter.

Wittgenstein a produit une critique radicale du doute, notamment du doute

²³⁶ CIORAN É.M., *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p. 18.

Bibliographie

méthodique cartésien estimant que c'est le doute, non la croyance, qui doit être justifié : « il faut des raisons pour douter, car la croyance est première, épistémologiquement et psychologiquement. On ne saurait mettre en doute toutes nos croyances, certaines sont soustraites au doute. »²³⁷

Il y a une idée d'inconfort qui accompagne l'étude du doute. Nous verrons plus en détail l'intrication entre la production de valeurs, et l'anthropologie philosophique, dans le chapitre suivant, mais nous pouvons dès à présent souligner le lien étroit qui unie la pratique et l'émergence de valeur.

Pourquoi alors célébrer ou dénigrer ? Parce qu'exister équivaut à évaluer, à émettre des jugements que l'abstention quand elle n'est pas l'effet de l'apathie ou de la lâcheté, exige un effort que personne n'entend fournir.²³⁸

Il y a des choses que nous ne sommes pas prêts à faire. Cela nous coûterait trop cher. « Et là il se pourrait qu'il contredise mes façons de voir fondamentales, s'il en était ainsi, il me faudrait en rester là. »²³⁹

En résumé, Wittgenstein souligne l'impossibilité d'un doute complet.

Chacun de ces faits pris isolément, nous pouvons les mettre en doute. Mais tous, nous ne pouvons pas les mettre tous en doute.

Ne serait-il pas plus correct de dire : « tous, nous ne les mettons pas en doute »

Que nous ne les mettions pas en doute tous, c'est tout simplement la façon dont nous jugeons, donc dont nous agissons.²⁴⁰

En effet, le doute a sa plus grande extension, se rompt, car « qui voudrait douter de tout n'irait pas même jusqu'au doute. Le jeu du doute lui-même présuppose la certitude. »²⁴¹

Rien n'est *per se* immunisé contre le doute. Le doute est toujours possible, mais il n'est pas nécessaire. « Ce qu'il me faut montrer, c'est qu'un doute n'est pas nécessaire, même s'il est possible. Que la possibilité du jeu de langage ne dépend pas de ce que soit mis en doute tout ce qui peut être mis en doute. »²⁴²

La question, rappelle Wittgenstein, reste de savoir s'il y a un sens à douter ? « De ce qu'à moi, ou à tout le monde il semble ainsi il ne s'ensuit pas qu'il en est ainsi. Mais ce que l'on peut fort bien se demander, c'est s'il y a un sens à en

²³⁷ CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein, op. cit.*, p. 39.

²³⁸ CIORAN É.M., *De l'inconvénient d'être né, op. cit.*, p. 65.

²³⁹ WITTGENSTEIN L., *De la certitude, op. cit.* § 238.

²⁴⁰ *Ibid.* § 232.

²⁴¹ *Ibid.* § 215.

²⁴² *Ibid.* § 392.

douter. »²⁴³

Ce qui range le scepticisme dans le cercle des pathologies philosophiques, c'est que dans sa plus grande extension il ne donne pas de raison de douter. « Pour douter, ne faut-il pas des raisons qui fondent le doute ? »²⁴⁴ Pour douter, ce qui manque, ce sont les raisons. Dans *De la certitude*, Wittgenstein examine sous divers angles cette dynamique du doute, qui peut parvenir à réduire la pratique en miettes, car rien n'est assuré pour répondre à ces exigences dans la manière dont ces questions sont formulées. C'est ainsi qu'il en conclut que la plupart des doutes qui se métamorphosent en question philosophique naissent en réalité d'une grammaire brisée qui imite mais ne reflète pas les questions ordinaires. La visée de Wittgenstein est de rendre compte de cet usage ordinaire du doute, de le débarrasser du doute philosophique qui n'a pas de raison d'être mais qui influence nos conceptions du doute. « On se fait une image fausse du doute. »²⁴⁵

Au travers d'un faisceau croisé de courtes réflexions, Wittgenstein s'efforce de rendre compte d'un comportement normal du doute dans la pratique. Ainsi, il distingue les doutes qui surgissent d'une difficulté au sein d'un usage, du doute volontaire. Le doute volontaire est le point de départ d'une dynamique sceptique. « § 221 – puis-je douter de ce dont je veux douter ? » Tous les doutes, d'une certaine manière, ne sont pas de même nature, et ne se valent pas. § 220 – l'homme doué de raison n'a pas certains doutes. Ou encore « § 334 – c'est-à-dire l'homme raisonnable n'en doute que dans telles ou telles circonstances. » ; on doute pour des raisons déterminées, au sein d'une situation, enchâssées dans un contexte. Pas dans le vide.

Parmi les doutes qui n'ont pas de raison d'être, qui ne font que véhiculer des tendances métaphysiques se trouvent les doutes non raisonnables voire impossibles comme les expériences de pensées. « § 454 – il y a des cas où le doute n'est pas raisonnable, mais il y en a d'autres où il paraît logiquement impossible. Et il ne me semble pas qu'entre ces cas il y ait une limite bien claire. »

Ce sur quoi insiste tout particulièrement Wittgenstein c'est que certains doutes n'ont pas de raison d'être : « § 247 – Qu'en serait-il de douter maintenant que j'ai deux mains ? Pourquoi ne puis-je pas du tout me le représenter ? que croirais-je si je ne croyais pas cela ? Je n'ai toujours pas de système, vraiment aucun à l'intérieur duquel il puisse y avoir un tel doute. »

²⁴³ *Ibid.* § 2.

²⁴⁴ *Ibid.* § 122.

²⁴⁵ *Ibid.* § 249.

Bibliographie

En examinant avec attention nos usages du doute, et en isolant les différentes natures du doute, et leur origine, Wittgenstein parvient à mettre en évidence des domaines de notre existence qui se maintiennent hors du doute, hors d'un doute raisonnable, où il y a des raisons de douter : « § 341 C'est-à-dire nos questions et nos doutes que nous posons reposent sur ceci : certaines propositions sont soustraites au doute, comme des gonds sur lesquels tournent ces questions et ces doutes. »

Certaines choses ne sont pas mises en doute. Fidèle à l'anthropologie philosophique qu'il a déployée, il fonde cette évidence dans les jugements empiriques. « § 519 - Il semble bien qu'en règle générale, il faille qu'il y ait des jugements empiriques quels qu'ils soient qui échappent au doute. »

CHAPITRE 3 – PHILOSOPHIE ET ANTHROPOLOGIE

1. La dimension universelle de l'anthropologie

L'interdit anthropologique

L'anthropologie philosophique est un champ relativement récent, « si bien que ni Platon ni Descartes n'en avaient entendu le nom. »²⁴⁶ Cette investigation se donne pour ambition de « traiter de l'invariant dans la variabilité humaine » pour reprendre la formule de Taylor. Dans notre recherche, nous avons plusieurs fois rencontré la dimension anthropologique, et il est temps d'approfondir ce champ pour lui-même et de rassembler les fils dispersés dans les lignes précédentes.

L'une de nos premières rencontres avec l'anthropologie philosophique a été, paradoxalement, l'interdit husserlien qui la frappait. En effet, pour Husserl, l'anthropologie philosophique est un champ réduit par rapport à l'ampleur de la phénoménologie. Sa posture indique qu'il estime que selon lui la phénoménologie peut accomplir davantage pour la philosophie que l'anthropologie. Avec cette dernière elle ne tournerait pas à plein régime.

L'ambition de la phénoménologie est de donner une théorie rationnelle de tout mode possible de donation. Cette prétention à l'universalité fait que du point de vue husserlien, la phénoménologie croit avoir anticipé depuis longtemps les thèmes essentiels de leurs champs d'investigations. Husserl voit donc l'anthropologie philosophique, telle qu'elle se développe sous le haut patronage d'une part de Heidegger, de l'autre de Scheler, comme une dépossession. Comme le formule Blumenberg : « Ce qui est valide et assuré phénoménologiquement vaut aussi pour l'homme, mais justement seulement *aussi*. »²⁴⁷

Les réticences de Husserl face à l'anthropologie tiennent à la réduction de la validité des lois de la logique à un appareil psychique particulier. Ainsi les travaux sur le monde de la vie, qui ouvre comme on le sait à une prise en compte du monde ambiant, *l'Urdoxa*, et la phénoménologie du quotidien donne l'impression de contourner cet interdit anthropologique, mais il s'agit là d'une phénoménologie résolument anthropologique dans son commencement, non pas dans sa visée.

La phénoménologie, dans son histoire, est restée hermétique à une investigation des traits humains et de leur expression dans la philosophie et dans

²⁴⁶ BLUMENBERG H., *Description de l'homme*, op. cit., p. 40.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 47.

Bibliographie

nos existences. A cet aspect historique vient s'y ajouter un autre d'ordre méthodologique, ayant trait à la question du regard. L'attitude phénoménologique elle-même déforme le réel en concentrant notre attention sur un vécu en particulier, un effet de distorsion se produit : « prêter attention au sentiment veut dire le produire ou le modifier. »²⁴⁸

Historique autant que méthodologique, le primat de la raison dans la phénoménologie est également une des raisons de cette mise à distance de l'anthropologie. Ce résultat est le fruit d'une erreur d'appréciation de la nature de la raison. Pour la phénoménologie, la rationalisation permet de prétendre à l'universel. C'est manquer le fait que la raison est une apparition contingente dans l'histoire de l'homme. Cependant, ce cheminement parallèle de l'homme et de la raison n'ouvre pas, comme Husserl le craignait, à un relativisme arbitraire. « C'est assurément la raison qui fait l'homme, mais elle n'est pas faite par lui. »²⁴⁹

Blumenberg rend compte de l'apparition de la raison dans l'anthropogénèse avec les motifs suivants : l'évitement de la confrontation, passant par une mise à distance. La raison est une aide pour mettre le réel menaçant à distance. Comprendre est toujours un évitement de la confrontation nue avec les moyens physiques, et en tant qu'évitement physique, c'est avant tout le psychique. La raison est certes le propre de l'homme, mais ce n'est pas lui qui la fait. Elle s'impose à lui par les besoins de l'autoconservation.

Au travers de *La description de l'homme*, Blumenberg donne cette définition : « cet être qui a besoin de la raison, à cause de la précarité de son existence. L'homme se situe dans le travail de compensation culturel, par une mise à distance des activités non immédiates, en réponse à une angoisse née de la précarité humaine. »²⁵⁰

Il faut se souvenir que Blumenberg est un grand lecteur de Wittgenstein, et sur de nombreux points les thèses avancées sur la nature de l'homme empruntent bien plus à l'auteur du *Tractatus* qu'aux auteurs allemands de la discipline comme Gehlen.

Cette dimension contingente de la raison, ce souci de ne pas en faire l'étalon auquel mesurer les réussites de l'homme est également présent dans les *recherches philosophiques*. Ce que Wittgenstein suggère est tout que nous prenions au sérieux, du point de vue philosophique, la contingence de nos jeux de langage. Et les prendre

²⁴⁸ Cité par CHAUVIRÉ C., *Voir le visible, op. cit.*, p. 34.

²⁴⁹ BLUMENBERG H., *Description de l'homme, op. cit.*, p. 48.

²⁵⁰ *Ibid.*

Bibliographie

au sérieux veut dire en particulier de ne pas se scandaliser de cet état de fait. Bien souvent, le rejet du relativisme est l'occasion de proposer un discours qui s'affronte terme à terme et on a vu combien ces postures loin de dissiper les problèmes, les présentent comme insolubles. Derrière la critique du relativisme ce serait le besoin d'absolu qui se manifesterait.

On peut dire, comme il l'a lui-même donné à entendre, qu'il ne s'est jamais occupé d'autre chose que d'anthropologie : « Ce que nous fournissons, ce sont à proprement parler des remarques concernant l'histoire naturelle de l'homme ; non pas, cependant, des contributions relevant de la curiosité, mais des constatations sur lesquelles personne n'a jamais eu de doute et qui n'échappent à la prise de conscience que parce qu'elles sont en permanence devant nos yeux » (Recherches philosophiques, § 415).²⁵¹

Cette anthropologie wittgensteinienne est incontestablement au cœur de sa réflexion, même si elle n'a pas besoin d'en dire le mot. Et parmi les principaux traits de cette anthropologie, un en particulier retient notre attention car il entre en résonance avec la description par Blumenberg de l'homme : l'arrivée contingente de la raison dans l'histoire. Pour Wittgenstein, c'est un fait contingent que nous calculions et raisonnions comme nous le faisons, et il est tout aussi non-nécessaire qu'il existe quelque chose comme le calcul. Comme le souligne C. Chauviré, dans l'ouvrage qu'elle consacre à reconstituer le visage de cette anthropologie, la grammaire des capacités chez Wittgenstein ne se déploie que sur le fond de son anthropologie générale, qui témoigne d'un sens aigu du social. Le point de vue anthropologique lui permet une description du social et de ses règles. Les remarques sur la grammaire des raisons se déploient sur le fond de l'anthropologie qu'elle présuppose.

Cette ouverture vers le social est également un trait qui se retrouve chez Blumenberg et qui laisse percevoir la trace que le penseur autrichien a pu laisser dans l'œuvre monumentale de Blumenberg. L'anthropologie philosophique apparaît comme une voie qui doit être ménagée en particulier pour sauver des difficultés qui ont assailli Husserl tout au long de l'élaboration de la phénoménologie : la question de l'intersubjectivité.

Chez Wittgenstein l'approche anthropologique se situe dans les années 40-50 même si le thème naturaliste et biologiste diffuse dans l'ensemble de son œuvre de manière précoce. Il est possible de voir la naissance de cet intérêt grâce aux travaux

²⁵¹ BOUVERESSE J., « L'animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1977, vol. 16, n° 1, p. 43-54.

de Dewey, en particulier *Expérience et nature*. Mais pour qui souhaite s'intéresser à l'anthropologie chez Wittgenstein, le passage obligé demeure *Les remarques sur le rameau d'or* de Frazer. L'ensemble de ces remarques constitue une violente critique de la méthode de Frazer, qu'il impute en particulier à un rationalisme étroit. Wittgenstein au contraire essaye de souligner la proximité qui existe entre les « sauvages » et nous-mêmes.

Les traditions philosophiques en dialogue ?

Si la phénoménologie, et de manière générale tout courant qui postule la raison comme précédant l'homme, amène à manquer invariablement une investigation de l'homme pour lui-même, sans le rendre transparent et transitoire dans les analyses, vers quelle méthodologie peut-on se tourner ? Peut-on puiser sans plus d'égard aux clivages des traditions philosophiques pour tenter de dessiner un visage de l'homme tel qu'il apparaît au travers de ces discours ?

Stanley Cavell attire notre attention sur les risques inhérents à ces dialogues. S'il ne les rejette pas comme impossibles, on sait que lui-même est un auteur ayant puisé à la fois dans les traditions analytiques, et continentales dans les textes de Wittgenstein, comme de Heidegger et l'héritage herméneutique, il précise l'importance que ces traditions revêtent.

J'aimerais pouvoir dire que cette distinction ne compte pas, et que nous allons pouvoir philosopher tous ensemble sans prendre en compte ces affaires de nationalité. En fait, il faut en tenir compte. La première distinction que vous avez posée entre philosophie continentale et philosophie analytique, ces deux appellations sont assez terribles, puisqu'elles sont fausses toutes les deux. La philosophie continentale est une philosophie d'analyse, et la philosophie analytique vient d'une tradition continentale, puisqu'elle puise ses sources jusqu'à Descartes. Mais tout ça ne compte pas.²⁵²

Cette intention affichée de respecter le style et les intentions des auteurs est également présente dans son attention à distinguer les visées de Freud et de Wittgenstein. Et ce alors même qu'il souligne le caractère commun de ce qu'ils cherchent à mettre en lumière, pourtant, le style et la méthode font qu'on a affaire à des choses différentes :

Évidemment, ce qui est commun, c'est qu'il s'agit de mettre au jour, de mettre en lumière quelque chose que nous ne voyons pas et qui pourtant est là constamment, mais ce n'est pas vraiment pas du tout la même approche. Ce que je dirais, c'est qu'il y a là

²⁵² CAVELL S., « L'ordinaire et l'inquiétant », *op. cit.*

Bibliographie

encore un travail à faire pour comprendre ce qui est ainsi révélé dans les deux cas, chez ces deux penseurs et par ces deux techniques.²⁵³

Les styles, les méthodes engagent des profondes différences, et la manière que notre travail a de chercher la convergence entre la philosophie du langage ordinaire et la phénoménologie du monde de la vie se doit d'être particulièrement sensible à ces différences de style. Est-ce à dire que le dialogue, la confrontation et la complémentarité des différentes approches ne sont pas possibles ? Il est difficile de répondre de manière *a priori*, ou de façon définitive à cette question. Mais il est possible en revanche d'indiquer des tentatives qui ont assumé de travailler, avec rigueur avec les différentes traditions.

Charles Taylor, par exemple, se situe à la confluence de plusieurs traditions sans jamais méconnaître l'opposition profonde entre ces deux traditions (analytique et phénoménologique). Il a compris et expliqué en quoi les énigmes de la signification qui traversent la philosophie contemporaine font signe vers un espace philosophique commun, de la réduction quinienne de la signification à la déconstruction heideggérienne en passant par l'anthropologie wittgensteinienne. Non pas pour avancer une équivalence des théories, mais au contraire y voir un jeu d'oppositions essentielles. Taylor essaye de se tenir sur deux versants opposés de l'anthropologie, l'homme comme être langagier, et l'homme comme être de chair, comme corps agissant.

Pour cette partie consacrée plus particulièrement à discerner les traits pertinents pour une anthropologie philosophique notre corpus se composera d'un auteur central, Wittgenstein, et de trois de ces lecteurs Blumenberg, Cavell et Taylor, qui tous ne sont aucunement enfermés dans un respect du maître, mais ont croisé les remarques wittgensteiniennes avec des thèses et des résultats venus d'autres horizons philosophiques. Taylor s'est intéressé en particulier à l'herméneutique, et Blumenberg a été formé au sein du corpus phénoménologique et la première partie de la description de l'homme révèle un dialogue très précis avec la phénoménologie. Cavell, comme on le sait, a su croiser avec fécondité les analyses de Wittgenstein avec de nombreuses autres approches, que ce soit la littérature, le transcendantalisme américain ou encore la philosophie du cinéma.

Ce moment de reprise anthropologique invite à s'interroger sur la question de l'invariant, en lien avec la question historique. Il serait tentant de vouloir opposer

²⁵³ *Ibid.*

Bibliographie

l'historicité de la modernité à l'invariance des traits anthropologiques. Anthropologie philosophique pour l'invariant, l'ordinaire pour la dimension historique ? Pourtant, une opposition terme à terme serait ici encore une erreur d'appréciation. L'anthropologie peut également être historique, et s'intéresser de près à l'ordinaire, de cette histoire qui ne fait pas événement. En 1986, André Burguière, pour le *Dictionnaire des sciences historiques*, présente les « directions principales » de l'anthropologie historique en ces termes :

Une histoire des *comportements* et des *habitudes* – ce qu'on appelait au XVIII^e siècle une histoire des mœurs – c'est peut-être, dans son imprécision, l'expression qui convient le mieux pour désigner le champ couvert par l'anthropologie historique. Une histoire des habitudes pour l'opposer à l'histoire événementielle, de ce qui ne se produit qu'une fois. C'est, au contraire, l'histoire de ce qui ne fait jamais événement, des gestes, des rites, des pensées indéfiniment répétées comme allant de soi. Mais aussi une histoire des comportements pour l'opposer à l'histoire des institutions comme à l'histoire des décisions.²⁵⁴

Dans notre projet de situer l'anthropologie par rapport à la modernité, Charles Taylor apparaît comme un carrefour essentiel. Dans la présentation que donne P. de Lara dans *De la liberté des modernes*, il précise qu'un même fil relie tous ces textes, comme mise à l'épreuve d'une anthropologie philosophique de la modernité.

La culture moderne comme contexte de sens et de valeur est le cadre de l'anthropologie philosophique développée par Taylor. Toutefois à cette réduction de l'anthropologie au cadre de la modernité, de Lara minore la portée. « À ceux qui se soucient des tourments de l'homme moderne pour reprendre le beau mot de Rémi Brague, Taylor répond qu'il s'agit aussi des tourments de l'homme tout court. »²⁵⁵

Revenons un moment sur l'intérêt que présente l'anthropologie philosophique en dissolvant le solipsisme, par une ouverture naturelle et première à l'autre. Beaucoup de commentateurs ont perçu une dimension anthropologique dans la pensée de Wittgenstein, notamment avec sa notion de forme de vie, sa réflexion sur la règle, et sur la communauté de langage.

Chez Wittgenstein, les réflexions sur les règles posent la priorité du social. Nul ne peut espérer instituer une règle de sa propre autorité. Les agents sociaux sont

²⁵⁴ BARTHOLEYNS G., « Le paradoxe de l'ordinaire et l'anthropologie historique », *L'Atelier du Centre de recherches historiques. Revue électronique du CRH*, mai 2010, n° 06.

²⁵⁵ Préface par LARA Ph. De TAYLOR C., *La liberté des modernes*, traduit par Philippe de LARA, Paris, PUF, 1997, p. 13.

pris dans des jeux de langages collectifs qui résistent aux individus qui ont des ambitions volontaristes de changement.

Cette question de l'anthropologie comme contenant en elle une ouverture naturelle à la communauté apparaît notamment dans l'une des références les plus récurrentes de l'anthropologie philosophique : le jeu. Gehlen fait ainsi référence aux travaux sur la culture engagés par Huizinga. De Huizinga à Caillois, en passant par Winnicott, toute réflexion sur le jeu en souligne immédiatement la portée anthropologique. Bien sûr les jeux possèdent des règles, des définitions et des manifestations fort diverses d'un point à l'autre du globe, mais il est vain de chercher une définition commune aux jeux. Wittgenstein qui a prêté une grande attention à la question du ludique, de l'apparence, du partage des règles et de leur mythologie a multiplié les exemples ayant trait au ludique, justement pour nous faire toucher du doigt la constance au sein des multiples variabilités. Les jeux se regroupent sous un air de famille.

Par ailleurs, comme ouverture au social, le jeu est une forme d'activité, une forme pourvue de sens. La part ludique de l'homme est également un révélateur des traits anthropologiques dans la mesure il s'agit d'une réalité observable pour tous, commune au monde humain.

L'existence du jeu n'est liée à aucun degré de civilisation, à aucune forme de conception de l'univers. Tout être pensant pourrait se représenter cette réalité du jeu, de jouer, immédiatement comme quelque chose d'indépendant en soi, même si sa langue ne possédait pas de terme général pour la définir. L'existence du jeu est indéniable.²⁵⁶

L'enjeu de la philosophie du langage ordinaire telle que la forge Wittgenstein est de faire comprendre que le langage est dit, prononcé par une voix humaine au sein d'une « forme de vie ». Taylor saura se souvenir de cet enjeu en s'attachant à retrouver une place pour le corps vivant et le corps vécu. Pour lui, redécouvrir la chair, la fragilité et la contingence de la vie humaine, c'est redécouvrir la société. L'ouverture vers le social est un trait commun à nos quatre penseurs. Ainsi, comme le rappelle Blumenberg, « les questions de l'anthropologie touchent immédiatement celles de la philosophie de l'Etat. »²⁵⁷

De quelle nature peuvent être les résultats de cette anthropologie philosophique que nous entreprenons ? Tout d'abord une mise au point s'impose, il

²⁵⁶ HUIZINGA J., *Homo ludens : essai sur la fonction sociale du jeu*, traduit par Cécile SERESIA, Paris, Gallimard, 2011, p. 18.

²⁵⁷ BLUMENBERG H., *Description de l'homme, op. cit.*, p. 475.

ne s'agit pas d'une investigation qui aurait pour but de mettre au jour une essence de l'Homme. Notre travail ne cherchera pas à multiplier les définitions de l'Homme²⁵⁸, dans la mesure où c'est un exercice qui nous rapprocherait davantage de l'exercice de définir l'essence de l'Homme que de permettre de saisir les traits pertinents.

Wittgenstein cherche les constantes, mais il n'y a pas de hiérarchie à proprement parler. Les considérations qu'il consacre au comportement commun de l'humanité font référence à la « façon d'agir commune de l'humanité » comme le « cadre de référence au moyen duquel nous interprétons un langage étranger. »²⁵⁹ On comprend, dans ce cadre, la célèbre formule : « quand bien même un lion saurait parler, nous ne pourrions le comprendre. » Ce n'est donc pas le langage ou la raison qui définit l'homme. Le langage serait impossible car il manquerait les possibilités communes comme conditions d'un sens qui nous soit véritablement commun.

Un lien très profond lie notre grammaire à la nature. C. Chauviré dans son ouvrage consacré à l'anthropologie philosophique de Wittgenstein recense trois niveaux qui chacun se centre sur des objets différents. Cette anthropologie est donc composée de trois niveaux : un niveau éthologique, un niveau logique et enfin épistémologique.

Le niveau éthologique est centré sur la notion de « jeux de langage » et il repose sur les concepts de « dressage » et de « réaction ». La notion wittgensteinienne de « jeu de langage » vise à nous amener à concevoir l'acquisition et la maîtrise de nos capacités conceptuelles dans un cadre naturaliste. Dans ce cadre la distinction du correct et de l'incorrect renvoie au partage en nuance entre le normal et le pathologique.

Le deuxième niveau se concentre sur la logique de la relation entre les notions d'usages et de significations. Ce niveau a notamment pour ambition de nous arracher à une vision socialisante simpliste où nous agirions par rapport à des critères de significations et de reconnaissances préconstitués et toujours prêts à l'emploi, attendant en quelque sorte d'être mobilisés. Wittgenstein essaye au contraire de montrer la dimension tâtonnante, exploratoire qui réside dans la signification et dans l'usage, et donc la possibilité toujours, de rater cette expérience. La mobilisation de la notion d'« usage » relève d'un projet d'histoire naturelle de notre condition normative.

²⁵⁸ On pourrait se référer à la liste que Blumenberg en propose dans *Description de l'homme, op. cit.* p. 479 - 482

²⁵⁹ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques, op. cit.* § 206.

Le troisième et dernier niveau est épistémologique. Il se concentre sur la notion de « certitude » et sur le couple conceptuel instinct/satisfaction. Ce couple permet de penser la dimension zoologique. Ce niveau agit en prolongement du précédent : l'articulation entre signification et contextualité enveloppe des enjeux spécifiques, de l'ordre de la sûreté et de familiarité.

2. Sa place au sein de la philosophie

Les conditions invariables de la variabilité humaine

« Formuler une anthropologie c'est montrer le caractère inévitable (« *inescapable* ») de l'anthropologie philosophique »²⁶⁰ malgré les soupçons historicistes ou positives à l'égard de l'idée de nature humaine. C'est ce que Taylor appelle les conditions invariables de la variabilité humaine. Ce constat, ou cette articulation entre le variable et l'invariant est également au cœur de la saisie que propose Stanley Cavell. La dimension horizontale n'est pas arbitraire, c'est un enracinement vital. Cette dimension zoologique qui est de l'ordre de la sûreté et de la familiarité. Les formes de vie et le monde vécu renvoient eux à l'élasticité de la dimension verticale.

Si l'anthropologie est inévitable pour toute philosophie, que veut dire clarifier en anthropologie ? Plusieurs sens sont à distinguer. Il ne s'agit pas d'expliquer de façon historique, du moins par « une hypothèse d'évolution ». En effet, en anthropologie comme en philosophie, la description doit remplacer l'explication : « Beschreiben, nicht erklären, ist, was wir wollen ! »²⁶¹ S'il nous faut résister en anthropologie comme en philosophie à la tentation de courir derrière un fondement, une essence ou un absolu, la simple description n'est pas suffisante. Charles Taylor souligne que l'anthropologie n'est pas purement descriptive ou explicative. Elle ouvre sur un horizon pratique, car elle renvoie à des corps vécus, dans une forme de vie. La dimension pratique est incontournable.

Pour Wittgenstein, la meilleure manière de caractériser la vie c'est de la comparer à une tapisserie. Avec des motifs récurrents. Nos concepts, émotions, sentiments se détachent tour à tour sur un arrière-fond enchevêtré : le flux de la vie.

Pour apporter l'apaisement philosophique, Wittgenstein fusionne la philosophie et l'anthropologie. Ainsi la méthode de la variation, permet de rompre notre ethnocentrisme spontané. Wittgenstein construit parfois des fictions

²⁶⁰ LARA Ph de Préface TAYLOR C., *La liberté des modernes*, op. cit., p. 1.

²⁶¹ Cité dans CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, op. cit., p. 70.

Bibliographie

anthropologiques destinées à montrer la contingence de nos usages. L'invention de pratiques étranges obéit à cette contrainte qu'elle doit demeurer assez proche des nôtres pour que la comparaison puisse servir à montrer cette contingence.

Le style anthropologique consiste à présenter comme des phénomènes humains relevant de l'histoire naturelle de l'homme un certain nombre d'activités que l'on ne classe pas d'habitude ainsi.

Quel lien permettrait de relier la question de l'anthropologie avec notre objet d'étude qui recouvre la pratique ordinaire de l'éthique ? Il ne s'agit pas d'un excursus, mais au contraire, par ce regard anthropologique, nous nous trouvons en situation d'avoir le regard le plus large, le plus transversal à ces questions, sans nous enfermer dans le champ étroit de l'ontologie, de la méta-éthique ou de la sociologie des normes. L'éthique comme l'anthropologie y est ici comme ailleurs. « La manière anthropologique de Wittgenstein est au service de son retour à l'ordinaire et de son art de ramener nos concepts de leur usage métaphysique à leur usage quotidien. »²⁶²

Charles Taylor a suivi Wittgenstein dans cette voie en faisant de l'affirmation de la vie ordinaire l'une des trois grandes sources de l'identité moderne, avec le sens de l'intériorité et enfin la voix de la nature. Chez Taylor, l'affirmation de la vie ordinaire désigne chez lui l'ensemble des activités visant à assurer la vie, sa continuation et sa reproduction : les activités de production et de consommation, le mariage, l'amour, la famille. La promotion de la vie ordinaire peut être retracée en deux étapes principales : premièrement la révolution scientifique de Bacon avec l'idée d'une science qui doit servir à l'homme, et deuxièmement, la réforme et la construction d'une éthologie de la vie ordinaire.

Autre point important dans la manière dont Taylor ménage une place à l'anthropologie au sein de sa production philosophique : la place de la raison. Son point de départ est la critique de l'intellectualisme. De la même manière il rejette la primauté de la raison théorique, comme la promotion du sujet désengagé.

Chaque penseur utilise méthodologiquement l'anthropologie d'une manière différente, il s'agit davantage d'un regard, d'une exigence méthodologique, que d'une doctrine. Il est toutefois possible de relever des traits spécifiques qui reviennent de manière structurelle : une mise à distance du rationalisme, notamment avec une conception de la raison comme contingente dans l'histoire. Le refus de chercher une essence de l'homme et des traits fixes pour définir l'homme forme un deuxième trait

²⁶² *Ibid.*, p. 8.

important. Enfin l'ouverture au social est également un autre trait récurrent de ce corpus anthropo-philosophique.

Ces différentes caractéristiques se retrouvent dans l'exploration de l'homme par Blumenberg. On peut trouver chez Blumenberg une reprise de certains éléments de l'anthropologie de Gehlen. Mais il s'agit plutôt d'éléments isolés, car son anthropologie a un programme et une méthode différente. Elle ne donne pas lieu, chez Blumenberg, à une exposition systématique : elle se développe comme une série d'hypothèses dans le cadre de travaux sur l'histoire des sciences, sur les fonctions du langage poétique, métaphorique, mythologique, conceptuel, sur le rapport entre la connaissance et les besoins vitaux.

On peut retenir deux points qui permettent de rendre compte de la méthode, de l'exigence et du type de résultats que Blumenberg développent : la circulation de l'anthropologie au sein des champs de l'existence humaine, et la mise à l'écart de l'idée de chercher une essence de l'homme qui le définirait *a priori*.

En lisant Blumenberg, on comprend que la philosophie se fait résolument anthropologie. Non pas comme une anthropologie au sens d'une discipline close sur elle-même ; ici la philosophie devient une interprétation de l'être humain, dans la mesure où toutes les questions se rassemblent en lui comme dans un point focal.

De cette hypothèse de travail il peut avancer ce qu'il nomme les « catégories anthropologiques fondamentales », que sont notamment le souci, la facticité et la temporalisation... À ces catégories, viennent se joindre les notions de mise à distance, de visibilité et d'angoisse. L'ensemble de ces notions permettent de peindre l'action de l'homme dans le réel et dans ses idées.

Un vaste réseau de questions

Quelle place peut occuper la préoccupation anthropologique au sein de la philosophie ? On serait tenté de répondre une place centrale, mais cette image ne rend pas compte d'un point important qui est l'articulation et la circulation des concepts. L'anthropologie n'est pas un champ délimité, mais une circulation au sein de l'ensemble de la philosophie et de l'existence humaine. Soumis à cette tentation d'en faire le cœur de la philosophie Taylor répond que « l'anthropologie philosophique n'est pas une région spécialisée de la philosophie, c'est une dimension horizontale qui traverse un vaste réseau de questions. »²⁶³

²⁶³ TAYLOR C., *La liberté des modernes*, op. cit., p. 2.

Bibliographie

L'anthropologie se caractérise donc non par la fermeture d'un champ disciplinaire, mais au contraire par la mise en circulation des différents champs. Au sein de la philosophie, au sein de l'existence humaine, mais aussi de manière plus large, en indiquant une solidarité avec le reste du vivant. Plutôt que d'insister sur une place unique de l'homme dans l'univers, l'anthropologie montre la profonde résonance de ces traits avec l'ensemble du vivant. Il existe un principe de continuité de l'animal à l'animal pensant. La circulation des concepts et des traits anthropologiques n'est pas seulement à suivre de l'ordinaire aux mathématiques, des mathématiques à la philosophie, mais bien de l'animal à l'homme. La certitude est animale, elle permet de composer un socle de croyance. Ainsi, dans la présentation du *réalisme à visage humain*, dont certains accents ne sont pas très éloignés d'une anthropologie philosophique, on peut lire que « Putnam suggère que notre passion philosophique pour un degré de certitude inaccessible s'enracine plus profondément dans l'animal humain que ne l'ont généralement reconnu ceux qui entreprennent de proposer des solutions aux problèmes que notre passion pour la philosophie ne cesse de reproduire. »²⁶⁴

Une volonté d'apaiser nos angoisses philosophiques ne peut donc pas prendre seulement la philosophie comme objet de soin, mais l'ensemble des tendances qui peuvent s'y exprimer et ce parfois depuis fort loin.²⁶⁵ L'anthropologie philosophique est une dimension qui traverse un vaste réseau de questions. « L'anthropologie philosophique n'est pas une région spécialisée de la philosophie, pouvant être développée de manière autonome. »²⁶⁶ Autrement dit le principe selon lequel ces usages s'ordonnent est un principe beaucoup plus général.

Il est alors tentant de vouloir substantialiser ce principe, et de passer de la description à l'explication. Le vitalisme n'est alors pas très loin de l'anthropologie philosophique. C'est sans doute cette dimension vitaliste, parfois mythique, qui a sans doute freiné la réception des travaux explorant l'anthropologie philosophique. Un soupçon de vitalisme peut parfois peser sur une œuvre, quand par exemple, le *Tractatus logico-philosophicus* prend une coloration étonnamment vitaliste lorsqu'il déclare au milieu de la proposition 4. 002 : « la langue usuelle est une partie de l'organisme humain, et n'est pas moins compliquée que lui. »

²⁶⁴ Préface de PUTNAM H., *Le réalisme à visage humain*, op. cit., p. 59.

²⁶⁵ Il serait intéressant de mettre cette thèse en dialogue avec E. Durkheim qui dans une conférence donnée à la Sorbonne, affirme que « L'animal n'a pas de certitude. Celle-ci est un fait humain ». Durkheim É., *La certitude*(Extrait de *Pragmatisme et sociologie*).

²⁶⁶ TAYLOR C., *La liberté des modernes*, op. cit., p. 2.

Bibliographie

Cette affirmation revient en effet à inscrire la problématique de l'usage à un niveau biologique où l'emploi des signes apparaît comme un prolongement technique de la vie humaine. Il y aurait donc une continuité du biologique aux constructions théoriques qui se manifesterait par enracinement de l'opérativité logique au niveau biologique de l'organisme humain.

Cette proposition a souvent été lue comme une indication que Wittgenstein mobilise l'usage dans une dimension vitaliste. Il est plus intéressant de laisser de côté cette question du vitalisme pour observer un phénomène de déviation.

Diamond emprunte à Cavell le concept de « *defection* (digression, diversion, détournement) ». En passant de l'appréciation d'une difficulté dans la réalité à un problème philosophique, nous dévions de la difficulté initiale. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans la prochaine sous-partie, mais nous pouvons déjà indiquer que la métaphysique, la constitution des débats philosophiques en aporie, et la mise à distance de l'angoisse du réel par une dynamique de familiarisation sont autant de moyens propres à l'homme de dévier une difficulté. Cavell, à propos du scepticisme, mobilise à son tour ce thème de la déviation, ou de la transformation. Ainsi, dans les voix de la raison, il propose l'interprétation suivante de l'origine du scepticisme : « à l'origine du scepticisme, il y a la tentative de transformer la condition humaine, la condition de l'humanité, en une difficulté d'ordre intellectuel, en énigme. »²⁶⁷

²⁶⁷ CAVELL S., *Les voix de la raison, op. cit.*, p. 703.

CHAPITRE 4 – TRAITS ANTHROPOLOGIQUES

1. Sensibilité à la répétition

De la répétition à la généralité

En s'intéressant aux traits caractéristiques de l'homme, nous nous inscrivons dans une démarche qui est propre à l'anthropologie philosophique, mais en gardant à l'esprit les exigences méthodologiques que nous avons relevées précédemment. Il ne s'agira donc pas de dresser le portrait d'une essence de l'homme. De même, si ces traits indiquent quelque chose de constant dans la nature humaine, ils sont surtout à l'origine de la profonde variabilité des conditions d'existences, et des formes de vie.

Le premier trait que nous souhaiterions souligner est la très profonde sensibilité de l'être humain à la répétition. L'anthropologie wittgensteinienne s'est fait l'écho de cette sensibilité, et à indiquer son prolongement dans notre vie philosophique. Cette sensibilité, qui est aussi un besoin, de régularité s'exprime notamment dans notre vie intellectuelle.

Concepts et idées sont issus de cette sensibilité. Les concepts ne seraient que la combinaison d'une sensibilité à remarquer les similitudes, de traits et d'apparitions (les airs de famille et les lois de la nature) avec une faculté de mise à distance du réel, qui se déploie au cours de l'histoire en une faculté à spéculer.

La normativité éthique ferait elle-même fond sur ce besoin de régularité. C'est ce qui permet de construire des règles de conduite et qui permet d'assurer la cohérence des jugements moraux.

Le philosophe en quête d'essence ne fait encore qu'exprimer paradoxalement par l'emploi de ce mot malheureux la profondeur de notre besoin de convention : celui qui parle de l'essence – constate simplement une convention... à la profondeur de l'essence correspond le besoin profond de convention ²⁶⁸

Cette quête d'essence est particulièrement évidente dans le platonisme. C'est pour cette raison qu'il se révèle insuffisant, car il donne à la fois trop et trop peu pour rendre compte de la nécessité qu'il exprime et la satisfaire. Avec le platonisme, nous demandons plus au réel que ce qu'il peut nous apporter, nous cherchons la certitude là où elle n'est pas, et nous la mettons en péril.

²⁶⁸ CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein, op. cit.*, p. 99.

Bibliographie

L'être humain est poussé par une tendance à la généralisation, ce qui nous permet de passer aux concepts, de gommer les différences et insister sur les ressemblances. Il y a un lien, une continuité entre l'expérience empirique et les concepts. Ces derniers sont issus de l'expérience, ils n'appartiennent pas à un autre monde.

Cette capacité à recomposer le réel est nécessaire pour exercer une prise sur lui. Il s'agit sans doute une condition vitale de notre existence. C'est un point qu'il faut souligner. La tendance à la généralisation n'a pas à être dénoncée pour elle-même. Notre démarche ne vise pas à l'éradiquer, au nom d'une supposée libération de l'homme pris dans ses filets. Cette tendance est humaine, et vouloir la supprimer ce serait s'en prendre à la nature humaine. C'est là l'intérêt d'adopter la posture de l'anthropologie philosophique, qui permet de simplement constater, et décrire sans ressentir le besoin d'édicter des normes. Par ailleurs, au risque de s'avancer hors de la description, si un jugement pouvait être avancé, il faudrait souligner l'importance et le caractère nécessaire de ces processus de généralisation qui permettent d'économiser l'énergie psychique, passer moins de temps sur les détails pour percevoir et agir sur les faits saillants, pertinents. Cette économie d'efforts intellectuels ont été perçus par Vaihinger. Ils permettent de penser plus loin, plus rapidement, en s'appuyant sur des raccourcis, mais aussi de ménager une place pour la créativité, l'imagination.

Cette soif de généralité est aveuglante. Si notre rapport premier au monde se fait sur le mode de la recomposition, cette dynamique peut rapidement devenir plus qu'une prise commode sur le monde, pour devenir une exigence intellectuelle. C'est ce mécanisme que Wittgenstein a tenté d'élucider et de contenir, non pas de condamner ou d'éradiquer, car ce serait s'en prendre à notre nature humaine.

Ces régularités auxquelles nous sommes sensibles jouent un rôle primordial dans nos vies. Selon Pears, c'est parce qu'il y a déjà des régularités dans notre forme de vie qu'il devient possible de poser et de suivre des règles. C'est parce que des formes d'accords préreflexifs existent initialement dans les pratiques que des conduites collectives régulières se stabilisent puis s'instituent. C'est sans doute à ce niveau que s'instaure un lien social tacite mais réel. D'après Pears la pratique contient ses propres standards de correction. C'est pourquoi une bonne description n'est pas un renoncement à la possibilité de tenir un discours normatif. Mais cette norme n'est pas située dans un autre monde. Il n'y a donc pas à aller les chercher dans un ciel platonicien qui, de toute façon, ne nous les fournirait pas. Les normes

inhérentes aux pratiques sont celles qui intéressent le plus Wittgenstein ; selon lui les pratiques se règlent elles-mêmes, même si une norme tacite peut ensuite se codifier, devenir explicite.

Le suivi correct de règle n'est donc pas une capacité mystérieuse qui nous permettrait de mener une vie morale, mais s'ancre dans notre nature humaine. En adoptant ce regard anthropologique nous sommes en mesure de comprendre que les idéalizations et concepts sont des prolongements de notre attention aux situations morales, mais qu'ils ne viennent pas les surplomber *a priori*.

Le besoin de convention

L'investigation anthropologique telle que la souhaite Wittgenstein, permet, en adoptant un point de vue interne aux pratiques nous reconduit à notre « besoin profond de convention », si enraciné en nous qu'à travers la convention c'est encore la nature qui se fait entendre.

Le point de vue anthropologique permet en outre d'introduire la problématique de l'arrière-plan sur lequel s'élèvent les généralisations. Wittgenstein s'est attaché à montrer cet aller et retour tel qu'il s'exerce dans les mathématiques. Les énoncés mathématiques, comme règles fournissant une armature à toute description des faits, présupposent un arrière-plan complexe fait de régularités naturelles et de concordances dans les pratiques humaines. Les règles sont des moments intermédiaires entre d'un côté les régularités empiriques et de l'autre, l'accord entre les pratiques au sein d'une forme de vie.

Le présupposé le plus fondamental des mathématiques, comme d'ailleurs de toute vie en société, est l'existence dans notre forme de vie de la régularité : dans les faits et gestes, dans le langage des gens ; et, plus profondément encore, régularité et stabilité de l'environnement naturel, solidité et stabilité des objets, possibilité de les calibrer sur des objets standards comme le mètre étalon.²⁶⁹

Ainsi, les mathématiques, qui sont pensées comme obéissant à des règles qui les rendent autonomes vis-à-vis de la réalité, et même notre grammaire présupposent beaucoup de cette réalité. On peut ainsi s'amuser à mesurer la part de naturel dans les conventions. L'homme pour se rassurer va créer des régularités. Pour reprendre la métaphore qu'affectionnait Wittgenstein, dans la tapisserie de la vie, les régularités se détachent sur le flux grouillant de la vie.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 82.

Bibliographie

Ce serait arrêter l'analyse trop tôt que de faire ce lien de la régularité naturelle à la capacité pour l'homme de concevoir des règles et des répétitions. La constance des objets et les régularités naturelles ne suffisent pas par elles-mêmes. Il faut isoler par-dessus des caractéristiques biologiques et anthropologiques qui officient à l'arrière-plan de nos pratiques réglées. « Les régularités dans nos comportements, des routines intégrées très tôt, et sans doute ce que Peirce appelait la capacité à prendre des habitudes. »²⁷⁰

Wittgenstein met ici en évidence une structure d'anticipation très profondément ancrée dans l'homme, qui implique une croyance en l'uniformité naturelle sur laquelle peut ou non se greffer le principe d'induction. Ce principe est un produit théorique complexe tiré de cette croyance en la répétabilité des faits naturels. Mais il existe aussi des expressions spontanées de cette croyance, comme la réaction de crainte.

Le suivi de la règle, avec son arrière-plan de régularité naturelle est quelque chose de rassurant, permettant justement de contenir ces réactions de crainte. Il n'y a aucune explication philosophique plus profonde à chercher, le simple constat d'une pratique stable, régulière, suffit pour évacuer la tentation sceptique. L'usage d'une pratique, avec la part d'aveuglement que nous avons isolée dans nos analyses est justement la seule réponse que nous puissions adresser aux menaces sceptiques dans la mesure où celles-ci restent des possibilités toujours présentes de l'activité humaine. Le sceptique introduit une faille artificielle entre la règle et ses applications, « un vide qui ne peut être rempli que par la pratique elle-même et n'apparaît justement que lorsqu'on oublie la pratique... »²⁷¹

L'anthropologie fictive que développe Wittgenstein nous permet de percevoir notre réel sur un fond de possible. La perception du familier apparaît alors sous un aspect entièrement nouveau, ce qui soit dit en passant est une ouverture possible pour un surgissement du scepticisme. Dès lors par cette distanciation et cette comparaison possibles avec nos concepts, ces derniers ne nous paraîtront plus nécessaires ni évidents par eux-mêmes, mais relatifs à notre culture et seront reconduits aux pratiques humaines qui les soutiennent. La méthode pour rendre appréhendable l'ordinaire chez Cavell, vise justement à procéder par contraste : voir comme nouveau ce qui est occulté par l'évidence du familier, du proche, ce que l'habitude ne fait plus ressortir.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 83.

²⁷¹ BOUVERESSE, J, cité par C. CHAUVIRÉ, *Le moment anthropologique*, op. cit. p. 132.

Sous le regard anthropologique, il est possible de rassembler des brins qui n'avaient pas encore été liés sous l'analyse : l'habitude et la régularité. Le suivi correct d'une règle présupposerait la force des habitudes. La mobilisation de règles dans nos pratiques ne serait donc pas un phénomène à dissocier de tout ce processus que nous avons examiné dans la première partie, de familiarisation du monde pour en faire une sphère habitable, le monde de la vie dans la terminologie phénoménologique.

Cette sensibilité à la régularité est une capacité, une aptitude humaine à repérer des moments, des traits semblables à des situations diverses. La montée sémantique qui permet d'en faire des règles, puis des concepts, n'est au fond qu'un prolongement de cette aptitude à saisir le stable parmi le mouvant. Cette aptitude est particulièrement présente dans nos vies car elle permet aussi (et surtout) de combler deux besoins humains fondamentaux : le besoin de stabilité et de sens.

2. Le besoin de stabilité

Attente et angoisse

Il existe chez l'homme une attente fondamentale que le réel et le monde dans lequel il évolue soit stabilisé. Il est perturbant d'imaginer que les faits puissent surgir, sans raison, sans sens, et que l'ensemble du monde ne forme plus une tapisserie. L'absence totale de lien entre les événements conduit à produire un monde profondément angoissant, proprement insensé.

On trouve chez M. Foessel une référence à une version littéraire de ce genre d'attitude.

Même alignés bout à bout, les faits n'avaient toujours pas d'ordre véritable. Les événements ne s'enchaînaient pas. Les faits restaient indépendants, aléatoires, sans lien entre eux alors même qu'ils se produisaient, épisodiques, brisés, dépourvus de continuité, si bien qu'on n'avait jamais le sentiment d'événements découlant d'événements antérieurs.²⁷²

Ce besoin de stabilité s'exprime d'une part par l'angoisse lorsque la régularité vient à être rompue, et d'autre part il renvoie à l'attente. Il existe un impensé de l'attente, comme le souligne C. Chauviré dans son ouvrage *Le moment anthropologique de Wittgenstein*. C'est cette attente tacite que les événements soient stables et puissent se prêter à une saisie des traits récurrents qui se manifeste

²⁷² A la poursuite de Cacciato de Tiro O'Brien, cité par HALAIS E., *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, op. cit., p. 50.

Bibliographie

lors de la déception, dans laquelle s'engouffre le scepticisme pour approfondir la brèche et exposer le manque de fondation des croyances de notre existence. Toute attente et déception d'attente se profilent sur fond de régularités. Une attente est enchâssée dans une « situation » elle a une signification dans une certaine ambiance qui lui donne son importance.²⁷³

L'attente se rapporte à nos attentes déçues. Il n'y a de vide que pour autant que l'on attendait quelque chose qui n'est pas là. Le réel est riche, les faits comme les stimulations empiriques ne manquent pas. Mais elles peuvent nous décevoir à la lumière de nos attentes. Nous nous rapportons au monde sur le mode du projet, du possible. De même « L'intention est enchâssée dans la situation, dans les coutumes et les institutions humaines. »²⁷⁴

Blumenberg, dans *la description de l'homme*, précise que « la raison est, de façon tout à fait essentielle, un organe d'attentes et de développement d'horizon d'attentes, la quintessence de dispositions préventives et d'attitudes anticipatrices provisoires. »²⁷⁵ et il a conscience que ce retard perceptif, cette mise à distance du monde et de la réaction engendre « un complément d'un nouveau type » : l'angoisse. Or « l'homme consiste dans le renoncement à l'immédiateté. »²⁷⁶ et ce qui nous permet de mettre en lumière que l'angoisse est le corollaire de notre nature humaine.

Comme le souligne Bergson, il n'y a d'absence que pour un être capable de souvenir et d'attente. Par suite, l'idée d'absence équivaut à celle d'attente déçue. Affirmer qu'il n'y a rien (pas de sens, pas de destin) est lié à notre capacité de projet et manifeste une déception. C'est cette approche en termes d'attente/déception qui recèle en son sein le divorce entre les désirs de l'homme et le réel.

Quand on prête attention au comportement humain, on s'aperçoit que sont effectués, en dehors des actes qu'on pourrait appeler animaux, comme l'absorption de nourriture, des actes revêtus d'un caractère spécifique qu'on pourrait appeler des actes rituels. Dans *Les remarques sur le rameau d'or de Frazer*, Wittgenstein a noté une remarque à cet égard : « on pourrait presque dire que l'homme est un animal cérémoniel. C'est probablement en partie faux, en partie absurde, mais il y a également quelque chose de correct là-dedans. »²⁷⁷

Ce besoin de stabilité et cette impensée de l'attente trouvent un terrain d'expression dans les rites et les traditions. La communauté humaine se calque sur

²⁷³ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, op. cit. § 581.

²⁷⁴ CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, op. cit., p. 91.

²⁷⁵ BLUMENBERG H., *Description de l'homme*, op. cit., p. 523.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 556.

²⁷⁷ WITTGENSTEIN L., « Remarques sur Le Rameau d'Or de Frazer », op. cit.

le modèle de la nature, et produit ses propres régularités. Toutes nos actions ne sont pas utilitaires ou subordonnées à un but ; un acte accompli sans raison particulière ou sans but n'est pas pour autant irrationnel, il peut y avoir un régime rituel de l'action.

Cette nécessaire production de régularité prend évidemment des formes variées selon les communautés et les époques. C'est pourquoi il est possible dans le même temps de souligner la profonde variabilité des conduites humaines et d'épouser le relativisme, comme il est possible de souligner l'invariance de certains traits communs à toutes les cultures. « On pourrait soi-même inventer (imaginer) toutes ces cérémonies. Et l'esprit qui nous permettrait de les inventer, ce serait précisément leur esprit commun. »²⁷⁸

L'importance que revêtent ces traditions n'invite pas pour autant à les pétrifier ou les sacraliser. « Wittgenstein ne nie pas les évolutions, et accepterait sans doute de voir en elles la cristallisation de manières (commodes ?) de penser qui se sont stabilisées. »²⁷⁹

Les aptitudes que nous déployons à repérer les régularités pour combler notre attente de stabilité proviennent de besoins vitaux. Les traditions comme la soif de généralité avant de s'enrichir d'une dimension spéculative obéissent donc à des besoins pratiques humains. Cette dimension pragmatique (au sens commun du terme). Ainsi, le langage, les traditions et les concepts peuvent être conçus comme la cristallisation de manières commodes de penser qui ont été soumises à notre faculté de stabilisation. « Si je voulais inventer une fête elle ne tarderait pas à disparaître ou bien serait modifiée de telle manière qu'elle corresponde à une tendance générale des gens. »²⁸⁰ Tous ces usages différents montrent qu'il ne s'agit pas ici de la dérivation d'un usage à partir de l'autre, mais d'un esprit commun. Ce que l'anthropologie philosophique se donne pour tâche de décrire, ce n'est pas l'homme comme essence, comme définition stabilisée, mais c'est précisément ces tendances générales des gens.

Bouveresse a notamment appliqué cette question de l'expression de besoins pratiques à la question du langage :

Si le langage est le produit plus ou moins accidentel d'une longue évolution historique, il peut être également tentant d'interpréter celle-ci, de façon positive, comme une sorte de sélection adaptative qui en a fait un instrument finalement aussi parfait qu'il

²⁷⁸ BOUVERESSE J., « L'animal cérémoniel », *op. cit.*

²⁷⁹ CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 84.

²⁸⁰ WITTGENSTEIN L., « Remarques sur Le Rameau d'Or de Frazer », *op. cit.*

Bibliographie

est possible et auquel on ne saurait en tout cas apporter, par des remaniements artificiels, aucune amélioration sérieuse.²⁸¹

On retrouve ici une idée caractéristique de la pensée autour de l'anthropologie philosophique. La raison et le langage n'ont pas à être sacralisés. Ils ne préexistent pas à l'homme, mais ils ont émergé avec l'homme. Il ne s'agit donc pas de disqualifier la raison ou le langage, de mener une charge contre le rationalisme, mais simplement d'accorder une juste place à ces traits humains, sensibles aux tendances métaphysiques qui s'exercent sur elles.

Ainsi ne pas fonder le langage dans un ciel platonicien qui lui servirait d'étalon ce n'est pas forcément le condamner à être disqualifié comme un tâtonnement. Il est possible d'en voir la version positive en soulignant que cette suite de hasard qui a conduit à sa configuration actuelle n'appelle pas le philosophe ou le logicien à combler ce qu'il pense devoir l'être pour rendre la langue plus parfaite.

Notre réserve commune de mots renferme toutes les distinctions que les hommes ont trouvées dignes d'être tracées et les connexions qu'ils ont trouvées dignes d'être marquées, pendant la vie d'un grand nombre de générations : elles ont certainement des chances d'être plus nombreuses, plus solides, puisqu'elles ont subi avec succès le long test de la survivance du plus apte, et plus subtil, au moins dans toutes les matières ordinaires et raisonnablement pratiques, que toutes celles que vous ou moi sommes susceptibles d'élaborer [...]²⁸²

Ce besoin de stabilité que nous avons mis en évidence à l'aide des travaux de Wittgenstein est repris et compris de diverses manières au sein de l'anthropologie philosophique. Blumenberg lie étroitement ce besoin de stabilité à l'attente qui lui est liée. En effet, parmi les traits qu'il retient de sa description de l'homme, la temporalité est l'un des principaux. Cette attente d'une stabilité se manifeste peu quand elle est comblée, mais apparaît clairement dans la déception.

Loin d'habiter un monde régulier et stable, nous faisons sans cesse l'expérience de surprises et de déceptions à plusieurs degrés. Le manque, le dénuement renvoient pour Blumenberg à une situation archaïque pour laquelle, précisément, l'humanité a cherché ou construit des habitacles protecteurs. En ce sens, on retrouve le prolongement chez Blumenberg des travaux et thèses de Gehlen. Pour ce dernier, la culture humaine ne vise qu'une chose, à tout prix : la stabilité, il faut s'arracher au chaos. En ce sens, n'importe quelle institution,

²⁸¹ BOUVERESSE J., « Langage ordinaire et philosophie », *op. cit.*, p. 58.

²⁸² *Ibid.*

excentrique ou arbitraire, est préférable au chaos. Le rapprochement entre Gehlen et Blumenberg se fait sur ce constat commun d'une perte du sensible et le besoin de rites et d'institutions pour stabiliser les phénomènes de la nature.

Seulement, Gehlen en posant une image strictement culturelle de l'homme, aboutit à une vision extrêmement conservatrice, et qui a débouché sur une proximité avec les thèmes nazis. Blumenberg admet son héritage de Gehlen, mais remet clairement en question l'absolutisme des institutions.

Certitude et satisfaction

La vie de la conscience est parsemée de doutes, d'hésitations, d'erreurs, c'est-à-dire qu'elle est elle-même instable. Dès lors les analyses du monde de la vie, en tant que situation antéprédicative initiale de toute différenciation logique de la conscience ont leur fonction d'indication anthropologique par l'angoisse et l'insatisfaction que l'on y rencontre. Cette insatisfaction est l'envers le plus significatif, le plus manifeste de notre attente. Son endroit se présente sous la forme d'évidence et de certitude.

La certitude d'un monde stable, régulier apporte un confort à l'homme, le soulage de l'angoisse primitive d'un monde à peine ordonné, surprenant, inquiétant hostile. Aucune philosophie des mathématiques, aucune investigation du monde de la vie ne peut, sans l'anthropologie philosophique, mettre en lumière cette dimension de satisfaction, de confort. Il y a des affects et des besoins à combler et les institutions de la vie humaines ont précisément cette tâche. Croyance et évidence doivent répondre à la possibilité permanente du doute sceptique.

Ce n'est pas la question de la cohérence du doute qui impose de le prolonger ou pas. On a vu combien les soupçons du scepticisme ne pouvaient être réfutés ou rejetés. Ce qui nous détourne d'approfondir cette pensée, c'est l'inconfort qu'elle engendre. L'impact presque corporel, biologique de certaines idées et la douleur qui s'en suit sont les principaux guides de notre conduite.

Cette idée est au cœur des réflexions de Blumenberg sur le monde de la vie chez Husserl. Observant que la philosophie ne peut vivre que de l'éradication des évidences naïves du monde de la vie, il constate que priver quelqu'un de son monde de cette sphère de familiarité est l'une des choses les plus atroces, abominables que l'on puisse lui infliger.

Blumenberg ajoute qu'il y a une source anthropologique de l'angoisse, – on a là aussi une « anthropologisation » d'une catégorie élaborée par Heidegger dans

Bibliographie

Sein und Zeit, et une reprise d'une distinction, que Heidegger héritait de Kierkegaard, entre l'angoisse et la peur. L'angoisse est sans objet précis, et c'est précisément ce qui la rend terrible. L'angoisse est existentielle et anthropologique.

Si certaines choses sont soustraites au doute, ce n'est pas parce qu'elles sont hors d'atteinte de notre intelligence, sacrées ou non questionnables. La raison qu'avance Wittgenstein est là encore anthropologique : cela coûterait trop cher d'y renoncer.

Il y a des choses que nous ne sommes pas prêts à faire. La description de l'homme n'est pas un renoncement à la normativité, mais c'est une normativité de l'action humaine qui n'est pas appuyée sur une représentation égarant des normes métaphysiques. Cette normativité est immanente à la situation, à notre monde, et se déploie par la dynamique des traits humains. Cette notion d'inconfort, de malaise constitue le cœur de notre vie morale, et même par-delà, de la constitution de notre existence, au sein d'une communauté, partageant une forme de vie.

Dans les dernières remarques de Wittgenstein sur le rameau d'or de Frazer, il note l'impact que peut avoir le fait de couper les cheveux d'une personne. Il remarque froidement que la raison de cet acte n'est pas à chercher dans la légende d'esprit résidant dans les cheveux, mais dans le choc, l'inconfort, l'angoisse qui accompagne la rupture de notre état habituel. Rompre cette familiarité, nous rendre différent à nous-même est bien l'intention de cet acte. « Être humain, garder sa dignité d'homme, dépend étroitement de l'état du corps : le respect de soi est intrinsèquement lié à « l'état habituel, normal, de notre corps. »²⁸³

Ce ne sont pas les cheveux qui forment notre dignité, le respect de soi. Prendre soin de l'état de son corps et de soi se manifeste par exemple aussi en se rendant chez le coiffeur. Ce qui est en jeu ici c'est l'état habituel, normal de notre corps. Là que la dimension morale se déploie. Rompre cette familiarité et produire cette angoisse, ce malaise, est profondément malveillant.

De manière plus détachée, on peut donc observer que cet environnement familial bénéficie d'un fort attachement, d'une affectivité primordiale. Les réflexions sur le monde de la vie, ou les formes de vie doivent donc être conciliées avec un intérêt pour l'épanouissement humain, et en particulier ce besoin de sécurité.

Dès son enfance, remarque Winnicott, l'homme a besoin de croire dans la stabilité du monde. La confiance dans le monde, dans sa régularité et sa consistance permet de le faire passer au second plan. Il devient l'arrière-plan sur lequel la vie

²⁸³ CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein, op. cit.*, p. 146.

Bibliographie

créative, intellectuelle peut croire. Le monde devenu familier bénéficie d'une évidence, d'un degré de certitude qui n'est plus aperçu pour lui-même, mais sert de soubassement au reste de notre vie parmi les idées, concepts, représentations. La confiance crée un espace potentiel.

Là où se rencontrent confiance et fiabilité, il y a un espace potentiel, espace qui peut devenir une aire infinie de séparation, espace que le bébé, l'enfant, l'adolescent, l'adulte peuvent remplir créativement en jouant, ce qui deviendra ultérieurement l'utilisation heureuse de l'héritage culturel.²⁸⁴

Dans son ouvrage majeur, *Jeu et réalité*, Winnicott, relie ce besoin de stabilité, de confiance, à l'entrée dans la communauté d'un bébé devenant adulte. La confiance dans le monde permet de le mettre à distance pour créer un espace potentiel qui peut être rempli de manière créative. Cette mise à distance a également été observée par Blumenberg dans ce qu'il appelle la latence. Winnicott constate que cette construction d'un monde proprement humain, par le partage, la créativité, commence par le jeu et se prolonge ensuite par l'intégration d'un héritage culturel, mettant ainsi l'accent sur l'ouverture à autrui et reliant explicitement cette ouverture à la mise à distance du réel.

Nous sommes à la recherche de sécurité, et cela se traduit par le fait qu'en philosophie nous imposons nos conditions à la réalité : la recherche de sécurité est en même temps celle de maîtrise et de contrôle.

À défaut d'exercer notre maîtrise sur le réel, nous l'exerçons sur les « concepts », qui deviennent le réel. Cela s'applique à tous les domaines, y compris la philosophie, en particulier à la philosophie morale, lieu d'expression privilégié du besoin de sécurité, ainsi que des conceptions personnelles des philosophes. Ainsi, nous « définissons » des « concepts - c'est-à-dire (dans les termes de Diamond) nous leur imposons nos conditions. Pour que quelque chose soit du « langage », il doit être tel-et-tel, pour que quelque : chose soit de la « valeur », il doit être tel-et-tel.²⁸⁵

Ces vues, et cette volonté de combler notre besoin de stabilité de certitude en imposant au réel des concepts qui sont tel ou tel, peu importe à quoi ressemblent les faits, est une voie illusoire et qui apporte plus de déception que de satisfaction. C'est bien parce que cette voie est insatisfaisante, qu'elle engage dans des apories,

²⁸⁴ WINNICOTT D.W., *Jeu et réalité : l'espace potentiel*, traduit par Claude MONOD et Jean-Bertrand PONTALIS, Paris, Gallimard, coll.« Folio », 2002, p. 199.

²⁸⁵ HALAIS E., *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, op. cit., p. 17.

qu'elle peut être évaluée. Mais il faut se rappeler le mot de Wittgenstein, combien nos erreurs en philosophie contiennent de vérité. Les problèmes qui proviennent d'une erreur d'interprétation des formes de notre langage ont leur caractère de profondeur. Ce sont de profondes inquiétudes qui sont enracinées en nous aussi profondément que les formes de notre langage, et dont la signification est aussi importante que celle de notre langage.²⁸⁶

3. Le besoin de sens

Le sens du monde et la menace de l'absurde

Notre sensibilité à la régularité que nous avons examinée au début de ce chapitre permet de combler le besoin de confiance et de stabilité dans notre monde. Mais avoir confiance dans la permanence du monde ne suffit pas à en faire un monde habitable pour des humains. Il nous faut plus. Il faut du sens. Si les choses sont rassurantes, familières, régulières, elles ne surgissent pas sans raison.

Nous avons signalé que l'anthropologie n'est pas un champ clos, mais au contraire circule dans les différents champs de la philosophie, métaphysique et éthique correspondent toutes deux à la même tendance : celle de l'exigence de sens. Cette sensibilité à la régularité et le besoin de stabilité peut trouver des échos dans le monde animal. Les animaux de compagnie sont incontestablement sensibles aux régularités de la vie de la maison. Mais le besoin de sens se trouve être bien moins développé chez l'animal que chez l'homme, et l'on peut avancer que la question de l'absurde, de l'a-sensée est spécifiquement humaine. Ce qui nous fait juger le monde absurde, ce n'est pas au sens de finalité en elle-même. L'absurdité ne naît pas de la considération d'un seul terme, mais d'une comparaison. « L'absurde est essentiellement un divorce. Il n'est ni dans l'un ni dans l'autre des éléments comparés. Il naît de leur confrontation. »²⁸⁷ Notre monde n'est pas simplement habituel, il doit être signifiant. Phénoménologiquement, on peut en rendre compte de la manière suivante :

²⁸⁶ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, op. cit. § 111.

²⁸⁷ CAMUS A., *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1985, p. 120.

Bibliographie

Les données véritablement ordinaires de l'expérience ne sont pas hylétiques, mais doxiques, au sens où celles-ci appartiennent aux multiples significations quotidiennes de la vie courante spontanément posées, acceptées et validées par le sujet perceptif.²⁸⁸

Ce que signifie cette thèse de Bruce Bégout, c'est que les « prédicats culturels » sont éprouvés les premiers, les prédicats sensibles n'étant en fait perçus qu'en second. Il y a une mise à distance du monde sensible, qui crée un espace potentiel où la créativité (au premier rang duquel on peut compter la signification) peut apparaître. Cela ne veut pas dire que l'on a perdu tout contact avec le monde sensible. La couche sensible existe encore comme base de l'intuition, mais elle n'apparaît pas elle-même dans les intuitions immédiates de la vie normale.

Ce besoin de sens de l'existence humaine et de ce qui se trouve dans le monde se manifeste comme le besoin de stabilité, de manière plus évidente dans le manque que dans la satisfaction. L'absence de sens est tout aussi inconfortable que l'absence de stabilité dans le monde et se traduit également par une déception. On retrouve une nouvelle fois cette notion d'attente. L'homme est un animal qui anticipe et qui peut éprouver une déception, une frustration lorsque cette anticipation n'est pas satisfaite. Au point de préférer l'anticipation au réel et de disqualifier le réel.

Ce mécanisme est au cœur de la question du mal en philosophie. La colère contre le monde résulte d'une demande de sens qui a été déçue. Job est une personne mue par le besoin de consolation, qui s'avère être la principale source anthropologique de l'exigence de justification rationnelle. L'esprit en cours des sciences de la nature ne lui suffit pas. Ce qu'il lui faut c'est quelque chose de plus, quelque chose comme une explication ultime car ce ne sont pas les problèmes des sciences de la nature qui doivent être résolus.

Kant, dans un opuscule, *Sur l'insuccès de toutes les tentatives en matière de théodicée*, reconnaît le lien entre la plainte et la demande de justification rationnelle. Il faut qu'il y ait du sens à ce qui arrive, pas simplement que cela arrive régulièrement. Que le soleil se lève et se couche régulièrement a frappé l'esprit humain. Cette stabilité dans l'alternance des jours et des nuits est précieuse, et on pense à l'impact d'une éclipse pour les primitifs. Mais cette régularité naturelle, repérée par notre sensibilité naturelle ne fait que combler l'un des deux besoins principaux de l'homme, celui de régularité. Il faut y ajouter du sens. Le soleil ne fait

²⁸⁸ BÉGOUT B. dans BENOIST J. et B. KARSENTI, *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, coll.« Fondements de la politique », 2001, p. 90.

Bibliographie

pas que se lever et se coucher. Il importe que ce soit la barque de Râ pour les Égyptiens ou le char d'Apollon pour les Grecs. Les faits doivent être habillés d'une signification. Il doit y avoir une raison.

Autant le besoin de régularité, au prix d'aménagement dans les détails, trouve assez facilement à s'accorder avec les faits et les régularités naturels, autant le besoin de sens apparaît comme une inépuisable source d'insatisfaction. L'éternel besoin de métaphysique pointé par Wittgenstein en est l'une des manifestations. Le besoin d'explications métaphysiques est certes un thème vieux comme le monde de la philosophie ; mais il n'est habituellement pas considéré comme un sujet anthropologique. Dans notre propos, il ne s'agit plus de considérer une théorie métaphysique prise isolément, mais toujours d'essayer de les comprendre en lien avec notre besoin d'explications métaphysiques. Ce faisant, nous en venons à voir ce besoin d'explications comme étant lié à « une position d'exigences préalables », pour reprendre une expression de Cora Diamond, sur la réalité ; et ainsi à voir nos élaborations métaphysiques comme étant une réponse à cette position d'exigences.

Chez Schopenhauer comme chez Wittgenstein, le besoin métaphysique est lié à une inquiétude, cette inquiétude nous amenant à voir la réalité d'une manière problématique. Ils cherchent ainsi à montrer que les efforts de la pensée humaine pour « exprimer l'inexprimable » sont une tentative sans espoir pour apaiser l'éternel besoin métaphysique de l'être humain. Cette tendance métaphysique s'exprime de manière presque pure dans le domaine de la philosophie morale. Creuset des angoisses, des besoins de justification, touchant à la question du mal, la philosophie morale et les théories platoniciennes des valeurs incarnent parfaitement le chemin que peuvent prendre les tendances et besoins humains.

Dans son anthropologie philosophique, C. Taylor attire notre attention sur l'évaluation forte comme étant une dimension nécessaire et irréductible de l'expérience humaine. Le cognitivisme en morale en est une parfaite illustration. Ce n'est pas un engagement substantiel, pour le bien, mais pour Taylor la dimension du bien est intégrante et constitutive de l'expérience humaine. Nous sommes maintenant en mesure de saisir à quel moment cette dimension nécessaire de procéder à des évaluations fortes peut prendre non plus la forme d'une tendance, mais plutôt celle d'une dérive : quand elle engendre plus d'insatisfaction que d'apaisement. Et cette dérive se présente sous la forme d'une substantialisation des valeurs, qui ensuite imposent leurs caractéristiques au réel.

Comme le remarque C. Taylor, La philosophie pratique ne peut pas ignorer la grammaire humaine. On retrouve là une trace de l'héritage wittgensteinien. La structure fondamentale de l'attribution d'une valeur intrinsèque par un sujet. On trouve des traces de l'homme dans l'ensemble de ses activités, et c'est cela le sol raboteux de notre usage. Levinas dans *L'humanisme de l'autre homme* rend compte à sa manière du prolongement entre le besoin de signification et les besoins de l'homme.

En fait, à la multiplicité de significations qui advient à la réalité à partir de la culture et des cultures, s'oppose la signification fixe, privilégiée que le monde acquiert en fonction des besoins de l'homme. Les besoins élèvent les choses simplement données au rang de valeurs.

289

Retrouvant ici un grand principe de l'anthropologie philosophique qui consiste à saisir dans le même temps la variabilité des cultures et des traits invariants, Levinas fait des valeurs une projection de nos besoins :

Admirablement droits et impatients dans leur visée, les besoins ne se donnent les multiples possibilités de la signification que pour y choisir la voie unique de la satisfaction.

Car aucun besoin humain n'existe, en réalité, à l'état univoque du besoin animal. Tout besoin humain est toujours et déjà interprété culturellement.²⁹⁰

De la demande de sens à la conception platonicienne

Toutefois que les tendances humaines nous poussent à attribuer une valeur intrinsèque aux objets qui l'entourent n'indique en rien que cela force le réel à produire effectivement une valeur intrinsèque dans chaque objet que l'on évalue. La conception platonicienne des valeurs demeure une dérive qui perturbe une juste adéquation de notre vie morale.

On comprend que des auteurs comme S. Rosen, contre le nihilisme qu'il perçoit chez Wittgenstein invoque cette conception platonicienne : « La conception platonicienne de la raison est une défense contre l'émergence du nihilisme, mais non une mesure préventive ou un remède infaillible. Le nihilisme est un péril fondamental de l'existence humaine. »²⁹¹ Que le nihilisme vu ici comme prise de conscience de

²⁸⁹ LEVINAS E., *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 34.

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ ROSEN S., *Le nihilisme*, op. cit., p. 262.

Bibliographie

l'absence de fondement objectif sur lequel construire notre existence soit un péril fondamental, c'est un point sur lequel nous pouvons le rejoindre. Mais là où la tendance spécifique qui caractérise la philosophie consiste à produire une conception de protection, qui engage un tout autre rapport au réel.

Cette mise en avant d'un remède supposé garantir objectivement nos fondements est le fruit d'une tendance métaphysique qui, dans le cas de S. Rosen, fonctionne à plein régime. C'est là que la différence avec les conceptions ordinaires de la morale. L'ordinaire ne va pas plus loin, contrairement aux philosophes. Il peut y avoir un engagement réel, profond, motivé et qui s'incarne dans des actions, sans qu'il y ait une ontologie qui soit mobilisée. Certes la direction est présente et mobilisée sur le mode du comme si, mais ce n'est pas une affirmation, ni un motif de dévaluation de l'ordinaire.

Si on laisse de côté les difficultés de cette pensée de l'éthique et de l'esthétique, il convient de retenir un point anthropologique juste : de fait pour exprimer la valeur, nous nous exprimons parfois comme le dit le *Tractatus*. Nous posons des faits absolus précisément à travers des phrases qui prennent les atours d'affirmations factuelles, mais dont nous refusons qu'elles soient prises factuellement ce qui est suggéré par la fausseté factuelle apparente.

Nous indiquons alors une façon de les prendre qui n'est pas celle-là. Nous faisons surgir la valeur à travers le refus de la forme manifeste de la proposition falsifiable, à travers le paradoxe d'un fait soutenu envers et contre tout.²⁹²

Il existe une ontologie naïve des mots. Donner un nom à une chose qui existe laisse entendre que donner un nom fait exister, ou désigne quelque chose qui existe déjà. En un sens, cela assoit la supériorité du langage sur l'être, dans la mesure où il peut amener à être des choses qui ne sont pas. S'il n'y a pas de création d'entité, il y a au moins création d'une adresse, même si elle ne peut être complétée.

La pensée ordinaire use de ce que l'on pourrait appeler un esprit de finesse, capable d'employer les mots sur le mode du comme si, mais sans vouloir rendre raison de l'existence des objets en question, sans mobiliser une ontologie, ni l'ensemble des questionnements proprement philosophiques qui font que l'on s'engage dans la voie platonicienne. En un sens, tel le chat du Cheshire qui indique les directions sans jamais les emprunter, les formes de vie ordinaire portent en elles des directions qu'elles laissent au philosophe le soin d'emprunter. En effet, revenir déçu après avoir emprunté cette voie, prendre le comme si pour une affirmation n'est

²⁹² RAÏD L., *L'illusion de sens*, op. cit., p. 54.

Bibliographie

pas sans risque et ouvre une nouvelle fois au scepticisme. Dans *In quest of ordinary*, on trouve cette formulation du scepticisme comme « le désir du locuteur de se défaire de la responsabilité de mettre le monde en mots. »²⁹³

Le manque de fondement et l'attente qui nous anime à leur égard ne sont pas sans conséquence. Le recours aux critères chez Cavell révèle nos attentes de fondement à l'égard de la philosophie. Ainsi, « le scepticisme philosophique s'impose en nous comme un désir de vengeance des limites de notre nature, comme une "rebuffade" ou "une violence exercée par l'esprit humain quand il découvre sa limitation." »²⁹⁴

Il en ressort une profonde insatisfaction envers le monde. Ce rapport sujet-monde se présente alors sur un mode conflictuel.

Le rapport au monde est un rapport conflictuel. Il semble qu'il n'y ait pas de milieu possible entre ma présence, qui envahit tout le monde est mon monde, mon monde est le premier et le seul monde ! J'ai à juger le monde, à mesurer les choses (G, 2.9.16), ma volonté pénètre le monde (c, II. 6. 16), le Je est le centre du monde (C, 5 · 8. 16) ; et le fait que le monde m'impose sa présence.²⁹⁵

L'individu est en conflit avec le monde, un monde dans lequel tout est accidentel, où il n'y a que des faits. « Le sens du monde doit résider à l'extérieur de celui-ci » est l'expression fondamentale de cette insatisfaction. On retrouve ici la question que nous avons abordée dans la première partie comme une difficulté majeure : l'ordinaire, c'est l'ici bas, le familier.

Les valeurs, elles, empruntent au sacré, elles sont supposées être extraordinaires, déplacer hors de l'ici bas. Dans la conférence sur l'éthique, on constate combien Wittgenstein est encore, par les références au mystique, l'héritier de cette conception de la valeur.

Cette posture conduit à postuler un autre monde, que l'on revêt d'une valeur supérieure à notre monde ordinaire. C'est cette constitution d'un autre monde qui permet d'imposer en retour des exigences sur la réalité. Ce retour est très important à souligner et permet de comprendre que les dérives issues de la tendance métaphysique ne sont pas simplement des égarements de la pensée, mais amènent à perdre aussi notre confiance dans l'ordinaire, et donc nous livrer à l'angoisse d'un

²⁹³ CAVELL S., *In Quest of the Ordinary*, op. cit., p. 110.

²⁹⁴ DOMENACH E., « "La vérité du scepticisme", le destin d'une expression », op. cit.

²⁹⁵ HALAIS E., *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, op. cit., p. 60.

Bibliographie

monde qui a perdu sa stabilité, sa familiarité et son sens. Le fait d'imposer des exigences sur la réalité caractérise l'horreur du contact avec le réel.

L'insatisfaction conduit non pas à mieux reposer le problème, à savoir chercher, mais plutôt à se rendre malheureux. Ce qui est caractéristique de la démarche de Wittgenstein est qu'il considère que nous nous rendons malheureux en menant ce type de recherche contradictoire, parce qu'elle ne peut produire que de l'insatisfaction. Ses propositions visent à nous aider à mieux vivre en nous libérant de ce type démarche.

Leurs visées ne sont pas de répondre aux questions que les philosophes soulèvent, dans des termes philosophiques, mais de montrer que ces questions ne se posent pas, qu'elles n'ont pas à se poser, car au fond, ce n'est pas cela que l'on cherche. Non seulement parce qu'on s'est rendu compte de nos propres motivations - parce qu'on a fait le lien avec ces motivations - mais parce que cet exercice aura changé la nature des motivations en question.

CHAPITRE 5 – CONSOLATION ET THÉRAPIE

1. La mise à distance et la spéculation

L'actio per distans

Dans *La description de l'homme*, Blumenberg avance plusieurs notions qui ont contribué, par leurs interactions, à constituer l'homme, non pas vers un modèle *a priori*, mais par ajustement et sédimentation. La question de la visibilité est arrivée très tôt dans l'anthropogénèse. Suivant Blumenberg, en se redressant dans la savane, l'homme a pu à la fois mieux voir, mais aussi être vu de plus loin.

Cet accent mis très tôt sur la visibilité se retrouve dans de nombreux essentiels de la vie humaine. Blumenberg développe notamment ce thème anthropologique de la visibilité et de l'invisibilité en lien avec l'anxiété qu'elle génère. Ici, l'angoisse première du monde tel qu'elle est comprise par la phénoménologie ou la psychanalyse trouve ici un sens bien concret, la peur de mourir. Être vu, c'est être exposé à un prédateur. Pour survivre ; l'homme essaye alors de ne pas s'engager directement dans la réalité. Il s'y réfère de manière indirecte, différée.

C'est ainsi que Blumenberg rend compte de l'apparition de la raison dans l'anthropogénèse. La raison est un sous-produit de l'évolution. Ce produit est même loin de sa perfection supposée dans la mesure où elle est susceptible d'erreur et se trouve soumise à de fortes tendances à l'illusion. Certes désacralisée, la raison chez Blumenberg est loin d'être disqualifiée. Son apparition et son développement s'accompagnent d'un certain nombre de changements, au rang desquels on observe une baisse de l'importance des cinq sens au profit de l'abstraction. Il apparaît ainsi ce que Blumenberg relève sous le terme de latence. La perception immédiate, faisant place plutôt à l'anticipation.

On dégage ainsi un surplus de temps, pour penser, philosopher, créer, au risque de l'ennui. Nouant de manière inédite les accents pascaliens et wittgensteiniens, Blumenberg affirme donc que la distraction et la spéculation proviennent donc d'une même origine : une mise à distance du monde qui trouve son origine dans la visibilité. La perception est remplacée peu à peu par l'anticipation, qui n'est pas sans rappeler le besoin de stabilité, associé à la sensibilité pour les répétitions (créant des attentes, et son lot d'insatisfactions) que nous avons évoqué dans les sous-parties précédentes.

Bibliographie

Cette sortie de l'espèce humaine hors de ce qui est organiquement usuel est le fait anthropologique originel, qui pousse toute théorie de la perception étrangère au-delà de la simple empathie jusqu'au comprendre. L'autre y est saisi par anticipation.²⁹⁶

Les retombées de cette sortie de l'espèce humaine se font également sentir dans *l'actio per distans*. L'homme consiste dans le renoncement à l'immédiateté. Il s'agit donc de disposer de mode de médiation pour combler cette latence, cet écart avec le monde. Blumenberg donne par exemple l'exemple de l'éducation de l'enfant, à qui l'on apprend progressivement à ne pas tout toucher, tout mettre à sa bouche, en un mot à ne pas tout ramener corporellement à lui. Il ne s'agit pas là d'une simple question d'hygiène. Reprenant les analyses de Freud sur la propreté dans *Malaise dans la civilisation*, Blumenberg voit dans ces impératifs autre chose que la question de l'hygiène, mais engage une image de l'homme au monde : elle indique aussi quelque chose de spécifiquement humain : ne plus avoir besoin de tout toucher.

Cet écart d'avec la réaction immédiate aux sollicitations du monde fonde un espace potentiel, une aire transitionnelle pour reprendre l'expression de Winnicott, mais qui n'est pas sans résonner avec les investigations de Wittgenstein et Stanley Cavell sur les formes de vie, et les travaux de Husserl sur le monde de la vie comme évidence familière voilant une *skepsis* originelle.

En s'arrachant, ou se détachant, même de manière infime à l'emprise des réactions du monde, l'homme s'est ouvert un espace potentiel qui représente une toute autre dimension. Cette dimension est caractérisée par trois traits principaux : le possible, la fiction et la négation.

Blumenberg consacre de longs et précis développements à cette question de l'articulation de ces trois dimensions, puisant à loisir dans l'ensemble du corpus philosophique européen pour étayer et illustrer ses thèses, en particulier *l'évolution créatrice* de Bergson. La négation ainsi perçue ne se rattache plus à la négativité, mais apparaît comme une dimension positive, permettant justement d'établir cet écart avec le réel qui permet à la fois de penser le possible, tout ce qui pourrait être et qui n'est pas. La liberté de l'homme repose notamment sur cette possibilité d'explorer une voie alternative aux lois mécaniques de la nature.

« La réalisation de l'homme sera essentiellement fondée sur des renoncements à la réalité. »²⁹⁷ Bien sûr on retrouve toutes les critiques adressées aux institutions humaines comme créatrices de fictions et d'illusions aliénantes qui

²⁹⁶ BLUMENBERG H., *Description de l'homme*, op. cit., p. 266.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 557.

brouillent les décisions et pétrifient la liberté humaine. Il est possible d'adresser ces critiques à la société comme étant productrice d'une réalité simulée, répétée à l'envie et mise en forme par des tendances. Incontestablement, la simulation est une des formes les plus complexes et théoriquement abouties de l'*actio per distans*. Blumenberg retrouve ici le débat classique qui se joue autour de la légitimité des fictions. Nous aurons l'occasion de revenir dans la prochaine partie sur l'importance décisive du mode d'existence des fictions dans la vie morale. La déception est toujours pensée comme dirigée contre une illusion. Dans le vocabulaire de Blumenberg on peut comprendre l'illusion comme ce qui peut faire l'objet d'une déception, donc qui ne résiste pas par lui-même. Cette définition rend assez bien compte de notre rapport aux valeurs qui ne parviennent pas à exister dans une pratique pour les porter. Il s'agit donc bien ici de ne pas disqualifier les fictions, mais au contraire de saisir l'importance pour la vie humaine de ce qui n'est pas fondé pour résister.

Blumenberg conclut de la manière suivante que, au sein de la société humaine, « quoi qu'il en soit la tendance est sans ambages, qui tend à rendre indiscernables la réalité et l'illusion, le réel et la figuration. »²⁹⁸ Le monde est un monde composé où les « faits physiques » et les « valeurs émotionnelles » constituent une combinaison indissociable ; si l'un des deux facteurs est retiré ou perverti, le résultat en est la vision pathologique. La vie humaine se déroule de la même manière au milieu du réel et de la fiction, le tout formant justement le tout du monde de la vie, ou de la forme de vie dans laquelle nous évoluons. Faire le tri de ce qui est ferme et assuré de ce qui est fictif conduit à ouvrir la porte au scepticisme.

Cette mise au même niveau dans l'existence humaine de la réalité et de la fiction, du réel et de la figuration est de toute première importance pour comprendre pourquoi certains faits résistent et d'autres s'évanouissent. Pourquoi certains aspects comme les valeurs peuvent en pratique être rendus indiscernables des faits, mais qu'ils s'effritent sous un regard rationnel, laissant la place à la vérité du scepticisme ?

La créativité et la négation

L'écart de protection que nous entretenons avec le réel, qui ouvre le possible à la place de la réaction mécanique suppose deux notions qui doivent être

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 558.

Bibliographie

interrogées plus avant pour saisir leur influence au sein de notre vie morale : la créativité et la négation. Comme le souligne Blumenberg, « tout cela ne pourrait pas être réalisé sans l'invention de cet instrument unique et qui est loin d'aller de soi, qui se trouve dans la négation. »²⁹⁹ On peut penser à une remarque de Cioran qui, au travers de son investigation d'une forme de scepticisme généralisée et désabusée, s'intéresse de près à la question de l'imagination, en lien avec cette aptitude de négation : « imaginer, c'est se restreindre, c'est exclure : sans une capacité démesurée de refus, nul projet, nulle œuvre, nul moyen de réaliser quoi que ce soit. »³⁰⁰ C'est là un point extrêmement délicat à manipuler. L'imagination, la création de fiction conduisent bien à s'éloigner du réel, et dans la pratique ordinaire fiction et faits sont indiscernablement liés. Il y a donc bien un fond de vérité dans les critiques adressées aux fictions qui mutilent notre rapport au monde, restreignent notre attention et notre perception des détails. Mais cette dynamique ne doit pas pour autant nous amener à rejeter les fictions de nos vies et disqualifier tout jugement qui les mobiliserait. En effet, elles sont des conditions nécessaires pour la réalisation d'un projet. La possibilité de penser un projet, une alternative, suppose cette négation des faits pour être en mesure de voir comme tout aussi réel d'autres possibilités d'action.

On saisit mieux l'importance que peut prendre pour nous cet écart avec le réel, qui loin d'être un fossé à combler, est un espace potentiel où réside une large part de notre humanité : le possible, les fictions, et la négation. C'est trois notions concourant à asseoir la possibilité de postuler une liberté humaine, condition indispensable pour une vie morale, sans qu'il y ait besoin de la postuler de manière transcendantale ou métaphysique. Comme le souligne M. Foessel, perdre le monde c'est perdre le sens du possible dans la mesure où le monde précisément c'est l'ensemble des possibles qui s'offrent à nous. Le possible est au cœur de notre humanité, et pour reprendre la formule de Cioran : « Je n'ai tué personne, mais j'ai fait mieux : j'ai tué le Possible. »³⁰¹

À ceux qui s'inquiéteraient d'un écart avec le réel qui se transformerait en véritable fossé infranchissable, l'anthropologie philosophique, et sa dimension naturaliste rappelle combien dans nos conceptions théoriques, *a priori* détachées des faits empiriques, c'est encore la nature qui s'exprime. C'est cet accent que

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 559.

³⁰⁰ CIORAN É.M., *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p. 215.

³⁰¹ *Ibid.* p. 70.

Bibliographie

souhaite conserver Antonia Soulez en défendant le terme naturel pour définir l'ordre profond de l'ordinaire.³⁰²

La fiction, telle que nous la développerons plus avant, en lien avec notre vie morale, peut être appréhendée comme une unité biface unissant la négativité et la créativité. Cela apparaît comme antinomique à l'analyse, mais il faut saisir que ces deux dimensions ne travaillent pas dans la même direction. La fiction gomme d'un côté les aspérités du réel pour en proposer quelque chose de plus maîtrisable pour l'entendement humain (c'est le rôle de la familiarisation essentielle à la constitution du monde de la vie) mais il ne s'agit pas simplement d'appauvrir le monde, puisque de l'autre côté elle ouvre à un monde de possibilité qui constitue rien de moins qu'une nouvelle dimension. La négation est négation de certains traits du réel qui permettent de ménager un espace potentiel où peuvent prendre place les créations fictives. « La créativité que nous avons en vue est celle qui permet à l'individu l'approche de la réalité extérieure. »³⁰³

Proposant une approche extrêmement féconde pour l'anthropologie philosophique, D. Winnicott dans *Jeux et réalité* insiste sur le fait que la créativité est avant tout une « coloration face à la réalité extérieure » une reprise subjective du donné, en le plaçant dans le cadre du projet personnel. Créer combat le sentiment que rien n'a d'importance, ce qui va de pair avec la soumission que certaines personnes peuvent ressentir devant le poids des événements. Sentiment largement imputable à une déficience de cette possibilité de négativité. Quand plus rien n'est possible, la valorisation, la capacité à faire des différences s'évanouit. En ce sens, créer, c'est refuser de se soumettre. On voit bien le lien entre la créativité et la liberté. La créativité que nous évoquons ici est quelque chose d'universelle. Elle est inhérente au fait de vivre et reprend d'assez près ce que D. Winnicott définit sous ce terme. Nous livrons ci-dessous un extrait relativement long, mais dont il est difficile de tronquer un moment sans en affecter la finesse.

Le lecteur consentira, je l'espère, à envisager la créativité dans son acception la plus large, sans l'enfermer dans les limites d'une création réussie ou reconnue, mais bien plutôt en la considérant comme la coloration de toute une attitude face à la réalité extérieure.

Il s'agit avant tout d'un mode créatif de perception qui donne à l'individu le sentiment que la vie vaut la peine d'être vécue ; ce qui s'oppose à un tel mode de perception, c'est une relation de complaisance soumise envers la réalité extérieure : le

³⁰² CAVELL S., « L'ordinaire et l'inquiétant », *Rue Descartes*, 2003, vol. 39, n° 1, p. 88-98.

³⁰³ WINNICOTT D.W., *Jeu et réalité*, op. cit., p. 132.

Bibliographie

monde et tous ses éléments sont alors reconnus mais seulement comme étant ce à quoi il faut s'ajuster et s'adapter. La soumission entraîne chez l'individu un sentiment de futilité, associé à l'idée que rien n'a d'importance.³⁰⁴

Winnicott, dans cet extrait, propose de replacer la créativité dans un cadre plus large, il la dégage d'ailleurs de la polarité entre créativité réussie ou reconnue. Ce qui est engagé ici c'est la capacité à se mouvoir dans l'existence : l'incapacité à vivre en produisant de manière créative conduit à douter de la valeur de la vie. D'une certaine manière Winnicott relie explicitement la valeur de la vie à une création humaine inhérente aux pratiques. On songe à la formule de Wittgenstein, « le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui du malheureux. »³⁰⁵

Cette thèse d'une spécificité de l'être humain qui n'est pas à chercher dans le primat de la raison ou dans des traits naturels spécifiques mais plutôt dans cette capacité à ménager un écart avec le flux des faits pour y placer des fictions est commune aux différents auteurs que nous avons rassemblés pour leur anthropologie philosophique. Blumenberg parle de l'homme comme un animal pauvre qui peut se rater, tranchant avec la conception de Cassirer d'un *Homo Symbolicum* riche de sens.

2. Mythe, métaphore et réalité

Un rapport métaphorique à la réalité

À travers son étude de la métaphore et du mythe comme élaboration du rapport à la réalité, Blumenberg s'inscrit dans ce sillon d'une approche de l'homme comme *animal symbolicum*, mais armé du fil directeur d'une question élaborée dans sa discussion de la phénoménologie, celle de la distance à l'être. La mythologie permet de mesurer le rapport et la distance que l'on entretient avec le réel. On peut parler à cet égard d'un « fonctionnalisme » de Blumenberg : mythe, métaphore, etc., sont universels parce qu'ils ont, à l'origine, une fonction vitale. « Le rapport humain à la réalité est indirect, embarrassé, hésitant, sélectif et avant tout « métaphorique. »³⁰⁶

L'*animal symbolicum* domine la réalité qui serait véritablement mortelle pour lui, en la représentant et en déplaçant. Le concept de réalité ici mobilisé est celui qui

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 127.

³⁰⁵ WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, traduit par Gilles-Gaston GRANGER, Paris, Gallimard, 2002 § 6. 43.

³⁰⁶ HEIDEGGER, cité dans MONOD J.-C., *Hans Blumenberg*, Paris, Belin, coll.« Voix allemandes », 2007, p. 34.

Bibliographie

tire son sens de l'expérience de la résistance.³⁰⁷ L'homme peut non seulement représenter une chose à la place d'une autre, mais il peut aussi faire une chose à la place d'une autre. Il a accès au possible.

Parmi les besoins humains on comprend que le besoin de sens est bien supérieur à celui de vérité. Cette dernière est importante, mais reste prisonnière d'une exigence rationaliste. La question du sens déborde la question de la vérité. Il ne s'agit pas de défendre le faux, mais de souligner que le vrai ne suffit pas s'il ne fait pas sens. Pour la pratique ordinaire de l'éthique, des usages signifiants sont une exigence. Ce sens n'a rien à voir ou si peu avec la question de la vérité.

C'est le fer de lance de la critique que Wittgenstein adresse à Frazer : les primitifs ne se posent pas la question de la vérité quand ils entament une danse de la pluie, ils pratiquent un acte signifiant, ce qui permet d'apaiser l'angoisse de ne pas avoir de prise sur le monde. Cela est manifeste dans sa critique de la définition du mythe par Frazer : « par mythes j'entends des explications erronées des phénomènes, que ce soit de la vie humaine ou de la nature extérieure. »³⁰⁸ Il est égarant de poser les mythes comme des anciennes théories scientifiques, qui se révèlent fausses et sont reléguées au rang de mythes. Mythes et sciences cohabitent dans le même temps.

A suivre les développements de Blumenberg dans *Arbeit am Mythos*, la philosophie a introduit dans le monde, contre le mythe, le questionnement sans fin. En ce sens, la philosophie rend tout toujours questionnable, là où le mythe contourne les questions pour produire des récits, également « sans fin ». Cette différence permet à Blumenberg d'évaluer sur un mode critique, à la suite de Wittgenstein, certaines constructions philosophiques qui visent également, en confusion avec le mythe, à « rendre inquestionnable » ce dont elle traite. Comme le souligne Putnam, la différence entre le mythe et la philosophie est loin d'être tranché, et le logos n'a pas définitivement remplacé le mythe, renvoyant les mythes à un système d'explication d'un autre âge. Et l'idée que la science ou la raison pourraient éradiquer le mythe s'est toujours révélée une prétention illusoire, la science elle-même tendant alors à occuper la place vacante et à créer ses mythes de substitution.

Cette différence d'accent entre sens et vérité qui vient se nicher au cœur de l'anthropologie philosophique permet en déroulant ce fil de comprendre combien l'exigence de cohérence, d'argumentation, et la quête du cognitivisme moral sont erronées. On peut également rapprocher ces notations du souci de Paul Ricœur,

³⁰⁷ Voir en particulier BLUMENBERG H., *Le concept de réalité*, traduit par Jean-Louis SCHLEGEL, Paris, Seuil, 2012.

³⁰⁸ WITTGENSTEIN L., « Remarques sur Le Rameau d'Or de Frazer », *op. cit.*

dans *La Métaphore vive*, de refuser la restriction de la notion de vérité aux seuls énoncés logiques et scientifiques, au profit d'une « vérité métaphorique » qui explorerait précisément les dimensions du monde de la vie, et de tout ce qui rend le monde habitable.

La théorie du mythe de Blumenberg est au cœur des principaux traits et motifs anthropologiques que nous avons rassemblés dans notre investigation, à savoir la tension entre la variation créative et la répétition, l'exigence de sens posée au monde, et le rapport premier au monde sur le mode d'une profonde angoisse.

Blumenberg fait l'hypothèse d'un fond archaïque de « terreur » hors duquel le fonctionnement du mythe ne serait pas doué d'un tel enjeu anthropologique : on ne saurait comprendre la liberté du mythe dans sa spécificité – comme joie de la variation par contraste avec la puissance de la répétition - sans rappeler les frayeurs et les contraintes qu'elle a surmontées.³⁰⁹

Ces tentatives révèlent la faiblesse de l'homme. Pour reprendre le mot de Blumenberg cité précédemment, l'homme est un animal qui peut se rater, et qui le sait. L'objet de l'anthropologie philosophique est l'homme qui souffre, qui se cherche, qui s'interroge, qui peut se rater dans son projet de lui-même. Cet homme est comme un lieu vide qu'il revient à l'anthropologie philosophique d'investir. L'ensemble de la problématique blumenbergienne se résume en une question : comment l'homme est-il seulement capable d'exister ?

Pour Blumenberg, une anthropologie réaliste doit prendre pour point de départ la faiblesse de la constitution biologique de l'être humain, son défaut de réactivité, la nécessité où il se trouve d'être longuement protégé après sa naissance. L'homme regrette de ne pas avoir été voulu, que le monde n'ait pas un sens pour accompagner son existence, le justifier et pas seulement à ses yeux.

Approchant ainsi la culture à partir de la faible aptitude biologique de l'homme à survivre, Blumenberg y voit d'abord un moyen de survie, « si bien que le partage entre une « Nature » nécessaire et une « culture » ou des « techniques » surajoutées perd de sa pertinence. »³¹⁰

La colère contre le monde

Les questions que les mythes apaisent viennent de la pression du monde de la vie. Le *Tractatus*, à sa manière, essaye de penser le monde de la vie le plus loin

³⁰⁹ MONOD J.-C., *Hans Blumenberg, op. cit.*, p. 176.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

possible. Il cherche ainsi à montrer que ces efforts de la pensée humaine pour exprimer l'inexprimable sont une tentative amenée sans cesse à échouer pour apaiser « éternel besoin métaphysique de l'être humain. » Les religions, la métaphysique seraient alors des réponses à un « besoin de consolation » lié à l'absence de raison suffisante de sa présence.

Ces dimensions de la pensée ne trouvent pas dans le concept une représentation adéquate. Elles marquent la recherche d'une significativité là où la pensée scientifique nous laisse face à du non-significatif qui déçoit sans cesse l'attente d'un sens éthique du monde.

Pour prévenir les dérives d'insatisfaction ou de colère contre un monde qui ne répond pas à nos attentes, contre les plaintes d'une « perte de sens », il faut se demander ce que peut signifier « sens » dans de telles configurations et procéder généalogiquement : « l'exigence de sens » qui se traduit par des questions telles que celle du « sens du monde » ou du « sens de la vie » a été créée, estime Blumenberg, « à la périphérie de la culture de la contingence. »³¹¹

Dissoudre l'illusion de ce « sens » et de sa perte, telle serait alors la véritable « thérapeutique » qu'une pensée post-métaphysique, et post-chrétienne, devrait opposer à un soupçon de non-sens qui est moins une question qu'une plainte. Le personnage de Job en est une parfaite illustration.

Ce n'est pas au philosophe d'apporter cette consolation. En revanche il peut montrer que l'absence de sens présente, sous certains aspects, certains avantages : « peut-être ne devrions-nous pas seulement cultiver la colère que nous inspire l'absence de sens de ce monde, mais aussi entretenir un peu de cette crainte qu'engendre la possibilité qu'il puisse être un jour parfaitement sensé. »³¹² C'est-à-dire qu'il ne laisse plus de place au possible à la créativité, à la possibilité qu'il puisse autre qu'il n'est déjà. Dans un monde où tout fait sens, le mal et l'injustice sont également justifiés. Dans un monde où il est possible d'agir autrement, il est possible d'être créatif, et partant, de donner de la valeur à l'existence.

Blumenberg a pu définir la philosophie comme un « art de la résignation » ; mais il a par ailleurs, sur son versant anthropologique, défini l'homme comme un être qui a besoin de consolation, comme un être qui voudrait avoir été voulu³¹³. Le principal instrument rhétorique de la consolation est précisément la métaphore.

³¹¹ *Ibid.*, p. 201.

³¹² BLUMENBERG, H, *Le souci traverse le fleuve*, p. 91 cité par MONOD J.-C., *Hans Blumenberg, op. cit.* p. 201.

³¹³ BLUMENBERG H., *Description de l'homme, op. cit.*, p. 594.

Bibliographie

Reprenant plusieurs passages de Simmel, Blumenberg cite notamment cette définition de l'homme comme « un être qui cherche la consolation » « la consolation est quelque chose d'autre que l'aide – que recherche aussi l'animal, mais la consolation est cet étrange vécu qui laisse certes subsister la souffrance, mais qui supprime pour ainsi dire la souffrance de la souffrance, elle ne concerne pas le mal lui-même, mais son reflet dans l'instance la plus profonde de l'âme. »³¹⁴

La philosophie est une technique de soin. Elle console mais elle n'abolit pas le mal Elle se contente d'adoucir plutôt la réflexion sur le mal ; elle ne nie pas la souffrance, mais plutôt « la souffrance de la souffrance ».

Cette approche de la philosophie comme technique de soin trouve une profonde résonance chez les lecteurs de Wittgenstein qui sont familiers de cette conception de la philosophie comme thérapie. Les écrits de Wittgenstein ont précisément cette ambition de nous débarrasser des difficultés, afin qu'elles ne puissent pas reprendre leur pouvoir sur notre esprit.

Toutefois Wittgenstein et Blumenberg poursuivent des voies différentes. Dans un entretien avec Denis Trierweiler, le traducteur de la *Description de l'homme*, précise que pour Blumenberg :

La philosophie n'est pas thérapeutique au sens de celle de Wittgenstein, ou parce qu'elle aurait des prétentions psychanalytiques ou autres – bien qu'il approfondisse Freud sans arrêt. Mais son anthropologie décrit minutieusement tous les états de l'homme, cet être qui peut se rater. Et elle fait de la « consolation » l'une de ses catégories les plus centrales. J'ai fait lire la *Beschreibung* à des amis thérapeutes qui me disent y trouver des ressources incroyables.³¹⁵

Wittgenstein entend répondre à l'inquiétude que les non-sens expriment, il montre ce qu'il suffit de prendre en compte pour que les problèmes s'évaporent mais en revanche, de conserver ce que les dérives percevaient de manière confuse. Si le *Tractatus* atteint son but, on arrêtera de faire de la métaphysique, non pas parce que l'on aura reconnu que les propositions métaphysiques relèvent du non-sens, mais parce que le type d'attraction qu'exerce sur nous ce soi-disant type de propositions aura disparu. On ne verra pas cela comme un interdit, mais comme une libération.

³¹⁴ FESSEL M., « Grammaire de la consolation », *Études*, 11 avril 2014, mai, n° 5, p. 51-60.

³¹⁵ « À propos de Hans Blumenberg: Entretien avec Denis Trierweiler », *Cahiers philosophiques*, 2010, vol. 123, no 3, p. 101.

CONCLUSION DE LA PARTIE II

Si la philosophie est tournée vers l'idéal, elle trouve la source de ces tendances dans nos pratiques ordinaires, que paradoxalement, elle rejette pour chercher quelque chose d'autre. En isolant, à partir des travaux de Wittgenstein, la soif de généralité, et sa traduction comme quête d'un idéal en philosophie, nous sommes arrivés à constater qu'elle se manifestait existentiellement sous la forme d'une déception. Ce résultat, comme le souligne Cavell, est lié à la méthode employée, qui rate, en quelque sorte, l'objet qu'elle a en vue. Elle le rate notamment en créant son propre objet illusoire.

Si l'on poursuit l'analyse, la déception indique une attente qui, par définition, n'est pas satisfaite. De fait, il est nécessaire d'isoler cette attente, de comprendre sa nature et son origine, pour pouvoir évaluer avec précision si un discours éthique, une tentative d'explication est adéquate ou satisfaisante. C'est cette attente, qui garantit ou non la réception de la thèse avancée.

Je répondrais : quoi que l'on puisse me dire, je le refuserais, non parce que l'explication serait fausse, mais parce que c'est une explication. Quoi que l'on me dise, du moment que c'est une théorie, je répondrais : non, non ! Cela ne m'intéresse pas. Même si la théorie était vraie, elle ne m'intéresserait pas elle ne serait en aucun cas ce que je cherche.³¹⁶

Cette citation rappelle toute l'importance d'une investigation de l'attente. En effet, c'est le lieu où peut se dénouer la pensée Réaliste. L'attente peut parfois se révéler irréalisable, car elle reflète des tendances métaphysiques qui la modèlent. Mais en soulignant l'importance de l'attente, modelée par des tendances humaines, on sape l'idée d'une morale substantielle, qui pourrait exister sans être accessible à l'homme. La recherche en philosophie morale doit présenter quelque chose qui nous intéresse, qui nous contente et nous apaise. L'approche par l'anthropologie philosophique permet de poser les cadres nécessaires à la réception d'un discours moral sans préjuger de son contenu de manière *a priori*.

Cet éclairage apporté par l'anthropologie philosophique permet de mettre en lumière sa normativité intrinsèque. Cette normativité, Wittgenstein par exemple l'exprime par cette conviction que « n'importe quoi n'est pas possible à n'importe

³¹⁶ WITTGENSTEIN, L. *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1991 p.90-91 cité dans HALAIS E., *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, op. cit., p. 21.

quel moment. »³¹⁷ Ce qui vient limiter ces possibilités, ce n'est pas tant la créativité humaine que les traits profondément ancrés dans l'animal humain que sont le besoin de stabilité, de sécurité et de sens.

Dans un entretien que Charles Taylor donne à Philippe de Lara, il explique que toutes les grandes morales de l'histoire présentent deux versants inséparables, « un idéal du comportement humain et son articulation avec une anthropologie, une vision de la motivation humaine qui montre que la transformation nécessaire pour atteindre l'idéal est possible. »³¹⁸

C'est sans doute la manière la plus féconde de contourner deux difficultés que peut présenter l'anthropologie philosophique : le relativisme et le naturalisme. Rapidement, l'accusation de relativisme tombe car on comprend que les traits anthropologiques ne permettent pas n'importe quoi. Il existe une part de variabilité dans les formes de vies, mais ce n'est qu'un des deux axes. L'autre axe étant justement ces traits qui structurent les formes de vie.

C'est ce consensus pré-réflexif qui à la fois soude la communauté dans des manières de faire c'est-à-dire qui crée les conditions du lien social et assoie en un certain sens les vérités mathématico-logiques de façon plus solide que si elles ne reposaient que sur un consensus contingent et arbitraire, d'opinion. Mais le sens anthropologique ainsi conféré à la pratique des vérités logico-mathématiques, ne détruit pas leur normativité. Ce n'est pas un contrat arbitraire, mais l'expression raffinée de tendances que l'on retrouve en tout homme.

L'anthropologie philosophique ne vise pas à établir une essence de l'homme, vers laquelle il faudrait tendre et qui lui préexisterait. Bien que l'homme soit un animal qui aurait souhaité être voulu, pour reprendre la formule de Blumenberg, l'anthropologie philosophique prend acte que l'homme a émergé de la nature et que les traits qui le constituent proviennent de la nature. Il faut rappeler la profonde continuité de l'homme avec le reste du vivant. Mais cette continuité ne doit pas conduire à renoncer aux spécificités de l'être humain, comme la capacité à créer du sens, à aménager un monde familier, un monde de représentation sur le réel. Ne pas oublier cette dimension naturelle en nous permet aussi de ne pas céder aux représentations idéales, théoriques. Comme le rappelle Taylor, il faut se demander si ces représentations, ces exigences morales, sont compatibles avec la nature humaine, en particulier sa dynamique de motivations.

³¹⁷ BOUVERESSE J., « L'animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1977, vol. 16, n° 1, p. 43-54.

³¹⁸ TAYLOR C. et P. de LARA, *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Sainte-Foy, Québec, Cerf : Presses de l'Université Laval, coll.« Passages », 1998, p. 365.

Bibliographie

Un impératif moral accompagné d'un changement dans nos formes de vie ne doit pas seulement être logiquement, mais également « anthropologiquement » possibles. Comme le dit Wittgenstein à propos des fêtes dans ses *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, les pratiques et les institutions humaines ont besoin d'« une base infiniment plus large » que les désirs et les décisions d'un individu inventif. Une philosophie doit posséder ce type de base nécessaire pour pouvoir introduire un changement significatif dans la vie des hommes. Il est primordial d'inscrire la réflexion sur les motivations humaines dans la philosophie morale. « L'oubli de la dimension anthropologique de la morale ou le refus d'en parler considéré comme condition d'un débat éthique raisonnable sont en effet très répandus dans nos sociétés. »³¹⁹

³¹⁹ *Ibid.*, p. 368.

PARTIE III – JEUX, RÈGLES ET FICTIONS

INTRODUCTION

Parvenu à ce stade de notre élucidation des pratiques ordinaires de l'éthique, de leurs manifestations, des inclinaisons et tendances anthropologiques que nous avons isolées, il importe maintenant de prêter attention à cet agir en contexte. Pour cela, nous nous efforcerons de mettre en évidence les capacités mobilisées dans ces pratiques. Il ne s'agira pas à proprement parler de découvrir quelque chose qui aurait échappé à la réflexion, mais plutôt de parvenir à voir dans toute son extension ce qui se déroule sous nos yeux. Il s'agit d'observer, mais pas seulement, car nous sommes tout à la fois spectateur et acteur de la situation dans laquelle nous nous trouvons. En effet ces pratiques ne renvoient pas seulement à quelque chose que l'on observe comme étant étranger à nous. Nous sommes parties prenantes et contribuons, en distinguant des situations, des actes et des règles, à faire advenir et à maintenir ces pratiques en contexte.

Les deux premières parties étaient centrées sur l'exploration de notre terrain de recherche, les pratiques ordinaires, et les risques de les perdre, soit théoriquement, soit en pratique. Les deux prochaines parties s'efforceront de faire apparaître la complexité de l'enchevêtrement qui caractérise nos actes ordinaires, en particulier dans leurs portées normatives et évaluatives et de dégager une manière adéquate de rendre compte de la texture éthique dans nos pratiques ordinaires.

Cette complexité peut dérouter, pour deux raisons : d'une part comment peut-on en rendre compte et d'autre part, comment quelque chose d'aussi composé peut-il advenir et se maintenir à l'arrière-plan, presque à notre insu ?

Pour répondre à cette question, nous procéderons par un examen de la posture ludique. Si nous entreprenons cette étude sous l'angle du jeu, ce n'est pas simplement au nom d'un simple rapprochement de sonorité avec les jeux de langage. Pourquoi le jeu ? Pour saisir les capacités humaines qui sont engagées dans l'action. Il existe dans cette investigation une dimension d'exploration anthropologique de la pratique humaine engagée.

Tout le problème qui se pose avec le jeu, est celui de la pratique au sens large. Notre investigation autour de la question du jeu nous a permis de révéler la question du suivi de la règle et des possibles qui l'accompagnent. De l'exercice d'une capacité et de l'application d'une règle. Et la capacité n'a rien d'une disposition mentale qui s'actualiserait dans nos performances, parce qu'elle les contiendrait ou

Bibliographie

les déterminerait toutes à l'avance. Autour de la question de la règle, telle qu'elle a émergé dans les pratiques manipulant du fictif, nous avons été amenés à isoler la dynamique de la créativité, qui est essentielle au cœur des règles.

Ce serait une erreur de compréhension du projet wittgensteinien que de s'orienter vers la description d'une « théorie » des règles. Wittgenstein cherche à nous amener à nous rendre compte de la difficulté philosophique qu'il y a à penser la règle, c'est-à-dire à échapper aux préjugés qui lui sont associés afin de la voir autrement.

À cet égard, la méthode de Wittgenstein consiste non pas à expliquer, mais à décrire. Cette description concerne principalement des jeux, qu'ils soient réels ou imaginaires, mais qui ont pour trait de présenter une régularité dans l'application de la consigne. À propos des jeux, Wittgenstein avait proposé de les regrouper non par des traits communs qui les unissent, par la notion d'air de famille. Cette notion d'air de famille est aussi pertinente pour les règles.³²⁰

Ainsi, à la question « Avec quoi joue-t-on ? », il faut répondre qu'on ne joue ni avec des morceaux de bois, ni avec des représentations. Comme le dit Wittgenstein, « il y a une troisième chose ». Cette troisième chose, on voit bien ici que c'est précisément ce que nous avons appelé plus haut l' « objet ludique », c'est-à-dire un objet constitué par l'ensemble des règles du jeu.³²¹

Contre l'engagement ontologique que l'on perçoit dans les approches platonisantes de la règle, les travaux sur les fictions peuvent nous apporter un éclairage essentiel. Il s'agit ici de repenser les règles et les valeurs sur le mode d'existence de la fiction. La fiction n'est pas étrangère à notre travail dans la mesure où la pratique ludique et la pratique ordinaire manipulent déjà des éléments irréels qui peuvent très bien être pensés sur le mode de la fiction.

Par ailleurs, avec la question des fictions, nous retrouvons au cœur de notre sujet l'exigence de sens qui caractérise les tendances humaines. Nous avons relevé dans les tendances anthropologiques que l'écart avec la réalité permettait non seulement la sécurité et la stabilité de l'environnement humain, mais aussi de faire surgir des revendications plus spécifiques : le besoin de sens. C'est cette exigence de signification adressée au réel qui est le ressort des dérives métaphysiques que nous venons de mettre au jour pour la règle.

³²⁰ COMETTI J.-P., *Qu'est-ce qu'une règle ?*, Paris, Vrin, coll.« Chemins philosophiques », 2011, p. 19.

³²¹ DUFLO C., *Jouer et philosopher*, Paris, PUF, coll.« Pratiques théoriques », 1997, p. 140.

Bibliographie

Mobiliser ici la fiction permet, à rebours de millénaires de philosophie mêlant ontologie et épistémologie, de ménager une dignité à ce qui n'est pas directement du ressort de l'être. Pour reprendre la formule de Nietzsche, « Parménide a dit : "on ne pense pas ce qui n'est pas". Nous nous situons à l'autre extrémité et nous disons : ce qui peut être pensé doit à coup sûr être une fiction. »³²² En travaillant sur les fictions, Nietzsche a bien conscience qu'il cherche à rompre l'alliage classique de la philosophie qui associe la vérité à l'être. L'intérêt ici n'est pas de nier radicalement cette conception, mais de s'attaquer à la proposition en creux contenu dans cette affirmation qui fait du non-être une non-vérité, et par extension, les illusions et éléments fictifs des proches parents du mensonge. Cet alliage de concept traverse l'ensemble de la philosophie, sans être interrogé plus avant, laissant ainsi de côté les travaux sur la fiction qui chercheraient à leur conférer une certaine dignité et importance dans l'existence humaine. C'est pourquoi nous ne pouvons que rejoindre l'interrogation de K. Axelos « depuis bientôt deux millénaires et demi, on essaie de penser la vérité. La tâche qui s'impose : penser la fiction, est-elle encore trop ardue ? »³²³

Cette question, bien qu'ici formulée dans un esprit un peu polémique, possède une part de vérité. Le besoin de certitude a conduit l'esprit humain à privilégier l'accord du mot à la chose, et à délaisser ou dénoncer les usages qui ne faisaient pas immédiatement référence à quelque chose de présent objectivement dans la réalité. Or, comme le souligne H. Vaihinger, « la tragédie de l'existence est précisément que les idées les plus valables sont du point de vue de la réalité, dépourvues de validité »³²⁴ et cette mise à distance des fictions dans l'existence humaine, leur manque de dignité et le désintérêt pour leur mode d'existence possède des conséquences considérables pour notre appréhension des pratiques ordinaires de l'éthique. En effet, les fictions imprègnent profondément notre rapport au monde, nos échanges avec autrui, nos choix et nos discours. Pour Vaihinger sont fictionnels les concepts, mais aussi l'univers des idées dans son ensemble. Seules les relations entre les phénomènes sont réelles, le reste ne serait qu'une illusion de l'esprit.

Selon Vaihinger notre langage est essentiellement orienté en direction de fins utilitaires, et non à des fins de connaissance. Le langage crée des fictions. Il est un moyen utile de nous insérer dans le monde, mais, par sa grossièreté, il nous rend incapable d'en saisir la richesse et la fluidité. Notre langage fictionnel réduit le

³²² NIETZSCHE, cité dans VAHINGER H., *La philosophie du comme si*, traduit par Christophe BOURIAU, Paris, Kimé, 2013, p. 328.

³²³ AXELOS K., *Le jeu du monde*, Paris, les éd. de Minuit, coll.« Arguments », 1994, p. 22.

³²⁴ VAHINGER H., *La philosophie du comme si*, op. cit., p. 55.

Bibliographie

monde, l'adapte à nos capacités, l'apprête pour nous permettre d'y vivre. Si on poursuit dans la voie indiquée par Vaihinger, nous sommes alors en mesure de saisir plus précisément notre constat de départ sur la double nature des valeurs.

Par la fiction, nous nous retrouvons au cœur de la question de l'accès au réel, et de la construction d'un milieu humain oscillant entre simplification et enrichissement simultané. La fiction n'est pas simplement opposée à la réalité, elle la met en forme, pour la rendre appréhendable et signifiante pour l'homme.

CHAPITRE 1 – LA PRATIQUE LUDIQUE

1. Caractéristiques du jeu

Les fondements de la pensée du jeu

La question du jeu, dans ses premiers traitements philosophiques, n'est pas traitée pour elle-même, mais plutôt comme une métaphore éclairante, ou en lien avec la conduite de la vie, notamment sous l'angle social. Le jeu, comme le théâtre, sont des métaphores courantes pour rendre compte de la complexité du réel et des possibilités qui s'offrent à l'homme pour y inscrire ses propres fins. Preuve de la fécondité de ces métaphores, le parallèle entre le jeu et les relations sociales a été poursuivi tout au long de la période contemporaine.

Le jeu permet de rendre compte de la sensibilité aux orientations qui parcourent dans une situation. La saisie adéquate de cette situation demande des aptitudes, un savoir-faire qui emprunte pour une large part à la *phronesis* aristotélicienne. Saisir le *kairos*, le bon moment, requiert un mélange d'habileté, d'observation et de chance (contingence).

Johan Huizinga

« L'idée de considérer la culture *sub specie ludi* ne se borne pas à une simple comparaison de rhéteur. Cette idée n'est absolument pas neuve. »³²⁵ En effet, les recherches autour du jeu ont dépassé le stade d'une énumération des formes de jeux pour s'intéresser plus particulièrement à l'esprit du jeu, et ses liens avec la culture. Dans ces études liant le jeu et la culture, l'ouvrage le plus remarquable demeure *Homo Ludens*. L'ouvrage de Huizinga, n'est pas à proprement parler une étude des jeux, mais une recherche sur la fécondité de l'esprit de jeu dans le domaine de la culture, comme il le précise « notre sujet : le rapport du jeu avec la culture. »³²⁶

Huizinga définit le jeu de la manière suivante : sous l'angle de la forme, on peut définir le jeu comme une action libre, sentie comme fictive et située en dehors de la vie courante. Cette définition pose la base des études contemporaines sur le jeu et forme le socle qui permettra à Caillois de développer sa propre théorie.

Si ces études sur le jeu rejoignent les thèmes de notre investigation sur l'ordinaire et le suivi des règles éthiques, c'est parce qu'elles mettent en lumière les

³²⁵ HUIZINGA J., *Homo ludens*, op. cit., p. 20.

³²⁶ *Ibid.*, p. 23.

Bibliographie

traits anthropologiques qui s'y expriment, et les mettent explicitement en relation avec les élaborations sociales plus complexes que l'on nomme culture. D'ailleurs, pour Huizinga, « le jeu est plus ancien que la culture. »³²⁷

Le jeu représente un terrain d'étude idéal pour saisir des traits qui nous arrachent à la simple réaction et aux activités biologiques. Il représente une activité qui introduit une dimension de liberté. En effet le jeu dépasse la question d'une réaction psychique ou physiologique d'une activité purement biologique. Comme le souligne Huizinga « le jeu est une fonction riche de sens »³²⁸ et surtout il est superflu. Le jeu est une activité de luxe et qui suppose des loisirs.

C'est pourquoi Huizinga insiste sur le fait que « dans le jeu joue un élément indépendant de l'instinct immédiat de conservation et qui prête à l'action un sens. Tout jeu signifie quelque chose. »³²⁹ C'est à ses yeux l'un des traits les plus caractéristiques du jeu, cette émergence d'une signification autour d'un geste qui en constitue l'expression. Plus avant dans son investigation, il en vient à donner cette définition du jeu « comme forme d'activité, comme forme pourvue de sens et comme fonction sociale. »³³⁰ Si Huizinga pose les fondements de la pensée contemporaine du jeu c'est parce qu'il est le premier à mettre explicitement ces trois caractéristiques du jeu : son aspect avant tout inscrit dans une pratique signifiante, orientée vers la société.

Cette introduction d'une signification dans le jeu permet de penser sur un autre mode notre rapport au monde, notamment en le rendant accessible à l'entendement humain. Huizinga avance un rôle essentiel dans le jeu, qui le porte à un niveau presque métaphysique, celui de créer un monde en miniature³³¹, mais reprenant les grandes caractéristiques que l'homme observe dans le réel, et que nous avons repérées dans le chapitre précédent : les régularités des actes humains empruntent à la régularité apparente de l'univers, sans toutefois faire de celle-ci les fondements des règles, puisque c'est bien la sensibilité naturelle de l'homme à repérer les répétitions, quitte à les forcer par des approximations. « L'humanité joue l'ordre de la nature, tel qu'elle conçoit celui-ci. »³³²

Toutefois, pour riches et fécondes que soient les analyses de Huizinga, elles rencontrent une limite due à l'angle adopté par l'auteur, en se concentrant presque

³²⁷ *Ibid.*, p. 15.

³²⁸ *Ibid.*, p. 16.

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ On peut renvoyer ici aux développements que lui consacre G. BACHELARD dans *La poétique de l'espace*, chapitre VII.

³³² HUIZINGA J., *Homo ludens*, *op. cit.*, p. 34.

exclusivement sur le rapport entre la culture et le jeu, notamment en plaçant le jeu à l'origine de la culture. Caillois s'est fait l'écho de ces limites quand il écrit que « de l'invention et du respect des règles, de la compétition loyale, Huizinga tire la civilisation, tout entière ou peu s'en faut. »³³³

Roger Caillois

Pour qui s'intéresse à la question du jeu de manière générale, ou plus particulièrement sous l'angle anthropologique, il est un passage obligé : Roger Caillois et son ouvrage des *Jeux et des hommes*, paru en 1958. S'appuyant sur les travaux de ces prédécesseurs, Johan Huizinga en particulier, il est parvenu à en proposer une typologie qui résiste encore aujourd'hui.³³⁴ Son ouvrage présente une classification qui a l'ambition de repérer et de classer l'ensemble des jeux. Avant d'être un état, une compétence, ou un ensemble de règle, le jeu est compris comme une activité. Il rend ainsi compte des caractéristiques comme « une activité : 1° libre ; 2° séparée ; 3° incertaine ; 4° improductive ; 5° réglée ; 6° fictive ; étant entendu que les deux derniers caractères tendent à s'exclure l'un l'autre. »³³⁵

1° - libre : à laquelle le joueur ne saurait être obligé sans que le jeu perde aussitôt sa nature de divertissement attirant et joyeux

2° - séparée : circonscrite dans des limites d'espace et de temps précises et fixées à l'avance.

3° - incertaine : dont le déroulement ne saurait être déterminé ni le résultat acquis préalablement, une certaine latitude dans la nécessité d'inventer étant obligatoirement laissée à l'initiative du joueur ;

4° - improductive : ne créant ni biens, ni richesse, ni élément nouveau d'aucune sorte ; et, sauf déplacement de propriété au sein du cercle des joueurs, aboutissant à une situation identique à celle du début de la partie ;

5° - réglée : soumise à des conventions qui suspendent les lois ordinaires et qui instaurent momentanément une législation nouvelle, qui seule compte ;

6° - fictive : accompagnée d'une conscience spécifique de réalité seconde ou de franche irréalité par rapport à la vie courante.

Il regroupe plus précisément ces caractéristiques en quatre rubriques selon que domine le rôle de la compétition, du hasard, du simulacre ou du vertige. Il les nomme respectivement : *Agôn*, *Alea*, *Mimicry* et *Ilinx*.

³³³ CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1991, p. 327.

³³⁴ Voir par exemple l'usage qu'en fait TRICLOT M. dans *La philosophie des jeux vidéos*, p. 41 et suivantes.

³³⁵ CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes*, op. cit., p. 101.

Cette classification offre la possibilité de mettre l'accent sur l'engagement vécu par les joueurs, plutôt que des descriptions d'objets et les dispositifs qui forment le jeu. Cela lui permet notamment de rendre compte d'un vaste panorama d'activité ludique, sans chercher un caractère commun à tous les jeux. Bien entendu ce sont des divisions théoriques, et les jeux se présentent souvent comme à l'intersection de ces catégories. Pour tenter de transcrire la distinction anglaise *Game/Play*, il a recours à l'opposition *Paidai/Ludus* désignant respectivement les jeux libres, non réglés et le pôle des jeux articulés fermement autour des règles. La théorie de Caillois a donc cet énorme avantage de permettre de rendre compte de jeux qui sont moins réglés que les habituels jeux de société qui servent d'illustration en philosophie.

Les difficultés propres à parler du jeu

Précisions méthodologiques

Notre objet d'étude dans ce chapitre sera donc le jeu par-delà ses réductions et le discrédit dont il souffre. Finalement, comme activité ordinaire, il tombe sous le même discrédit que l'ordinaire. Paradoxalement, même les philosophes de l'ordinaire n'accordent que peu d'attention à cette activité, alors que bien souvent ils sont eux-mêmes sommés de se justifier de s'intéresser à un domaine aussi banal et familier.

Parmi les difficultés qui se présentent à nous, la principale reste les préjugés tenaces sur le jeu, notamment, son manque de sérieux. En effet il se présente comme hors des fins, hors des buts de l'existence. La posture ludique assume son mode inauthentique par une mobilisation du faire « comme si ». La question est bien ici la question de la dignité de l'irréel dans l'ordinaire. C'est pourquoi il sera important de prévenir et d'éclaircir les approximations que l'on trouve parfois dans les études sur l'ordinaire. Ces appréhensions un peu caricaturales des pratiques ludiques viennent occulter leur profonde richesse. Pour tenter de proposer un regard plus précis une première distinction s'impose, invisible en français, mais ô combien précieuse : pour désigner le jeu, en anglais, il existe deux termes : *game* et *play*. « la distinction entre le jeu strictement défini par les règles qui en ordonnent le cours (*game*) et celui qui se déploie librement (*play*). »³³⁶

Le *game* renvoie à un jeu contenu dans des règles strictes. *Play* renvoie plutôt au jeu libre, créatif, impliquant bien plus que le respect d'un ensemble de règles.

³³⁶ WINNICOTT D.W., *Jeu et réalité*, op. cit., p. 8.

Bibliographie

Play sera ici désigné pour renvoyer à une attitude, une posture ludique dans le monde. C'est ce second aspect qui nous intéressera et que nous suivrons en l'approfondissant afin de proposer un modèle pour appliquer un rehaut de lumière sur nos pratiques ordinaires. L'hypothèse qui guide ce chapitre étant en effet, que les pratiques ordinaires empruntent beaucoup des caractéristiques de la posture ludique. Or les conceptions traditionnelles du jeu, plus réductrices, associent les jeux au suivi de règles strictes.

Nous avons conscience de ce que cela peut avoir de paradoxal comme chemin d'investigation. Bien sûr, il ne s'agit pas de dire que l'on joue quand on est moral, ou pire que l'on ne fait jamais que jouer à être moral, avec toutes les connotations d'hypocrisie ou d'infantilisme qu'il y aurait derrière. Pour justifier notre rapprochement il faudra procéder en suivant deux voies : la première examinera les présupposés adossés au jeu, et la seconde élucidera les potentiels liens qui peuvent être noués entre ces deux sphères.

Il s'agit de voir que ce qui est supposé être engagé dans le cadre d'une vie éthique, qui se révèle extraordinairement complexe, est déjà à l'œuvre, de la même manière, dans un domaine de la vie humaine qui est beaucoup moins passionné et qui permet de ce fait de saisir plus facilement comment tout cela s'articule. De même que l'ordinaire n'a guère passionné la tradition philosophique de par son apparence évidente et banale, le jeu et les pratiques qu'il mobilise se réduisent souvent à une caricature qui manque l'incroyable complexité sous-jacente.

En prenant la posture ludique comme fil conducteur de cette partie, nous avons pour ambition d'éclaircir notre rapport à la règle, à la fiction et à l'accord qui se construit en situation. Au sein de la pratique ludique, c'est notre capacité à manipuler des fictions dans une pratique réglée, les articuler en éléments signifiants et à partager cette signification avec autrui qui nous intéresse au premier chef.

Or la pratique ordinaire de l'éthique possède cette intrication mais a un degré ultime pourrait-on dire, puisque c'est notre rapport total au monde. Cette dimension primordiale la rend d'autant plus difficile à saisir, alors que le ludique se tient lui dans une forme d'évidence bien moins sujette à polémique. La question du réalisme, du conventionnalisme, du suivi correct d'une règle ou du scepticisme prend dans le jeu une dimension bien moins passionnée que s'il s'agit de postuler la nature de l'éthique et des valeurs.

Un dernier point méthodologique, il s'agit ici d'une investigation comparée, et non de rabattre le jeu sur l'ordinaire. Ce sont deux sphères distinctes, ce qui apparaît

clairement dans les crises et les effondrements. Lorsque le jeu se brise on retombe dans l'ordinaire, mais par contre quand l'ordinaire se brise, il ne reste plus grand-chose à quoi se rattacher.

Une introuvable définition du jeu

Les études sur le jeu existent, mais elles appartiennent souvent à l'anthropologie ou à la sociologie, parfois aux probabilités, et plus rarement à la philosophie. Il y a bien sûr une difficulté à rapprocher le sérieux de la pensée théorique avec la naïveté affichée du jeu qui mêle réalité et imagination. Cette dimension liée à l'enfance et la confusion du réel et de l'imagination représentent deux obstacles non pas tellement théoriques, mais symboliques pour une investigation philosophique d'ampleur du phénomène ludique.

De plus, le jeu se déroule en dehors de toute question. Est-il possible d'interroger quelque chose qui en soit ne comporte pas de question ? Philosophiquement, le jeu présente peu de prise à la conceptualisation. La troisième difficulté est du ressort de la définition. Le jeu est un phénomène universel, partagé sur l'ensemble du globe et même s'étendant largement hors de la communauté humaine, il prend évidemment des formes et des pratiques diverses. La définition du jeu n'a rien d'évident, alors que la pratique d'un jeu repose justement sur une large part d'évidence. Comme preuve, il suffit de contraster les différentes propositions de définitions qui parcourent les études du jeu. Jacques Henriot souligne la faiblesse de la majorité des approches qui consiste à définir le jeu par sa structure. Par exemple les ouvrages rassemblant les règles du jeu et le matériel nécessaire, « le jeu d'échec, un jeu qui consiste à... » ou encore les indications du type « un jeu peut se définir par trois données : 1) un matériel signifiant, 2) des règles pour dire ce qu'on fait avec, ou comment faire 3) l'indication d'un but du jeu. »³³⁷

Ces approches par structure manque précisément ce qui s'opère dans le jeu, l'état d'esprit du joueur, la manière qu'il a d'être au monde, sur un mode singulier, articulant réalité et fiction, suivant obstinément une règle des plus arbitraires. Or ce sont précisément ces points qui nous intéressent pour éclairer la pratique ordinaire de l'éthique. Et ce sont ces points qui sont occultés dans le traitement du jeu au sein des philosophes du langage ordinaire.

La notion d'air de famille

³³⁷ DUMONCEL J.-C., *Le jeu de Wittgenstein : essai sur la mathesis universalis*, Paris, PUF, coll.« Philosophie d'aujourd'hui », 1991, p. 84.

Bibliographie

Il est difficile d'envisager de traiter la question du jeu, sans en proposer une définition. C'est essentiel pour ne pas jouer sur les mots et proposer une définition qui dépasse largement les limites admises du phénomène ludique, ou qui au contraire laisse de côté des pans entiers. Pourtant la multitude et la variété presque infinies des jeux font d'abord désespérer de découvrir un principe de classement.

Le traitement du jeu dans la pensée de Wittgenstein nous permet ici de chercher une voie qui n'affronte pas de front la difficulté d'une définition rigide. Notamment dans la seconde philosophie de Wittgenstein, le concept de jeu à proprement parler, pas seulement dans l'expression *jeu de langage*. Jean-Claude Dumoncel remarque, dans *le jeu de Wittgenstein*, que le paradigme du concept de jeu chez Wittgenstein est le jeu d'échec.

Les règles du jeu d'échecs sont-elles arbitraires ? Imaginons qu'il se révèle que seul le jeu d'échecs distraie et satisfasse les hommes. Dans ce cas en vérité ces règles, si le but du jeu doit être rempli, ne sont pas arbitraires. « les règles du jeu sont arbitraires veut dire : le concept « jeu » n'est pas défini par les effets que le jeu doit avoir sur nous. »³³⁸

Le recours au modèle du jeu s'articule en particulier autour de la question de la différence entre le signe comme réalité purement physique, représenté par les pièces en bois, et le signe dans sa fonction signifiante représenté par le fait que chaque pièce est définie par les règles ou la grammaire du jeu.

La réflexion que Wittgenstein consacre aux jeux dépasse le cadre du jeu d'échec, pour affronter la question de leur définition, et cela l'amène à poser la question de leur unité. Quels points communs ou caractéristiques essentielles permettent d'assimiler telle et telle pratique à un jeu et pas telle autre ? Pour Wittgenstein, si on appelle jeux certaines activités ce n'est pas parce qu'elles possèdent en commun un ensemble fixe de propriétés, même si elles ont des points communs, mais à cause du lien créé entre elles par un réseau compliqué de ressemblances qui se chevauchent et s'entrecroisent. Dans les *Recherches philosophiques*, on trouve notamment aux § 66 et suivants une investigation proprement consacrée au jeu.

Considère par exemple les processus que nous nommons jeux. Je veux dire les jeux de pions, les jeux de cartes, les jeux de cartes, les jeux de combats, etc. qu'ont-ils

³³⁸ Cité par BOUVERESSE J., *Le mythe de l'intériorité : expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Éd. de Minuit, coll.« Collection Critique », 1976, p. 240.

Bibliographie

tous de communs ? Ne dis pas il doit y avoir quelque chose de commun sans quoi ils ne s'appelleraient pas des jeux – mais regarde s'il y a quelque chose de commun à tous.³³⁹

Loin d'abandonner le concept de jeu, il invite non plus à faire une opération intellectuelle, mais plutôt, comme on le trouve dans l'esprit réaliste, à aiguïser notre regard, « ne pense pas, regarde plutôt. » Quelle posture permet alors de saisir la ressemblance des jeux sans forcer cette unité ? « Je ne saurai mieux caractériser ces ressemblances que par la notion d'air de famille. »³⁴⁰

Le concept d'air de famille, pris dans toute sa généralité devient une notion complexe. Wittgenstein pour le rendre plus compréhensible, le rattache à deux domaines : la famille et les jeux. Pour la famille, il ne s'agit pas de chercher quelque chose d'unique que les membres d'une famille possèdent et pas d'autres. Un air de famille se dégage de la manière suivante : on présente une série de portraits, pour attirer notre attention sur certains traits généraux.

L'intérêt de cette notion d'air de famille, c'est qu'elle permet justement d'être étendue à la notion de jeu, pour en identifier ce qui les rassemble sous ce terme de jeu.

Ne dites pas : il faut que quelque chose leur soit commun, autrement ils ne se nommeraient pas jeux - mais voyez d'abord si quelque chose leur est commun. Car si vous le considérez, vous ne verrez sans doute pas ce qui leur est commun, à tous, mais vous verrez des ressemblances, des parentés.³⁴¹

Pour Wittgenstein nous employons le terme de jeu de la manière suivante : aucune limite n'a été tracée, il n'est pas toujours délimité par des règles, bien que notre discours sur le jeu puisse nous le laisser penser, notamment nos approches par définition et description des règles. En fait, ce n'est pas à cause de la possession de points communs que nous les appelons jeux. C'est la présence d'un réseau de ressemblances qui se mêlent, et on ne peut donc retenir qu'une parenté relativement lâche. C'est pourquoi l'usage du terme de jeu n'a pas de bord net ; rien ne vient *a priori* border son extension.

Et c'est bel et bien ainsi que nous utilisons de fait le mot « jeu ». Car comment le concept de jeu est-il circonscrit ? Qu'est-ce qui est encore un jeu et qu'est-ce qui n'en est plus un ? Peux-tu indiquer des limites ? Non. Tu peux tracer certaines limites car jusqu'ici

³³⁹ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques, op. cit.* §66.

³⁴⁰ *Ibid.* § 67.

³⁴¹ *Ibid.* § 66.

aucune n'a été tracée (Tu n'as pourtant ressenti aucune gêne lorsque tu as appliqué le mot « jeu »)³⁴²

C'est un usage dont les bords sont flous mais cela n'empêche pas de l'utiliser avec commodité. Le jeu ne suppose pas un suivi absolu de règles strictes. « Supposer qu'il doit y en avoir serait comme supposer que chaque fois que des enfants jouent avec un ballon, ils jouent à un jeu selon des règles strictes. »³⁴³

En effet, le jeu déborde sur les activités de rêveries et des moments ordinaires, sans qu'il soit parfois possible de déterminer s'il s'agit encore d'un jeu ou d'autre chose. Nous reviendrons sur ce point, crucial pour notre investigation de l'ordinaire, mais cette notion d'air de famille permet déjà de mettre en doute la stricte séparation qui est posée dans les définitions entre le jeu et l'ordinaire, en plaçant systématiquement le jeu hors du temps du monde et des activités ordinaires.

2. « Tout déchoit dans le jeu. »³⁴⁴

Cavell, le jeu et la morale

Dans *les voix de la raison*, Cavell mobilise également la figure du jeu et consacre plusieurs développements à interroger le parallèle entre le suivi d'un jeu et le suivi d'une pratique éthique, notamment sous l'angle de la règle. Si l'on peut avancer que dans les deux cas, il s'agit bien de suivre une règle, avec ce que cela implique de souplesse et d'incomplétude, Cavell affirme que le jeu et la morale n'entretiennent qu'une lointaine parenté qui n'est pas de nature à éclairer la profondeur de nos activités d'ordre morales. « On peut formuler une différence critique entre la pratique des jeux et la conduite morale. » Ainsi, il écrit qu'aucune « règle, aucun principe ne pourraient fonctionner dans un contexte moral à la manière dont des règles régulatrices ou définissantes fonctionnent dans un jeu. »³⁴⁵ il précise peu après que c'est un caractère essentiel : « Il est essentiel à la forme de vie appelée moralité que des règles ainsi conçues soient absentes. »³⁴⁶

Il ne s'agit pas de nier que des règles opèrent dans la pratique éthique, mais de souligner que ces règles ne sont pas conçues de la même façon. Comme il

³⁴² *Ibid.* § 67.

³⁴³ WITTGENSTEIN, L. *Blue Book*, cité dans LAUGIER S., *Les sens de l'usage*, op. cit., p. 199.

³⁴⁴ CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes*, op. cit., p. 124.

³⁴⁵ CAVELL S., *Les voix de la raison*, op. cit., p. 444.

³⁴⁶ *Ibid.*

Bibliographie

l'observe, dans la forme de vie appelée moralité « si vous avez besoin d'une explication, s'il existe le sentiment que là quelque chose de plus qu'un engagement personnel est nécessaire, alors cet appel aux règles vient trop tard. »³⁴⁷

On comprend bien que pour une personne qui ne manifesterait aucune sensibilité morale, ce n'est pas en présentant la morale comme une règle du jeu qui doit être simplement suivie que l'on pourra réellement dire que cette personne puisse à l'avenir agir moralement. Effectivement, pour une vie morale authentique, l'idée d'un engagement personnel précède le respect de la moralité. Le respect de la morale n'est pas une contrainte, mais avant tout un choix éthique. Il nous faudra toutefois réexaminer la question de l'engagement dans le jeu, qui se révèle, nous le verrons dans la prochaine sous-partie, plus complexe et nuancée que le portrait qu'en donne ici Cavell. « Il n'y a pas la même place pour le manque de volonté dans le jeu qu'en dehors. »³⁴⁸ Pourtant, ordinaire et monde ludique entretiennent une profonde solidarité et partagent une pareille fragilité. L'engagement dans l'ordinaire et dans le jeu, la croyance dans l'évidence sont les piliers de son existence. La question du scepticisme se pose également dans les deux cas. Peut-on encore jouer si l'on interroge chaque règle, le pourquoi du jeu et que l'on rapproche les règles en pratique d'une hypothétique règle transcendante ? Ces questions seront examinées pour elles-mêmes dans la suite de ce chapitre.

Stanley Cavell rapproche le jeu et la morale autour de la question de l'inconfort. Un jeu que l'on ne maîtrise qu'à peine invite à demander des précisions, pour s'assurer de la compréhension de la règle. La formulation n'est pas la même dans le cadre d'une interrogation morale. Personne, normalement, ne se demande sur le modèle d'un jeu « donc, je ne peux tuer personne dans la rue, c'est bien ça ? » En revanche, ce qui révèle la présence des règles, notamment lorsqu'elles ne sont pas maîtrisées, c'est le sentiment d'inconfort qu'elles génèrent, rendant la pratique heurtée ou hésitante. Dans le jeu, on peut demander une explication, dans le cadre de la morale, le trouble emprunte souvent la forme d'une conscience morale qui produit un certain malaise.

Cherchant à accentuer encore la différence entre la morale et le jeu, Cavell par contraste avec la première précise que « dans le jeu, ce que fait l'autre est clair » alors que dans la vie morale « chaque coup change la situation dans laquelle on va faire le suivant. »³⁴⁹ Ainsi : « A la différence de ce qui se passe pour les jeux ce qui

³⁴⁷ *Ibid.*,

³⁴⁸ CAVELL S., *Les voix de la raison*, op. cit., p. 446.

³⁴⁹ *Ibid.*

Bibliographie

constitue une solution qui vous est ouverte et ce qui n'en est pas une, n'est pas fixé. Des actions ne sont pas des coups dans un jeu. »³⁵⁰

Ces affirmations, en revanche peuvent laisser perplexes. La clarté n'est pourtant guère présente dès lors que l'on examine les pratiques plus attentivement que ce soit dans les pratiques ordinaires ou dans celles du jeu. Comme l'ordinaire dissimule une profonde complexité, la pratique du jeu n'est en réalité pas aussi clair que l'on peut le penser en première approximation. Et c'est bien cette capacité à gérer une profonde complexité sous des dehors d'évidence qui nous intéresse au premier chef dans cette investigation de l'ordinaire. Les théoriciens du jeu se sont penchés sur cette apparente clarté du jeu.

Lorsqu'on dit qu'il y a des jeux à information complète (parfaite) et des jeux à information incomplète (imparfaite), on n'exprime là qu'un critère d'ordre structural ou technique. Si l'on accepte, en revanche, de se placer du point de vue phénoménologique et de décrire la situation telle qu'elle est vécue par le joueur, quel que soit le type de jeu, on constate qu'en réalité il n'y a pas de jeu à information complète.³⁵¹

Pour reprendre une analyse de Caillois, qui s'appuie sur une expérience commune du jeu, « un déroulement connu d'avance, sans possibilité d'erreur ou de surprise, conduisant clairement à un résultat inéluctable est incompatible avec la nature du jeu. »³⁵² L'incertitude, la solidarité entre les joueurs, leurs actions et la situation sont une composante essentielle du jeu comme expérience vécue. C'est pourquoi il est difficile d'adhérer à la phrase de Cavell « dans la morale, rien de tout cela n'est vrai. Notre route n'est ni claire, ni simple, nous sommes souvent perdus »³⁵³ car l'expérience du jeu montre que l'on y est tout aussi perdu. Pourtant, attribuer aussi ces traits au jeu, ce n'est pas les retirer à la vie morale. C'est au contraire un moyen de percer la complexité de cet enchevêtrement qui est source de perplexité voire de scepticisme, en l'étudiant dans un cadre moins passionné. Il est plus fécond de procéder à un rapprochement entre jeu et morale, sans rabattre l'un sur l'autre, plutôt que de les opposer vigoureusement au prix d'une approximation.

On comprend donc que la volonté de souligner la complexité de la vie morale en la distinguant des activités ludiques repose sur une certaine approximation de la posture ludique. Approximations qui ressemblent paradoxalement aux généralisations qui sont faites à propos de la vie ordinaire et contre lesquelles

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ HENRIOT J., *Sous couleur de jouer : la métaphore ludique*, Paris, J. Corti, 1989, p. 239.

³⁵² CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes*, op. cit., p. 39.

³⁵³ CAVELL S., *Les voix de la raison*, op. cit., p. 446.

Stanley Cavell à raison s'élève. Pour remettre les choses en contexte, il faut souligner que Cavell est entré dans cette comparaison entre la morale et le jeu non de sa propre initiative, mais à la suite de Rawls : « j'ai dit qu'il n'y avait pas de règles qui pouvaient en principe fonctionner dans la vie morale de la façon dans les règles de pratique fonctionnent dans l'explication qu'en donne Rawls. »³⁵⁴ C'est ce dialogue non avec les théoriciens des jeux, mais avec la conception économiste de Rawls qui explique pour une grande part l'angle choisi par Cavell dans son traitement du jeu :

Une autre des raisons pour lesquelles j'ai mis par écrit un ensemble de remarques aussi peu concluantes est précisément de donner un moyen d'articuler ou d'explorer quelles sont les différences entre les jeux et la morale qui créent ces différences admises.³⁵⁵

Le jeu comme opposé au sérieux ?

Cette conviction que tout déchoit dans le jeu est largement partagée, tant par les philosophes que par l'opinion commune. Le jeu est frivole, non productif, inessentiel. Le jeu passe pour une conduite qui est caractérisée par un certain « non-sérieux : une certaine « inauthenticité, il repose sur un « faire-comme-si », pour une activité qui ne nous lie pas à ce que nous faisons. Le jeu demeure sans engagement « une activité qui n'est en quelque sorte que simple expérimentation de possibilités ne laissant pas de conséquences irrémédiables derrière elle. »³⁵⁶

Le jeu serait donc à penser comme l'anti-thèse du sérieux ? « Arrête de jouer, c'est sérieux » peut-on entendre. « Le jeu apparaît comme le vis-à-vis du sérieux, ce qui n'est pas sérieux, qui ne crée pas d'obligation. Comme détente provisoire dans la tension de l'existence. En lui-même le jeu n'est pas du tout pris au sérieux. »³⁵⁷ Est-ce si vrai ? Peut-on philosophiquement opposer, ou du moins distinguer le jeu de la sphère de l'ordinaire sur la seule base du sérieux ?

Dans son travail sur le jeu, cette fois à l'horizon de la question de la mondanité, Fink revient à son tour sur cette question du sérieux qui permet la distinction. « De telles actions s'opposent à des actions non-sérieuses dont le sens ne vient pas de la structuration de l'ensemble des fins humaines et qui apparaissent comme "libres de tout sens". »³⁵⁸

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ CAVELL S., *Les voix de la raison*, op. cit., p. 468.

³⁵⁶ FINK E., *Le jeu comme symbole du monde*, op. cit., p. 78.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 9.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 75

Dans la perspective phénoménologique qu'il adopte, le jeu nous entraîne vers une attitude « esthétique » devant la vie et donc vers une sous-détermination de la réalité de l'être humain. Le "ludique" est une catégorie connue de l'activité inauthentique, non sérieuse, du "faire-comme-si". »³⁵⁹

Mais c'est précisément cette perspective phénoménologique qui permet à Fink de passer outre cette distinction, en s'interrogeant en particulier sur la question de l'irréel et de la fiction telle qu'elle apparaît dans le jeu. Ce qu'il note, c'est que dans le jeu, l'irréel présente un caractère nettement positif. Il est le mode selon lequel quelque chose d'ontologiquement plus important et signifiant s'immisce dans la sphère de la vie habituelle au point de suggérer une inversion du rapport d'importance. « L'irréel se distingue comme ce qui domine, comme "authentique". »³⁶⁰

Dans le jeu, les joueurs se sentent plus proches de l'essentiel et de l'authentique. Il y a dans le jeu quelque chose de proche du sacré, une thématique que nous avons abordée dans la partie I, sur la question des liens entre l'ordinaire et le sacré. Là déjà, l'ordinaire se posait comme étalon pour penser un autre : là le sacré, ici le jeu. Le jeu comporte un sérieux tout à fait à part. Ce n'est pas une paraphrase du sérieux de la vie humaine ; il est en lui-même sérieux.

Sérieux et abandon, auto-illusion.

Cette distinction que propose Fink est empruntée aux travaux de Huizinga. Comme le souligne Risbec « La thèse de Fink s'inscrit dans une continuité historique avec le travail de Huizinga. Elle consiste en un renversement des opinions couramment admises. »³⁶¹ C'est en effet Huizinga qui le premier a réfuté cette interprétation du jeu comme opposé au sérieux.

Dans notre conscience, l'idée de jeu s'oppose à celle de sérieux. (Cette antithèse demeure provisoirement aussi irréductible que la notion de jeu elle-même.) Aussitôt que nous modifions la proposition précédente pour dire : le jeu n'est pas sérieux, déjà l'antithèse nous trahit, car le jeu peut fort bien être sérieux.³⁶²

C'est cette hypothèse que nous allons assumer dans la suite de notre travail, afin de faire autant que possible tomber cette stricte opposition entre le jeu et l'ordinaire. Le sérieux en lui-même n'est pas un critère qui distingue clairement l'un

³⁵⁹ *Ibid.*,

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 121.

³⁶¹ RISBEC, G. Le Jeu Et Ses Dimensions Pathologiques. A Propos De : « Le Jeu Comme Symbole Du Monde », De Eugen Fink. *Ecole française de Dasein Analyse*, 2011

³⁶² HUIZINGA J., *Homo ludens*, *op. cit.*, p. 21.

Bibliographie

de l'autre. En effet, le jeu peut se révéler tellement passionnant, que l'on peut dire qu'il peut absorber entièrement le joueur. « L'opposition jeu-sérieux demeure à tout instant flottante.³⁶³ » C'est pour rendre compte de cette nouvelle dimension du jeu et des relations repensées avec la question du sérieux que Huizinga entreprend de repenser la hiérarchie couramment admise : « le jeu est une notion en soi. Cette notion comme telle est d'un ordre supérieur à celle du sérieux. Car le sérieux tend à exclure le jeu, tandis que le jeu peut fort bien englober le sérieux. »³⁶⁴

L'attitude ludique authentique et spontanée peut tout aussi bien être celle du profond sérieux. Le joueur peut s'abandonner au jeu de tout son être. En quel sens, ces caractéristiques propres au jeu peuvent-elles apporter un éclairage pertinent sur la pratique ordinaire de l'éthique ? Ce sont ces caractéristiques que nous avons pressenties en introduction avec la nature double des valeurs, qui peuvent tout à la fois être et ne pas être. Nous retrouvons ces mêmes caractéristiques dans notre exploration de la constitution de l'ordinaire sous l'angle de l'anthropologie philosophique. Dans notre précédent chapitre, nous avons isolé le besoin humain de combler le réel avec du sens, de se procurer une stabilité par une sensibilité à la régularité qui crée une attente, et une capacité à anticiper qui vient limiter les effets de la contingence de la vie. Le jeu est sérieux, comme l'ordinaire, et même d'autant plus sérieux que le manquement conduit au scepticisme ou à l'angoisse.

Non seulement, le sérieux n'est pas le fossé qui sépare le jeu des pratiques ordinaires, mais il en constitue au contraire le trait d'union le plus intéressant, si on considère ces deux activités de la sphère humaine sous l'angle de la créativité. Le sérieux et la création ont partie liée.

En effet, l'enfant comme le créateur se comportent on ne peut plus sérieusement. Le jeu est précisément le sérieux authentique d'une activité à laquelle on se livre pour le plaisir de cette activité même, et non pas simplement pour échapper à l'ennui. Le jeu comme l'ordinaire engendre ses propres fins, immanentes à l'activité, et n'obéissant par conséquent à aucune finalité hors de cette sphère.

À bien observer les pratiques humaines, on constate en fait que la ligne de fracture ne passe pas entre le jeu et l'ordinaire mais regroupe ces deux derniers. Comme le souligne Freud, « l'opposé du jeu n'est pas le sérieux, mais... la réalité. »³⁶⁵

³⁶³ *Ibid.*, p. 25.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 73.

³⁶⁵ FREUD S., *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, traduit par Bertrand FÉRON, Paris, Gallimard, 1988, p. 34.

Cette remarque est particulièrement profonde et elle porte en elle toute une théorie sur l'ordinaire et la fragilité du monde social qui cherche à mettre à distance le réel. Ces processus de mise à distance et d'appropriation extrêmement complexes et si familiers que recouvrent par exemple l'habitude, la sensibilité à la répétition, et la tendance à généraliser. C'est parce que ces dispositifs sont extrêmement précaires et susceptibles sans cesse d'échouer dans leur mission que le jeu ou l'ordinaire sont sans cesse menacés de s'effondrer.

Du jeu à l'ordinaire

La présentation du sérieux comme notion marquant la distinction irréductible de l'ordinaire et du jeu ne tient pas, comme on vient de le constater, il reste toutefois d'autres oppositions, moins massives mais néanmoins bien ancrées qui visent à perpétuer cette distinction.

De fait, les principaux théoriciens du jeu que nous avons cités ont maintenu la distinction entre l'ordinaire et le jeu. Sur un mode similaire à celui que nous avons observé pour la question du sacré, l'ordinaire apparaît comme le parent pauvre de cette opposition celui qui se définit par le manque (de sacré, de divertissement) mais dont le caractère premier ne peut être éliminé. Sans l'ordinaire, il n'y a pas de sacré ou de jeu possible. Les deux reposent sur cette sphère réglée d'actions familières.

Ainsi, Huizinga reprend à son compte cette césure, en définissant le jeu :

nous comptons pouvoir circonscrire cette notion comme suit : le jeu est une action ou une activité volontaire, accomplie dans certaines limites fixées de temps et de lieu, suivant une règle librement consentie mais complètement impérieuse, pourvue d'une fin en soi, accompagnée d'un sentiment de tension et de joie, et d'une conscience d'être autrement que la « vie courante. »³⁶⁶

Cette définition est intéressante par l'ensemble des notions qu'elle se propose d'unifier, en particulier la dimension de liberté qui s'accomplit dans l'action, nous arrachant on l'a déjà souligné aux contraintes biologiques. Huizinga attire également notre attention sur la dimension situationnelle du jeu, ancré dans un temps et un lieu précis et obéissant à une règle dont la présentation paradoxale n'est pas sans rappeler notre rapport aux valeurs tout à la fois consenties et impérieuses. Elle peut être niée si elle est interrogée de trop près, mais se donne comme impérative dans la conscience et la tension que procure la situation.

³⁶⁶ HUIZINGA J., *Homo ludens*, *op. cit.*, p. 52.

Bibliographie

Dernier point qui mérite notre attention, glissé en fin de définition, le jeu est accompagné d'une « conscience d'être autrement que dans la vie courante ». Le jeu reste bien ici étranger au cours ordinaire de la vie. Sinon il viendrait s'y mêler et rien ne permettrait d'isoler en soi un moment, une situation qui serait à proprement parler du jeu. Caillois a bien senti cette ambiguïté chez son prédécesseur. Il identifie ce besoin de séparer strictement ces deux sphères parce que Huizinga postule que le but du jeu est le jeu lui-même. Ce postulat repose sur la conviction qu'il existe dans toutes les civilisations un ensemble d'expérience qui est détaché des fonctions et des finalités du système social. C'est cette même idée que développe J. Duvignaud dans *le jeu du jeu* :

Ne peut-on faire l'option qu'il existe dans toutes les civilisations un champ, un domaine dans lequel la gratuité, le hasard et le jeu ne se confondraient pas avec les règles qui définissent une culture établie et régulièrement reproduite ? ³⁶⁷

Le jeu par définition doit demeurer séparé, par un phénomène de clôture que la mise en situation a pour tâche de traduire. Cette clôture vise à s'assurer que les activités réalisées dans le jeu n'ont pas de répercussions ou d'impacts sur la continuité de la vie collective.

À y regarder de plus près, la séparation qui doit maintenir à distance le jeu et l'ordinaire ne passerait donc pas par le sérieux, mais par la nature des règles qui y officient. Adoptant la posture qui sera plus tard celle de Cavell pour traiter du jeu, Huizinga pose que « les lois confuses et embrouillées de la vie ordinaire sont remplacées, dans cet espace défini et pour un temps donné, par des règles précises, arbitraires irrécusables, qu'il faut accepter comme telles [...] »³⁶⁸ La conception ludique du jeu repose sur cette idée essentielle que « dans la sphère du jeu, les lois et coutumes de la vie courante n'ont pas de valeur. Nous sommes et nous agissons autrement. »³⁶⁹

Jeu et vie courante sont constamment pensés comme des domaines antagonistes et pourtant simultanés. Pourquoi cette opposition si forte, soulignant encore et toujours que le jeu est essentiellement une activité à part ? Ces mises à distance portent en elles un jugement de valeur sur l'ordinaire. Matrice du jeu et du sacré, en réalité, c'est dans l'ordinaire que tout déchoit. Toute contamination avec la vie courante risque de corrompre et de ruiner sa nature même. C'est pourquoi il est

³⁶⁷ DUVIGNAUD J., *Le Jeu du jeu*, Paris, Balland, 1980, p. 24.

³⁶⁸ HUIZINGA J., *Homo ludens*, *op. cit.*, p. 38.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 30.

important d'examiner à présent les liens que le jeu et l'ordinaire entretiennent avec la dimension sacrée.

Le jeu et l'ordinaire : la transcendance dans l'immanence

Entre les manifestations rituelles, les cérémonies et cultes et le jeu, le rapprochement peut donner l'impression d'être forcé ou peut surprendre. Le jeu est le domaine de l'enfance, le sacré l'horizon de dépassement de l'homme. Pourtant, Huizinga, Fink ou Caillois n'ont eu de cesse, avec prudence certes, de proposer des parallèles entre ces pratiques, notamment dans leur capacité à articuler quelque chose qui n'est pas immédiatement perceptible. « Tout ce qui est mystère et simulacre, par nature, est proche du jeu. »³⁷⁰

Ces deux pratiques manipulent des fictions et il y a formellement des similitudes alors que les contenus sont on ne peut plus éloignés. Ce rapprochement, tel qu'il est présenté d'abord par Huizinga, permet de mettre en avant un point important lié à toute pratique immanente : la question du pourquoi :

Si l'on admet, en revanche, l'identité essentielle et originelle du jeu et du rite, et qu'on reconnaît en conséquence le lieu consacré comme étant au fond un espace ludique, la question erronée « à quelle fin » ; « pourquoi » ne se pose nullement.³⁷¹

Il n'est pas étonnant que Wittgenstein, s'intéressant à l'anthropologie, ait lu l'ouvrage de Frazer, en ayant ces considérations sur le jeu en tête. En effet, plusieurs références aux jeux des enfants viennent remettre en question les descriptions que donne Frazer. « Par mythes j'entends des explications erronées des phénomènes, que ce soit de la vie humaine ou de la nature extérieure. Donnant comme exemple le fait qu'il y a des théories du jeu dont chacune donne une et une seule réponse à la question : pourquoi les enfants jouent-ils ? »³⁷²

L'homme cérémoniel ou l'homme qui joue ont en commun cette capacité à adopter un comportement qui échappe à la seule nécessité pour agir en fonction de règle à la fois arbitraire et pourtant rigoureusement suivie.

L'ambiance du jeu est celle du ravissement et de l'enthousiasme, qu'il s'agisse d'un jeu sacré, ou d'une simple fête, d'un mystère ou d'un divertissement. L'action

³⁷⁰ CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes*, op. cit., p. 34.

³⁷¹ HUIZINGA J., *Homo ludens*, op. cit., p. 41.

³⁷² WITTGENSTEIN L., « Remarques sur Le Rameau d'Or de Frazer », op. cit. p. 100

Bibliographie

s'accompagne de sentiments de transport et de tension et entraîne avec elle joie et détente.³⁷³

On retrouve clairement ici cette tension entre l'ordinaire et le sacré, et Huizinga classe le jeu du côté du sacré, par la rupture qu'il crée avec une existence ordinaire, sans relief. Le jeu ou le rite est un moment qui surgit sur un fond que seul l'ordinaire peut apporter. Cette approche est également reprise par Caillois qui souligne que l'action sacrée rentre dans la catégorie du jeu, « sous certains aspects : les notions de rite, de magie, de liturgie, de sacrement et de mystère pourraient alors venir se ranger dans le ressort du concept jeu. »³⁷⁴

Arrivé à ce point, il reste encore à comprendre quelles relations peuvent entretenir jeu et ordinaire, autre que la simple opposition, pour espérer un éclairage pertinent sur nos pratiques ordinaires. L'opposition est-elle le seul lien ? Une autre voie se dessine avec la question délicate de la transcendance, que le passage par la confrontation du sacré permet justement de faire ressurgir.

L'interprétation métaphysique du jeu tourne sans cesse autour du fait que le jeu renvoie à autre chose que lui et qu'il tend à se surmonter lui-même, c'est-à-dire qu'il tourne autour d'une transcendance dont la manifestation est pour le moins délicate à saisir. C'est cette piste que nous nous proposons de suivre à présent.

³⁷³ HUIZINGA J., *Homo ludens*, *op. cit.*, p. 187.

³⁷⁴ CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes*, *op. cit.*, p. 38.

CHAPITRE 2 – JEU ET ORDINAIRE

1. Des caractéristiques communes à l'ordinaire

La dimension mondaine du jeu

L'espace du jeu n'est pas un donné dans lequel on viendrait se fondre. La sphère ludique est une construction, voulue et maintenue, qui s'appuie sur la vie ordinaire en s'en démarquant. C'est précisément cette manière de ne pas assumer ce qui est mais de proposer une nouvelle sphère où évoluer, avec ses propres règles, qui révèle une caractéristique fondamentale de notre rapport au monde. Cette idée que l'on peut esquisser des possibles au sein d'une réalité. « Chaque enfant qui joue se comporte comme un poète, dans la mesure où il se crée un monde, ou, pour parler plus exactement, il arrange les choses de son monde suivant un ordre propre, à sa convenance. »³⁷⁵

Les références au jeu ou à l'enfance contribuent à nier la dignité de cette capacité de mondanisation. Pourtant cette création d'un monde est prise très au sérieux, et engage énormément d'affects. Si l'on poursuit dans la direction que nous avait indiquée Freud, le jeu ne s'oppose pas au sérieux, mais à la réalité. Le jeu est justement la possibilité manifeste qu'il est possible d'évoluer dans un monde autre que celui qui nous est donné, sans que cela ne ressemble à de la folie. Au contraire, pour Winnicott ou Huizinga, cette capacité de créativité ouvre à la culture. Par ailleurs, en dépit de cette quantité d'affect, nous sommes capables de faire la différence entre le monde ludique et la réalité.

Ce rapport entre l'activité, le résultat et la production permet de poursuivre le parallèle entre les mécanismes qui opèrent dans le jeu, et ceux qui nous intéressent au sein de l'ordinaire. Jouer n'est pas une activité productrice qui s'achève en produisant un résultat que l'on peut détacher du jeu. « Nous ne jouons pas après avoir produit le jeu ou encore le monde ludique, mais nous ne jouons qu'aussi longtemps que nous produisons le monde ludique. La production du jeu n'est pas un résultat. »³⁷⁶ En fait, c'est un contresens de penser le jeu comme production, car il est avant tout à comprendre comme un rapport d'expression qui procure une satisfaction certaine. Ce constat est-il aussi valable pour la vie ordinaire ? Peut-on également la penser dans un rapport d'expression, orientée vers une question de

³⁷⁵ DUFLO C., *Jouer et philosopher*, op. cit., p. 217.

³⁷⁶ FINK E., *Le jeu comme symbole du monde*, op. cit. p. 111.

satisfaction ?

Cette hypothèse est au cœur des analyses de Winnicott, qui en tant que pédopsychiatre, s'est intéressé au phénomène du jeu pour appréhender plus finement le rapport que l'homme entretient avec la réalité, des premières rencontres aux phénomènes culturels. Selon Winnicott, l'expérience culturelle se situe dans l'espace potentiel entre l'individu et son environnement. L'expérience culturelle commence par cet écart fondamental dans l'expérience humaine qui consiste à ne plus adhérer totalement à la réalité ontologique, mais à étendre un espace potentiel où les expériences sont médiatisées, enrichies de sens. « L'expérience culturelle commence avec un mode de vie créatif qui se manifeste d'abord dans le jeu. »³⁷⁷

La notion d'espace potentiel, ou d'espace transitionnel dans le cas de l'enfant, est sans doute l'apport le plus fécond des travaux de Winnicott. Cet écart fondamental avec la réalité est crucial pour l'auteur. C'est parce que nous pouvons construire et explorer cet écart que nous sommes proprement humains. Provenant d'une angoisse à être trop directement en prise avec les aléas de la vie, l'être humain entreprend d'appréhender le réel par le prisme d'un espace transitionnel. En ce sens, pour la question du jeu, il en tire la conclusion que le jeu est un phénomène qui n'est ni dedans, ni dehors. Ni donné, ni purement subjectif.

Cet espace potentiel est maintenu par le besoin de sens, et conduit non pas à une fuite du réel, mais à un contact médiatisé, notamment par la créativité. Cette faculté permet d'une part de réduire la complexité du réel en généralisant les expériences, en percevant des régularités et d'autre part d'explorer des dimensions qui ne sont pas immédiatement perceptibles dans l'expérience, comme la signification et la valeur d'une action au sein d'une situation.

Alors, le jeu et l'ordinaire s'opposent à la réalité, mais pas directement, pas comme une fuite conduisant à créer un monde sans lien avec la réalité. Ce n'est pas de la folie. La créativité crée dans la réalité, et en partie avec les moyens que la réalité lui fournit. En réagençant les éléments, en leur ajoutant des dimensions irréelles, il est possible de créer un monde autre. En effet, le monde dans lequel nous vivons est un univers cohérent, signifiant, avec ses lois. Ce qui se passe, c'est que le ludique révèle la capacité humaine à produire le cadre d'un univers légal signifiant et cohérent. Et les travaux de Winnicott sont ici essentiels pour comprendre que cette capacité n'est pas seulement celle de l'enfant, n'est pas seulement cantonnée dans la sphère du jeu, mais indique notre rapport fondamental à la réalité,

³⁷⁷ WINNICOTT D.W., *Jeu et réalité*, op. cit., p. 186.

et se poursuit dans la culture et l'ensemble des créations humaines. Les lois, les institutions, les formes de vie sont des produits de cette faculté.

Cette dimension mondaine du jeu offre en miniature ce qui se passe dans nos vies ordinaires ; à ceci près qu'il est possible d'avoir un regard extérieur sur la pratique ludique, ce qui n'est pas le cas de nos pratiques ordinaires – telle est la radicalité de l'immanence de nos règles, il n'y a pas de regard de côté possible. Cet espace potentiel est primordial et essentiel pour l'épanouissement de l'être humain. Bien qu'irréel, il est important de saisir qu'elle se situe par-delà le vrai du faux. Elle est la matrice presque mythologique au sens de Blumenberg³⁷⁸ qui permet de donner du sens et de distinguer le vrai du faux. On pourrait la rapprocher de la fonction que Wittgenstein, dans *De la certitude* confie à l'image du monde.

Mon image du monde, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa justesse ; ou parce je suis convaincu de sa justesse. Elle est la toile de fond dont j'ai hérité sur laquelle je distingue le vrai du faux.

Cette image du monde pourrait appartenir à une sorte de mythologie et son rôle serait semblable à celui des règles d'un jeu ; et le jeu peut en être appris de façon purement pratique, sans qu'on ait à en apprendre les règles.³⁷⁹

Wittgenstein souligne ici la profonde continuité qui existe entre notre image du monde et la dimension mondaine du jeu, cette capacité à construire un monde propre. L'image du monde est explicitement rapprochée des règles d'un jeu, dont la pratique représente l'apprentissage. Cette image du monde se situe au-delà des questions de falsifiabilité. Ce qui est vrai ou faux n'apparaît ainsi que sur le fond de cette image du monde. « J'ai une image du monde. Est-elle vraie ou fausse ? Elle est avant tout le substrat de tout ce que je cherche et affirme. Les propositions qui la décrivent ne sont pas toutes également sujettes à vérification. »³⁸⁰

Le jeu est-il clos ?

Si l'on poursuit dans ce rapprochement entre les capacités mobilisées dans le jeu et l'image du monde, un point essentiel dans la sphère du jeu mérite maintenant notre attention : la question de la clôture. Autant l'on comprend que le jeu possède

³⁷⁸ Voir en particulier BLUMENBERG H. *La lisibilité du monde*, et les réflexions sur les métaphores absolues, qui se maintiennent au delà de la question du vrai et du faux et permettent justement aux projets scientifiques de rendre compte de leur accès au réel sur ce mode.

³⁷⁹ WITTGENSTEIN L., *De la certitude*, op. cit. § 94-95.

³⁸⁰ *Ibid.* § 162.

sa propre clôture, mais qu'en est-il pour les pratiques ordinaires ? Tout n'est pas jeu, la sphère ludique possède ses règles, son espace et son temps. En va-t-il de même pour les pratiques ordinaires qui ne ressortent pas du jeu ?

Une des constantes dans les travaux du jeu est de souligner le phénomène de clôture du jeu. Insistance qui s'explique à la fois par le besoin disciplinaire de distinguer l'objet d'étude, de le caractériser en propre et par la dimension mondaine du jeu : le jeu construit son propre monde. L'action de jouer est la poursuite de ce monde. « Le jeu se sépare de la vie courante par la place et la durée qu'il y occupe. Il offre une troisième caractéristique par son isolement, sa limitation. Il se déroule littéralement. Il possède son cours et son sens en soi. »³⁸¹

Le jeu est limité, dans le temps et dans l'espace. Le jeu doit se dérouler dans les contours de son domaine spatial, qui sont tracés d'avance. Cette limite permet de créer un ordre, un espace où les règles peuvent s'exercer, où elles sont reconnues et mises en pratique. Cette limitation en vue de faire émerger un ordre souligne en creux « l'imperfection du monde et la confusion de la vie. »³⁸²

Temps et espace : la question de la situation

Nous l'avons vu, le jeu est limité, temporellement et spatialement, et quand il vient à s'achever ou à se rompre, nous nous retrouvons à suivre le cours ordinaire de nos vies. Loin d'être close ou limitée, la dimension ordinaire s'étend à l'ensemble de notre vie. Quelle place la clôture occupe-t-elle hors du jeu ? Erving Goffman³⁸³ reprend ces exemples tirés du jeu pour élaborer à partir d'eux sa notion, plus générale, de cadre d'expérience. En effet, l'examen des pratiques ordinaires révèle qu'elles sont également circonscrites à la situation présente. La possibilité de l'étendre dans le temps et dans l'espace est davantage théorique.

Sous l'angle de la situation, on perçoit que jeu et ordinaire possèdent là encore une profonde solidarité : « Selon l'acception courante, un jeu est une situation où des individus (les "joueurs") sont conduits à faire des choix parmi un certain nombre d'actions possibles et dans un cadre défini à l'avance (les "règles du jeu"). »³⁸⁴

Le jeu est limité localement et temporellement. Il y a un temps du jeu et un espace propre et il n'a pas de but spécifique en dehors de lui-même. Ce vers quoi il

³⁸¹ HUIZINGA J., *Homo ludens*, op. cit., p. 26.

³⁸² *Ibid.*, p. 27.

³⁸³ GOFFMAN E., *Les cadres de l'expérience*, traduit par Isaac JOSEPH, Michel DARTEVELLE et Pascale JOSEPH, Paris, Ed. de Minuit, coll.« Le sens commun », 1991.

³⁸⁴ GUERRIEN, B. *La Théorie des jeux*, Paris, Econornica, 1993, p. 5.

tend, ce qui le dépasse, est engendré au sein même de l'activité ludique. La tension, l'attention, la recherche du beau geste, tout cela ne prend sens qu'au sein de cet espace propre au jeu, par exemple pour la question du beau geste pour des jeux physiques comme le tennis.

En va-t-il de même pour nos pratiques ordinaires ? Nous pouvons dire que non, l'ordinaire renvoyant au tout de notre expérience, l'arrière-plan sur lesquels nos activités se découpent et prennent sens. Pourtant, la conscience ne porte jamais sur l'ordinaire comme tout, mais sur une situation précise. Composée de circonstances, d'acteurs, d'un passé qui l'a fait surgir, la situation possède également ces limitations locales et temporelles. Venir en aide à une personne, résoudre un dilemme, tout ceci s'ancre dans un espace limité et un moment, même si bien sûr les conséquences se prolongent ensuite dans le temps.

Cette limitation autour de ce que l'on nomme une situation n'est pas synonyme de simplicité pour le jeu. La description qu'en donne Kostas Axelos dans son ouvrage *le jeu du monde* réarticule à sa manière les caractéristiques de l'ordinaire comme l'articulation, la complexité et l'enchevêtrement :

Le jeu est « aussi » atrocement sérieux. Complicé et dangereux : il apparaît comme grave, difficile, complexe, enchevêtré, articulé, conditionné, déterminé, dédaloïde et labyrinthoïde, à plusieurs facettes et cachettes, ouvertures et fermetures, contraignant et polyvalent, médiatisé, organisé, technicisé, multidimensionnel et relationnel, fonctionnel et structurel, vide et plein. Il englobe toutes ses significations et leurs dénégations, ainsi que leur combinatoire et sa propre occultation.³⁸⁵

2. Expression et satisfaction

Les dispositifs de satisfaction

La deuxième partie de notre travail s'est efforcée de suivre les manières de répondre aux questions morales qui menaient non à une solution mais plutôt à un sentiment de perte, du monde ou de la morale. Nous avons alors pour point de départ la profonde fragilité de l'ordinaire, et il s'agissait donc de rendre compte des éléments qui pouvaient le réduire en miettes.

Cette fragilité est un trait que l'on retrouve également dans la pratique ludique. Cette caractéristique commune n'est pas en soi le signe d'une solidarité entre le jeu et l'ordinaire. Il convient donc maintenant de chercher les raisons de cette fragilité au

³⁸⁵ AXELOS K., *Le jeu du monde*, op. cit., p. 427.

Bibliographie

sein du jeu, afin d'examiner si nous avons affaire ici aux mêmes raisons. Quels sont les mécanismes qui peuvent amener la sphère du jeu à se rompre ? Un premier élément de réponse nous est fourni par K. Axelos : « c'est le désenchantement, le désillusionnement, qui fait saisir le ludique par les catégories de la réflexion. »³⁸⁶

La question du regard pour le jeu est cruciale. Comment rendre compte de l'activité ludique pour elle-même alors qu'elle conduit par son évidence à une forme d'aveuglement, de tension qui fait disparaître le monde autour. Les catégories de la réflexion ne sont pas les plus aptes à saisir ce qui se passe dans le jeu. Comme on l'a vu par exemple, avec la question de la définition, qui est un exercice intellectuel, là où il suffit en fait de constater les airs de famille. On utilise les mots, sans chercher à les limiter *a priori*. C'est bien le mot d'ordre que l'on retrouve dans les *Recherches philosophiques* à propos du jeu : « ne pense pas, regarde plutôt. »³⁸⁷

C'est donc un trait propre aux activités qui incluent la manipulation des fictions, des éléments qui sont à la fois coercitifs et arbitraires, que de posséder une fragilité fondamentale dès qu'ils passent sous le filtre de l'examen rationnel. C'est ce que reproche en particulier Wittgenstein à Frazer. La manière dont Frazer expose les conceptions magiques et religieuses des hommes n'est pas adéquate car elle fait apparaître ces conceptions comme des erreurs, or ces conceptions se tiennent par-delà le vrai et le faux, ce sont avant tout des éléments signifiants. Les interpréter à la lumière du vrai ou du faux est donc un moyen biaisé de les sonder. « Une erreur ne surgit que lorsque la magie est scientifiquement interprétée. »³⁸⁸

La question de la magie, comme les cérémonies et le jeu, sont à comprendre dans un rapport d'expression :

Lorsque je suis furieux contre quelque chose, je frappe quelquefois avec mon bâton contre la terre ou contre un arbre, etc. Mais je ne crois tout de même pas que la terre soit responsable ou que le fait de frapper puisse avancer à quelque chose. « Je donne libre cours à ma colère ». Et de ce type sont tous les rites. On peut appeler de tels actes des actes instinctifs, Et une explication historique, qui dirait par exemple que j'ai cru autrefois, ou que mes ancêtres ont autrefois cru, que le fait de frapper la terre avançait à quelque chose, ce sont des simulacres, car ce sont des hypothèses superflues qui n'expliquent rien.³⁸⁹

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 434.

³⁸⁷ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, *op. cit.* § 66.

³⁸⁸ WITTGENSTEIN L., « Remarques sur Le Rameau d'Or de Frazer », *op. cit.*

³⁸⁹ *Ibid.*

Wittgenstein donne d'autres exemples de ce type, comme brûler en effigie. Pourquoi alors agir ainsi ? Quel sens peut-on donner à ces actes, qui apparaissent disjoints de toute finalité ?

Cela ne repose naturellement pas sur la croyance qu'on produit un certain effet sur l'objet que l'image représente. Cela vise à procurer une satisfaction et y parvient effectivement. Ou plutôt, cela ne vise rien ; nous agissons ainsi et nous avons alors un sentiment de satisfaction.³⁹⁰

Nous rejoignons alors le fil conducteur de notre travail, l'anthropologie philosophique : ces actes en apparences dénués d'efficacité, enchâssés dans un dispositif significatif qui les dépasse, ne sont pas purement arbitraires mais expriment quelque chose, en l'occurrence ils atteignent leur but quand ils apportent un sentiment de satisfaction. Le jeu comme l'ordinaire ont partie liée en tant qu'ils constituent des dispositifs de satisfaction.

Cette analyse du jeu en termes de satisfaction est au cœur de l'interprétation psychanalytique qu'en donne D. Winnicott dans *jeu et réalité*. Ainsi il note que « le jeu est essentiellement satisfaisant, ce qui se vérifie même s'il conduit à un degré élevé d'angoisse. Il y a un degré d'angoisse insupportable qui, lui, détruit le jeu. »³⁹¹

Ce concept de satisfaction que procure le jeu révèle donc le besoin de combler une insatisfaction première, ici identifiée à l'angoisse. Les analyses de Winnicott représentent un carrefour extrêmement important pour notre travail dans la mesure où il interroge le rapport que l'on entretient par le jeu avec la réalité. On peut repenser à la formule de Freud que nous avons cité plus haut : le contraire du jeu, ce n'est pas le sérieux, mais la réalité. Winnicott approfondie cette relation jeu/réalité et observe que le jeu est essentiellement une source de satisfaction qui vient mettre à distance une angoisse.

La menace de l'angoisse

Ce thème de l'angoisse, ce n'est pas la première fois que nous le rencontrons dans notre investigation. En effet, c'est un élément central de la deuxième partie. L'angoisse, qu'elle soit première ou seconde, menace toujours de rompre le fragile équilibre que procure la familiarité de notre monde. Dans le jeu, derrière la satisfaction, l'angoisse est également présente. Pascal fut sans doute le premier,

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ WINNICOTT D.W., *Jeu et réalité*, op. cit., p. 106.

Bibliographie

avec ses analyses sur le divertissement, à souligner cette tentation de la fuite dans le jeu.

L'angoisse peut dissoudre la sphère réglée du jeu. Cela nous fait comprendre combien les règles peuvent être à la fois impérieuses dès qu'il y a entré dans le jeu et combien elles n'offrent aucune résistance dès que l'angoisse vient rompre l'économie du jeu. C'est ce sur quoi Winnicott attire notre attention en rappelant que le jeu crée une tension, parfois source d'angoisse, mais qu'il existe des degrés d'angoisse que le jeu peut supporter et d'autres qui le réduisent en miette.

Comment se manifestent ces angoisses ? Si on se tourne une fois encore vers les analyses de Huizinga, il observe qu'un trait du jeu essentiel est qu'il « crée de l'ordre, il est ordre. Le jeu exige un ordre absolu. La plus légère dérogation à cet ordre gâte le jeu, lui enlève son caractère et sa valeur. »³⁹² Cette notion d'ordre attaché au jeu montre qu'il s'agit d'une notion artificielle, construite de toutes pièces par l'entrée dans la situation ludique, la soumission aux règles partagées au sein d'une communauté, l'adoption d'une posture et d'un comportement adaptés. Le rapport premier à la réalité ne laisse pas transparaître d'ordre. Ce sont les tendances humaines à percevoir les régularités, à généraliser les situations par abstraction qui permettent de poser un ordre. Évoluer dans un monde ordonné suppose d'être entré dans une sphère marquée au coin par une forme d'artificialité, tout du moins d'irréalité. On peut comprendre ainsi la formule de Huizinga : déroger à cet ordre peut conduire à détruire le jeu, formule qui rejoint les constatations citées plus haut de Winnicott.

La capacité à entrer dans une sphère constituée pour une part d'irréalité, mais où cette irréalité est conçue comme supérieure et significative, manifeste la créativité de l'homme. Cette créativité est identifiée par Winnicott comme ce qui est exprimé par le jeu, notamment comme rapport médiatisé avec le réel dans ce qu'il peut avoir de menaçant.

Lorsque la créativité en vient à ne pouvoir s'exprimer, mettre en forme et en ordre le monde, la détresse prend alors le pas, révélant le besoin profondément inscrit en l'homme de pouvoir prendre ses distances avec le réel pour évoluer dans un espace intermédiaire qui mêle réel et irréel, articulé par du sens et des règles : « manifestement, la créativité est l'un des dénominateurs communs, l'une de ces qualités qu'hommes et femmes se partagent, tout comme ils partagent la détresse que suscite l'absence ou la perte de la vie créative. »³⁹³

³⁹² HUIZINGA J., *Homo ludens*, op. cit., p. 27.

³⁹³ WINNICOTT D.W., *Jeu et réalité*, op. cit., p. 139.

Briser les règles

L'angoisse et l'exigence rationnelle ne sont pas les seules voies fragilisant l'expérience du jeu. Il existe également des cas où le non-respect des règles du jeu, volontairement ou non, conduit au même résultat. Le joueur qui s'oppose aux règles, ou s'y dérobe, est un briseur de jeu. Les règles d'un jeu sont absolument impérieuses et surtout non négociables, Paul Valéry dans son discours à l'Académie, eu cette formule : « il n'y a pas de scepticisme possible à l'égard des règles d'un jeu. »³⁹⁴

Aussitôt que les règles sont violées, l'univers du jeu s'écroule. Celui qui le ruine, c'est le négateur. Cette négation porte notamment sur les principales fragilités de la sphère ludique que nous avons déjà soulignées : les règles et leur nature purement conventionnelle. Le problème est massif car ses arguments sont irréfutables. Le jeu n'a d'autre sens que lui-même. Et ces mêmes négations portant sur l'arbitraire des formes de vie, sur le sens des usages, conduisent au même résultat : le scepticisme, comme l'a démontré Cavell.

En se dérobant hors du jeu partagé, le briseur de jeu révèle à tous la valeur relative et la fragilité de cet univers, où il s'était momentanément abandonné avec les autres. Il enlève au jeu l'illusion, *in lusio*, qui signifie littéralement « entrée dans le jeu ». Par ses questions insistantes, il menace l'existence de la communauté. Outre les questions, les demandes de définitions, les négociations inattendues avec les règles, le briseur de jeu est aussi celui qui, d'une manière plus générale prend conscience et surtout fait prendre conscience de cette irréalité foncière du comportement adopté. Le briseur de jeu est tout aussi bien celui qui dénonce l'arbitraire des règles et qui refuse de s'accorder à l'illusion qui est proposée.

Le briseur de jeu ne doit pas être confondu avec le tricheur. Il s'agit là de quelque chose de bien plus grave que de prendre quelques libertés avec les règles, ou de les contourner à son avantage. « Le tricheur respecte l'univers du jeu. »³⁹⁵ Le tricheur donne l'apparence de suivre les règles. L'astuce qu'il déploie trouve sa place au sein de l'espace ludique. Il reste dans l'univers du jeu. Certes il détourne les

³⁹⁴ VALÉRY, P. Discours de réception à l'Académie. <http://www.academie-francaise.fr/discours-de-reception-de-paul-valery> « Mais comment assurer les ouvrages contre les retours de la réflexion, et comment les fortifier contre le sentiment de l'arbitraire ? — Par l'arbitraire même, par l'arbitraire organisé et décrété. Contre les écarts personnels, contre la surabondance et la confusion et, en somme, contre la fantaisie absolue, — de sceptiques créateurs, créateurs à leur manière, ont institué le système des conventions. Les conventions sont arbitraires, ou du moins se donnent pour telles ; or, il n'y a pas de scepticisme possible à l'égard des règles d'un jeu. »

³⁹⁵ HUIZINGA J., *Homo ludens*, op. cit., p. 104.

règles, mais en feignant de les respecter. Son attitude valide les règles qu'il est en train de violer, notamment car le tricheur a besoin que les règles demeurent stables afin que les autres les respectent. Le tricheur n'aura pas remis la stabilité des règles en jeu, et lorsqu'il est découvert et éventuellement exclu du jeu, la force des règles reste.

Briser le jeu, retomber dans l'ordinaire

Contrairement au tricheur, celui qui nie les règles ou en cherche le fondement, ou dénonce leur absurdité parvient à rompre l'univers du jeu. Aussitôt que les règles sont violées, l'univers du jeu s'écroule. Il n'y a plus de jeu. Qu'advient-il alors ? L'univers du jeu est une excroissance de la sphère des pratiques ordinaires. L'écroulement de l'un nous ramène en un instant dans le monde habituel. Comme lorsque le charme est rompu, l'univers d'illusions se brise et l'on retrouve le contact avec la réalité.

Seulement, à la différence de l'ordinaire, lorsque le jeu se brise, il reste une position de repli. En revanche si le scepticisme vient à briser la confiance que l'on place dans les structures ordinaires de nos vies, nous sommes alors projetés face à un réel qui de familier devient profondément angoissant, imprévisible et insensé. Un réel proprement inhumain car dégagé des processus de familiarisation et de production de sens qui nous permettent de nous l'approprier.

La sphère ludique et l'ordinaire possèdent la possibilité de se rompre, notamment car elles reposent sur la manipulation d'éléments fictifs, (les règles, le sens...) et une adhésion à cette irréalité. Les postures qu'adopte le négateur dans le jeu, à savoir interroger les fondements, dénoncer l'absurdité... se transposent aux situations ordinaires. Dans les *recherches en ethnométhodologie*³⁹⁶, Garfinkel s'intéresse en particulier au *Breaching experiments*. Ces expériences, qui se rapprochent d'une forme de sabotage social, conduisent à faire s'écrouler la situation et la confiance des participants. Pour cela il suffit de ne pas respecter les règles de production d'une situation pour construire une situation d'anomie. Ce sabotage peut prendre plusieurs formes : l'insistance dans l'explicitation ou la tentative de négocier le prix d'un éclair au chocolat.

Alors, on touche à ce moment où la situation se rompt, la rendant à la fois visible par son absence soudaine, et révélant l'inconfort que cette disparition

³⁹⁶ GARFINKEL H., *Recherches en ethnométhodologie*, traduit par Michel BARTHÉLEMY et Louis QUÉRÉ, Paris, PUF, coll.« Quadrige », 2007.

Bibliographie

provoque. « La situation n'est alors plus définie du tout. L'illusion de la réalité se brise, et ils se sentent déréglés, irréels, anormaux. »³⁹⁷

Sortir violemment de la sphère du jeu peut être un processus violent, mais cette violence est décuplée quand ce que l'on quitte est notre socle de pratiques ordinaires. On prend alors douloureusement conscience que « la réalité flotte de manière anémique »³⁹⁸ lorsqu'elle n'est pas arrimée à l'ensemble des déterminations, règles, fictions, valeurs que nous partageons dans notre forme de vie.

La situation est brisée non pas tellement quand une règle est enfreinte (dans le jeu ou dans une situation ordinaire) mais au moment où les individus qui sont parties prenantes de cette situation ne comprennent plus ce qui passe, ils ne parviennent plus à identifier la situation.

Les règles permettent de composer une situation, de la reconnaître et d'y évoluer. Le sentiment de rupture intervient non pas dès qu'une règle est brisée, que lorsque la situation devient à proprement parler insensée. Ce qui se trouve ainsi menacé quand la vie quotidienne est fêlée, ce n'est pas la morale, mais le sens de ce qui se passe. C'est cela qui est important. Au fond, enfreindre une règle de la morale, cela n'affecte pas la conscience que nous en avons. Cela permet même de remettre ces principes en avant. En revanche, interroger avec trop d'insistance ces mêmes principes, chercher leur fondement, les faire varier à l'infini pour tester leur résistance conduit irrémédiablement à les faire s'écrouler.

Ces expériences de sabotages sociaux sont extrêmement intéressantes car elles manifestent que lorsque l'adhésion partagée aux règles qui structurent l'ordinaire vient à faire défaut, elles révèlent que cette adhésion est soutenue par les traits anthropologiques que nous avons isolés dans la partie précédente : le besoin de sens et de régularité. L'incapacité à anticiper les actions d'autrui dans une situation d'anomie, et le malaise qui résulte de l'impossibilité de donner un sens révèlent en creux le cœur de notre pratique éthique ordinaire.

Déterminer une situation, au quotidien, c'est la même chose que déterminer ce qui est normal ou non, ce qui se fait ou non. Comme le jeu, qui est un phénomène circonscrit dans une situation, un phénomène social ne se définit que dans un espace délimité et structuré.

³⁹⁷ GOFFMAN E., *Les rites d'interaction*, traduit par Alain KIHM, Paris, Ed. de Minuit, coll.« Le sens commun », 1998, p. 119 Cité par G. Jean, *le quotidien en situation*, *op. cit.*

³⁹⁸ GOFFMAN E., *Les cadres de l'expérience*, *op. cit.*, p. 370.

3. Résistance et adaptabilité

La souplesse des règles

Si les situations de rupture du jeu, quand l'illusion cède, permettent d'éclairer la fragilité de nos pratiques, il importe aussi de souligner que cette fragilité est l'envers de la profonde adaptabilité des règles. Cette adaptabilité qui assure la résistance de l'ensemble. En tolérant des bords flous, des accommodations et des interprétations en fonction des situations, les règles se maintiennent. Les règles remplissent une fonction essentielle pour les attentes humaines, permettant d'inclure sens et généralité dans notre expérience. À l'appui de ce besoin fort ancré en nous, nous pouvons souligner la difficulté qu'il y a à créer des situations insensées. En effet, une sorte de principe de charité sociale permet d'attribuer un motif d'action valable à des actions qui semblent indéterminées.

Bien que fragiles, il est de fait extrêmement difficile de se débarrasser réellement des règles. Leur profonde malléabilité se décèle notamment dans le jeu. Ainsi Caillois souligne que les règles n'existent que par le respect qu'on leur porte. Il suffirait alors de les nier pour les voir disparaître ? En réalité ce n'est pas si simple : « les nier, c'est en même temps ébaucher les critères futurs d'une nouvelle excellence, d'un autre jeu dont le code encore vague deviendra à son tour tyrannique, domestiquera l'audace et interdira derechef la fantaisie sacrilège. »³⁹⁹

Le jeu est une création continuée. Il peut se briser, comme on vient de le voir. Mais il faut interroger cette fragilité. Le jeu est malléable, dans certaines limites et ce sont limites qui nous intéressent. La sphère constituée par les règles, et la manipulation des fictions tolère des modifications, mais c'est une question d'intensité, sous peine de voir le pacte du jeu s'effondrer.

Comme le processus de quotidianisation, la sphère ludique est une dynamique qui absorbe la nouveauté pour l'assimiler à l'économie du jeu. Dans une certaine mesure, il est possible d'intégrer un joueur supplémentaire, en redistribuant les cartes, en reprenant une partie... Et comme au sein d'une situation ordinaire, une trop grande nouveauté, un élément totalement imprévu, insensé dans la situation ludique peut venir rompre l'ensemble. Une situation ordinaire peut devenir angoissante si un élément soudain surgit. Par exemple, dans l'aide à domicile, un observateur qui mène l'enquête peut rompre l'équilibre de la situation de soin. Être témoin ou victime d'un accident de voiture sur un trajet habituel vient détruire la familiarité et l'aspect rassurant de la routine. Pour le jeu, qu'un animal traverse le

³⁹⁹ CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes*, op. cit., p. 19.

terrain, ou qu'une carte des 7 familles surgisse au milieu d'une partie de poker et la situation ludique vient à s'effondrer. L'événement en lui même ne peut pas être intégré dans le récit collectif du jeu. En revanche, il existe des éléments surprenants qui s'intègrent parfaitement à l'esprit du jeu, un coup osé, un action de jeu décisive, ce sont précisément ces éléments qui maintiennent l'intérêt du jeu et qui obligent les autres joueurs à adapter sans cesse leur comportement aux actions inattendus, mais dans le cadre du jeu. Ainsi les règles sont toujours à réinventer, accompagnant avec elles des structures secondaires de sens qui transforment en souplesse les données du jeu.

La règle chez Wittgenstein tolère un certain jeu dans les pratiques. Elle ne détermine pas de façon rigide, car le jeu a partie liée avec le flou, sur ses limites. La vision qu'en proposent certains théoriciens d'un espace clair et ordonné, où ce que fait l'autre est clair est en réalité bien trop théorique pour rendre compte de la réalité pratique d'un individu immergé dans une situation, qu'elle soit ludique ou non d'ailleurs.

La dimension floue des règles apparaît notamment autour de ce que Wittgenstein nomme l'esprit du jeu (*Witz*). En effet, celui qui ne maîtrise pas cet élément plus que flou et rétif à toute tentative de définition ne sera jamais un bon joueur, même s'il suit les règles à la lettre. Certes, tout jeu est réglé mais la règle ne suffit pas à faire qu'il y ait jeu.

Cette adaptabilité du jeu ne peut se faire qu'au prix d'une distinction entre l'essentiel et l'inessentiel et engage une conception holiste des règles du jeu. Chaque situation possède un espace de variabilité, ou les comportements non essentiels peuvent être affectés sans modifier la signification et partant la reconnaissance que nous avons de la situation. Sans que rien ne soit réglé d'avance, il existe une limite passée laquelle il ne nous est plus possible de définir ce qui se passe comme tel ou tel.

Pour reprendre les analyses de Gregori Jean, dans *le quotidien en situations*, il « existe des variations eidetico-situationnelles. »⁴⁰⁰ Chaque situation possède une limite, bien qu'il ne soit pas toujours possible d'en tracer les contours. Cette limite fonde la normativité de la situation. Toutefois, jouer volontairement avec les limites n'est pas sans risque et peut rapidement nous amener à perdre notre objet.

Variation et nihilisme

⁴⁰⁰ JEAN G., *Le quotidien en situations, op. cit.*, p. 174.

Wittgenstein, dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie* s'intéresse plus particulièrement aux limites de la reconnaissance dans ces expériences de variations. C'est notamment le concept de « faire-semblant » qui est au cœur du jeu (le *mimicry* isolé par Caillois) qui retient ici son attention. Les concepts sont éminemment modifiables, mais lorsque l'espace de variabilité a été franchi, le concept sonne comme inutilisable. « Tu peux faire varier [varieren] un concept, mais alors il arrive que tu l'altères jusqu'à le rendre méconnaissable. Si nous faisons varier le concept du "faire semblant", il faut ce qu'il y a de plus intérieur, c'est-à-dire la possibilité de l'aveu. »⁴⁰¹

Cette méthode des variations peut recevoir plusieurs interprétations et certains y voient la marque d'une forme de réalisme des essences : voyez, elles existent puisqu'elles ne sont pas modifiables à l'infini, elles sont donc objectives et une connaissance est donc envisageable.

Au contraire, il apparaît le plus souvent que non seulement Wittgenstein n'est pas essentialiste, mais que c'est justement dans une visée thérapeutique, afin de nous soigner des tendances à fonder les significations sur des « essences » qu'il recourt à cette méthode des variations. Il s'agit justement de montrer qu'il n'y a rien de tel qu'une essence ou qu'un invariant sous-jacent à ces variations.

Il n'existe rien d'identifiable qui serait commun à tous les états de choses pour lesquels nous employons un mot. Tout ce qui existe est un grand nombre de ressemblances qui se recouvrent partiellement. Nos concepts sont d'énormes familles présentant divers types de ressemblances.⁴⁰²

L'absence de fondement

Admettre qu'il n'y ait rien de telle qu'une essence ou un substrat idéal pour les règles de la belote ou du Monopoly, cela se comprend aisément. La tendance à produire des essences y reste largement contenue. Les innombrables déclinaisons du Monopoly ne sont pas interprétées comme des manifestations invitant à saisir l'essence du Monopoly qui se révélerait.

Dans l'activité ludique se manifeste clairement la possibilité humaine de produire une activité qui engendre de l'ordre, s'appuie sur des fictions, porte son sens de manière immanente et enfin propose un suivi des règles qui n'est ni une

⁴⁰¹ WITTGENSTEIN L. *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Cité par S. Plaud, « Morphologie grammaticale et méthodes des variations », dans CHAUVIRÉ (DIR) C., *Wittgenstein et les questions du sens*, *op. cit.*

⁴⁰² « Que veut dire voir ce qui est commun ? » WITTGENSTEIN L., *Cours de Cambridge 1932-1935*, Cité par Sabine Plaud, « Morphologie grammaticale et méthode des variations » dans CHAUVIRÉ (DIR) C., *Wittgenstein et les questions du sens*, *op. cit.*

Bibliographie

application mécanique, ni une totale adaptation sur le mode du *anything goes*. Ce que révèle en pratique le jeu est une capacité humaine qui s'exerce en temps ordinaire, notamment dans les pratiques ordinaires de l'éthique, mais dont la perception est largement brouillée par les affects qui s'y ajoutent.

Parce que le jeu est déjà dévalorisé, admettre que l'on suit des règles sans fondement comme si elles étaient objectives en faisant semblant ne pose guère de problème. Parce que l'éthique est déjà valorisée, admettre que l'on suit des règles sans fondement, comme si elles étaient objectives, en faisant semblant, pose de sérieux problèmes. Car ce n'est pas ce que l'on cherche. D'où la démarche de Wittgenstein qui ne cherche pas à montrer que les règles sont telles ou telles, mais plutôt à nous montrer que l'on cherche quelque chose qui n'a pas de sens, que notre direction n'est pas la bonne et qu'il suffit de changer notre regard, non plus sur la nature des règles, mais sur la manière dont elles assurent la correction de notre pratique.

En fait, suivre une règle du jeu, n'appelle pas plus de justification que la règle elle-même. Il n'y a pas de réponse au pourquoi dans l'explication des règles du jeu. En définitive : « Il n'est pas nécessaire que nous ayons une raison pour suivre la règle comme nous le faisons. La chaîne des raisons a une fin » comme le souligne J. Bouveresse « il est absurde de croire que tout ce que nous faisons, pensons ou disons peut et doit avoir une justification et que tout ce qui est fait sans justification est fait plus ou moins à tort ou à la légère. »⁴⁰³

Wittgenstein oppose l'action rituelle à l'action motivée par l'utilité et la croyance à son utilité et non à la rationalité. Les actions sans but directement utilitaire ne sont pas folles ou irrationnelles. C'est exactement cette posture simpliste que Wittgenstein reproche à Frazer dans ses *Remarques sur le rameau d'or*. Il ne nie pas la barbarie, mais nie l'irrationalité de ces actes : les rites et actes symboliques, la magie, ont leurs raisons, qu'on doit pouvoir élucider. Ces remarques qui s'appliquent aux rites et à leurs justifications trouvent un écho dans les pratiques du jeu, qui ont plus à voir avec le sacré que ce qu'en laisse penser la première impression :

De même qu'il n'existe point de différence formelle entre un jeu et une action sacrée, à savoir que l'action sacrée s'accomplit sous des formes identiques à celles du jeu, de même le lieu sacré ne se distingue pas formellement de l'emplacement du jeu.⁴⁰⁴

⁴⁰³ Cité par COMETTI J.-P., *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Paris, Gallimard, coll.« Folio Essais », 2010, p. 180.

⁴⁰⁴ HUIZINGA J., *Homo ludens*, *op. cit.*, p. 27.

Or cette posture qui est admise pour le jeu, ne trouve pas le même écho dans l'éthique. On cherchera en vain des platoniciens dans les théoriciens du jeu. Or l'idéal de posséder une vue de côté sur les règles, pour reprendre l'expression de McDowell, continue à animer les débats philosophiques en éthique. Par exemple, Kripke, quand il commente Wittgenstein, fait comme si nous pouvions précisément saisir ce qu'est une règle, hors de son contexte.

Pour McDowell, un regard de côté sur les pratiques est illusoire. Pour les règles comme pour le jeu, il est possible de parler de « fondations coulantes ». Chercher à les identifier, à les formuler, est une tâche vaine, voire négative car affectant la pratique reposant sur ces règles. Il y a dans toute l'œuvre de Wittgenstein une opposition entre dire et montrer. Cela se manifeste plus précisément dans la question du point de vue extérieur : il ne nous est pas possible de sortir du langage pour examiner sa relation avec la réalité.

Est-il possible d'avoir conscience que nous agissons suivant des règles qui ont des fondations coulantes, dont rien hors de la pratique qu'elle exprime ne permet d'assurer leurs relations avec la réalité ? Le problème est le suivant : comment, si nous savons que telle idée est fautive ou inadéquate, pouvons-nous néanmoins en faire un motif déterminant de notre action dans la réalité ?

Nous sommes là face à une impasse théorique. Or l'expérience ludique montre avec évidence que cette impasse n'est que théorique. Nous avons parfaitement cette possibilité d'agir sans fondement, et nous le prouvons par nos actions chaque jour. Nous savons manipuler les fictions dans le cours ordinaire de notre vie. Fictions dont, comme le mentionne Hans Vaihinger, la validité réside en ce qu'elle est d'une importance totale pour agir, alors qu'elle est dépourvue en elle-même de signification. Là encore, sens et pratique se retrouvent indissolublement liés dans une immanence radicale.

La résistance de la règle : entre arbitraire et convention

Bien que ce soit une tendance largement ancrée dans l'être humain, comme tendance anthropologique majeure, la recherche d'un fondement ou d'une justification des règles est plus qu'une voie qui nous égare. Elle peut nous rendre aussi malheureux (sinon les recherches de Wittgenstein n'auraient pas cette visée thérapeutique) et nous faire perdre l'usage de ces règles en nous les faisant apparaître comme incomplètes, voire suspectes. Ce n'est là qu'un fantasme, pour

reprendre les termes de Diamond, mais ce fantasme n'en a pas moins des conséquences pratiques.

Lorsque nous adoptons un point de vue extérieur pour décrire les règles, alors les nécessités que nous nous imposons apparaissent comme de simples conventions. Toutefois, le fait de réaliser que ce qui semblait nécessaire, à l'instar d'une loi de la nature, n'est *seulement* qu'une convention, nous rend-il plus à même de peser sur la nature de cette convention ? Certes, les règles du jeu sont des conventions, mais en les changeant, cela modifie le jeu, sans que je puisse être sûr que j'obtienne un nouveau jeu. Le test réside dans l'application de ces nouvelles règles. Nous étudierons plus précisément cette question dans la partie suivante. Mais si l'on garde en tête que les règles ont vocation à être partagé, alors on ne peut que rejoindre Wittgenstein quand il affirmait qu'un homme ne pouvait instituer à lui seul une fête, un rite ou une tradition.

Les règles bien que conventionnelles n'ont pas le caractère arbitraire que nous sommes tentés de leur attribuer. En effet, ces règles, ce sont nos règles, ce qui veut dire qu'elles nous constituent. « Nous ne sommes pas tels que nous pourrions agir selon n'importe quelle règle, d'autre part, les règles qui nous sont familières ne sont pas arbitraires au point de ne répondre à aucune raison. »⁴⁰⁵

Dans notre monde, le choix entre une pluralité de règles est plus restreint qu'on ne le croit. Certes les règles n'ont pas une nécessité qui les dépasse, mais pour autant elles ne sont pas simplement arbitraires. Il est important de distinguer ce conventionnalisme de l'arbitraire. Ces conventions obéissent à certaines contraintes, notamment les besoins exprimés par l'anthropologie philosophique. Nos règles, nos jeux de langage doivent encore s'accorder avec les ressources de la vie. Cela nous permet de comprendre qu'à une règle correspond un arrière-plan qui s'inscrit dans des contextes d'interactions, qui ont leurs racines dans les processus d'adaptation du vivant à son milieu.

Ainsi, au fond des postures partisans qui privilégient l'aspect conventionnel en faisant valoir ce que cela implique d'apparemment artificiel peuvent être rapprochés de ceux qui la déplorent ou s'y opposent. Ces derniers se retrouvent notamment dans les tentatives d'inspiration platonicienne. Au nom d'un idéal plus élevé, on met en avant une hiérarchie entre la réalité et l'artifice, rangeant dans cette dernière les règles et les formes de vie traversées par des éléments d'irréalité.

Changer la règle ?

⁴⁰⁵ COMETTI J.-P., *Qu'est-ce qu'une règle ?*, op. cit., p. 37.

Bibliographie

Les règles étant sans fondement, elles possèdent une souplesse d'adaptation qui revient parfois à les rendre méconnaissables, selon l'ampleur de la variation. Cette souplesse les rend à la fois résistantes aux changements, mais conduit à une forme de soupçon à leur endroit, si elles peuvent être légèrement autres, elles pourraient être aussi totalement autres, sans que cela ne change rien à l'affaire. Or nous avons vu que cette malléabilité n'est pas totale. Les règles en effet ne sont pas arbitraires, bien que conventionnelles. Il nous reste donc maintenant à déterminer quelle est la marge d'adaptation qui nous reste.

Les règles évoluent ou peuvent être changées non pas parce qu'il nous est permis d'en décider de façon arbitraire – ce qui laisse penser à une idée de convention, mais parce que les règles ne sont rien de plus que leurs applications et que dans la mesure où elles sont indissociables c'est dans l'usage qu'elles sont à même de se transformer. À cet égard, deux points sont déterminants : une règle ne détermine pas elle-même par avance ses applications. Ce ne sont pas des rails, où chaque pas est déjà fait à l'avance. Le concept d'une règle est vague, il tolère du jeu. Par ailleurs, les règles ne forment pas un système. C'est pourquoi, dans son ouvrage J.P. Cometti soutient « que la réalité ne peut nous imposer une façon de la représenter qui aurait le privilège de rendre incorrectes toutes les autres. »⁴⁰⁶

Nos règles sont indissociables de nos usages. Les différences ou modifications qu'elles reçoivent répondent à des motifs pratiques. Cet ancrage de la règle dans la pratique permet d'éviter la fuite en avant ou la régression à l'infini que serait la recherche d'un fondement des règles, une règle des règles qui dicterait la portée prescriptive des règles.

Les règles sont conventionnelles, elles sont pour une part notre invention, mais il s'agit d'une invention sous contrainte, et dans certaines limites. Comme nous l'avons vu pour les règles du jeu, il s'agit de créativité, mais il s'agit de faire avec la réalité, en composant avec une partie de la réalité.

Tout ce que nous pourrions avancer pour décrire la règle ne nous rapprocherait toujours pas d'une essence. Ces descriptions permettraient d'indiquer des raisons qui se révèlent plus ou moins déterminantes, mais jamais totalement contraignantes qui ont rendu la règle possible et apte à remplir sa tâche. Une règle est une règle lorsqu'elle est vivante, et non lorsqu'elle est décrite. C'est pourquoi il est préférable de s'inscrire dans une philosophie de l'usage. Nous opérons toujours au sein d'un cadre de règles vivantes. Les règles ne s'appliquent pas elles-mêmes ;

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 65.

Bibliographie

elles déterminent la correction de leur application dans le seul contexte de pratique au sein desquelles ce qui est correct est distingué de ce qui ne l'est pas.

Une règle peut remplir sa fonction de manière implicite ou explicite, dans un ensemble de règles. Les normes qui existent sous une forme explicite en tant que règles présupposent des normes implicites dans les pratiques, car une règle qui spécifie comment quelque chose peut être fait correctement doit être appliquée à des circonstances particulières. La correction dans l'application des règles permet de s'affranchir d'une conception platonisante. Contre la mythologie de la règle, il vaut mieux opter pour un pluralisme et un contextualisme. Ce qui a pour nous valeur de règle ne peut avoir de statut explicite qu'en fonction de ce qui existe d'abord implicitement dans des pratiques.

Comme nous avons pu le voir dans le cadre du jeu, la pratique ludique implique avant tout une manipulation des fictions, c'est cette dimension d'irréalité qui se traduit par la souplesse et la fragilité de l'univers ludique. Cette caractéristique avait déjà été perçue par Caillois, qui rappelait que « tout jeu suppose l'acceptation temporaire sinon d'une illusion, (encore que ce dernier mot ne signifie pas autre chose qu'entrer dans le jeu : *in-lusio*) du moins d'un univers clos conventionnel, et à certains égards, fictifs. »⁴⁰⁷ La fiction a souvent été délaissée car assimilée à l'illusion ce qui depuis Platon confère une dimension péjorative à cette entité. Si l'on passe outre cette dépréciation, on constate que cette dimension d'illusion se révèle extrêmement riche, et permet de lier encore un peu plus le monde des fictions et du jeu.

⁴⁰⁷ CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes*, *op. cit.*, p. 61.

CHAPITRE 3 – RÈGLES, FICTIONS ET POSSIBLE

1. Caractéristiques de la fiction

Notre objet d'étude sera avant tout l'activité fictionnante dont les produits sont les fictions. Fictions vient de *Fictio* qui signifie premièrement l'activité de construire, de former, de figurer, d'élaborer, de présenter, de modeler artistiquement. Dans un sens moins concret ce terme signifie également l'acte de concevoir, de penser, d'imaginer, de supposer, d'ébaucher, d'inventer, de créer. Deuxièmement, il désigne le produit de ces activités, c'est-à-dire l'invention, la création, le cas imaginé.

Toutes les problématiques tournent autour d'un point : quel statut accorder aux fictions ? Plusieurs difficultés rendent délicate l'appréhension des fictions. Ces obstacles sont principalement de deux ordres, d'une part méthodologique, d'autre part conceptuel. Il importe de faire d'abord tomber les obstacles méthodologiques, notamment la dimension péjorative que la fiction possède dans le milieu philosophique. Trop rapidement assimilée aux apparences, et par réduction platonicienne aux mensonges, la fiction est rapidement délaissée, ou traquée pour être éradiquée de nos représentations. La fiction est tout simplement accusée de parasiter nos énoncés, les rendant flous et gênant l'appréhension juste de la réalité par un mot.

Or conserver cette vision de la fiction, c'est tout simplement ne pas se donner les moyens de penser la valeur, ni les fonctions fondamentales qu'occupent les aspects irréels dans nos existences.

Conséquences directes de cet alliage vérité/être, les fictions ont été estimées comme du domaine du mensonge, de l'illusion. Ainsi, chercher à interroger la dignité et la place des fictions dans nos existences peut être assimilé à une tentative de rendre le mensonge admissible, et d'autoriser une forme de storytelling généralisée. N'est-ce pas donner le primat au discours rassurant qui flatte ? N'est-ce pas abdiquer ce qui fait la philosophie : l'exigence de vérité ? Il s'agira donc d'évaluer précisément les liens qu'entretient la fiction avec l'exigence de vérité.

Si ces obstacles symboliques peuvent être levés, nous pourrons alors tenter de saisir le mode d'existence spécifique des fictions et leur manière de se maintenir dans le monde sans une autonomie ontologique. Notre recherche s'orientera plus précisément vers les fictions comme éléments de sens s'intégrant dans les situations. Ces fictions ne sont pas indépendantes, flottantes dans le ciel des idées,

elles sont forgées dans notre langage, survivent dans le langage, se communiquent et évoluent dans notre langage. « Il convient d'envisager la théorie des fictions dans la perspective d'une philosophie du langage. »⁴⁰⁸

Notre hypothèse sera de traiter les fictions comme des éléments produits par le langage. Cet angle a été plus particulièrement exploré par les deux principaux théoriciens des fictions, Bentham et Vaihinger.

Jérémy Bentham

Bentham est l'un des premiers penseurs modernes à interroger les fictions comme des produits du langage, insérées dans une société donnée. Il ne considère pas les entités fictives comme des mensonges nuisibles, devant par conséquent être purgés de la langue, mais comme des noms qui renvoient à des entités dont l'existence est purement langagière et dont le sens ne se forme que dans et par le système entier des entités fictives.

Le père de l'utilitarisme, occupé à réformer la société anglaise, n'est certes pas connu pour ses détours dans l'ontologie. La question du statut ontologique des fictions n'a pas été pour Bentham la raison de son intérêt. Attaché à ses réflexions réformistes, ce n'était pas tant l'ontologie qui l'intéressait, que la réforme de la justice. Son objectif étant d'ailleurs de supprimer l'ensemble des termes sans référence que le droit possédait et qui selon lui conduisait à une société mauvaise avec des jugements injustes. Le projet, classique dans son essence, est donc de se livrer à une purge des fictions qui parasitent le droit. Seulement, les réflexions de Bentham tranchent rapidement avec les approches classiques quand il constate que le droit entier repose sur des fictions.

La liberté, l'égalité devant la loi, et les lois elles-mêmes, ne font référence à rien d'autres que des discours, des êtres de langage. Les retirer du droit, ce serait tout simplement détruire le droit. S'ensuit alors une compréhension plus fine des fictions, comme éléments essentiels de la société, assurant pour une large part l'humanité de cette société. Mais ce constat ne rentre pas en conflit avec la première conclusion, le droit est parasité par des entités purement langagières qui ne sont pas légitimes. Derrière cette recherche, c'est la notion de crime sans victime, de sacrilège et d'impiété qui commence à émerger avant que J. S. Mill ne leur donne la notoriété qu'on leur connaît.

⁴⁰⁸ VAHINGER H., *La philosophie du comme si*, op. cit., p. 21.

Bibliographie

D'une chasse à la fiction dans son ensemble, Bentham se trouve contraint de devoir nuancer sa position et entame sans doute les premiers travaux d'épistémologie portant sur les fictions en vue de dégager les fictions positives des fictions nuisibles. Cet effort se manifeste notamment par un exercice de définition :

Par ce terme, on entend désigner l'une de ces sortes d'objets dont, en toute langue, pour les buts du discours, on doit parler comme s'ils existaient ; dont on doit parler de la même façon que l'on parle des objets qui possèdent réellement l'existence et auxquels on entend sérieusement attribuer l'existence.⁴⁰⁹

Par cette question d'attribution sérieuse, Bentham ouvre un champ d'investigation dont on n'a pas encore fini d'explorer les contours. Il ne s'agit pas de faire tomber la différence entre ce qui existe et ce qui n'existe pas, mais de ménager un espace intermédiaire. Les caractéristiques empruntent largement à ce qui a été mis en évidence dans le jeu : le sérieux et le faire semblant. Ici aussi, le sérieux assure le maintien du faire semblant et tant que cette illusion est maintenue, il y a une égale dignité avec ce qui possède réellement l'existence. Ainsi, « une entité réelle est une entité à laquelle, à l'occasion et pour le but du discours, on entend réellement attribuer l'existence. Une entité fictive est une entité à laquelle on n'entend pas attribuer en vérité et en réalité l'existence, quoique, par la forme grammaticale du discours que l'on emploie lorsqu'on parle d'elle, on la lui attribue. »⁴¹⁰

Poursuivant son investigation de la structure des fictions Bentham souligne la profonde solidarité du tissu fictionnel. Étendu à l'ensemble de la pensée, il voit cette dernière comme un système articulé de propositions qui se soutiennent mutuellement. Une question demeure alors, en référence à la méfiance traditionnelle de la philosophie à l'encontre de la fiction : n'est-ce pas renoncer à quitter la réalité pour un monde d'illusion ? Bentham répond clairement sur ce point et rattache explicitement la fiction à des entités réelles. « Toute entité fictive entretient une certaine relation avec une certaine entité réelle, et elle ne peut être entièrement comprise que dans la mesure où cette relation est perçue, où l'on parvient à une conception de cette relation. »⁴¹¹ Ainsi comprendre une entité fictive, c'est savoir la rattacher au bout du compte à une entité réelle. La fiction se libère de l'adéquation

⁴⁰⁹ BENTHAM J., *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, traduit par Philip SCHOFIELD, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1997, p. 87.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 30.

mot/chose, elle creuse un écart, un espace avec l'immédiateté du réel et y insère du sens, mais elle entretient un rapport de dépendance avec le réel.

Vaihinger et la philosophie du « comme si »

Hans Vaihinger, auteur connu surtout pour son ouvrage *la philosophie du comme si* occupe un espace original dans la tradition philosophique, en s'efforçant de concilier pragmatisme et néo-kantisme. Le fictionnalisme de Vaihinger s'ancre dans les antinomies kantienne. Il existe des idées dont la valeur pratique est indépendante de sa valeur théorique. En d'autres termes, il convient de maintenir dans une visée pratique des idées qui théoriquement souffrent de contradictions.

Cette visée pratique qui domine la visée théorique représente la vision pragmatiste de Vaihinger. L'idée maîtresse de la philosophie du « comme si » est qu'une idée dont on reconnaît la fausseté théorique n'est pas pour autant inutile ou dénuée de valeurs pratiques. Le « fictionnalisme » défend la thèse selon laquelle notre pensée aurait besoin d'utiliser des fictions, dans sa vie épistémique aussi bien que pratique, afin de constituer la représentation qu'elle se fait de la réalité.

Wittgenstein fait plusieurs fois référence à la « philosophie du comme si. » Denis Perrin, dans son article « l'intelligibilité synoptique »⁴¹² revient sur cette lecture, en réalité peu fidèle. En effet Wittgenstein dénonce les dérives liées à « la philosophie du comme si » (als ob) : « La "philosophie du comme si" (als ob) repose entièrement sur cette confusion de l'image (Gleichnis) et de la réalité (Wirklichkeit). »⁴¹³ fait ici référence à l'ouvrage de Vaihinger.

Pour Wittgenstein, nous considérerions ces fictions comme si elles étaient la réalité. « Wittgenstein semble attribuer à Vaihinger l'idée que nous confondrions finalement ces fictions avec des réalités, alors que Vaihinger se défend expressément d'adopter une telle idée. Mais quoi qu'il en soit de sa fidélité exégétique à l'œuvre du néo-kantien, Wittgenstein dénonce bel et bien cette confusion dans le texte de 1931. »⁴¹⁴

La position de Vaihinger est en réalité bien plus nuancée que le portrait qu'en dresse rapidement Wittgenstein. D'une part, Vaihinger propose sans doute la typologie la plus fine et complète des fictions, et d'autre part, il interroge en profondeur les relations que nous entretenons avec elles dans nos vies. Pour le

⁴¹² PERRIN D. « L'intelligibilité synoptique ressemblance, aspect, morphologie », in CHAUVIRÉ (DIR) C., *Wittgenstein et les questions du sens*, op. cit.

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ *Ibid.*

moment, nous reprenons les principales caractéristiques des fictions que relève Vaihinger, nous traiterons plus tard dans ce chapitre la question du rapport que nous entretenons avec elles.

Il distingue notamment deux types de fictions : les semi-fictions et les fictions pures. Cette distinction passe par le degré de contradiction. Les semi-fictions se caractérisent par un écart arbitraire par rapport à la réalité. Les fictions pures présentent en plus une contradiction interne.

C'est là une des grandes avancées de Vaihinger sur la question des fictions : en s'interrogeant sur la place de la contradiction, il s'intéresse à un point spécifique des fictions qui les distingue des hypothèses ou des énoncés dotés de vérité. C'est bien parce que la fiction n'est ni vraie, ni fausse, qu'elle a souvent été délaissée de la réflexion philosophique. C'est parce que la fiction tolère la contradiction sans se rompre qu'elle est mal cernée par les outils logiques.

Les conséquences des fictions sont toujours en contradiction avec la réalité immédiate. Cette contradiction est souvent cachée, mais une analyse plus poussée permet de la mettre à jour. La fiction peut très bien se maintenir alors même qu'elle ne s'accorde pas avec les faits ou les lois des phénomènes connus.

Quelle est la valeur d'une fiction pour Vaihinger ? Son approche est pragmatiste : ce qui fait la valeur d'une fiction, c'est avant tout l'action qu'elle permet d'accomplir. La fiction est dépendante d'une pratique qui lui donne du sens. Elle n'a pas de valeur autonome. Le critère de choix d'une fiction, afin de déterminer si elle est nuisible ou non à la pensée, est la facilité d'action du vivant dans son milieu. La saisie des fictions chez Vaihinger est d'inspiration biologique. Les fictions sont des productions du vivant pour appréhender son milieu.

C'est ce qui rend la fiction si difficile à cerner et à intégrer dans un discours philosophique. La valeur d'une fiction n'est pas sa vérité ni sa cohérence. Le fait d'introduire des éléments imaginatifs ou fictifs dans les sciences ne nous empêche nullement d'accéder par leur moyen à la vérité. Un langage fait de conventions et de fictions n'est pas un obstacle à une connaissance vraie.

La fiction et la question de la vérité

Les travaux de Bentham et de Vaihinger que nous venons rapidement de rappeler ont été essentiels pour réhabiliter la fiction. Ce travail a permis notamment de ne plus opposer frontalement fiction et vérité en faisant des fictions des illusions qui nous éloignaient de la vérité. La fiction ne devient pas une forme de vérité, mais

de manière plus subtile, est un chemin vers la vérité. *Fictionious* ne veut plus dire illusoire, ni en soi trompeur, et en allant plus loin, Bentham souligne même que toute vérité à une structure de fiction.

La vérité avec Bentham ne pourra plus se dire que dans des termes entremêlés de fiction. Il ne suffira pas d'opposer à la fausseté de la fiction la vérité et la réalité, mais de saisir que vérité et réalité sont dépendantes de la totalité fictive (*fictionous whole*) du langage. Le retournement est radical. Il n'y a pas de savoir sans discours, et le discours produit toujours des fictions, ainsi il n'y a pas de savoir sans fiction.

Mettre fin à l'opposition terme à terme fiction/vérité est incontestablement la plus grande avancée dans la compréhension des fictions. Cela a permis notamment de ne plus emprunter les voies traditionnelles consistant à traquer les fictions pour enfin faire surgir la vérité. Et ces avancées ont irrigué l'ensemble des travaux philosophiques depuis, même des auteurs en apparence peu favorables à Vaihinger, comme nous avons pu le voir pour Wittgenstein. Les fictions sont des outils de la connaissance, et permettent par exemple d'apprendre à connaître nos propres concepts. « Rien n'est plus important que d'élaborer des concepts fictifs, qui seuls nous apprennent à comprendre les nôtres. »⁴¹⁵ souligne Wittgenstein qui n'hésite pas lui-même à recourir à des fictions pour mieux nous faire saisir nos jeux de langage et leur dépendance à nos formes de vie.

L'idée maîtresse de la philosophie du « comme si » est la suivante : « une idée dont on reconnaît la fausseté théorique n'est pas pour autant inutile et dénuée de valeur pratique. »⁴¹⁶ Ainsi les fictions, c'est-à-dire, selon Vaihinger, des notions soit contradictoires, soit en décalage par rapport au réel donné, peuvent-elles permettre à la pensée d'atteindre efficacement les fins choisies.

Si vérité et fiction entretiennent des rapports plus compliqués que ce que l'on croyait, il importe de rester ferme sur un point : cela n'affecte en rien la conception classique de la vérité. En précisant que la fiction est un moyen de connaissance, il ne s'agit pas d'élargir la vérité aux fictions. Les fictions par elles-mêmes ne sont ni vraies ni fausses, et n'ont pas de sens ou de valeur autonome, mais seulement reliées à une fin pratique. Un objectif commun des philosophes de la fiction reste le combat contre les mauvaises fictions. Celles qui égarent ou qui nous trompent quant à leur nature. « Bien qu'ils fabriquent leurs valeurs et prennent la décision de tenir

⁴¹⁵ WITTGENSTEIN L., *Remarques mêlées*, traduit par Gérard GRANDEL et Jean-Pierre COMETTI, Paris, Flammarion, 2002, p. 146.

⁴¹⁶ Préface de BOURIAU C. pour VAHINGER H., *La philosophie du comme si, op. cit.*, p. 3.

pour vraies certaines choses et fictives certaines autres, les hommes ne peuvent décider ni faire que ce qui est fallacieux soit rendu valable. »⁴¹⁷ Cette réhabilitation des fictions n'est pas totale. La méfiance classique à l'égard des fictions étant pour une part justifiée : elle peut-être source d'erreurs et d'égarements.

C'est pourquoi il importe de maintenir la distinction entre deux types d'entités non-réelles, qui parfois sont prises comme équivalentes. Les entités fictives ne sont pas les entités fabuleuses. Le fictif, bien que ce soit un artifice, est interne au langage, et il est de nature conventionnelle. Les dimensions de tromperie et de confiance, de mensonge et de vérité se retrouvent en tension au cœur des fictions.

Il existe un amalgame entre la fiction et le mensonge. La question est certes que la fiction n'est pas nécessairement la vérité, mais elle n'est pas pour autant mensonge ou volonté intentionnelle de nuire. Mais de par son rôle de tampon avec le réel, et sa modification (par enrichissement et simplification) elle ne correspond pas à la représentation de la vérité comme adéquation. Tout écart par rapport à la réalité est une erreur, et toute contradiction interne est une faute logique.

Faut-il pour autant retirer leurs valeurs aux fictions dans le cadre des concepts scientifiques ? Pour Vaihinger, « maints concepts scientifiques fondamentaux sont fictionnels et contradictoires, et ne reflètent aucunement le réel qui, du reste, nous est inaccessible. »⁴¹⁸ Ces concepts ne sont pas dénués de valeur. « Ce sont des constructions psychiques qui non seulement nous donnent l'illusion de comprendre ce qui arrive, mais qui de plus rendent possible notre orientation pratique dans le monde. »⁴¹⁹

Un mode d'être spécifique : l'approche d'Ingarden

Les fictions possèdent une ontologie spécifique, qui les rend particulièrement difficiles à saisir, surtout dans un schéma classique où la vérité est assimilée à une théorie de l'adéquation. Nous avons pu nous en rendre compte avec notre investigation de la règle ou du jeu, dès que de l'irréel est en jeu, les moyens d'appréhension manquent quelque chose ou pire détruire l'objet d'étude. Cet examen avec l'aide des travaux sur la fiction, a pour moyen de nous permettre d'appréhender plus finement ces éléments irréels.

Comme entrée dans les fictions, le plus simple est sans doute de suivre la voie tracée par Bentham : « C'est au langage, et au langage seul, que les entités

⁴¹⁷ BENTHAM J., *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, op. cit., p. 61.

⁴¹⁸ VAHINGER H., *La philosophie du comme si*, op. cit., p. 73.

⁴¹⁹ *Ibid.*

Bibliographie

fictives doivent leur existence, leur impossible et néanmoins indispensable existence. »⁴²⁰ En faisant des fictions des êtres de langage, nous sommes alors en mesure de comprendre comment celles-ci s'intègrent dans nos jeux de langage, et donc que nos formes de vies sont pétries de fictions. Les fictions sont explicitement des produits de la créativité humaine, sans correspondants dans le monde réel. Elles se maintiennent dans notre monde humain en s'intégrant à l'écart que nous entretenons avec la réalité.

Roman Ingarden a cherché par le biais de la phénoménologie, à rendre compte de ses produits de la créativité humaine, qu'il nomme objet intentionnel. Les objets intentionnels sont relativement stables. Ils disposent d'un fondement existentiel qui leur permet de survivre au-delà de la durée des actes qui les ont formés, de sorte qu'ils sont détachés du soubassement purement subjectif d'où ils proviennent et atteignent une objectivité intersubjective. C'est ce passage du subjectif à l'intersubjectif qui va maintenant nous intéresser. Les fictions qui intéressent Ingarden ne sont pas simplement le fruit d'une douce rêverie qui ne connaît guère de limite. Les objets intentionnels sont des éléments importants de notre existence, ils se maintiennent de manière transparente dans notre monde et peuvent être échangés avec autrui.

Il en découle alors que l'activité créatrice est moins libre et doit se conformer à des conditions objectives, si elle veut que ces objectités parviennent à réalisation. Ingarden relève à son tour le paradoxe apparent qui caractérise les fictions. L'acte de conscience crée quelque chose qui n'existait pas auparavant, mais c'est une création incomplète pour ainsi dire, car il est incapable de créer quelque chose qui, une fois constitué, aurait une existence ontologiquement autonome. Contrairement à une table, une montagne ou tout autre objet factuel, la fiction n'a pas d'existence autonome : si personne n'y pense, elle en vient à s'évanouir.

À l'instar des règles et des valeurs, Ingarden souligne le paradoxe qui caractérise les fictions. Introuvable dans le monde réel, comme réalité, on ne peut nier simplement qu'elle existe. Les éléments fictifs possèdent un mode d'être qui n'est ni réel, ni idéal, mais qui pour reprendre la formulation d'Ingarden est bien « quelque chose qui existe à sa manière. »⁴²¹ Toute la question est de réussir à déterminer quelle est cette manière.

⁴²⁰ BENTHAM J., *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, op. cit., p. 85.

⁴²¹ INGARDEN R., *Husserl, la controverse idéalisme-réalisme*, traduit par Patricia Limido-Heulot, Paris, Vrin, coll. « Textes et commentaires », 2001, p. 60.

Au travers de cette investigation, ce sont les caractéristiques de notre forme de vie qui se révèlent. En effet, que notre image du monde soit par-delà le vrai du faux, que nos valeurs apparaissent à la fois si réelles et pourtant insaisissables, que les règles que nous suivons nous renvoient à la mythologie des rails, tout en laissant une part d'incertitude dans leur application concrète. Ces différentes caractéristiques trouvent une origine commune dans les traits des éléments irréels.

Ingarden dévoile un trait singulier de l'objet intentionnel, à savoir la présence en lui de lieux d'indétermination. Un objet intentionnel n'est pas complet, même dans la subjectivité de celui qui le crée. Là où l'être est univoque, complètement déterminé, les éléments fictifs se distinguent par des manques, des flottements dans sa détermination. Ces failles se révèlent des faiblesses quand la fiction est interrogée comme un élément réel, mais c'est également ce qui lui assure aussi sa capacité d'adaptation.

Les fictions sont coercitives, mais pas comme le sont les faits. Prendre conscience de leur nature permet de les nier, le cas échéant, au moins temporairement. Si l'on ne peut échapper à un milieu peuplé d'éléments irréels, il est possible d'adapter, en partie, ces éléments. Cette liberté est assurée par la créativité, et permet de s'affranchir en grande partie des contraintes factuelles, creusant ainsi l'écart avec la réalité. Le monde fictif, on peut ici tirer un parallèle avec la création d'un monde ludique, se construit comme une voûte qui s'édifierait en prenant appui sur elle-même.

2. Le possible

La question de la règle et du possible

Pour reprendre la formule de Huizinga, le jeu est à la fois liberté et invention, fantaisie et discipline. Le suivi d'une règle est toujours volontaire. Ce qui se passe lorsque nous reconnaissons une nécessité, et en réalité notre incapacité imaginative qui se reflète dans notre image du monde. Quand on déploie la croyance selon laquelle les choses doivent être ainsi, ce n'est pas la même chose que de faire un pari sur le futur en disant que les choses seront ainsi. C'est en réalité le choix d'une possibilité parmi d'autres. Nous nous enfermons dans une seule possibilité.

L'inverse de cette posture est l'exploration - en parallèle des faits - des possibilités que la situation recèle. Bouveresse, dans *Le réel et son ombre*, revient sur l'importance que revêt la question de la possibilité dans la philosophie de Wittgenstein.

Bibliographie

Une des thèses fondamentales de la philosophie de Wittgenstein est que la possibilité est contenue dans le langage, et non dans un monde de possibilités intermédiaires entre le langage et la réalité comme les philosophes ont tendance à le croire en multipliant les entités fantomatiques telles que le possible, le sens, la proposition.⁴²²

Inséré dans la question de l'existence, le possible permet de penser une forme de liberté pour l'homme. Depuis Sartre, nous savons que l'homme ne devient « réel » qu'en perdant au fur et à mesure des possibilités. On vient au monde comme un être multiple, et on meurt comme un. Des parallèles entre la vie et le jeu ont été soulignés, par exemple, Fink :

Le jeu adoucit la loi inexorable du sérieux de la vie. En effet, dans le jeu nous jouissons de la possibilité de récupérer les possibilités perdues et même de parvenir par-delà celles-ci jusqu'à l'étendue ouverte d'un monde de vie non déterminée et que rien ne lie.⁴²³

L'imagination complète le monde et elle constitue dans le même temps le détournement premier par rapport au monde. Manifestant une déception, une attente déçue par rapport à ce que nous offre le réel, l'exploration du possible permet d'introduire ce qui manque dans le monde, en premier lieu la stabilité, la régularité et le sens. L'imagination et le possible introduisent l'histoire d'un divorce fondamental. Le réel ne nous intéresse pas tant que ça. Dans *La création des valeurs*, Raymond Polin reprend ce constat à son compte et le relie de manière originale à la capacité d'évaluer, reliant de manière intéressante cet écart avec le réel et la possibilité d'émettre des jugements de valeurs, donc en ancrant l'éthique dans le possible.

L'acte d'imaginer prélude à toute évaluation. Car, si l'on imagine, c'est que le réel n'est plus pleinement absorbant ou absorbé, ni pleinement satisfaisant. Imaginer n'est pas encore évaluer, mais c'est déjà sous-entendre une évaluation.⁴²⁴

Le sens du possible

Qu'est-ce qui nous permet de penser des possibilités alors que nous ne disposons pas d'une faculté spéciale qui nous permettrait de percevoir les possibles ? C'est cette question qui intéresse en particulier S. Chauvier dans l'ouvrage qu'il consacre à la question du possible : *Le sens du possible*. Partant d'une exploration analytique des sens du possible, très vite il oriente son regard vers les implications éthiques.

⁴²² CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, op. cit., p. 26.

⁴²³ FINK E., *Le jeu comme symbole du monde*, op. cit. p. 80

⁴²⁴ POLIN R., *La création des valeurs*, Paris, France, J. Vrin, 1977, p. 63.

Bibliographie

Dans son usage courant, la notion de possible n'est pas homogène et renvoie à des dimensions multiples. En effet, le possible peut être employé comme une alternative à quelque chose de probable ou de certain. Il peut aussi renvoyer à ce qui peut se produire dans l'avenir, et enfin, indiquer ce qui est intrinsèquement possible, indépendamment de ce que le monde peut ou pourra accueillir.

Pourquoi traiter la question du possible en prolongement de la question des fictions ? Le traitement qu'en offre Chauvier est explicitement d'inspiration vaihingerienne, et il soutient dans sa présentation la thèse suivante : « nous soutiendrons qu'une possibilité est une fiction, construite sous la contrainte de certaines conditions de possibilité qui font de cette fiction un outil qui nous est indispensable pour découvrir certains aspects du réel. »⁴²⁵

La progression est d'ailleurs fort proche, partant des enjeux épistémologiques, il les dépasse par l'horizon éthique et existentialiste. Le possible marque un écart avec le réel, puisque c'est une fiction. En cela il est inutile au projet de connaissance. Reconnaître que quelque chose est possible ce n'est pas la même chose que savoir que quelque chose est bien réel. À l'inverse, quand je sais que quelque chose est impossible, je sais bien que cette chose n'est pas contenue dans le réel. Il faut reconnaître que la connaissance du réel par le possible est bien mince, puisque le possible peut aussi bien être que ne pas être. Le possible est également l'indice d'un degré d'ignorance sur son actualité.

Fidèle à la tradition fictionnaliste de Bentham à Vaihinger, il distingue soigneusement les produits de la fantaisie, les libres évocations qu'il assimile aux possibilités pures, des virtualités du réel. Ce rapport entre le possible et le réel mérite que l'on s'y attarde, car il articule de manière complexe liberté et contraintes. Le possible est plus que le réel, mais dans certaines limites.

À propos des possibilités d'un état de choses, on est bien obligé de reconnaître une forme d'objectivité au possible. Notre imagination n'est pas libre de formuler tous les possibles.

Les limites de la créativité

Le risque concernant les règles est de se pétrifier, de devenir des dogmes immuables. C'est l'une des dérives que nous avons identifiées dans les tendances proprement humaines, notamment le besoin de régularité.

⁴²⁵ CHAUVIER S., *Le sens du possible*, Paris, Vrin, 2010, p. 12.

Bibliographie

Le confort et la stabilité apportés par les normes peuvent conduire à ne plus les modifier, ni s'adapter aux situations. C'est là que la créativité intervient pour faire jaillir du nouveau qui s'adapte à la réalité.

Cette notion de créativité apparaît sous la plume de Wittgenstein lorsqu'il évoque le sens secondaire. Que ce soit dans le *Cahier brun* et dans les *Investigations philosophiques*, Wittgenstein remarque que si l'on propose à des personnes qui maîtrisent l'usage des mots « plus foncé » et « plus clair », d'ordonner les voyelles en fonction de leur obscurité, certains arrangeront les voyelles dans un certain ordre. « Si nous demandons à quelqu'un quelle couleur il est enclin à donner à la voyelle e, il peut répondre que pour lui, elle est jaune. Si nous demandons à quelqu'un s'il pense que jeudi est maigre et mercredi gras, ou l'inverse, il peut nous dire son point de vue. »⁴²⁶

L'imagination ne se confond pas avec inventivité imaginaire. L'imagination renvoie bien à la capacité à établir des rapports, de voir ou de réaliser des possibilités. C'est une capacité qui est reliée à nos pratiques, à notre engagement dans une situation. Elle est requise par exemple quand pour saisir une situation et ses enjeux, je dois cerner les faits importants, et rendre compte de la signification.

Il y a une différence entre une action qui recouvre un raisonnement pratique qui mobilise lui-même une règle entérinée par l'usage ou incrustée dans une situation et une situation problématique où une fin est souhaitée et il faut découvrir ou inventer la règle. Les règles sont immanentes à nos comportements et nos actes mais il y a des cas où les règles disponibles ne répondent pas à nos besoins. C'est alors que se pose la question de l'invention de la règle.

Pour Winnicott, la créativité est essentielle dans le jeu, et plus largement pour l'épanouissement de l'être humain. Ainsi, pour lui, une caractéristique importante du jeu : « c'est en jouant, et peut-être seulement quand il joue, que l'enfant ou l'adulte est libre de se montrer créatif. »⁴²⁷

Bien que la créativité permette de ne pas coller à un usage du langage comme adéquation au réel, mais permette de manipuler des fictions et des représentations indépendantes du réel, cette capacité n'est pas non plus détachée de toute contrainte. C'est parce que nous pensons conceptuellement que nous pensons en termes de possibilités. C'est donc la nature composée de notre pensée qui nous permet de penser en termes de possibles en recombinaison des éléments. Cependant, chaque élément présente une restriction de sélection.

⁴²⁶ DIAMOND C., *L'esprit réaliste*, op. cit., p. 305.

⁴²⁷ WINNICOTT D.W., *Jeu et réalité*, op. cit., p. 108.

Bibliographie

Si je découvre que je ne peux faire plus qu'exécuter les mouvements d'un jeu, ou qu'un jeu comprenant telles et telles choses n'a pas pour moi le caractère d'un jeu de langage (ou qu'il ne l'a plus), je peux dire qu'il y a quelque chose qui exclut l'intelligibilité de ce qui est dit ici, qu'il y a des possibilités et des impossibilités objectives qui décident que ceci ne peut avoir de sens.⁴²⁸

Toutes les recombinaisons ne font pas sens et tous les possibles ne se combinent pas. Par exemple, pour reprendre les exemples travaillés par Stéphane Chauvier, un lapin ne perd pas ses feuilles. Il existe aussi des limites au possible non pas théorique, mais en un sens existentiel. Pierre est chef de gare. Il a la possibilité dans sa vie d'être pilote de ligne, mais nous pouvons avoir des raisons fortes de penser qu'il n'avait pas la possibilité d'être un grand chanteur. Le possible est dépendant aussi du particulier, c'est-à-dire de la physiologie de l'individu en question.

Le donné de la forme de vie restreint terriblement les possibles anthropologiques. L'être humain ne choisit pas sa forme de vie dans un catalogue des possibles anthropologiques : la forme de vie est le donné qu'il faut accepter, et on ne peut changer ce qui est préalable à tout langage et qui ne provient pas d'un choix initial.

Cette posture se trouve dans les œuvres du second Wittgenstein qui met l'accent sur la part d'arbitraire initial, notamment en incorporant l'idée de décision (nous décidons des règles). Pourtant même l'arbitraire initial reste limité car nous nous trouvons toujours dans la situation où les règles que nous postulons le sont plus ou moins sous la pression des faits. Certes autonome vis-à-vis de la réalité notre créativité présuppose beaucoup de faits de cette réalité (il y a donc parfois beaucoup de naturel dans une convention).

Ainsi, une forme de vie et les changements que nous souhaiterions introduire dans nos formes de vie ne doivent pas seulement être logiquement, mais également « anthropologiquement » possibles remarque Jacques Bouveresse dans *l'animal rituel*. Comme le dit Wittgenstein à propos des fêtes : les institutions humaines ont besoin d'« une base infiniment plus large » que les désirs et les décisions d'un individu inventif. L'innovation, la créativité ne sont pas le fruit d'individus singuliers qui feraient irruption dans le domaine social mais sont immanentes à l'agir en tant qu'agir social.

⁴²⁸ DIAMOND C., *L'esprit réaliste, op. cit.*, p. 349.

Bibliographie

Ce que le regard anthropologique de Wittgenstein nous apprend quant aux règles et à la créativité dont nous pouvons faire preuve, c'est que « n'importe quoi n'est pas possible à n'importe quel moment. »⁴²⁹ Les possibles qui accompagnent la règle possèdent des limitations internes. Le possible et la créativité inhérente se heurtent à la limite anthropologique. Cela apparaît comme une limitation, mais c'est aussi la garantie que tout n'est pas possible, y compris certaines conceptions morales, certaines conceptions du monde qui sont abjectes ou inadmissibles. Les limites anthropologiques constituent le cœur même de ce que l'on peut opposer à l'intolérable. Face aux craintes qui peuvent s'élever devant l'affirmation qui ferait des règles morales des fictions sujettes à la fantaisie de tout un chacun, nous voyons ici que non, tout n'est pas possible. L'anthropologie constitue le socle flexible autour duquel se constituent nos formes de vie et les possibles qui les accompagnent.

Cela montre les limites d'une certaine conception de la règle, qui va chercher dans l'accord de communauté « l'arrière-plan » de toute justification de nos actions. « Wittgenstein veut nous indiquer à la fois la fragilité et la profondeur de nos accords, et s'attache à la nature même des nécessités qui émergent de nos formes de vie. »⁴³⁰

⁴²⁹ BOUVERESSE J., « L'animal cérémoniel », *op. cit.*

⁴³⁰ LAUGIER S., « Règles, formes de vie et relativisme chez Wittgenstein », *op. cit.*

CHAPITRE 4 – LIBERTÉ, CRÉATIVITÉ ET POSSIBLE

1. Manipuler des fictions

L'aveuglement pour agir

Si nous avons pris le temps de présenter les fictions et leurs principales caractéristiques dans le chapitre précédent, c'est qu'elles se situent au cœur de nos pratiques ordinaires. Dans *sous couleur de jouer*, Jacques Henriot donne la définition suivante du jeu, en insistant particulièrement sur cet aspect conventionnel, voire arbitraire :

On appelle jeu tout procès métaphorique résultant de la décision prise et maintenue de mettre en œuvre un ensemble plus ou moins coordonné de schèmes consciemment perçus comme aléatoires pour la réalisation d'un thème délibérément posé comme arbitraire.⁴³¹

Dans une analyse du jeu, le caractère fictionnel du cadre ne doit justement pas être dénoncé pour son irréalité, mais pour montrer que ce qui est dit ou fait ne peut pas être pris littéralement c'est-à-dire de manière ontologiquement univoque. Il faut être capable de manipuler les fictions, de ne pas les prendre comme des entités réelles, sans les nier non plus. Le caractère fictionnel doit être saisi dans l'immanence d'une situation et des jeux de langage.

Les fictions ne sont pas toujours, et en fait rarement, thématiques pour elles-mêmes. C'est une des conditions de leur efficacité, mais aussi de la profonde méfiance que la philosophie a pu entretenir à leur égard. C'est tout le problème des éléments irréels, que ce soit des aspects frivoles du jeu, ou des aspects essentiels de la vie éthique comme les règles d'usage ou les valeurs : les éléments irréels passent pour réels. La pratique ordinaire manipule sans problème des fictions et la réalité. Dans une représentation absorbée, la dimension fictive n'est pas thématiquement mise en relief.

Les fictions sont nécessaires à l'homme, notamment pour combler nos faiblesses, elles sont les conséquences directes de nos limites. « Elles sont une conséquence de l'imperfection humaine, exactement comme les expédients de la pensée discursive, qui ne sont absolument pas une marque d'excellence. »⁴³² Vaihinger inclut dans sa conception des fictions des éléments anthropologiques et

⁴³¹ Cité dans DUFLO C., *Jouer et philosopher*, op. cit., p. 46.

⁴³² VAHINGER H., *La philosophie du comme si*, op. cit., p. 91.

pratiques, notamment notre incapacité d'accéder à une perception suffisamment fine du donné.

Nous entrevoyons maintenant le lien qui s'opère entre la pulsion de généralité qui est à l'origine de nos concepts et les fictions : elles trouvent une origine commune dans les limites de l'être humain. C'est ce qu'à bien en évidence Wittgenstein, en reliant explicitement la création des concepts à une tendance anthropologique à généraliser. De fait, les fictions jouent dans notre rapport au monde un rôle double, partagé entre une fonction d'enrichissement et une fonction d'appauvrissement du monde.

La fiction comme appauvrissement et enrichissement

Vaihinger en travaillant sur les fictions dans une perspective épistémologique, a souligné que les fictions, proposant un écart avec le réel, constituent des erreurs. Pourtant, ce sont des erreurs qui doivent être tolérées ou tout du moins qui ne peuvent être éliminées comme telles. Si les fictions épistémologiques constituent un écart, c'est parce que comme nous venons de le voir ci-dessus, la nature humaine ne parvient pas à maîtriser une trop grande complexité. Les condensations qui mènent aux concepts généraux comptent parmi les artifices courants de la pensée directement liés à l'abstraction :

Mais quelle est donc cette image générale sous laquelle on subsume le cas individuel ? C'est une fiction véritable car rien de ce qui existe dans le monde extérieur ne peut lui correspondre. Le gain obtenu par cet artifice n'en est pas moins considérable. Les idées générales rendent possibles les jugements généraux.⁴³³

Par conséquent, les fictions sont des approximations, des raccourcis commodes qui permettent de manipuler des éléments plus complexes, sans avoir cette complexité en tête. La philosophie du *comme si* présente une interprétation du langage humain comme langage d'action, introduisant des séparations, des classes, des regroupements artificiels afin de faciliter notre action sur le monde. Pour reprendre le mot d'Huxley la division du monde en concepts nous permet certes d'agir sur lui mais nous en donne une conscience réduite et réductrice, a « *reduced awareness.* »

Si les fictions sont hors du régime de la vérité (un écart avec la réalité n'est pas un motif légitime pour les écarter) elles ne deviennent pas vraies pour autant. Un

⁴³³ *Ibid.*, p. 192.

Bibliographie

type de correction doit intervenir sur les fictions en fin de processus. En effet, les fictions sont des abstractions qui négligent certains traits du réel. Il convient de rendre justice à la fin aux éléments qui ont été laissés de côté.

Ce type de considération ne peut prendre sens que dans le cadre d'une investigation anthropologique, qui interroge le langage dans la perspective d'un usage, d'une orientation vers l'action. Pourquoi cette approche anthropologique permet-elle d'éclairer notre usage des concepts ? Parce que si l'on occulte le fait que les concepts sont des créations humaines afin de pallier notre difficulté à saisir une trop grande complexité, rien dans l'usage des concepts ne contient analytiquement cette dimension de généralisation.

La conscience réductrice qui se révèle dans nos concepts pose donc qu'il existe un monde objectif, indépendant, et que l'homme tend à s'en méfier, à s'en détourner, à vivre dans un inter-monde qui ne soit pas directement celui des faits, mais avant tout celui de la signification. Ce type de considération provient d'une approche existentialiste, l'homme face au monde qui élimine de nombreux détails et crée une image simplifiée.

Ce serait réducteur de ne garder que la dimension simplificatrice des fictions. Cela a été souligné pour le jeu, la fiction est un élément ambivalent : il simplifie et il enrichit. L'élément fictif ne se contente pas seulement de produire une image maîtrisable en vue d'avoir une prise commode sur le réel, il produit également un écart avec la stricte réalité. L'exemple le plus évident de cet écart étant l'inscription de cette réalité dans un sens.

Le jeu paraît ici inséparable de l'imaginaire et de toute création de formes et il semble inséparable aussi de l'être même de l'homme, puisque insurmontable est la distance qui sépare ce dernier d'un univers qu'il n'atteindra jamais. Les fictions que suscite le jeu emplissent cette « aire intermédiaire » qui s'étend entre nous et les choses et, hors de toute utilité ou efficacité, semblent autant d'efforts pour conquérir un réel toujours en fuite...⁴³⁴

Pour reprendre la métaphore heideggérienne, nous habitons notre monde en poète. Notre image du monde n'est pas seulement un monde plus pauvre. Elle est porteuse de sens, elle ouvre une potentialité que notre créativité anime. « L'image, encore qu'elle soit toujours une copie, « paraphrase » déjà la réalité ; elle ne réfléchit pas, elle interprète. »⁴³⁵

⁴³⁴ DUVIGNAUD J., *Le Jeu du jeu, op. cit.*, p. 48.

⁴³⁵ FINK E., *Le jeu comme symbole du monde, op. cit.* p. 106.

La finalité de la pensée peut être vue comme l'élaboration et l'ajustement du matériau sensoriel, en vue d'atteindre une vie sensitive qui soit plus riche et plus complète. Ce que montre l'usage des fictions, c'est qu'il est toujours possible d'ajouter par l'imagination et la créativité des traits qui ne sont pas dans la forme objective. « Feindre ce qui n'est pas – ne sera jamais ou n'est pas encore – c'est ouvrir l'être au jeu. »⁴³⁶

Cette ouverture au « rien » n'est pas un appel au néant. C'est un écart que nous comblons avec la manipulation ludique de figures que nous avons reçues d'autrui et que nous déformons ou que nous détournons.

Chauvier, qui opère un parallèle explicite entre la notion de possibilité et les fictions – il consacre notamment un passage à Vaihinger – évoque le fait que ces possibilités, ces écarts avec la réalité, ne soient en fait rien d'autres que des manifestations parasites de la pensée. « Une sorte de bruit de fond accompagnant notre pensée du monde, engendrée par notre activité de penser. Nous dresserions autour des faits tout un décor de possibilités pour mieux les appréhender ou les maîtriser. »⁴³⁷

Voir et penser la fiction sans la détruire

Les fictions ne sont pas des éléments secondaires de notre existence, mais s'immiscent dans notre rapport le plus intime avec le réel. En un sens elles nous collent à la peau, et donnent formes à nos formes de vie. Elles en constituent la matière première. Notre rapport au monde et au savoir passe par des fictions, pour reprendre la belle formule de Bentham, la vérité a une structure de fiction.

Il importe donc de séparer l'erreur de la fiction et de maintenir un rapport conscient à la fiction. Ce n'est guère aisé dans la mesure où psychologiquement, l'erreur est engendrée exactement de la même manière que la fiction ; la seule différence est que la fiction est une erreur consciente, pratique, féconde.

On peut rappeler ici la formule de Nietzsche, « croyez-moi mon ami, l'erreur aussi a son mérite. Aussi on ne doit pas détruire les fictions, elles sont aussi nécessaires à l'esprit avancé que sont nécessaires à l'enfant les jeux auxquels il s'illusionne consciemment. »⁴³⁸ là encore, la question de l'illusion n'est pas traitée indépendamment de la posture ludique et de cette capacité à maintenir une illusion consciemment.

⁴³⁶ DUVIGNAUD J., *Le Jeu du jeu*, op. cit., p. 80.

⁴³⁷ CHAUVIER S., *Le sens du possible*, op. cit., p. 78.

⁴³⁸ Cité dans VAHINGER H., *La philosophie du comme si*, op. cit., p. 312.

Bibliographie

Vaihinger, dans son entreprise d'élucidation de la fiction, se trouve confronté à une difficulté relativement insoluble. Prendre conscience des fictions tend à les détruire. « Maintenir une fiction comme fiction suppose un esprit hautement développé, qui ne cède pas précipitamment à la pulsion d'équilibrage [...], mais distingue rigoureusement entre les moyens et les fins. »⁴³⁹

Sitôt découvert le mécanisme par lequel ce type de concepts agit, l'illusion de leur vérité disparaît. Elle se maintient en revanche tant que ce mécanisme n'est pas découvert. Cette difficulté est également massive pour notre propos. Si l'irréalité que contient notre forme de vie s'effondre dès que l'on en prend conscience (phénomène que nous avons observé dans les manières de manquer le monde) notre travail de recherche ne va-t-il pas conduire à détruire ce qui fonctionne si bien dans l'ombre ? Ce qui est évident, déjà là sous nos yeux, doit-il être rendu visible ?

Nous sommes enclins à répondre à cette question par l'affirmative. Certes, les éléments d'irréalités, que ce soit les valeurs, les règles, les fictions, le sens qui composent un monde proprement humain possèdent une réelle fragilité, mais notre travail a aussi été de montrer que notre expérience manifeste déjà des rapports conscients avec les fictions. Le jeu n'est pas une folie et évaluer moralement une situation n'est pas une hallucination.

Il importe maintenant de s'intéresser précisément à l'état d'esprit, à la disposition qui nous permet de traiter avec les fictions. Pour cela, la pratique ludique reste encore un des meilleurs révélateurs, dans la mesure où il s'agit d'une pratique universelle, et bien moins débattue que la morale.

Dans son analyse du comportement ludique, Huizinga souligne que la conscience de jouer peut être complètement reléguée à l'arrière-plan. La conscience est projetée dans la situation, dans l'espace conventionnel et pour une large part fictif, sans que soit nécessaire un retour réflexif sur soi.

Au contraire, le retour réflexif sur soi est avant tout le signe que quelque chose ne va pas, que le jeu se brise ou va se briser. Que ce soit l'ordinaire ou le jeu, les tentatives d'appréhender les choses de manière rationalisée, réflexive témoignent toujours d'une fêlure.

Une anecdote de Caillois est à cet égard extrêmement révélatrice de cette capacité à manipuler les fictions, sans intention, ni de tromper le spectateur, ni soi-même. « L'enfant qui joue au train peut bien refuser le baiser de son père en lui disant qu'on n'embrasse pas les locomotives, il ne cherche pas à lui faire croire qu'il

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 136.

est une vraie locomotive. »⁴⁴⁰ Si elle peut faire sourire, et nous éloigne de notre sujet, cet épisode indique clairement la complexité de la conscience du joueur. En effet, nous sommes ici en présence d'une situation de crise, le jeu de l'enfant est rompu par un comportement inapproprié pour le jeu. Il y a donc collision de deux mondes, et notamment la sphère du jeu qui se retrouve soudainement en contact avec un acte affectif ordinaire mais qui ne peut être intégré comme signifiant dans l'espace du jeu. La défense consiste alors à rappeler les règles du jeu. Jouer au train est sérieux. Cela implique de suivre des règles pour que l'illusion prenne – ce que le père ici ne suit pas. C'est donc en invitant à mieux voir, à comprendre le jeu, et donc à présenter le jeu et ses règles que l'enfant, par la communication, maintient intact, un moment, comme en suspens, la réalité du jeu. Le moment réflexif est un moment hors du jeu, mais qui assure et le maintien du jeu, et l'ouverture vers autrui pour expliquer les règles.

On comprend que les règles de ce jeu sont très simples, rien à voir avec le fonctionnement d'une vraie locomotive, ou d'un jeu de société. Bien loin du *game*, c'est la fantaisie du *play* qui est à l'œuvre ici. Mais il existe bien des règles. Et ces règles empruntent à la réalité en l'occurrence ici les vrais trains. Venir au jeu c'est cela. Quand on joue, la règle créatrice n'a plus à être présente à la conscience du joueur, mais doit toujours pouvoir être mobilisé dans un espace social si besoin.

Le passage par le jeu est éclairant car bien moins sujet à débat que les règles morales. Pas besoin de faire référence à l'éthique communicationnelle pour saisir que les règles sont partagées et énoncées par le langage afin de maintenir la situation. Il est peu probable que cette scène puisse être interprétée en termes platonisants. La reconnaissance de l'arbitraire et de la convention des règles n'indique pas que l'anarchie et le tout se vaut en est l'horizon immédiat. Rapprocher les fictions des théories morales se serait se complaire dans les illusions. Pourtant, ici, la manipulation des fictions n'est pas une folie. L'enfant sait qu'il n'est pas une locomotive. Le joueur se prend au jeu, il est partie prenante dans un monde ludique qui possède son autonomie – au sens étymologique – et qu'en même temps, ce joueur a conscience de jouer, puisqu'il est capable de dire ce qu'il fait, le cas échéant. Il n'y a donc pas, dans l'expérience même du jeu, d'ambiguïté ou de contradiction. Le joueur peut être à la fois pris au jeu et avoir conscience de jouer.

L'analyse philosophique de ce comportement a été dressée par Colas Duflo, « la conscience positionnelle du joueur à ce moment est tout entière occupée à la

⁴⁴⁰ CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes*, op. cit., p. 65.

perception des tendances, projetée dans cet espace relatif : et ce temps séquentiel. Je peux fort bien avoir une conscience positionnelle du jeu tout en n'ayant aucune conscience positionnelle de jouer. »⁴⁴¹

On comprend que dans le jeu, quand il n'est pas interrompu, la conscience de jouer peut se situer à l'arrière-plan. Il y a comme un effacement de soi pour faire corps avec la situation. Pour décrire cet aspect, K. Axelos propose une belle formule : « Le jeu laisse loin derrière lui, tout en les impliquant, tous les comme si. »⁴⁴²

Dans nos pratiques ordinaires, pétries d'éléments irréels, notre conscience parvient parfaitement à se diriger dans son milieu, à prendre des décisions :

Nous posons des faits absolus précisément à travers des phrases qui prennent les atours d'affirmations factuelles, mais dont nous refusons qu'elles soient prises factuellement ce qui est suggéré par la fausseté factuelle apparente.

Nous indiquons alors une façon de les prendre qui n'est pas celle-là. Nous faisons surgir la valeur à travers le refus de la forme manifeste de la proposition falsifiable, à travers le paradoxe d'un fait soutenu envers et contre tout.⁴⁴³

Les fictions non assumées comme telles

Il s'avère donc que la production et la cohabitation avec des fictions efficaces, qui remplissent leur rôle, passent par un refus d'assumer les fictions comme telles. Bentham avait noté ce point, les fictions « sont revêtues du costume des entités réelles et mises au même niveau qu'elles – est un procédé sans lequel le langage, du moins sous toutes les formes supérieures à celle du langage des créatures animales, ne pourrait pas exister. »⁴⁴⁴

Bentham ici présuppose explicitement qu'une théorie des fictions n'a pas de sens si elle est traitée indépendamment d'une philosophie du langage. C'est le langage qui produit les fictions et qui permet également de les placer au même niveau que les entités réelles. Ce point, extrêmement épineux, a particulièrement joué dans les tentatives d'élimination des fictions du langage, adossées à une théorie de la vérité pensée comme adéquation du mot à la chose. On pense par exemple aux tentatives du cercle de Vienne.

La caractéristique d'une fiction « normale » est la conscience expresse qu'il ne s'agit que d'une fiction, en d'autres termes, c'est la conscience de sa nature

⁴⁴¹ DUFLO C., *Jouer et philosopher, op. cit.*, p. 241.

⁴⁴² AXELOS K., *Le jeu du monde, op. cit.*, p. 431.

⁴⁴³ RAÏD L., *L'illusion de sens, op. cit.*, p. 54.

⁴⁴⁴ BENTHAM J., *De l'ontologie et autres textes sur les fictions, op. cit.*, p. 85.

fictionnelle, dénuée de toute prétention à la réalité. Or Vaihinger constate que cette reconnaissance est relativement rare.

Ceci tient tout simplement au fait que l'homme ordinaire prend spontanément tout ce qui est avancé pour naturel et réel. Non seulement il admet au début que les concepts soient représentatifs de la réalité et objectifs. Mais dans le même temps, il tient les méthodes et processus de la pensée pour identiques aux processus et aux lois de l'être lui-même.⁴⁴⁵

Cette tendance ordinaire à tenir pour vrai ce qui fonctionne par raccourci se retrouve notamment dans les sciences. Une fiction particulière est choisie pour les services qu'elle rend, en concurrence avec d'autres possibilités de donner un sens à ce qui se passe. Une fois qu'une fiction a été acceptée, la principale exigence est d'éviter les deux écueils suivants : 1) transformer la fiction en hypothèse ou en dogme ; 2) considérer comme objectif, avant d'avoir procédé aux corrections nécessaires, ce qu'on a déduit de la fiction.

Ayant conscience des difficultés que sa théorie peut rencontrer, il note laconiquement que la grande illusion de l'humanité a toujours été de conclure de l'importance d'une chose à sa vérité. Ce constat est tout aussi valable pour les questions d'éthique, quand on songe aux théories réalistes à tendance platoniste.

Vaihinger souligne les dommages causés par les fictions régulatrices qui ne sont pas assumées comme telles, et auxquelles on attribue à tort le caractère de la réalité. Les idées régulatrices auxiliaires prises pour des réalités sont alors dévoilées comme des fictions dans un sens péjoratif, ce ne sont « que » des fictions. Tout ceci est « imaginaire, irréel, fictionnel » et tout particulièrement les concepts qui forment le socle de la morale.

D'une mauvaise saisie du rôle et de la nature des fictions, et c'est notre confiance dans les structures de la morale qui vacille sous la menace du scepticisme. Et les fictions étant inhérentes à l'usage de la langue, on comprend à quel point la menace du scepticisme est permanente.

Les excès du jeu, les excès de la fiction

Les fictions ne fonctionnent que si la conscience ne les thématise pas comme telles et au contraire les hissent au même niveau que les entités réelles. On comprend la méfiance classique à leur endroit, si elles passent pour autre chose que

⁴⁴⁵ VAIHINGER H., *La philosophie du comme si, op. cit.*, p. 105.

ce qu'elles sont, notamment sur des domaines aussi importants que la vérité. Si l'on tolère les fictions comme indispensables dans le langage, doit-on revoir à la baisse nos exigences concernant la vérité d'un propos, voire même repenser totalement ce que l'on entend par vérité ?

Les théoriciens de la fiction ont été particulièrement sensibles à ces questions, et ont en commun de ne pas céder sur la conception traditionnelle de la vérité. Illusions et fantasmes ne deviennent pas vrais pour autant.

Le jeu, comme la fiction, présentent des excès qu'il convient de limiter. Cependant tourner le dos et ignorer le jeu et les fictions en entier sous prétexte qu'elles peuvent se révéler dangereuses n'est pas fécond. En effet, jeu et fiction sont universels, et les ignorer, c'est renoncer à les connaître pour mieux prévenir les dérives inhérentes.

Où commence en vérité la folie du jeu ? Commence-t-elle dès lors que deux mondes sont séparés pour le même individu, et alors tout jeu est, en ce sens, une expérience de la folie ? Commence-t-elle plutôt lorsqu'un individu préfère le second monde, le ludique, au premier, celui de la vie ? Ou bien encore quand la prégnance de ce second monde est si forte, qu'il contamine le premier, qui n'apparaît plus qu'à travers les catégories du second ? Sans doute ne saurait-il y avoir ici de réponse bien tranchée, tant la folie n'est jamais brutale.⁴⁴⁶

Les dérives du jeu ne sont jamais tranchées. Il faut toujours saisir ces processus comme des continuités. Plutôt que de séparer folie et réalité, D. Winnicott propose de s'intéresser à un autre aspect : la créativité. Ainsi, en abordant la question des pathologies du jeu, il rappelle que la folie n'est pas toujours là où on le croit. En fait, manquer de cette part d'illusion, est une folie. Certains « sont si solidement ancrés dans la réalité objectivement perçue qu'ils sont malades, mais dans la direction opposée : ils ont perdu le contact avec le monde subjectif et se montrent incapables de toute approche créative de la réalité. »⁴⁴⁷

Ce qui nous rend humain, c'est précisément cette capacité de créativité qui nous arrache à la réalité perçue pour introduire des possibles, des valeurs, du sens. Par ailleurs, nous avons vu avec la manipulation des fictions et la mise à l'arrière-plan de la conscience positionnelle du jour que ce n'est pas l'intensité du jeu qui le conduit à sombrer dans l'excès.

⁴⁴⁶ DUFLO C., *Jouer et philosopher*, op. cit., p. 200.

⁴⁴⁷ WINNICOTT D.W., *Jeu et réalité*, op. cit., p. 130.

L'excès est à chercher dans la contamination. Si dans le chapitre 1 de cette partie, nous avons soigneusement séparé jeu et ordinaire, en rappelant que l'un s'adosse sur l'autre, c'est parce que la contamination avec la vie ordinaire représente le grand danger. Cet excès du jeu se produit quand la conscience de la situation est rompue. Alors le jeu se déploie en dehors des limites de temps et de lieu du jeu. Il renverse les règles qui l'encadrent.

Fictions et attachement

Il existe un profond attachement aux fictions. La tendance naturelle pour reprendre l'expression de Vaihinger, est de transformer la fiction en hypothèse, et cette métamorphose peut parfois conduire à la poser en dogme.

Cette tendance est analysée dans les termes d'une tendance naturelle car Vaihinger l'origine dans l'état de tension que les fictions tenues comme telles peuvent provoquer dans l'esprit humain. Il décrit ce mécanisme de la manière suivante :

Pour se débarrasser de cet état de tension désagréable, le moyen le plus simple est de nier le caractère subjectif de la représentation accessoire concernée. Cette représentation idéale recouvre alors les mêmes droits que les autres, et peut être admise comme un dogme. La fiction devient tout bonnement un dogme, le *comme si* est remplacé par une affirmation.⁴⁴⁸

Les fictions sont nécessaires à la vie, elles révèlent un besoin biologique, qui éclaire la dynamique de constitution du monde quotidien selon deux traits : l'assurance et une prise sur le monde. Leur envers étant la crainte du nouveau.

Winnicott le souligne, le jeu est introduit dans la vie de l'enfant comme remède à une angoisse profonde face au réel. Il s'agit de médiatiser le contact avec le réel, et de donner un sens à ce qui se produit. Cet écart s'opère dans ce qu'il nomme l'espace potentiel, « en jouant l'enfant manipule les phénomènes extérieurs, [...] et il investit les phénomènes extérieurs choisis en leur conférant la signification. »⁴⁴⁹ et il précise peu après que jouer implique la confiance et la stabilité.

Or les fictions sont vulnérables, que ce soit par une prise inadéquate de leur nature (le besoin de leur faire rendre raison) par une recherche de leur fondement, ou encore par la considération de leur caractère arbitraire. En somme les fictions

⁴⁴⁸ VAIHINGER H., *La philosophie du comme si*, op. cit., p. 132.

⁴⁴⁹ WINNICOTT D.W., *Jeu et réalité*, op. cit., p. 105.

sont appelées à évoluer, et se faisant, rendent visibles l'attachement que nous leur portons.

Vaihinger s'est particulièrement penché sur cette vie des fictions, notamment en lien avec l'attachement que nous leur portons :

Quand la science entame son travail, la psyché humaine contient une quantité de dogmes qui ne relèvent pas tous du domaine religieux. Ceux-ci sont dans un état stable, qu'ils récupèrent toujours à l'issue de perturbations mineures. Il en va autrement lorsque l'expérience et la réflexion ont peu à peu rendu ces dogmes douteux : en vertu de la loi de conservation, la psyché cherche néanmoins à les maintenir, et elle les maintient effectivement. Mais lorsque l'équilibre stable n'est plus assuré, Le dogme se change en hypothèse. La représentation, quant à sa valeur, a régressé d'un cran.⁴⁵⁰

Il note que les représentations qui ont une valeur pratique à nos yeux bénéficient d'un attachement fort. Cela peut se comprendre puisqu'elles contribuent à assurer notre survie. Par conséquent, notre esprit n'accepte que difficilement de les rejeter. « En effet, nous préférons conserver nos constructions idéelles bien implantées plutôt que les rejeter entièrement. »⁴⁵¹

2. Liberté par les règles et la fiction

Au détour d'un paragraphe consacré à définir les jeux, Caillois affirme que « les jeux ne sont pas réglés et fictifs, ils sont plutôt ou réglés, ou fictifs. »⁴⁵² Cette distinction entre deux types de jeux, est cruciale pour saisir deux dimensions de la liberté au sein de la pratique du jeu. Dans un premier temps, nous examinerons la liberté dans et par les règles, puis celle qui ressort des fictions.

La liberté par les règles

Comme le souligne Huizinga, le jeu représente un écart avec la réalité et cet écart, c'est la créativité qui l'opère : « quelle que soit son essence, le jeu n'est pas matière. »⁴⁵³ Le jeu dépasse les frontières de la vie physique. Sous l'angle de la forme, on peut donc, définir le jeu comme une action libre, sentie comme fictive et située en dehors de la vie courante, capable néanmoins d'absorber totalement le joueur.

⁴⁵⁰ VAHINGER H., *La philosophie du comme si*, op. cit., p. 133.

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes*, op. cit., p. 41.

⁴⁵³ HUIZINGA J., *Homo ludens*, op. cit., p. 19.

Bibliographie

Les liens entre la fiction et le jeu sont extrêmement étroits. En réalité, il ne s'agit pas seulement de relier le ludique et la fiction, mais de relier l'usage de règle avec les fictions. Si l'espace ludique est ainsi relié aux fictions, c'est en particulier par sa structure réglée. On peut objecter que beaucoup de jeux ne comportent pas de règles. Caillois s'est fait l'écho de cette observation, et donne l'interprétation suivante de cette affirmation : « malgré le caractère paradoxal de l'affirmation je dirai qu'ici la fiction, le sentiment du comme si, remplace la règle et remplit exactement la même fonction. Par elle-même la règle crée une fiction. »⁴⁵⁴

On constate que les jeux ne sont pas réglés ou fictifs. Ce n'est pas l'un ou l'autre, mais ce n'est qu'une différence d'accent entre les deux. La fiction n'est pas une création libre et totale. Elle suit des règles et des contraintes. La fiction est une activité réglée, qui propose un écart avec le réel, apporte un sens à une situation, mais elle en vient rapidement à se sédimenter, à se figer sous son propre poids. Entrer dans l'illusion, ce n'est pas faire n'importe quoi, c'est accepter de se plier à une nécessité conventionnelle.

S'il existe des règles qui concernent chaque aspect des actions humaines, nous sommes amenés à nous demander si cette omniprésence est compatible avec la capacité d'invention que l'on observe ordinairement. Le cours ordinaire de la vie, à la lumière des règles, permet-il d'introduire une rupture ? Il existe une créativité propre à la règle, qui dès à présent écarte les tentations de réduire la règle à une loi fixant à l'avance les conduites des individus. Cora Diamond note à propos du suivi des règles, qu'il existe des formes imaginatives de suivre les règles dans un usage ordinaire :

Les capacités sélectionnées par l'esprit sont celles qui ont trait à la cohérence et à l'engagement dans la pensée et le langage, il s'agit de l'exercice de capacités reconnaissable au fait d'avancer intelligemment et de façon intelligible, de donner et suivre des règles, d'inventer des espèces de règles, d'appliquer des règles selon l'usage ordinaire et sous des formes pénétrantes, imaginatives, et inattendues, et de jouer avec les règles.⁴⁵⁵

En reconnaissant à l'usage ordinaire des pratiques inventives, qui joue avec les règles, C. Diamond nous rappelle ici qu'une règle n'est pas quelque chose d'*a priori*, qui déterminerait tout entier le champ de ses applications sauf à réduire les

⁴⁵⁴ CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes*, op. cit., p. 40.

⁴⁵⁵ DIAMOND C., *L'esprit réaliste*, op. cit., p. 9.

Bibliographie

événements et les actions humaines à des lois de structures qui les enveloppent intégralement.

J'ai dit que l'application d'un mot n'est pas intégralement déterminée par des règles. Mais à quoi ressemble donc un jeu intégralement délimité par des règles ? Un jeu dont les règles ne laissent pas de place au doute, mais bouchent tous les trous. – Ne pouvons-nous pas imaginer une règle qui règle l'application de la règle ? Et un doute que *cette* règle lève – et ainsi de suite ?⁴⁵⁶

Dans chaque cas le doute porte sur l'application et la possibilité d'une erreur, d'une action incorrecte. Ce qui est important, c'est qu'il appartient à une règle d'évacuer ce doute d'établir ce qu'il est correct de faire, seulement pour autant qu'elle soit correctement appliquée.

Cette adaptation, cette créativité de l'agir s'oppose aux conceptions *a prioristes* en inversant précisément le rapport de hiérarchies. Le type de nécessité qui est associé aux règles puise dans la pratique, dans les interactions que nous entretenons avec autrui.

Comme le souligne Bouveresse, dans une remarque de *L'animal cérémoniel*, consacré aux *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, « Wittgenstein a insisté au moins autant sur la créativité qui change les règles que sur la créativité gouvernée par des règles. »⁴⁵⁷ Il est particulièrement égarant de penser les règles indépendamment de la part de créativité qu'elles recouvrent. Si Wittgenstein insiste autant sur cette dimension de liberté dans la règle, on peut supposer que ce qu'il a en tête c'est avant tout le modèle du jeu. « L'analogie du langage et du jeu ne nous apporte-t-elle donc pas quelque lumière. »⁴⁵⁸

Certes, Wittgenstein pour illustrer les pratiques réglées requiert souvent à l'exemple du jeu, par exemple celui du ballon au § 83 des *Recherches philosophiques* mais s'agit-il d'un exemple plus parlant qu'un autre ou bien dans le jeu se dévoile un usage spécifique des règles qui peut nous éclairer pour comprendre nos pratiques ordinaires ?

Si on regarde un instant les études consacrées à la question des règles dans le jeu, on constate qu'elles sont traitées en lien avec la liberté. Bien plus, elles sont les conditions nécessaires pour qu'il y ait une liberté. La formule de Colas Duflo est à cet égard particulièrement représentative de cette sensibilité : « le jeu est l'invention

⁴⁵⁶ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, op. cit. § 84.

⁴⁵⁷ BOUVERESSE J., « L'animal cérémoniel », op. cit.

⁴⁵⁸ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, op. cit. § 83.

d'une liberté dans et par une légalité. »⁴⁵⁹ Comment comprendre cette formule ? Il s'agit ici de souligner que le jeu possède bien une nécessité qui consiste à trouver ou à inventer si besoin des réponses qui sont libres, dans les limites des règles. Les travaux de Duflo portent notamment sur ces rapports spécifiques qu'entretiennent la règle et le ludique.

Ainsi, la définition du jeu comme invention d'une liberté par et dans une légalité, cela voulait dire aussi ceci : la clôture ludique instaure un temps séquentiel et un espace relationnel qui forment le monde spécifique dans lequel existent (et éventuellement s'affrontent) les léga-libertés.⁴⁶⁰

Mais ce regard liant la règle et le jeu n'est pas nouveau, et Huizinga propose déjà un regard sur la place de la règle dans le jeu. Entrer dans le jeu repose sur une acceptation volontaire des règles. Le jeu, rappelons-le, doit être libre. Cette entrée libre manifeste notre acceptation, voire même notre volonté de suivre des règles. En effet, suivre les règles, c'est vouloir que le jeu existe, qu'il se maintienne. Donc, on peut affirmer que vouloir jouer, c'est d'abord respecter les règles du jeu. Sur ce point donc, Caillois et Huizinga sont bien les précurseurs de cette pensée de la règle. « Ce qu'on appelle jeu apparaît cette fois comme un ensemble de restrictions volontaires, acceptées de plein gré et qui établissent un ordre stable, parfois une législation tacite dans un univers sans loi. »⁴⁶¹ Caillois met explicitement en parallèle cette notion de jeu et la liberté. Pour lui, « le jeu signifie la liberté qui doit demeurer au sein de la rigueur même. »⁴⁶²

L'ouverture vers la communauté

Ne peut-on pas jouer sans règle ? En réalité, le lien jeu/règle repose sur un troisième membre : la communauté. La règle est avant tout sociale. Il n'y a de règles que dès lors qu'il y a une communauté de pratiques partagées. « Les règles sont inséparables du jeu sitôt que celui-ci acquiert ce que j'appellerai une existence institutionnelle. »⁴⁶³

Le phénomène ludique peut sans doute exister sans règle, elles sont remplacées par la fiction. Mais les règles surgissent dès qu'il y a ouverture à autrui, à une communauté. Le jeu, bien que pouvant être aussi solitaire, possède en lui la

⁴⁵⁹ DUFLO C., *Jouer et philosopher, op. cit.*, p. 57.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 244.

⁴⁶¹ CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes, op. cit.*, p. 14.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 15.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 75.

Bibliographie

dynamique suffisante pour faire société. Caillois indique par exemple : « on dirait qu'il manque quelque chose à l'activité du jeu quand elle est réduite à un simple exercice solitaire. »⁴⁶⁴

L'approche anthropologique de Caillois est largement relayée par la phénoménologie, notamment dans les études que lui consacre Fink, où il affirme que l'homme joue parce qu'il est mondain. Fink apporte quelque chose d'essentiel en faisant en sorte de sortir le jeu du phénomène purement langagier ou individuel, pour lui donner une dimension plus large et l'ouvrir au social :

L'ouverture de l'homme au monde n'est ni seulement linguistique, ni seulement individuelle ; elle est multiforme selon les phénomènes fondamentaux de notre existence et pour cette raison elle est aussi toujours sociale. C'est précisément dans la mesure où l'homme a une existence sociale, qu'il existe ouvert au monde. Le jeu humain est un mode singulier et remarquable d'un rapport social avec le monde.⁴⁶⁵

Le jeu est clairement un phénomène multiforme, dont les facettes ne peuvent être réduites à un ou plusieurs termes. La sphère ludique est un enchevêtrement de pratiques, de règles, de besoins et de créativité. Huizinga résume cet enchevêtrement en définissant le jeu comme « forme d'activité, comme forme pourvue de sens, et comme fonction sociale. »⁴⁶⁶

La dimension sociale est essentielle pour le jeu. Réduite à une activité solitaire, le jeu raterait son plein épanouissement. Il existe des jeux qui n'incluent pas nécessairement des partenaires, mais l'ouverture vers un monde commun, partagé, est un horizon de la plupart des jeux, dès qu'il y a des règles. Dans le jeu réside une dimension de communication, mais elle n'a pas à être imposée, elle constitue davantage un prolongement naturel.

Une pratique engendre des règles qui l'accompagnent et assurent de la correction de la pratique. Ces règles peuvent être transmises à autrui, incorporées (nous nous intéresserons plus particulièrement à la question de l'apprentissage dans le prochain chapitre). Pour la question de la pratique ordinaire de l'éthique, ce point est important. Plutôt que de juger une théorie morale sur la base de conception *a priori*, relevant pour le dire dans les termes de Cora Diamond, du fantasme, il importe de voir comment nos pratiques possèdent des règles qui les ouvrent naturellement à un partage.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁶⁵ FINK E., *Le jeu comme symbole du monde*, *op. cit.*, p. 224.

⁴⁶⁶ HUIZINGA J., *Homo ludens*, *op. cit.*, p. 19.

Ainsi, nous pouvons quitter la crypto-théologie que nous avons rejeté dans la deuxième partie, pour simplement regarder comment les pratiques s'ouvrent à la communauté. C'est une approche radicalement différente de celle qui consiste à postuler d'emblée que la morale doit être partageable et de chercher les fondements métaphysiques qui garantissent la validité de cette communication. A l'inverse, il suffit d'observer, de voir que les gens communiquent autour des questions de valeurs.

La liberté comme fiction : l'écart avec le réel

Au sein d'une pratique, quelle soit ludique ou non, s'exprime une forme de liberté qui s'incarne notamment par l'inventivité et l'adaptabilité. Il est possible de faire jouer des variations. Les règles, nous l'avons vu, ne s'appliquent pas comme des nécessités. Elles possèdent en elles, elles posent les conditions de cette liberté.

Les règles ne sont pas les seules garantes de cette créativité. L'aspect fictionnel qui règne dans nos pratiques ordinaires est également essentiel. Vaihinger a prolongé les antinomies kantienne dans une perspective originale, faisant ainsi de la liberté une fiction. Plus précisément, c'est ce qu'il nomme « fictions pratiques ».

Dans notre présentation, au chapitre précédent, de la nature des fictions, nous avons souligné leur lien avec la possibilité d'une connaissance qui n'avait rien à voir avec la logique. Cette opposition reposait sur la place faite à la contradiction, décisive dans la logique, elle ne présente pas une faiblesse majeure pour les fictions, ce qui au demeurant les rend plus souples, plus adaptables. Cette intégration de la contradiction au sein des fictions se monnaie au prix d'une sortie des fictions hors du régime de la vérité. Une fiction n'est ni vraie ni fausse. Elle est un expédient commode, et sa valeur est relative à la pratique qu'elle rend possible.

La fiction peut donc être constituée d'une contradiction logique, interne, ou entrer en contradiction avec les faits. Cette capacité n'est pas seulement une caractéristique anodine propre aux fictions. C'est ce qui permet, pour Vaihinger, de penser la liberté. En effet, ce concept est à ses yeux grevé de deux failles logiques : une contradiction avec les faits (comment s'arracher aux lois de la nature) et interne⁴⁶⁷ (la liberté absolue n'a aucune valeur morale et se nierait dans le même mouvement)

⁴⁶⁷ « Du point de vue éthique, en effet, un acte qui serait absolument libre, aléatoire, ne résultant de rien serait tout aussi dénué de valeur qu'un acte absolument nécessaire. »VAIHINGER H., *La philosophie du comme si, op. cit.*, p. 54.

Bibliographie

L'un des apports les plus originaux de Vaihinger, c'est son analyse des fictions éthiques, ou pratiques, qu'il analyse. En particulier ses développements sur la liberté. Son premier constat est de rappeler l'enchevêtrement qui caractérise les concepts éthiques :

Les concepts dont nous traitons ici sont d'une nature si mêlée, leur construction psychologique est tellement complexe, qu'ils n'entrent pas dans des rubriques formelles homogènes. Les processus mentaux les plus divers ont contribué à former ces concepts complexes, qui touchent aux problèmes les plus relevés du savoir humain.

Le premier d'entre eux est l'un des concepts les plus importants que l'humanité ait formé, celui de liberté. Les actions humaines sont considérées comme libres, opposées au cours nécessaire de la nature, et les hommes sont tenus pour éthiquement responsables.⁴⁶⁸

La liberté n'est maintenue dans notre monde que sous forme de fiction. Une tentative de vouloir en rendre à tout prix raison par les critères habituels de la logique ne parviendrait qu'à la dissoudre. Pourquoi la maintenir ? Car elle répond à un besoin de sens de l'être humain. Nous l'avions souligné plus haut, mais nous entretenons avec nos fictions un rapport affectif. Peu importe que la liberté soit une double contradiction, elle est dotée d'une valeur et d'une signification. « C'est une nécessité psychologique immanente qui a poussé l'humanité au cours de son développement à former cette importante construction. »⁴⁶⁹

C'est pourquoi, malgré les contradictions qu'il contient nous utilisons quotidiennement ce concept pour juger les actions morales. Mais pour autant, Vaihinger souhaite ménager la possibilité de saisir les fictions selon leur vraie nature, et non pas à égalité avec les entités réelles. Il nous rappelle ainsi que « pour autant rien ne nous empêche de prendre conscience que cette construction, prise en elle-même est une monstruosité logique, une contradiction, bref, une simple fiction. »⁴⁷⁰ Par fiction, il entend le hiatus de son caractère nécessaire pour le plan pratique, sans corrélat dans la réalité.

Pour Vaihinger, l'imaginaire trouve une légitimité dans la pratique car sans lui, les formes supérieures de vie ne seraient pas possibles. Clairement enchâssé dans une vision biologique, Vaihinger conçoit les fictions comme des produits d'une

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

dynamique vitale qui forge nos formes de vie. Le critère de cette hiérarchie entre les formes supérieures de la vie et les autres, passe par l'écart plus ou moins grand qui existe avec le réel.

Le monde et l'écart avec le réel

Le point essentiel de la fiction, selon Vaihinger, n'est pas juste dans l'écart conscient par rapport à la réalité. Ce sur quoi il ne cesse d'insister, c'est l'opportunité de cet écart, c'est-à-dire les services rendus par les fictions. Vaihinger porte son attention principalement sur les fonctions heuristiques que permettent les fictions, mais ancrées dans une perspective anthropologique, on ne peut ignorer la dimension thérapeutique qu'elles revêtent. À cet égard, on peut se tourner vers Wittgenstein qui met plus en avant ce point, ou Blumenberg, qui relie explicitement les métaphores du monde aux visées thérapeutiques.

On retrouve chez Vaihinger une visée proprement pragmatiste. Ce n'est pas la moindre des originalités de ce philosophe, somme toute relativement méconnu malgré le travail de Bouriau, que d'articuler kantisme et pragmatisme. Cet accent mis sur l'écart avec le réel se trouve aussi chez James qui constate que dans le monde humain, il y a plus que du réel, car sinon on se contenterait de coller au réel, de simplement réagir aux stimuli extérieurs. Si nous ne sommes pas dans une relation purement mécaniste avec le réel, c'est parce que nous parvenons à ménager un écart, par les fictions et le besoin de signification.

Pour appréhender cet écart par rapport au réel, il est nécessaire de conférer une dignité à l'irréel, voire même de lui confier la plus haute valeur. C'est le sens de la conception de James : nous sommes des faiseurs de monde, et c'est intentionnellement que nous naviguons au sein d'entités irréelles. James, dans l'expérience de pensée bien connue de la *sick soul* cherche à décrire une vision pathologique du monde. Dans les « cas normaux », le monde est un monde composé où les « faits physiques » et les « valeurs émotionnelles » constituent un tout indissociable. Mais si l'un des deux termes est retiré ou perverti, le résultat en est la vision pathologique. Cette vision est décrite comme le fait de voir le monde à distance. Paradoxalement, supprimer l'écart que procurent les fictions ne nous rapproche pas du réel. Il se révèle au contraire étrange, insensé, inhumain. « Sa couleur est partie, sa respiration est froide, il n'y a pas de spéculation dans les yeux avec lesquels il fixe. »⁴⁷¹

⁴⁷¹ Cité dans HALAIS E., *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, op. cit., p. 219.

Bibliographie

Cette perspective pragmatiste de l'écart est importante pour saisir la relation qui existe entre les fictions et la liberté. Si nous percevions immédiatement le monde il serait incorrigible. Mais nous ne le percevons pas de manière incorrigible, donc nous ne le percevons pas immédiatement. Il y a donc des entités qui ne sont pas réelles. C'est ce que James désigne sous le terme d'expérience, qui mêle pensée et sensation. Lorsque des pragmatistes comme James, mais aussi Dewey ou Mead soutiennent que la valeur et la normativité imprègnent la totalité de l'expérience, ils ne se font pas l'écho d'une théorie réaliste, ils font référence à cette expérience qui permet d'articuler sur le même plan les entités réelles et irréelles. « Dans chaque recherche philosophique sur le jeu, c'est précisément ce moment de la réelle « irréalité » de l'enlacement curieux de l'être et de l'apparence, qui demande à être conceptuellement dominé. »⁴⁷²

Parti d'une réflexion sur le jeu, nous avons été amenés à traiter des questions de la fiction, pour *in fine* relier les fictions à des enjeux moraux, comme le concept de liberté. Ces différents domaines ont en commun de reposer sur un écart fondateur avec le réel. En effet, la morale, la fiction, le jeu possèdent une dimension de luxe, ils supposent plus que du luxe mais répondent à des besoins anthropologiques, notamment la question du sens. R. Caillois souligne que celui qui a faim ne joue pas, reprenant une idée plus détaillée chez J. Huizinga à propos du jeu : « il dépasse en soi les limites d'une activité exclusivement biologique ou du moins exclusivement physique. Le jeu est une fonction riche de sens. Dans le jeu « joue » un élément indépendant de l'instinct immédiat de la conservation, et qui prête à l'action un sens. »⁴⁷³

Cette question de l'écart avec le monde repose à nouveaux frais la question de la science. C'est bien le paradigme scientifique qui a assis la vérité comme adéquation du mot à la chose. La théorie doit décrire au plus près ce qui se déroule dans le monde. Le *logos* et ses contraintes logiques se sont rapidement affrontés au *mythos* et l'écart avec le réel ou la contradiction ont rapidement été traqués comme des obstacles aux idées claires et distinctes. Vaihinger en traitant des fictions a bien compris que l'enjeu se nouait rapidement autour des questions de connaissances. Les fictions souffrent d'une image dévalorisante. Métaphores, images du monde ou fictions ne sont tolérées dans notre langage que comme des vestiges de temps archaïques.

⁴⁷² FINK E., *Le jeu comme symbole du monde*, op. cit., p. 82.

⁴⁷³ HUIZINGA J., *Homo ludens*, op. cit., p. 16.

Bibliographie

Blumenberg s'est efforcé de montrer que la prétention des modernes à remplacer le *mythos* par le *logos* était en réalité un fantasme. En effet, les métaphores n'ont pas toutes pour vocation d'être substituées par des discours scientifiques. Elles ne jouent pas, pour ainsi dire, au même niveau. Ce que montre Blumenberg dans les *Paradigmes pour une métaphorologie*, c'est que les métaphores sont essentielles pour le projet scientifique. Ce sont elles qui fournissent la vision du monde où la pensée scientifique peut trouver une légitimité (car le monde serait mécaniste, comme une horloge et non comme un théâtre une cité...).

Wittgenstein, en critiquant sans concession le *Rameau d'or* de Frazer, insiste sur ce même point. À propos des croyances, Wittgenstein dénonce les absurdités de Frazer qui imagine que les peuples étudiés auraient une croyance fautive des lois de la nature. Frazer, incontestablement, ramène le débat sous la question de la vérité. Est-il vrai que le sorcier a le pouvoir de faire pleuvoir ?

Or ce qui est en jeu ici est de l'ordre de l'image du monde, de la représentation, et nous avons vu que les entités de ce domaine se situent hors du vrai et du faux. Wittgenstein va même jusqu'à affirmer que si on demandait à ces peuples d'écrire leur connaissance de la nature, il n'y aurait pas de différence avec nos connaissances. « Seule leur magie est autre. »⁴⁷⁴ Les mythes et créations s'appuient sur les mêmes observations.

Par conséquent, l'écart que l'on observe grâce aux entités irréelles ne cohabite que difficilement avec la science. En effet, celle-ci cherche un point de contact avec une réalité générale pour en produire un discours qui soit une description à valeur universelle. Ses règles ne sont pas, comme celles d'un jeu, établies une fois pour toutes. Si l'expérience vient démentir une hypothèse, alors on adapte le discours en conséquence. La science se modifie en fonction de notre expérience du monde, car elle cherche, d'une certaine manière, à la répliquer, non pas à le changer.

Or l'éthique justement est dans une sphère d'irréalité qui fait qu'elle ne se modifie pas en conséquence. Science et éthique représentent deux pôles opposés de notre relation au réel. L'éthique n'existe que par la possibilité d'un écart avec le réel, qu'il puisse être autre qu'il n'est. La science cherche à montrer pourquoi le réel ne peut être autrement qu'il n'est.

L'entreprise éthique appartient à un domaine autre que celui de la science sans pouvoir entrer en concurrence avec elle, et qui n'est pas, pour autant, absurde.

⁴⁷⁴ WITTGENSTEIN L., « Remarques sur Le Rameau d'Or de Frazer », *op. cit.*

C'est très précisément ce que Wittgenstein a nommé questions « éthiques ». L'éthique, en effet, ne consiste pas pour lui en une science du bien et du mal, mais dans une « investigation du sens de la vie. »

Cette dichotomie science/éthique se trouve dès le *Tractatus*. Le sens du monde, écrit-il, doit se trouver en dehors du monde. Dans le monde, tout est comme il est se produit tel qu'il se produit. Il n'y a en lui aucune valeur – et s'il y en avait une, elle n'aurait pas de valeur⁴⁷⁵. On notera l'emploi du doit, pour ces questions morales. Il est bien sûr possible d'interpréter de mille manières les formules souvent énigmatiques de Wittgenstein. Nous adopterons pour notre part l'hypothèse que cette formulation est ici présentée du point de vue anthropologique, du besoin de consolation. Si le discours sur le sens du monde n'est pas tel ou tel, il n'aura pas le caractère réconfortant attendu. Cette hypothèse de lecture permet aussi de comprendre qu'une valeur (interne au monde) n'aurait pas de valeur. Cette remarque a de quoi laisser perplexe, sauf si l'on considère qu'une valeur qui n'est pas reconnue comme telle en vient à disparaître. C'est la conclusion à laquelle était arrivé, par une autre méthodologie, Roman Ingarden, en traitant de l'ontologie existentielle. Il existe des entités non-réelles qui peuplent le monde mais dont l'existence n'est pas autonome.

Une valeur, pour qu'elle réponde à notre besoin de sens, ne doit pas se donner comme notre création. D'une certaine manière, anthropologiquement, c'est ainsi que les choses se passent. Bien que les valeurs et les règles apparaissent au sein de nos pratiques, en actes elles ne se donnent pas comme nos créations, mais sont manipulées comme des entités réelles, objectives.

« S'il y a une valeur qui a de la valeur, elle doit être extérieure à tout ce qui arrive, et à tout état particulier. »⁴⁷⁶ Cette distinction n'est pas statique, c'est une distinction dynamique : la valeur ne réside pas seulement en dehors du monde, elle est littéralement poussée en dehors du monde. C'est sur ce point qu'il est difficile de suivre plus avant Wittgenstein. En se focalisant sur nos pratiques immanentes, il tient l'éthique à distance. Dans notre monde post-théologique, ce sont les valeurs qui sont devenues le nouveau sacré et le propre du sacré est précisément de s'opposer à l'ordinaire. En cela Wittgenstein reprend à son compte ces grandes divisions de l'esprit humain. Mais tenir l'éthique à distance de l'ordinaire est dommageable. L'éthique a à voir avec nos pratiques ordinaires.

⁴⁷⁵ WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, traduit par Gilles-Gaston GRANGER, Paris, Gallimard, 2002 § 6.41.

⁴⁷⁶ *Ibid.* § 6.41.

3. La fiction comme aide

La fiction n'est pas un mensonge, nous l'avons vu, et elle tolère en son sein la contradiction logique et la contradiction avec l'expérience. Ce sont ces caractéristiques qui la rendent essentielles dans la relation d'aide. Il s'agit, au travers de la fiction, de prendre au sérieux le savoir-faire des aidants, confrontés à des situations contradictoires, rendant inconciliables les exigences de sécurité, d'autonomie et de bien-être des personnes.

C'est précisément ce maintien de cette tension qui est au cœur de souci de l'autre que la fiction nous permet de travailler. Cela nous permet notamment de rendre compte d'un horizon du *care* qui est nativement un lieu où se côtoient les contradictions, les épreuves et les choix non-tranchés.

Pourquoi la fiction ? Parce qu'elle est omniprésente dans l'aide à domicile. Elle renvoie tout à la fois à la dimension théâtrale du comme si, du faire semblant, de surjouer la gaieté... L'intérêt de faire jouer la notion de fiction au cœur même de l'aide, permet d'en faire le cadre, la scène qui doit justement être installée avant que l'action puisse avoir un sens.

« La fiction est un « outil de production ontologique », elle crée les êtres, elle sert à dire la vérité et à faire la réalité, non à les cacher. »⁴⁷⁷ La fiction est un être à l'ontologie fragile, qui ne survit que comme ontologie existentielle, pour reprendre l'analyse de Ingarden, à savoir qu'elle ne peut se maintenir que par la relation que l'on entretient avec elle. Qu'est-ce que cela implique dans l'analyse de la relation d'aide ? Cela nécessite de repenser la question du partage et de l'accord, même partiel sur ce qui se déroule. La fiction pour être bénéfique et remplir son rôle, doit être partagée.

Il est important, pour elles et pour nous, de se rendre compte que les aides à domicile peuvent être présentées à juste titre comme des virtuoses de cette fiction productrice. C'est probablement l'un des sens humainement et politiquement le plus profond de l'idée qu'elles « accompagnent », justement parce qu'elles accompagnent des êtres altérés dont la réalité (de l'identité, de la volonté, de la raison) ou même la vie ne tient parfois qu'à ces fictions, au point que celles-ci, dans les situations extrêmes, reprennent leur sens trivial.⁴⁷⁸

⁴⁷⁷ HENNION A. et VIDAL-NAQUET P. (dir.), *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction*, op. cit, p. 330.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 334.

Bibliographie

En effet, c'est au moment où l'autonomie n'est plus évidente, que la fiction et ses effets, bien réels, deviennent le ressort nécessaire de l'aide. La dignité de la personne, conçue comme fiction, repose alors sur les relations qui se nouent autour d'elles. On peut parler en ce sens d'une fiction de l'identité personnelle, mais qui par son adaptation, et sa dimension partagée, permet de se maintenir quand la réalité s'altère. En maintenant la fiction que la personne a plus de compétence qu'elle n'en a réellement, on parvient à ne pas destituer la personne de l'idée qu'elle se fait d'elle-même. Cette dignité maintenue par la fiction passe par des scènes très ordinaires.

Son visage s'illumine lorsqu'elle raconte, pleine de malice, comment elle se fait bien voir par le kinésithérapeute en l'accueillant debout sur ses jambes alors qu'elle passe ses journées dans son fauteuil. Mme Château sait qu'il le sait (« le kiné, je sais qu'il râle »), mais continue de mettre en œuvre sa supercherie. On imagine que celui-ci la félicite en arrivant, ce qui la réjouit encore davantage. Les intervenants choisissent de jouer le jeu, c'est-à-dire de ne pas la contredire, de ne pas « *la mettre face à ses difficultés* », selon leur expression.⁴⁷⁹

Les fictions, par leur lien étroit avec le possible, propose justement de créer un écart avec une réalité qui devient peu à peu difficile à gérer et à assumer. La capacité d'abstraction que requiert la manipulation des fictions est une part importante de notre humanité. Encourager la personne à produire des projets qui précisément l'arrache au quotidien est un des ressorts employés pour maintenir éveillée, active, la personne aidée.

Il propose aussi de faire certains projets à plus long terme (type vacances, ou sortie qui peut l'intéresser, Monsieur aime la nature par ex) car il a du mal à se projeter dans l'avenir, à attendre, pour développer quelque chose de l'imaginaire. Un projet qui ne soit pas seulement au jour le jour, dépasse le cadre de la petite semaine.⁴⁸⁰

La fiction est un trait anthropologique essentiel, qui renvoie à ce que Blumenberg a bien mis en avant dans ses travaux : la question de la distance. La fiction permet de mettre à distance une réalité difficile. L'ensemble de la culture, des métaphores, et des productions de l'esprit visent pour une part à jouer un rôle de consolation, tout en mettant à l'écart un réel trop difficile à accepter. La détresse psychique conduit à une douleur comparable à la douleur physique.

Cavell, dans *les voix de la raison*, se demande si nous avons un contact réel avec la réalité, le supporterions-nous ? On ne peut rendre compte de l'ordinaire sans

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 168.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 104.

Bibliographie

rendre compte de cette difficulté fondamentale d'atteindre l'ordinaire. Cette difficulté, chez Cavell se retrouve avec la question du scepticisme, et chez Diamond par l'idée de séparation entre la pensée et la réalité. Dans le cadre de la fiction, cet écart salvateur avec le réel peut aussi connaître des dérives. L'écart avec le réel doit être maîtrisé, contenu dans une certaine distance, une proximité avec le réel.

La fiction aide à surmonter la difficulté d'un ordinaire traversé par la faiblesse et le besoin de compter sur autrui. Ainsi, dans une éthique du *care*, il est laissé une certaine marge de manœuvre pour des fictions qui apporte de la joie de vivre. Mais le travail des professionnels est aussi, dans l'autre sens, de gérer le décalage avec la réalité.

Mme Château est si péremptoire qu'elle donne l'impression de tout anticiper et d'être très lucide sur le déroulement de sa maladie. Or elle parle de conduire à nouveau et de marcher normalement après la rééducation, et sous-estime systématiquement ses besoins ainsi que l'aide qu'elle reçoit. Elle construit un monde à venir très éloigné de l'évolution probable de la maladie. Tout le travail des professionnels du Samsah consiste à gérer ce décalage. Forts de leur analyse de la situation, les professionnels sont décidés à l'aider à « reprendre prise sur sa vie ». ⁴⁸¹

Les dérives au sein des fictions, qui se caractérise par un écart non maîtrisé avec le réel, ne concernent pas seulement la fiction littéraire d'une Emma Bovary, mais peuvent surgir, presque naturellement, au sein d'une situation de soin, où la fiction est au cœur de cette relation. Par nature la relation d'aide est un tissu fragile qui demande sans cesse de l'attention et de la disponibilité pour être maintenu.

Parler de fiction, c'est indiquer la nécessité de poser un espace commun où se déploient les relations, les échanges et surtout un sens partagé de la situation, même si c'est d'une manière implicite ou incomplète. Ainsi, la pensée rusée que nous avons évoquée avec la raison ludique dépend du cadre fictionnel, qui doit être partagé par les participants, avant d'entamer le réseau complexe de ruses croisées que nous avons décrites.

Plutôt que de voir la fiction comme un univers artificiel séparé du réel, permettrait d'entretenir un rapport expressif dans ce décalage, dans le cadre de l'aide l'analyse fait de la fiction le cadre commun où se constitue l'interaction sociale. Cela engage une nouvelle conception de la relation d'aide, en mettant l'accent sur le partage d'un accord. Entre la ruse tactique et le contrat à connotation juridique, la fiction présente une troisième entité plus souple et plus humaine. La fiction dans le

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 170.

Bibliographie

cadre de la relation d'aide, a aussi à voir avec la question du jeu que nous avons exploré en parallèle avec la fiction.

Le mot « jeu », ainsi associé aux acteurs, est aussi utile sous un autre angle, en ce qu'il introduit l'idée d'une règle commune : « à quoi joue-t-on ? », quelle est la règle du jeu, est-ce que tout le monde « joue le jeu », que veut dire « jouer juste », etc., c'est la même affaire de fiction partagée, d'un côté, de jeu d'acteurs de l'autre.

L'idée de jeu permet de sortir la fiction d'une vision désincarnée ou psychologique, centrée sur la relation au sens purement sentimental : non, c'est une relation à installer, à faire, passant par les choses et les espaces, par les corps et les gestes. La fiction, c'est la relation même, dans laquelle les choses peuvent se passer – mais à condition de retenir dans le mot relation ce tissu de corps, d'objets, d'actes et de sens par lequel elle tient, et non d'en faire un contact désincarné.⁴⁸²

Ainsi, par fiction, il faut entendre ni mensonge ni manipulation, mais le travail commun qu'effectue l'aidant et l'aidé pour maintenir une relation, un cadre où les actions des uns et des autres prennent un sens. D'une version péjorative de la fiction comme illusion et faux semblant, l'analyse de l'aide en situation nous révèle la fiction comme un être ontologiquement complexe, fondée sur l'accord et la confiance et qui permet de poser les bases de l'accompagnement.

Nous touchons là du doigt le paradoxe fictionnel. L'autonomie fictive, est performative, le fait de la maintenir comme possibilité la fait exister.

C'est justement pour préserver malgré tout une autonomie dont le sens même s'effrite et pour assurer une protection dont la personne ne voit plus forcément elle-même l'opportunité que, sur le tas, selon les problèmes concrets à résoudre en situation, il faut empiéter sur l'autonomie ou il faut accepter certaines prises de risque pour arriver à « sauver » l'essentiel, c'est-à-dire à maintenir une forme possible d'autonomie et de protection compte tenu de l'état des choses. C'est parce que l'aide à domicile est apportée à des personnes à qui ne sont plus complètement accessibles ni la reconnaissance pleine et entière de ce qu'il faut faire pour être en sécurité, ni la capacité à définir clairement ce qu'elles veulent et ce que cela implique, qu'il faut en quelque sorte *porter ces exigences d'autonomie à leur place*.⁴⁸³

⁴⁸² *Ibid.*, p. 333.

⁴⁸³ *Ibid.*

CHAPITRE 5 – RÈGLES, APPRENTISSAGES ET RÉGULARITÉ

1. Le jeu, la règle et la capacité

Apprentissage de la règle

Dans son ouvrage consacré à l'anthropologie philosophique de Wittgenstein Christiane Chauviré s'intéresse au suivi correct d'une règle, en soulignant que la description la plus précise que l'on puisse en donner est en fait la description de l'apprentissage de ce que représente procéder selon une règle. « Et cette description est une description quotidienne, comme celle de la cuisine et de la couture. Comme celles-ci, elle présuppose déjà beaucoup. »⁴⁸⁴

Ce n'est donc pas dans des moments exceptionnels, des situations hors du commun que la description du suivi correct d'une règle se donne le mieux à voir, au contraire, c'est dans les descriptions quotidiennes. Mais ce retour aux pratiques quotidiennes de la cuisine et de la couture n'est pas un retour à une réalité « plus simple. » La référence wittgensteinienne à l'usage n'a en effet rien d'un dernier mot. Ni d'une solution. Pour Wittgenstein l'usage possède au contraire une complexité intrinsèque et une dimension d'inquiétude. La vie de tous les jours est extrêmement complexe, et comme le rappelle Christiane Chauviré, elle présuppose déjà beaucoup. Parmi ces présuppositions, nous avons eu l'occasion de les rencontrer, se trouvent notamment les régularités des phénomènes naturels, et la sensibilité humaine pour les repérer.

Comment alors réussir à saisir, dans l'enchevêtrement de nos pratiques ordinaires, ce qui est du ressort du suivi correct d'une règle ? La question est loin de pouvoir recevoir une réponse évidente, car une règle n'apparaît pas pour elle-même quand elle est mobilisée dans une action. Où regarder ? Wittgenstein nous invite à nous pencher sur le moment de l'apprentissage, où la pratique justement oscille entre le suivi correct, ou non de la règle. C'est par le jeu, l'exemple et la répétition que l'apprentissage d'une règle s'effectue. Comment expliquer un jeu et ses règles ? On donne des exemples et on attend qu'ils soient compris dans un certain sens. En effet, pour établir une pratique, les règles ne se suffisent pas en elles-mêmes. « Nos

⁴⁸⁴ WITTGENSTEIN L. Cité dans CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein, op. cit.*, p. 63.

règles laissent des échappatoires ouvertes et la pratique doit parler pour elle-même. »⁴⁸⁵

Pour comprendre cette formule il faut se rappeler que les raisons n'existent pas hors des jeux de langage. « L'instinct vient en premier, le raisonnement en second. Il n'y a de raisons que dans un jeu de langage. »⁴⁸⁶ Ce concept d'instinct n'est pas à comprendre dans un sens biologique, mais plutôt le saisir comme l'usage ordinaire de ce que nous faisons. L'instinct ne désigne pas quelque chose qui explique la pratique, c'est la pratique elle-même, en tant qu'elle échappe à toute tentative d'explication.

Les règles ne sont pas des entités qui régissent à l'avance chaque geste. Elles possèdent en elles des variations, des ajustements possibles. Cette souplesse est rendue possible par son mode d'être qui emprunte aux entités fictives ou irréelles. C'est à cela que servent les suppléments d'explications : « à écarter ou prévenir un malentendu - mais non tout malentendu que je puis imaginer. »⁴⁸⁷

L'attention aux détails de la situation

Il y a du jeu dans le jeu comme dans la pratique. Le joueur n'est pas sur des rails, il y a une part de hasard, d'incertitude qui rend la pratique intéressante. Et cela développe une attention à l'autre, à la situation.

L'esprit du jeu demande aussi beaucoup d'étendue pour embrasser à la fois un grand nombre de différents rapports, beaucoup de justesse pour les comparer, beaucoup de sûreté pour déterminer le résultat des comparaisons et, de plus, une extrême promptitude d'opérer. Souvent les plus habiles joueurs ne jugent qu'en gros, et avec beaucoup d'incertitude, surtout dans les jeux de hasard, où les partis qu'il faut prendre dépendent du plus ou moins d'apparence que certains cas arrivent ou n'arrivent pas.⁴⁸⁸

Il n'y a jamais de bon ou de mauvais coup en soi, chaque coup ne vaut que par le système de relations dans lequel il s'inscrit et dont il fait partie. L'apprentissage est quelque chose de plus complexe que la connaissance de la règle, elle implique également une attention à la pratique et comme l'a montré Sabina Lovibond, l'apprentissage consiste aussi à acquérir la maîtrise des contextes. Il est possible évidemment d'expliquer une règle, elle n'est pas du domaine de la révélation mystique, mais il faut plus qu'une explication. C'est une étape importante, mais qui

⁴⁸⁵ WITTGENSTEIN L., *De la certitude*, op. cit. § 139.

⁴⁸⁶ WITTGENSTEIN L., *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, cité dans JEAN G., *Le quotidien en situations*, op. cit., p. 114.

⁴⁸⁷ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, op. cit. § 87.

⁴⁸⁸ DUFLO C., *Le jeu : de Pascal à Schiller*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1997, p. 32.

ne renferme pas en elle l'ensemble de la compréhension de la règle. P. Aubenque affirme d'ailleurs que pour Aristote, l'homme est un être de situation, or une situation présente toujours un sens qui n'est pas réductible à une projection de l'agent.

La règle du jeu est constitutive du jeu, mais en plus elle seule permet de percevoir et de sélectionner dans la situation du jeu, les traits, les critères pertinents sur le plan ludique.

L'apprentissage repose sur des traditions qui peuvent être transgressées mais doivent auparavant être assumées. C'est le cas que nous avons vu pour le tricheur dans le cadre du jeu. La tricherie, en effet mobilise une habileté propre au jeu et repose sur la connaissance des règles, même si c'est pour les tourner à son avantage. La tricherie, comme la pratique, exerce à l'activité de prévision.

De manière générale, le jeu est une école, parce qu'il suppose et entraîne à l'attention, qualité essentielle de l'esprit inventif qui ne l'est que parce qu'il est d'abord esprit attentif.⁴⁸⁹

Le jeu est apprentissage

À sa manière, le jeu est un apprentissage et nécessite lui-même un apprentissage. Les théoriciens du jeu comme J. Huizinga ou R. Caillois ont souligné le rôle social que le jeu revêt, notamment en lien avec les jeux des animaux. Par la capacité de mimétisme, l'enfant ou le jeune animal exerce ses aptitudes. Le jeu représente un monde à part de la vie réelle ou les échecs et les conséquences n'ont justement pas d'influence sur le reste de la société. C'est ce qui a contribué pour une part à attribuer au jeu la caractéristique d'être clos, détaché de la vie ordinaire. Sous l'aspect de l'apprentissage, Caillois souligne que plus le jeu est éloigné de la réalité, et plus sa valeur est grande. « Car il n'apprend pas des recettes : il développe des aptitudes. »⁴⁹⁰ En effet, le jeu n'a pas pour ambition de préparer pour un métier en particulier. Ce n'est pas une formation spécifique, c'est plutôt un apprentissage des capacités nécessaires pour cerner une situation dans son ensemble.

Cet apprentissage permet l'intégration de l'enfant dans la communauté, en lui permettant de développer des aptitudes, et notamment la capacité à suivre correctement des règles, avec tout ce que cela implique de nuances, de capacité d'anticipation et d'adaptation. Les règles ne pré-existent pas aux usages, mais les usages eux pré-existent à l'individu. Par le jeu il s'agit d'apprendre à suivre des

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁹⁰ CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes*, *op. cit.*, p. 322.

Bibliographie

règles que d'autres ont créées. Cette altérité première de la règle comporte sa part d'incertitude, voire d'angoisse.

L'angoisse de l'apprentissage est consubstantielle à la nature de la règle : rien ne nous assure que nous sommes sur les bons rails, à part nos formes de vie. Ainsi le scepticisme sera inhérent à toute pratique humaine : toute confiance en ce que nous faisons (poursuivre une série, compter, etc.) se modèle sur la confiance que nous avons en nos usages partagés du langage.

Le lecteur de Cavell sait à quel point c'est la confrontation avec la communauté qui confirme le scepticisme. Mais le traitement pour ce « vertige » – l'angoisse inhérente à l'usage du langage même – n'est pas dans le recours à la communauté, car cette angoisse est suscitée précisément, comme le montre Cavell au chapitre 2 de *Conditions*, par le rapport de l'individu à la communauté, qu'il appelle la question de l'*instruction*.

Cavell nous rappelle que l'apprentissage de la règle est un processus complexe et fragile, car il repose pour une large part sur des éléments qui résistent à l'explication. Ce que nous apprenons et enseignons est toujours lié à un contexte. La transmission d'une règle du jeu passe par une mise en situation, un exemple, passage nécessaire permettant à la fois de comprendre la règle et en retour de vérifier que la règle a été saisie.

L'apprentissage d'une règle renvoie à bien autre chose que la transmission d'une information. Il mobilise la capacité à projeter cette règle dans un autre contexte. Or rien ne permet d'être certain que cette projection aura bien lieu.

Le fait que dans l'ensemble nous y parvenons est affaire du cheminement partagé de nos intérêts et de nos sentiments, de nos modes de réaction, de notre sens de l'humour, de ce qui est important ou adéquat, de ce qui est scandaleux, de ce qui est pareil à autre chose, de ce qu'est un reproche ou un pardon, de ce qui fait d'une énonciation une assertion, un appel, ou une explication – tout le tourbillon de l'organisme que Wittgenstein appelle « formes de vie ». ⁴⁹¹

Le langage et la communauté humaine ne sont fondés sur rien de plus, et rien de moins. C'est là la vision que Cavell cherche à nous indiquer dans son œuvre, une idée « aussi simple que difficile, et aussi difficile que terrifiante – difficile parce que

⁴⁹¹ Cité dans LAUGIER S. et C. CHAUVIRÉ, *Lire les « Recherches philosophiques »*, Vrin, coll.« Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2006, p. 145.

terrifiante. Entreprendre la tâche d'en montrer la simplicité serait faire un grand pas vers l'accessibilité de la seconde philosophie de Wittgenstein. »⁴⁹²

Ce scepticisme qui émerge dès l'apprentissage des règles est lié à la question de la compréhension des règles au sein d'une forme de vie. Ce sont des entités fictives, malléables, ce qui assure leur souplesse et leur adaptation à des situations différentes. Mais cette souplesse peut aussi se changer en faiblesse. Multiplier les interprétations d'une même règle peut aboutir non à une plus grande clarté, mais au contraire à installer à climat de scepticisme à l'égard des règles.

Les règles peuvent connaître des variations, toutefois nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent, multiplier les variations conduit à rendre méconnaissable la règle ou le concept que l'on fait varier. En termes phénoménologiques, il n'y a pas de résistance d'un *eidos* qui se révélerait au travers des variations eidétiques. Au contraire, c'est parce qu'il n'y a rien de tel, que Wittgenstein propose de recourir à la notion d'air de famille.

Bien sûr une règle n'est pas une et univoque, elle admet donc des interprétations multiples, qui peuvent être parfois divergentes. Mais le pas suivant qui voudrait que n'importe quelle interprétation peut être mise en accord avec la règle, est lui explicitement sceptique.

L'approche de Wittgenstein contre ce paradoxe sceptique cherche à nous montrer qu'il y a une saisie d'une règle, « qui n'est pas une interprétation, mais qui, selon les cas de son application, se manifeste dans ce que nous appelons "suivre la règle" et "enfreindre la règle." »⁴⁹³ Wittgenstein met ici l'accent sur la saisie directe de la règle qui se manifeste dans son suivi. Il s'agit ici d'opposer l'action conforme contre le mythe d'une interprétation permanente. La règle est directement saisie au sein de l'action qui est conforme à la règle.

La règle suppose la répétition

En cherchant à rendre compte des caractéristiques de la règle, Wittgenstein revient souvent sur un point essentiel de son emploi : elle est appliquée de manière répétée dans un nombre indéfini d'occurrences. Ce n'est pas là un trait de son essence, c'est tout simplement ainsi que l'on l'emploie.

⁴⁹² CAVELL, S. *Dire et vouloir dire*, cité dans LAUGIER S., « Règles, formes de vie et relativisme chez Wittgenstein », *op. cit.*

⁴⁹³ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, *op. cit.* § 201.

Bibliographie

Cette considération est à mettre en parallèle avec une remarque sur les fondements des mathématiques : « nous voyons ce que nous faisons en suivant une règle du point de vue du toujours la même chose. »⁴⁹⁴ On comprend que ce qui est interprété sur le modèle platonicien d'une éternité est à comprendre surtout comme une sensibilité anthropologique à la répétition. C'est une question de point de vue, qui fait plus particulièrement ressortir les traits semblables. Parler de la régularité des phénomènes implique qu'ils sont réglés, mais aussi qu'ils se répètent.

Est-ce que ce que nous appelons « suivre une règle » est quelque chose qu'un seul homme, juste une fois dans sa vie, pourrait faire ? il n'est pas possible qu'une règle ait été suivie par un seul homme, une fois seulement. Il n'est pas possible qu'une information ait été transmise, un ordre donné ou compris une fois seulement. Suivre une règle, transmettre une information, donner un ordre, faire une partie d'échecs sont des coutumes (des usages, des institutions).⁴⁹⁵

Le suivi correct d'une règle présuppose la force des habitudes. C'est ainsi que l'habitude donne à la règle une force qu'elle n'a pas par elle-même. Pour Wittgenstein ce jeu a le caractère d'un dressage. L'apprentissage d'une règle et de la régularité qu'elle suppose n'est pas purement théorique, cet apprentissage s'appuie sur la part animale, biologique en nous. Une règle parfaitement acquise n'a pas besoin d'être présente à la conscience, elle agit comme un instinct, une réaction spontanée qui analyse une situation et propose une réponse adéquate.

Dans le cadre de l'aide à domicile, qui est souvent limitée dans le temps, il s'agit de parvenir à rendre à l'individu une part d'autonomie, une capacité à subvenir à ses besoins. Ils lui apprennent à s'organiser. Cet apprentissage passe de manière remarquable par la répétition. « Ainsi, nous pourrions qualifier les techniques de soutien à l'hygiène alimentaire, de « comportementaliste. » Pour les intervenantes du Samsah, il s'agit de faire avec, et à force de répétition créer une habitude pour une hygiène de vie pourrait-on dire. Au bout d'un an, à force de répétition, les professionnels espèrent qu'il pourra désormais se débrouiller seul dans ce domaine. »⁴⁹⁶

Peut-on dire pour autant que le suivi d'une règle soit machinal ? Bien sûr, il y a une part d'intégration, d'incorporation même de routines. Mais les règles ne déterminent pas l'agent moral comme s'il s'agissait d'un mécanisme mental. Cette

⁴⁹⁴ WITTGENSTEIN L., *Remarques sur les fondements des mathématiques*, traduit par Marie-Anne LESCOURRET, Édition revue et augmentée., Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque de philosophie », n° 31, 1983, p. 262.

⁴⁹⁵ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, op. cit. § 199.

⁴⁹⁶ HENNION A. et VIDAL-NAQUET P. (dir.), *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction*, op. cit., p. 110.

idée peut nous venir quand nous nous reposons sur le sentiment de sécurité que ce suivi de la règle peut nous donner. Mais c'est une forme de mythologie de traduire ce sentiment en une machine mentale, et pour s'en défaire, il suffit d'examiner les conditions d'apprentissage et d'obéissance aux règles.

Wittgenstein dans les *remarques sur la philosophie de la psychologie*, examine la formation du concept de routine, notamment ce que l'on nomme le « train-train ». Ce concept conduit à l'indétermination. En effet, ce concept ne peut être produit que par une répétition constante. « Et une "répétition constante" n'a pas de commencement déterminé. »⁴⁹⁷

On comprend que la sensibilité anthropologique à la régularité permet de poser des routines, des régularités de comportement qui reposent principalement sur le sentiment de sécurité qu'elles peuvent nous procurer. Il reste encore à saisir comment la régularité dans les conduites peut mener à établir des normes. *De la certitude*, Wittgenstein examine précisément ces questions, en repérant que certaines régularités se stabilisent, voire durcissent en normes, et en viennent ainsi à régler les comportements.

Cette sensibilité aux régularités se retrouve ainsi dans la société, dans les formes plus complexes de relations sociales que représentent les normes, mais elle repose sur deux dimensions naturelles : l'existence de régularité dans la nature et notre sensibilité à les repérer et à les reproduire. Cette sensibilité ne serait rien sans le sentiment de réconfort, de sécurité qu'elles nous apportent.

Les règles présupposent la régularité naturelle. Une règle est donc choisie parce que les choses se comportent d'une certaine façon. La dimension anthropologique sur laquelle nous avons choisi de mettre l'accent permet de mettre en lumière un point important de notre rapport au monde des concepts et des idées.

Ceux-ci n'existent pas *a priori*, attendant d'être découverts. Ils s'inscrivent dans le prolongement de nos attitudes naturelles, notamment ces traits anthropologiques que nous avons mis en avant dans la partie II. Appréhender la régularité par l'angle anthropologique nous permet de comprendre l'attachement et la dynamique propre à la vie de nos concepts. Comme le souligne J. Bouveresse, dans *La force de la règle*,

Puisque il n'y a nulle part d'essences et de connexions essentielles attendant d'être découvertes, pourquoi éprouvons-nous le besoin d'en créer, et d'en créer sans cesse de nouvelles ?

⁴⁹⁷ CONTOU M., « Philosophie du langage et vitalisme chez Wittgenstein » CHAUVIRÉ (DIR) C., *Wittgenstein et les questions du sens, op. cit.*

Bibliographie

Wittgenstein soutient que celui qui parle de l'essence constate simplement une convention à la profondeur de l'essence correspond le besoin profond de convention.⁴⁹⁸

Et Bouveresse poursuit son analyse en estimant qu'au fond, à travers les institutions et les conventions, en dernier ressort, c'est « la nature elle-même ou en tout cas notre nature qui fait entendre sa voix. »⁴⁹⁹

C'est pourquoi on peut affirmer que la philosophie de Wittgenstein nous transmet une conception anthropologique de la nécessité. Cette nécessité que l'on retrouve dans la nature comme dans nos conventions. Et cette conception anthropologique est à l'origine de bien des déceptions, comme si en mettant l'accent sur cette dimension anthropomorphique, ce n'était plus réellement une nécessité.

Les trajectoires philosophiques qui se fixent comme objectif d'atteindre l'essence immuable de toutes choses ne font encore qu'exprimer paradoxalement la profondeur de notre besoin de convention : « celui qui parle de l'essence constate simplement une convention à la profondeur de l'essence correspond le besoin profond de convention. »⁵⁰⁰

On comprend qu'en philosophie, l'option du platonisme n'est pas suffisante car cette voie en un sens nous donne à la fois trop et trop peu pour rendre compte de la nécessité. Avec le platonisme nous demandons au réel plus que ce qu'il possède, nous cherchons la nécessité là où elle n'est pas, et de ce fait nous la mettons en péril.

Des conventions ou de la nature, notre sensibilité à la régularité est la même. Le présupposé des mathématiques est l'existence dans notre forme de vie d'une certaine régularité, que l'on retrouve aussi bien dans les comportements que dans notre usage de la langue. Cette régularité se trouve profondément inscrite dans la stabilité de notre environnement naturel et conventionnel.

Mais la constance des objets et les régularités naturelles ne suffisent pas, il faut en outre certaines caractéristiques biologiques et anthropologiques à l'arrière-plan de nos pratiques réglées ; non seulement nos réactions naturelles et leur récurrence, mais déjà des régularités dans nos comportements, des routines intégrées très tôt, et sans doute ce que Peirce appelait la capacité à prendre des habitudes.⁵⁰¹

⁴⁹⁸ BOUVERESSE J., *La force de la règle : Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Paris, Ed. de Minuit, coll.« Critique », 1987, p. 48-49.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁰⁰ WITTGENSTEIN L., *Remarques sur les fondements des mathématiques*, op. cit. I ; § 74.

⁵⁰¹ CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, op. cit., p. 83.

Bibliographie

En effet, c'est parce qu'il y a déjà des régularités dans notre forme de vie qu'il devient possible de poser et de suivre des règles. C'est surtout parce que des formes d'accords préreflexifs existent initialement dans les pratiques que des conduites collectives régulières se stabilisent puis se transforment en institution. C'est à ce niveau premier, fondamental, que s'instaure un lien social.

D'après Pears la pratique contient ses propres standards de correction, il n'y a donc pas à aller les chercher dans un ciel platonicien qui, de toute façon, ne nous les fournirait pas. Les normes inhérentes aux pratiques sont ce qui intéresse le plus Wittgenstein ; selon lui les pratiques se règlent elles-mêmes, même si une norme tacite peut ensuite se codifier, devenir explicite.⁵⁰²

Ce que Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques*, a cherché à nous indiquer, c'est l'existence d'une structure d'anticipation inscrite en l'homme très profondément et qui implique une croyance aveugle en l'uniformité naturelle et qui a des expressions spontanées (réactions de crainte ou de réconfort, par exemple). C'est pourquoi l'on peut avancer que l'obéissance aux normes présuppose l'existence de régularité dans la nature.

En effet, la répétition aide à établir des croyances. La sensibilité à la répétition obéit peut-être à un besoin de sécurité, nous permettant de postuler une anticipation des événements, mais elle enrichit à la manière notre monde, en posant des règles (d'abord naturelles, puis conventionnelles) et en menant notre expérience à développer des attentes par rapport au réel. Or les attentes constituent le cœur du possible. Ne pas coller au réel et au présent est l'essence même de notre liberté. En repérant des régularités, nous entrevoyons quelque chose de l'ordre du possible, une fiction qui n'est pas encore présente.

La régularité est déjà plus qu'une réaction aux événements naturels puisqu'elle suppose également une forme de créativité. « § 295 – le fait que le même phénomène se produise à nouveau n'en est pas une preuve nous disons cependant que cela nous donne un droit à l'admettre ? § 296 – c'est ce que nous nommons « fondations empiriques » de nos hypothèses. »⁵⁰³

Nous sommes maintenant en droit de supposer de manière assez forte qu'il existe un besoin de régularité qui s'exprime en particulier dans notre vie intellectuelle. En effet, comme les règles, les coutumes, et les fêtes, les concepts ne

⁵⁰² *Ibid.*, p. 133.

⁵⁰³ WITTGENSTEIN L., *De la certitude*, op. cit. §§ 295- 296.

sont pas destinés à être employés une unique fois. Tous témoignent de notre exigence de régularité.

Avec cette sensibilité à la régularité, c'est également la question de l'attente qui est au cœur de cette exploration. Les régularités observées ne sont pas simplement des constats sur des éléments passés. Elles nous servent à anticiper. Pas seulement de manière pratique, elles remplissent aussi, nous l'avons vu, un rôle existentiel, elles procurent une forme de satisfaction, de sécurité. Il nous faut maintenant prêter attention plus particulièrement à ces impensées de l'attente qui structurent notre rapport au monde et aux autres. Cette expression que l'on retrouve notamment sous la plume de C. Chauviré dans *le moment anthropologique de Wittgenstein*, désigne les attentes et les déceptions afférentes qui se forment sur le fond des régularités. Dans les recherches philosophiques, Wittgenstein précise qu'il n'y a d'attente qu'enchâssée dans une situation.⁵⁰⁴ C'est cette situation qui donne une signification à l'attente. L'impensée de l'attente, c'est ce fond de régularité qui repose dans les coutumes et les institutions humaines.

2. Maîtriser une règle : mythologie et scepticisme

Mythologie de la règle

Les références aux travaux de Wittgenstein sur les règles sont sans doute parmi les plus nombreuses et les plus sujettes à débats. La question des règles est l'objet de nombreuses discussions, qui schématiquement s'articulent de la manière suivante : une conception « platoniste » qui voit dans les règles des « rails » qui nous guideraient implacablement, et sa conception opposée, « interprétativiste », qui ne voit dans la règle rien d'autre que son interprétation. Selon Sandra Laugier⁵⁰⁵, c'est la principale alternative qui détermine la plupart des interprétations et des usages de la conception wittgensteinienne des règles. D'ailleurs, le rejet d'une conception aboutit quasi mécaniquement à l'adoption de l'autre.

Cette alternative pour structurante qu'elle soit, passe en réalité à côté de ce que Wittgenstein cherche à nous indiquer. Son objectif est de rompre l'emprise d'une conception mal orientée des règles comme déterminant ou constituant de façon mystérieuse, magique, la signification des expressions. Ce que Wittgenstein veut trouver dans les *Recherches philosophiques*, ce n'est pas une conception correcte

⁵⁰⁴ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, op. cit. § 581.

⁵⁰⁵ Voir en particulier « règles, formes de vie et relativisme », *noesis*, « Où se trouvent les règles ? » Archives de philosophie, *Le mythe de l'innexpressivité*, op. cit p. 97 et aussi, lire les *recherches philosophiques*, p. 131

Bibliographie

de la règle, mais une méthode pour y penser, c'est-à-dire les chercher et les regarder.

Un certain nombre de remarques de Wittgenstein, dans les *Recherches*, vont à l'encontre d'une conception dite « platoniste » de la règle. Les règles, dit Wittgenstein, ne sont pas des rails, c'est-à-dire qu'elles ne contiennent pas, ne nous donnent pas leur application.

« Tous les pas sont en réalité déjà faits » veut dire : je n'ai plus le choix. La règle, une fois estampillée d'une signification donnée, tire les lignes au long desquelles elle doit être suivie dans tout l'espace. – Mais si quelque chose de tel était vraiment le cas, en quoi est-ce que cela m'aiderait ? Non ; ma description n'a de sens que si elle est à comprendre de manière symbolique. – Cela me vient ainsi – devrais-je dire. Lorsque j'obéis à la règle, je ne choisis pas. Je suis la règle aveuglément.⁵⁰⁶

Et dans le paragraphe § 221 des *Recherches*, Wittgenstein explicite davantage ce qu'il entend par expression symbolique en investissant la dimension mythologique de l'usage d'une règle. La soumission à ce principe demande le rejet d'une mythologie de la règle et de la signification, cette étape est essentielle à la constitution d'un esprit réaliste (voir le chapitre suivant). Pour cela il est important de saisir en quoi consiste cette mythologie. Une des sources est que le sens des propositions peut apparaître indépendant des situations où elles sont énoncées. La mythologie serait donc du domaine d'une vision acontextuelle des règles. Le sens des propositions ne s'établit pourtant pas sans qu'entre en jeu de manière générale, une situation. À l'origine des mythes c'est donc un certain manque de pragmatisme qui se manifeste, un oubli de la situation.

Wittgenstein décrit la mythologie de la règle comme ce qui nous fait croire que tout est déjà en elle, que « tous les pas sont faits ». Mais il ne s'agit pas de rejeter purement et simplement cette mythologie. Au contraire, il est essentiel de comprendre pourquoi cette mythologie nous vient naturellement. L'approche de Wittgenstein est précisément originale sur cette prise en compte de l'anthropologie dans notre rapport affectif aux règles. Des mythologies surgissent en raison de certaines tendances à généraliser et à chercher du réconfort dans ces régularités qui apparaissent. Le fait est que nous voyons les choses ainsi. Il n'est alors pas intéressant de simplement rejeter les mythologies, car elles expriment quelque chose. Pour reprendre la méthode de Wittgenstein, il ne sert à rien d'effacer une erreur si on ne peut pas la remplacer par autre chose. Nous avons notamment

⁵⁰⁶ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, op. cit. § 219.

souligné ce trait dans la stabilité et l'attachement que nous manifestons à l'égard des règles.

La description mythologique certes n'est pas une aide pour comprendre ce que nous faisons réellement quand nous suivons une règle ; mais l'erreur traditionnelle est de voir cette mythologie comme directement en concurrence avec une conception de la règle. C'est pourquoi la posture de Kripke par exemple, qui cherche à réfuter la conception mythologique des règles en proposant une conception simplement inversée est un trajet qui ne nous apprend rien de plus.

Pourquoi la posture inversée de Kripke n'est pas adéquate ? En fait, c'est là tout le problème de penser par opposition. Si nous nous attachons à une image des règles comme étant des rails, en rejetant cette image point à point, c'est l'idée d'un anarchisme ou tout est bon qui surgit. Or, on perçoit bien que cette posture est égarante : pour les mathématiques, nous ne sommes pas libres d'inventer au fur et à mesure.

L'emploi du terme « mythologie » chez Wittgenstein vise à indiquer non pas une conception juste ou fautive de la règle, mais à attirer notre attention sur les rapports d'attachement que nous entretenons avec nos concepts. Nos mythologies, ce sont nos inclinations à croire, à dire, à se représenter les choses d'une certaine manière.

Ces inclinations à se donner des règles et à s'y tenir sont profondément inscrites dans notre nature humaine. R. Caillois note par exemple à propos du rapport de l'enfant aux règles du jeu que « bientôt naît le goût d'inventer des règles et de s'y plier obstinément, quoi qu'il en coûte. »⁵⁰⁷

Là encore, l'étude du jeu est particulièrement utile pour saisir dans un cadre moins passionné l'articulation entre la règle et la libre soumission. En effet, personne dans le jeu ne prétend que tous les pas sont déjà faits (sinon à quoi bon jouer) ni qu'il soit possible de changer les règles selon notre bon vouloir. Dans le jeu les enfants se soumettent librement à des règles qu'ils choisissent, et ce faisant ils font l'apprentissage de l'autonomie qui consiste à se donner à soi-même sa loi.

Empêtré dans nos règles ?

Avec l'approche par les mythologies Wittgenstein a su nous rendre attentifs au commerce que l'on entretient avec nos règles, qui s'imprègnent de nos inclinations et de nos capacités à saisir les régularités. L'anthropologie philosophique permet de saisir notre goût « d'inventer des règles et de s'y plier obstinément. » C'est cette

⁵⁰⁷ CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes*, op. cit., p. 78.

Bibliographie

double face des règles qu'expriment de manière incomplète les deux approches, platoniciennes ou relativistes. Relativiste car comme produit de la créativité, les règles pourraient être autres qu'elles ne sont. Platonisantes car en décrivant l'usage des règles, on observe une volonté de s'y plier. En somme, nous créons nos règles (selon certaines limites, principalement anthropologique, car tout n'est pas possible) pour ensuite conformer nos actions à ces règles ? Peut-on en venir à se retrouver prisonnier, pour ainsi dire empêtré dans nos règles comme un pêcheur maladroit dans son filet ?

Le fait fondamental est ici que nous établissons des règles, une technique pour un jeu, et qu'ensuite, quand nous suivons ces règles, les choses ne se passent pas comme nous l'avions supposé ; que par conséquent, nous sommes pour ainsi dire empêtrés dans nos propres règles ?⁵⁰⁸

C'est oublier que la situation où l'on applique des règles peut révéler des surprises. Il n'y a pas d'action magique de la règle, ou d'action « à distance » ; elle ne résout pas à l'avance les problèmes, qui n'ont d'existence que lorsqu'ils se présentent. C'est tout le problème que rencontre parfois l'aide à domicile, quand la personne aidée manifeste une bonne volonté « suspecte ». « Tantôt, il ne se plie pas aux consignes qui lui sont données, tantôt il les suit à la lettre, ce qui selon les professionnels, n'est pas mieux « nous le sentons dans la bonne dynamique, respectueux de tous les conseils donnés. Par contre, il va falloir rester prudentes qu'il ne tombe pas dans l'excès. »⁵⁰⁹ Ici les professionnels attirent notre attention sur la capacité à suivre une règle, mais sans prendre en compte ni l'incorporation, ni la compréhension. La transmission de la règle est un échec car elle est appliquée de manière trop impersonnelle, et n'exprime ni compréhension de la règle, ni autonomie.

Par conséquent les règles ne sont pas contraignantes comme les rails pour le train, mais simplement comme des lois dans la société humaine. Elle n'a rien d'inexorable et on ne peut comprendre son influence que par un intérêt porté à son apprentissage. On a intériorisé la règle.

Le rappel constant de l'apprentissage des techniques du suivi des règles clarifie la prétendue question du saut de la pensée à l'action : « suivre une règle est une chose

⁵⁰⁸ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, op. cit. § 125.

⁵⁰⁹ HENNION A. et VIDAL-NAQUET P. (dir.), *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction*, op. cit., p. 101.

Bibliographie

analogue à obéir à un ordre. On est dressé à cela et on réagit à l'ordre d'une manière déterminée. » (PU, § 206)⁵¹⁰

Une règle n'agit ni comme une force motrice, ni à distance. Il faut saisir que l'usage social des règles exerce sur les individus membres de la communauté une contrainte qui renvoie au dressage lors de l'apprentissage. Pour Wittgenstein, le dressage est au bout de la chaîne des raisons. C'est lui qui est la dernière raison de nos pratiques.

Règle atemporelle

Un point que nous permet de mettre en lumière la mythologie des règles, c'est le rapport temporel que nous entretenons avec elles. Tout se passe comme si présupposer une autonomie de la règle paraît être la seule condition de sa valeur et de son efficacité. Or les propriétés d'actions qui sont gouvernées par des règles ne forment pas un domaine autonome qui pourrait exister sans rien d'autre. Les règles explicites reposent sur des propriétés gouvernées par la pratique.

Il y a une intemporalité des paradigmes et des règles. Bien qu'employées dans un contexte précis, leur généralité et leur souplesse leur permet justement d'être projetées dans plusieurs contextes. Cette projection étant précisément le critère de l'apprentissage. Par conséquent les règles ne se donnent pas comme étant propre d'un temps et d'un lieu et leur historicité de fait n'est pas un aspect constitutif de leur utilisation. Ainsi, on ne trouve dans la règle aucun indice de temps, on ne peut lui attribuer une durée, elle n'est rien d'autre que ce que je fais tout le temps où je le fais effectivement.

En ce sens, comprendre une règle, c'est toujours pouvoir appliquer. La vie quotidienne elle-même se présente comme un ensemble complexe de phénomènes sociaux intemporels, enchevêtrés. Cet aspect est insuffisamment vu : cette idée de normalité de la vie humaine est la manière dont la normativité se trouve intrinsèquement liée au phénomène, dans l'immanence même de l'action.

En général nous n'utilisons pas le langage selon des règles strictes – et qu'il ne nous a pas été appris non plus au moyen de règles strictes. Car non seulement nous ne pensons pas aux règles de son usage lorsque nous utilisons le langage, mais quand on nous demande de donner ces règles, nous sommes, dans la plupart des cas, incapables de le faire.

⁵¹⁰ CHAUVIRÉ C. « Wittgenstein : interpréter et comprendre » dans CHAUVIRÉ (DIR) C., *Wittgenstein et les questions du sens*, op. cit.

Ce qui est relevé comme une correspondance métaphysique est en fait une articulation intergrammaticale. Le scepticisme n'est pas loin et découle naturellement de ce constat car il repose la question de l'écart avec le réel et la disqualification des processus fictionnels qui manipulent des entités irréelles. « Cela peut paraître inquiétant parce que ce qui était supposé se passer entre le langage et la réalité donne à présent l'impression de se passer uniquement à l'intérieur du langage lui-même. »⁵¹¹

Dimension sociale des règles

Pratique et expressions

Ce n'est pas dans quelque représentation interne de la règle que réside le secret de son application, mais dans l'acte même de son application, publiquement observable. Une règle et son application ne sont pas à comprendre sur le modèle d'un mécanisme. La règle n'a pas son existence dans la tête. Les règles n'existent pas indépendamment de leurs applications, c'est-à-dire dans une pratique. La capacité d'appliquer une règle s'acquiert par un apprentissage et cet apprentissage ne se distingue pas de son application.

Savoir suivre une règle est la capacité par excellence. Suivre une règle est une pratique soutenue par tout un ensemble de coutumes, basé sur des routines qui soudent les comportements de la communauté : les membres de celle-ci s'accordent au niveau de l'action.

Le partage est toujours déjà là, nous sommes dès la naissance immergés dans des jeux, des coutumes et des institutions, nous nous imprégnons de règles tacitement transmises par les pratiques auxquelles elles sont immanentes. Deux erreurs symétriques sont donc à éviter : ne pas distinguer maîtrise et non maîtrise d'une norme, et croire qu'il y a un moment net de rupture entre les deux.

Toutefois, il faut veiller à ne pas commettre l'erreur symétrique qui consiste à mettre l'accent uniquement sur le caractère extérieur de la règle. Mais il y a bien un caractère public de la règle. En effet, c'est parce que nos actions ont lieu dans un contexte social d'interaction qu'elles obéissent à des règles.

Poser des questions

Une des dimensions les plus explicites de cette caractéristique sociale est la possibilité, dans le cadre d'un apprentissage ou d'un réajustement, de poser des

⁵¹¹ BOUVERESSE J., *La force de la règle*, op. cit., p. 59.

questions. Cette option indique tout simplement la nature publique et son inscription dans le langage des règles.

Au sein du corpus wittgensteinien une importance considérable est accordée à ces possibilités de poser des questions. Est-ce que poser des questions signifie que l'on ne comprend pas la situation ? Y a-t-il un sens pour une personne à poser la question de savoir si dans la pratique, une règle s'applique ou non au cas présent ?

Il est pourtant légitime de poser des questions, d'observer des pratiques, de reproduire les ressemblances et tenir compte des différences. Poser des questions postule son intégration dans une communauté et la possibilité que l'incorporation des règles par le dressage/apprentissage ne soit pas le dernier mot des règles, mais qu'une objectivité puisse se dégager et se transmettre.

Il est de fait erroné de croire que ne pas reconnaître ce qu'est un jeu ou une pratique morale soit la même chose que ne pas connaître les règles du jeu. Le langage est fait de nuances et il peut y avoir plusieurs raisons différentes de demander pourquoi. Dans ce cas, pour l'interlocuteur, il est essentiel de connaître l'information qui manque et celles dont dispose la personne qui pose la question. Mais le fait de poser les questions exprime une connaissance de la situation. Appréhender qu'il manque quelque chose pour saisir pleinement le sens de la situation, c'est déjà ressentir la situation comme un tout. Justement, l'aveugle à l'aspect, lui, ne perçoit pas qu'il y a une situation.

Pour un jeu, la connaissance d'une stratégie globale est nécessaire pour être dit comme « jouant à un jeu ». Mais au-delà de cette connaissance globale il est possible que certains points surgissant d'une situation particulière et demandent des précisions. Il est alors nécessaire de connaître l'information qui manque, et celle dont dispose la personne qui pose la question. Indiquer la raison d'une action, c'est pour l'agent, indiquer la règle qu'il a suivie, et qui a orienté son action sans toutefois la contraindre. Cette vision préserve ainsi la liberté de l'individu contre une vision par trop mécaniste en l'inscrivant dans l'horizon de la pratique. Connaître la signification d'une expression, c'est savoir l'utiliser, ce qui renvoie à une philosophie des capacités, et de la pratique qui considère cette dernière comme le roc dur sur lequel ma bêche se recourbe tout au bout de la chaîne des justifications : « c'est ainsi que je fais. »

La question de l'interprétation de la règle

Bibliographie

Comment rendre compte de la compréhension d'une règle, une fois que l'apprentissage a été réalisé et que les questions ont été posées ? Est-ce que la compréhension d'une règle, cela revient à saisir en un clin d'œil les conséquences de la règle, comme si elle avait déjà un sens idéal ? Cette vision erronée de la compréhension est épinglée par J. Bouveresse, dans *La force de la règle* :

Comme si la compréhension était une appréhension instantanée de quelque chose dont on ne fait plus tard que tirer les conséquences, et cela d'une manière telle que ces conséquences existent déjà en un sens idéal, avant qu'elles soient tirées.⁵¹²

À propos de la règle, Wittgenstein a toujours développé une énergie considérable à nous mettre en garde contre cette dérive de la compréhension comme régression à l'infini. Il s'en prend notamment à l'idée que pour comprendre une règle, il faille toujours l'interpréter, car devoir interpréter nous amène à interpréter l'interprétation, et ainsi de suite à l'infini.

Il peut arriver, bien sûr, que l'énoncé de la règle, dans le contexte confus d'une situation particulièrement enchevêtrée paraisse effectivement équivoque. Alors il faudra bien que l'on tranche par une procédure qu'il est possible de rapprocher d'une interprétation entre plusieurs significations possibles. De manière générale, un tel processus d'interprétation n'est pas requis comme une nécessité qui rendrait sinon toute situation confuse. Ordinairement nous suivons purement et simplement la règle sans avoir à l'interpréter. Et quand un tel processus est requis, il est ponctuel et amène donc à un rapport non interprétatif à la règle suivie.

Par conséquent, l'interprétation peut parfois être appelée, localement, pour identifier un sens dont on n'est pas assuré, mais ce n'est l'interprétation qui fait le sens. Celui-ci réside bien l'immanence de la pratique normée au sein de laquelle la règle agit, comme le souligne J. Benoist dans *Les limites de l'interprétation*⁵¹³. En résumé, la règle, en premier lieu, ne s'interprète pas, avant tout elle se suit. Là où elle s'interprète, *a priori*, c'est qu'elle n'est pas là, qu'elle se manifeste par son absence. L'interprétation n'accompagne pas toutes les pratiques, seules certaines circonstances la rendent nécessaire. Notamment quand il y a un doute quant à ce qu'une personne veut dire. Et qu'il n'est pas possible d'obtenir d'une règle une définition précise des circonstances en question.

⁵¹² *Ibid.*, p. 33.

⁵¹³ BENOIST J., « Les limites de l'interprétation », dans CHAUVIRÉ (DIR) C., *Wittgenstein et les questions du sens*, *op. cit.*

Bibliographie

Il ne s'agit donc pas de nier l'interpénétration de la règle. Elle accompagne bien la pratique. L'erreur, c'est de vouloir en faire le double de toute règle, le processus mystérieux par lequel la règle deviendrait présente à nous. L'interprétation de la règle n'est une difficulté que dès lors que l'on réduit l'analyse à une nécessité de l'interprétation.

Comment peut-on dire qu'un individu agisse selon telle ou telle règle si une règle n'est pas contraignante quant à l'interprétation que l'on peut en faire et si toute action peut être dite en raison de la possibilité indéfinie de l'interprétation, conforme à la règle ? Il y a en effet, comme un paradoxe, que Wittgenstein formule de la manière suivante : « notre paradoxe était celui-ci : une règle ne pourrait déterminer aucune manière d'agir, étant donné que toute manière d'agir peut être mise en accord avec la règle. »⁵¹⁴

Il y a donc une sorte de récursivité qui fait que toute action peut être rapportée à une règle, et que par conséquent si la règle n'est pas *a priori* contraignante, elle peut être aussi bien dissoute dans l'invention d'une règle par action. Et donc permettre de justifier n'importe quoi par une règle. « Le fait que tout puisse être interprété comme le fait de suivre quelque chose ne signifie pas que tout consiste à suivre quelque chose. »⁵¹⁵

Il existe donc une saisie de la règle qui n'est pas une interprétation, mais qui, suivant les cas d'application, se montre dans ce que nous appelons « suivre la règle » et « aller à son encontre ». La compréhension de la règle est donc dans un rapport expressif. La pratique, en allant à l'encontre de la règle, exprime dans le même temps, la règle.

La solution de Wittgenstein à la question de l'interprétation de la règle n'est donc pas dans l'accord, mais dans « une saisie de la règle qui n'est pas une interprétation ». Ce n'est pas là seulement une proposition négative : il s'agit de trouver où sont les règles. Un moyen de penser « une saisie de la règle qui ne soit pas une interprétation » est en effet de comprendre que la signification n'est pas à distinguer de l'usage, ce qui veut dire, précisément, qu'il n'y a pas à distinguer *ce qui est dit* du *contexte* de l'énonciation, ou de ses conditions d'assertion. En somme, il n'y a pas de sens du sens. Les interprétations se livrent trop facilement à des régressions à l'infini pour fournir une voie adéquate pour appréhender les règles.

⁵¹⁴ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, op. cit. § 201.

⁵¹⁵ WITTGENSTEIN L. Cité dans Jean G., *Le quotidien en situations*, op. cit., p. 113.

Bibliographie

« Chaque signe est susceptible d'interprétation, mais la signification ne doit pas être susceptible d'interprétation. C'est la dernière interprétation. »⁵¹⁶

Une action n'est pas l'application d'une règle, selon une interprétation déterminée. C'est l'action elle-même qui est déterminée comme un coup dans un jeu.

C'est le processus d'énonciation qui consiste à donner sens à l'énoncé en déterminant son usage, c'est-à-dire en le replaçant dans son contexte. L'usage de l'interprétation est donc circonscrit et a exclusivement une vertu clarificatrice : on en use pour clarifier un usage mal compris dont le contexte d'application est dissimulé. C'est en ce sens seulement qu'il est légitime de parler d'« interprétation » du *sens* d'un énoncé.⁵¹⁷

Cette non-récurtivité des interprétations prend son sens dans la question de la justification. À tenter de justifier mon action, les raisons manqueront bientôt. On comprend que ce n'est donc pas la règle que je mets en action, mais une praxis régulière. C'est ainsi que j'agis peut-on avancer sur le modèle de la formule si célèbre de Wittgenstein.

Ces constatations ne visent pas à modifier notre définition de la règle, mais à nous apprendre à voir où et comment elles sont employées. Ce que nous faisons est bien régulier sans que la règle soit une chose différente de ce que nous faisons.

Il y a explicitement une orientation anti-herméneutique dans la pensée de Wittgenstein : une fois engagé dans les interprétations, elles s'appellent à l'infini, et, comme le souligne Jacques Bouveresse « le meilleur moyen de ne pas être entraîné dans une telle régression, c'est de ne pas la commencer. »⁵¹⁸ C'est ce que fait Wittgenstein, notamment en soulignant la fréquence des conduites intelligentes qui se passent de l'interprétation. Comprendre ne suppose pas nécessairement un travail souterrain d'interprétation, notre compréhension peut simplement consister en une réaction adaptée et spontanée.

Cet écart entre la règle et son emploi ne naît que dans une perspective philosophique qui distingue les deux et s'interroge ensuite sur le lien subtil qui explique qu'on puisse les rassembler.

Pour Wittgenstein, l'interprétation n'intervient qu'en dernier recours, pour des cas particuliers, notamment lorsque nous nous trouvons dans une situation où la compréhension n'est pas directe. Ainsi, contrairement à la pensée sceptique qui naît

⁵¹⁶ WITTGENSTEIN, L. *Blue Book*, p. 34, Laugier S., *Les sens de l'usage*, op. cit., p. 218.

⁵¹⁷ GAUVRY C., « L'interprétation du sens des énoncés. Une lecture contextualiste », *Methodos. Savoirs et textes*, avril 2013, n° 13.

⁵¹⁸ BOUVERESSE J., *La force de la règle*, op. cit., p. 118.

Bibliographie

avec l'écart entre la règle et sa pratique, on se rend compte que l'interprétation n'est pas la procédure courante, mais au contraire, que lorsque nous en sommes à devoir interpréter une phrase cela indique davantage un obstacle. Nous nous dispensons d'interpréter dans la pratique courante.

CONCLUSION DE LA PARTIE III

Pourquoi le jeu ? Ce qui est un mystère dans l'éthique est une banalité dans le jeu. En nous intéressant à la posture ludique, nous avons trouvé là un espace de l'existence humaine qui était détaché de l'ordinaire et qui présentait en pratique les différents aspects de l'ordinaire que nous avons peu à peu rassemblé au cours de notre enquête.

L'examen des manières de perdre le monde dans la partie II a mis en évidence la profonde fragilité et en même temps la souplesse de nos formes de vie. Cet éclairage nous a permis de saisir que la fragilité et la souplesse étaient en fait liées à la nature pour une part irréelle des entités qui composent notre monde.

Dans l'étude du jeu, nous avons pu observer une pratique commune, universelle, qui mobilise de manière évidente en les mêlant faits et représentation, réalité et fiction. C'est précisément cette aptitude qui peut nous renseigner de manière plus large sur notre rapport au monde.

Nous orientant vers l'étude des fictions, nous avons retrouvé les traits de l'anthropologie philosophique que nous avons préalablement isolés dans les manières de perdre le monde. On retrouve en effet, dans les fictions, le besoin de sens et de stabilité qui caractérise notre rapport au réel. Par la sphère ludique, comme moment hors de l'ordinaire (et en même temps si ordinaire), nous avons pu caractériser un point essentiel : la capacité de penser un écart avec le réel. Ni le sens, ni la perception ne sont immédiats. Ils résultent d'un décalage avec ce qui est, décalage qui est double, en se chargeant de gommer pour une part les différences non pertinentes (pulsion de généralité) et en y ajoutant des éléments irréels (enrichissement du sens du monde).

Cette capacité d'écart avec le réel est à la fois à l'origine de la disqualification des fictions et du jeu, et porte en elle la possibilité de notre liberté. C'est bien parce que dans notre perception, nous voyons plus qu'il n'y a, que nous voyons des possibles accompagner l'acte que nous jugeons de ce que nous aurions pu faire.

Si l'ordinaire et le jeu présentent les mêmes caractéristiques, il faut toutefois veiller à ne pas les rabattre l'un sur l'autre, comme nous avons pu nous en rendre compte par l'expérience de la perte. Certes, le jeu est aussi sensible au scepticisme que notre forme de vie, mais lorsque le jeu s'effondre il retombe dans l'ordinaire, là où l'ordinaire qui disparaît vient à nous livrer à une expérience particulièrement

négative du réel.

La question du jeu est un carrefour essentiel, dans la mesure où il présente de manière intriquée les traits anthropologiques, la manipulation des fictions, la construction d'une situation, la normativité des règles. Saisir le jeu, c'est saisir dans le même la capacité qu'à l'homme à sortir du pur besoin pour entrer dans le domaine de la liberté (assurée par le possible et la créativité). L'homme qui joue mobilise en situation un certain nombre de capacités comme la ruse, la créativité, la sensibilité à la régularité, et la mise en condition de son corps pour évoluer au sein d'une situation tout autant composé d'élément réel que fictif.

En nous intéressant au jeu, nous avons pu mettre en lumière la correction du jeu dans sa forme immanente. Il y a dans le jeu comme dans l'ordinaire qui dimension tragique due à l'absence de fondation extérieure. Le jeu est une pratique autonome, partagée et réglées. Plus exactement, elle oscille entre la règle et le fictif. C'est cette intuition qui nous guide pour l'appréhension de la pratique ordinaire qui n'admet pas de fondation extérieure à l'accord de la communauté sur des règles et des pratiques.

L'étude du jeu a également été l'occasion de mettre en évidence, dans la pratique même, la notion de règle, telle qu'elle émerge de la pratique, et s'ouvre naturellement à la communauté. Avec la règle, nous avons également pu constater combien l'homme est sensible à la répétition qui devient insensiblement régularité, jusqu'à s'imposer comme norme.

La question de la règle et de la pratique a beaucoup à voir avec la question de l'apprentissage. Poser des questions, répéter, recommencer et comprendre sont des démarches ordinaires qui sont évidentes dans le jeu mais révèlent en creux toute une dynamique de régularisation qui est extrêmement précieuse pour rendre compte de nos pratiques ordinaires.

Au cœur de la pratique ludique se trouve mobilisé les fictions. Notre hypothèse que nous chercherons à valider dans la partie suivante est que les fictions sont partie intégrante de la pratique éthique. Par fiction, notre recherche a isolé les traits suivants : ce sont des êtres de parole, maintenu par une communauté, dont le mode d'existence est hétéronome. Cette ontologie spécifique conduit à deux caractéristiques spécifiques : la possibilité d'évoluer, en fonction des évolutions de la communauté qui les porte, et une dimension objective et résistante aux changements pour l'individu qui les manipule. Irréelles, les fictions peuvent agir au même titre que des faits en pratique.

Bibliographie

Cette investigation des fictions a également été riche d'enseignement pour un aspect récurrent des philosophies morales : la question de la vérité. Opposées frontalement à la vérité comme adéquation du mot à la chose, les fictions ont longtemps été disqualifiées, assimilées au mensonge. Pourtant, ce que notre perspective a pu mettre en avant, c'est que les fictions entretiennent un rapport beaucoup plus complexe et nuancé avec la vérité.

Par rapport à la notion de créativité, de possible, de sens, tout ce qui est du ressort de l'écart avec le réel, la question de l'adéquation à la réalité revêt alors un caractère bien secondaire.

Par les fictions, nous nous donnons les moyens d'habiter le réel, de le parer d'une signification et de poser un écart avec la simple réaction animale pour ménager un espace de liberté qui fonde à sa manière la possibilité même de la morale.

PARTIE IV – AGIR EN CONTEXTE

INTRODUCTION

Après avoir examiné comment la posture ludique est capable de produire une situation assemblant accord, règles et collectivité, il s'agit maintenant de suivre cette intrication pour la saisir dans le cadre de la situation d'aide. Si, rappelons-le, il ne s'agit en aucun cas de dire que la pratique éthique n'est qu'un jeu avec des règles, une appréhension juste et complexe du jeu se révèle riche d'enseignement pour saisir la complexité de l'éthique située, notamment telle qu'elle apparaît décrite dans les éthiques du *care*.

Cette complexité à saisir ce qui se passe en situation, à saisir les aspects importants tient pour une part à la complexité de l'enchevêtrement qui caractérise toute situation, mais tient aussi pour une part à notre propre aveuglement. C'est pourquoi pour suivre cette voie de la description juste nous mobiliserons la posture de l'esprit réaliste. Il s'agira d'interroger la question du contexte : qu'est-ce qui fait contexte ? Comment le sens est-il relié à une situation ?

Dans un deuxième temps, nous nous concentrerons sur la pratique en situation, cherchant à saisir la place des certitudes et des formes de vie en contexte. En suivant le fil de la pratique ordinaire de l'éthique, il s'agit de nous rendre apte à saisir en quel sens la pratique peut être le fondement que l'on cherche vainement dans la métaphysique.

L'éthique située représente l'horizon vers lequel convergent de la manière la plus concrètes nos observations. Dans l'ensemble de cette partie, il s'agira de confronter les réflexions plus théoriques à la réalité des cas réels, situés. Nous nous tournerons plus particulièrement vers deux corpus, l'ethnographie sur la relation d'aide, conduite par Antoine Hennion et Pierre Vidal-Naquet, et le recueil de René Rousillon, *les situations extrêmes*.

À l'aune de ces cas, nous aurons à cœur de ne pas plaquer les réflexions théoriques, mais dans le sens inverse, de saisir comment les perspectives philosophiques émergent de situations concrètes, pour poser de manières concrètes, vécues, passionnées, la question de l'accord, du jeu avec la règle, et manipulation des fictions dans le cadre de l'aide.

Par cette attention à des situations réelles, nous serons également en mesure de saisir et de mettre en lumière comment les capacités morales sont mobilisées en situation, que ce soit par exemple la description aiguisée de la vie ou la vision d'un

Bibliographie

aspect d'une situation qui éclaire en retour l'ensemble sous un autre aspect. Notre investigation prendra pour objet le goût comme soin du particulier. Ce que dans le domaine esthétique est caractérisé comme le goût, mêlant esthétique et éthique, se trouve être un précieux moyen de saisir l'enchevêtrement des relations que nous entretenons avec les choses, les autres, les règles.

Conventionnelle et normative la situation dans laquelle prend place la relation de soin demande une capacité à saisir avec finesse la situation, à saisir les circonstances qui font le contexte. C'est pourquoi nous commencerons par définir ce qu'est un contexte, et nous mobiliserons l'esprit réaliste, comme forme d'attention aux détails.

CHAPITRE 1 – L'ESPRIT RÉALISTE ET LA PERCEPTION MORALE

1. L'esprit réaliste

« Pas l'empirisme et pourtant le réalisme »

L'esprit réaliste est d'emblée sommé de se définir par rapport à son homonyme, celui que Putnam appelle le Réalisme, avec un R majuscule dans *Un réalisme à visage humain* et que Diamond nomme « réalisme philosophique » dans *L'esprit réaliste*. Ce réalisme, classique dans l'histoire de la philosophie, renvoie au postulat que les entités métaphysiques sont bien réelles, s'inscrivent dans des propositions vraies ou fausses, il s'agit alors d'un réalisme métaphysique.

Un des enjeux dans les *Recherches philosophiques* est de déplacer la question du réalisme, de montrer que le réel est là, sous nos yeux et qu'il n'est sûrement pas quelque chose à découvrir ou à construire. Il nous reste à apprendre à le voir et à le décrire. Cela rejoint la conversion du regard vers l'ici bas signalé dans la première partie. C'est bien dans la pensée de l'ordinaire que réside la réponse aux conséquences sceptiques. En ce sens spécifique, il se révèle donc inutile comme le souligne C. Chauviré⁵¹⁹, d'attribuer à Wittgenstein un réalisme ordinaire non lesté de métaphysique. Cela n'ajoute rien au fait de dire que la pensée wittgensteinienne nous renvoie à nos pratiques du langage, décrites de la façon la plus juste possible.

Il est essentiel maintenant de réussir à distinguer ces deux formes de réalisme, et de dresser les apports que peut nous amener la posture de l'esprit réaliste dans notre investigation de la pratique ordinaire de l'éthique.

L'esprit réaliste est une expression que Diamond emprunte à Franck Ramsey. L'idée centrale est que l'esprit réaliste s'oppose aux chimères philosophiques dans lesquelles est engagé le philosophe « réaliste » classique. Cette critique du réalisme classique au travers de la position d'un « esprit réaliste » s'enracine dans les travaux de Wittgenstein où l'esprit réaliste est considéré d'un point de vue empiriste. L'acte de naissance de l'esprit réaliste peut être identifié dans cette formule énigmatique : « pas l'empirisme et pourtant le réalisme en philosophie voilà le plus difficile. »⁵²⁰

Comme le précise Layla Raïd dans *L'illusion de sens*⁵²¹, la question est : qu'est-ce qui ne va pas dans l'empirisme comme effort vers le réalisme ? La question a de quoi nous laisser perplexe, puisque par réalisme en philosophie, nous avons à

⁵¹⁹ CHAUVIRÉ C., *Voir le visible*, op. cit., p. 13-14.

⁵²⁰ DIAMOND C., *L'esprit réaliste*, op. cit., p. 60.

⁵²¹ RAÏD L., *L'illusion de sens*, op. cit., p. 84.

l'esprit une conception qui « souligne l'importance de ce qui doit être tenu pour indépendant de notre pensée et de notre expérience »⁵²² ; et dans le sens consensuel de l'empirisme, ce dernier nie « l'importance de ce qui est indépendant de notre expérience, à supposer même qu'il admette que l'on puisse seulement parler de façon intelligible d'une telle réalité indépendante. »⁵²³ Alors, en quoi l'empirisme peut-il être vu comme une recherche du réalisme ?

Le réalisme et le suivi de la règle

Le réalisme classique apparaît comme l'opposé de la posture consistant à « être réaliste », c'est-à-dire capable de voir les faits du langage pour ce qu'ils sont, sans demande chimérique et aveuglante. Serait-il possible de chercher à concilier les deux, en faisant de l'esprit réaliste, qui se caractérise surtout comme une discipline de la volonté, un chemin vers le réalisme en philosophie de la connaissance ?

Cette perspective est tentante, mais il faut rappeler que ce qui intéresse Wittgenstein, ce n'est pas de trouver une « réalité morale » et C. Diamond critique précisément les interprétations de son éthique qui se posent en alternative au malentendu non-cognitivistique. Est-il bien raisonnable de tirer de l'esprit réaliste, un réalisme moral wittgensteinien ?

Bien sûr, il est possible d'avancer l'exemple de John McDowell qui a critiqué avec une certaine virtuosité le non-cognitivismisme à partir de la réflexion wittgensteinienne sur ce que signifie « suivre une règle » et il soutient un réalisme moral, selon lequel (par opposition avec le non-cognitivismisme) la valeur morale fait partie du monde. Le fait moral est une chose que nous découvrons dans le langage. Cette piste est intéressante, et amène des éclairages intéressants, mais elle n'est pas non plus sans inconvénient.

Ainsi, pour Diamond, et quelle que soit la pertinence de cette conception, la question même de savoir si on a affaire en éthique à des énoncés de fait – à une réalité morale – est dénuée de sens. Le réalisme qu'elle prône est tout différent : il exige une attention aux détails, et aux différences, qui permet une véritable vision morale. Comme le souligne E. Halais :

Il ne faut pas penser que l'esprit « réaliste » puisse être assimilé à une forme quelconque de « réalisme » philosophique, i.e. du réalisme en tant que position ou thèse philosophique. Il s'agit d'une certaine forme d'attention aux détails. Pour bien montrer qu'il en est ainsi, Diamond explique ce que nous entendons ordinairement par « être réaliste »,

⁵²² DIAMOND C., *L'esprit réaliste*, op. cit., p. 60.

⁵²³ *Ibid.*

Bibliographie

et aussi en ce que nous considérons que telle œuvre littéraire est réaliste et telle autre non.⁵²⁴

C'est cela que Wittgenstein nous invite à faire : être attentif aux détails et à ce qui importe, plutôt que de discuter des conceptions de la règle et des applications correctes et incorrectes. On comprend qu'être réaliste à propos de la règle ce n'est pas en déterminer la réalité, le contenu, les conditions, mais avant tout être en mesure de la chercher « au bon endroit » pour reprendre la formule de Diamond en particulier dans son article *Rules : looking at the right place*.⁵²⁵ Diamond entreprend ces analyses dans le cadre non pas d'une théorie morale spécifique, mais d'une approche inspirée de Wittgenstein, avec l'examen attentif des situations, descriptions et expressions morales à l'aide de l'imagination morale. Wittgenstein s'est employé à nous montrer la difficulté propre qu'il y a à penser la règle et à échapper aux préjugés qui lui sont associés. Par conséquent, l'enseignement de Wittgenstein n'est pas tellement théorique, mais plutôt méthodologique : il s'agit de changer notre attente de ce que nous cherchons.

Changer ce que nous cherchons

Ce réalisme débarrassé des chimères métaphysiques n'est pas pour autant un réalisme naïf, si on appelle ainsi la manière naturelle, non philosophique, de considérer la réalité. « Car l'attitude ordinaire ne "considère" rien de tel. Il est donc égarant de la décrire comme une thèse ou une croyance (en l'existence de corps hors de nous, etc.). C'est supposer l'existence d'une position inexistante en tant que telle : personne ne se prononce à cet égard qui ne quitte d'abord l'attitude ordinaire. »⁵²⁶

Le réalisme naïf est un mode de vie composé de pratiques, d'usages présumés par les croyances et attitudes telles qu'elles apparaissent dans *De la certitude*. Alors, où chercher la forme de réalisme que conçoit Wittgenstein dans sa seconde philosophie ? Putnam propose de se pencher sur ce qu'il nomme ce « fouillis » d'expressions où s'exprime l'exigence morale. Ce réalisme n'a rien à voir avec le postulat d'une réalité morale autonome qu'il nous faudrait découvrir mais nous invite à revenir à la réalité concrète de nos usages, à l'examen de nos mots et au souci de leur pertinence (de notre responsabilité envers nos mots et expressions).

⁵²⁴ HALAIS E., *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, op. cit., p. 128.

⁵²⁵ DIAMOND C., « Rules: looking at the right place » PHILLIPS D.Z. et R. RHEES (dir.), *Wittgenstein: attention to particulars essays in honour of Rush Rhees (1905 - 89)*, Basingstoke [u.a.], Macmillan, 1989.

⁵²⁶ RAÏD L., *L'illusion de sens*, op. cit., p. 86.

Bibliographie

C'est bien là tout le sens, et le défi, que revêt l'esprit réaliste : s'abstenir d'orientations théoriques car il s'agit d'aller à l'encontre des tendances et pulsions que l'anthropologie a pu mettre au jour. Et ce n'est sans doute pas un hasard si cette conversion du regard intervient avec le moment anthropologique de Wittgenstein. En effet, le fait de poser des questions est lié à une certaine tendance, avec que ce que l'on peut attendre comme réponse à ces questions. La force de Wittgenstein pour Putnam réside dans cette capacité à déceler ce qui alimente et ce qui apaise les tensions philosophiques.

L'objectif de l'esprit réaliste se présente dans un premier temps comme thérapeutique et non épistémologique, puisqu'il s'agit de dissoudre les problèmes en les abordant autrement.

Il s'agit de défaire les nœuds où, sous la pression de « pulsions » intellectuelles mal maîtrisées, comparables à des obsessions (cf : la « pulsion de généralité » du Cahier bleu), nos concepts se sont emmêlés. La règle de grammaire que nous reconnaissons comme nôtre nous révèle que les concepts où butte notre perplexité peuvent être considérés d'une autre manière, dissolvant le problème.⁵²⁷

De manière générale, la tendance à faire de la métaphysique est une tendance qui pousse à mépriser les phénomènes ordinaires et cela nous rend littéralement aveugles. « Cette incapacité à comprendre Wittgenstein revient à essayer de le lire précisément à travers les lunettes philosophiques dont il essaye de nous débarrasser. »⁵²⁸

La véritable défense de l'objectivité a ainsi pour condition de renoncer à cette chimère au sein de notre activité de connaissance. « Ce que j'appelle l'esprit réaliste ne vise pas à promouvoir ce type de compréhension, mais à changer notre idée que c'est *cela* que nous cherchons (les conditions du vrai et du faux, la conformité d'une définition). »⁵²⁹

C'est cela, justement, l'esprit réaliste : voir ce qui compte. « Ce qu'il faut regarder en éthique, ce sont les nœuds et les fils, le tissage fin ou grossier de la vie et de l'expression ordinaire, leurs connexions. »⁵³⁰ C. Diamond emploie le mot « latent » et ce qui l'intéresse c'est bien le caractère dissimulé, mais présent, du point de vue moral. La tonalité éthique n'est pas toujours rendue visible dans notre manière de

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 209.

⁵²⁸ HALAIS E., *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, op. cit., p. 128.

⁵²⁹ DIAMOND C., *L'esprit réaliste*, op. cit., p. 17.

⁵³⁰ DIAMOND C., *L'importance d'être humain et autres essais de philosophie morale*, traduit par Jean-Yves MONDON, Sandra LAUGIER et Emmanuel HALAIS, Paris, PUF, coll.« Quadrige », 2011, p. 9.

rendre compte de la situation. Cette épreuve physique de la résistance de la réalité à notre pensée est indissociable de ce que Diamond entend par esprit réaliste et ce que Wittgenstein entend par le réalisme « comme la chose la plus difficile. »⁵³¹

Le réalisme d'inspiration wittgensteinienne est un réalisme de l'ordinaire. Or décrire les détails est quelque chose qui n'a rien d'évident. D'une part parce que par définition, ce ne sont pas les plus évidents, ceux qui se donnent en premiers puisqu'ils sont latents, d'autre part car notre perception n'est pas neutre, mais est l'héritière de manières de penser. Notre perception est formée par la théorie et donc l'idée d'une simple « description de donné » est également mythologique. Ce sont nos tournures qui sont fautives dans la mesure où elles produisent un mythe des actes et des processus mentaux, là où il y a à décrire plutôt qu'à expliquer, et là où les choses pertinentes à décrire ou à rappeler sont déjà présentes sous nos yeux.

L'apaisement par la description

Le rôle dévolu à l'esprit réaliste n'est donc pas avant tout épistémologique, mieux voir, oui, mais pas pour accroître nos connaissances théoriques de la morale. L'esprit réaliste est une vision morale, et cette division nous enjoint d'accommoder correctement : c'est-à-dire d'avoir en vue les faits et les pratiques, et non de chercher derrière des principes métaphysiques qui les fondent. Ce qu'il faut faire c'est avant tout décrire. Wittgenstein lutte contre la propension des philosophes à expliquer là où il faudrait se contenter de décrire. Cette description s'applique à nos pratiques de jeux de langage dans leurs aspects les plus concrets, tournés vers la pratique. Pour ce faire, Wittgenstein s'intéresse aux usages, contextes ordinaires, en laissant de côté le moment où les mots n'ont plus de sens.

Cet impératif de description vise donc à apaiser l'insatisfaction que l'on peut éprouver en cherchant la métaphysique derrière les usages ordinaires. À cet égard la position de Wittgenstein est claire : les perspectives métaphysiques échouent à nous apaiser car elles sont de nature à nous égarer. En changeant notre regard, en prêtant attention aux détails, alors un fondement bien plus solide se découvre (et surtout c'est le seul que nous ayons) : la pratique ordinaire. Une description adéquate (donc non naïve) nous permet de prendre conscience de ce qui compose notre ordinaire, les détails importants de notre existence.

Toutefois, il faut veiller à ne pas mythologiser à son tour la description. La première précaution à prendre est de prendre garde à ne pas falsifier le réel en

⁵³¹ DIAMOND C., *L'esprit réaliste*, op. cit., p. 55.

bouchant d'éventuelle lacune dans la description. Il y a en effet un péril intrinsèque à la description, qui pourrait la ramener à ce qui se produit dans les tendances à la métaphysique : introduire une norme d'exactitude. Le réel n'est pas un système complet car nos propositions empiriques ne forment pas une masse homogène.

Cet idéal d'une description parfaite vient s'enraciner dans l'usage et la conception que l'on a habituellement du langage, comme miroir parfait, collant sans reste au réel qu'il est chargé de décrire. C'était l'un des traits du *Tractatus* que d'y succomber, d'une certaine manière. En posant les questions à la manière socratique, sous la forme d'un qu'est-ce que X ? cela nous invite à penser qu'il y a quelque chose de caché, qui ne se donne pas immédiatement que nous voyons si nous pénétrons du regard la chose et qu'une analyse doit exhumer. En réponse à cette dérive possible, le second Wittgenstein propose une autre conception du langage, où tout est désormais à un seul et même niveau, étalé sous nos yeux ; il est inutile de creuser, car rien n'est caché. Une des caractéristiques de l'esprit réaliste est dès lors le rejet du système. Croire que le langage ordinaire est doté d'une systématité intrinsèque conduit à des postures irréalistes.

Au contraire, il ne faut pas forcer la cohérence des jeux de langage. Le langage ordinaire n'est pas un tout, mais une articulation de jeux indépendants, qui se recoupent partiellement. Cela engage alors à repenser la question de la vérité, notamment comme adéquation entre le mot et la chose. La description prend le phénomène comme le seul vérificateur. Le phénomène n'est pas symptôme pour quelque chose d'autre mais il est la réalité. Il n'est pas l'ombre de quelque chose de mystérieux qui rendrait une proposition vraie ou fausse. Le phénomène, pourrait-on dire, est lui-même ce qui le vérifie. Il est la réalité même.

Le réalisme immanent contextuel

L'esprit réaliste cherche à rompre avec la spéculation métaphysique, en nous amenant à regarder les pratiques ordinaires et à nous contenter de décrire plutôt que de chercher des explications derrière les phénomènes. Il s'agit donc de rompre avec la conception de l'objectivité métaphysique qui est portée par le réalisme métaphysique. Quel impact cette conversion du regard a-t-elle sur l'objectivité ? Peut-on encore poser des résolutions objectives des problèmes qui sont situés ? S'il n'y a plus de réponse absolue, peut-on dire encore qu'il y a tout simplement des réponses qui valent mieux que d'autres ?

Bibliographie

Putnam, dans *l'éthique sans l'ontologie*, s'est affronté à son tour à ce problème. Cherchant à rompre le monopole de l'ontologie comme source d'objectivité, il cherche à montrer que les propositions éthiques n'ont pas besoin d'une référence métaphysique ou ontologique pour être importante et signifiante. Il se pose en particulier la question de savoir comment la croyance en l'objectivité d'un jugement éthique peut être défendue si on refuse de postuler un certain monde « platonique » pour les propriétés éthiques.

Chercher comment la connaissance éthique est possible en un sens absolu est une quête sans fin et surtout illusoire. Pour appuyer cette démonstration, Putnam passe par une distinction essentielle, qui lorsqu'elle est occultée conduit à des confusions : atemporel et éternel. En réalité, l'imaginaire platonicien prend de l'atemporel pour de l'éternel. Or, comme pour la validité des propositions mathématiques, elles ne sont pas éternelles, mais atemporelles. La pratique et les formes de vie produisent des idées et des représentations qui ont cette double nature, d'une part d'être impliqués dans ces formes de vie et d'évoluer avec, et d'autre part, de se donner comme indépendantes de la situation. Mais cette dernière direction n'est pas l'indice qu'il faut se concentrer sur un arrière-monde éternel des idées. Cette dimension autonome est surtout à comprendre comme son régime de validité, à savoir une validité atemporelle.

Pour reprendre un exemple de Putnam, peu de lecteurs pensent qu'il y a une interprétation dernière de Hamlet⁵³² (une vérité éternelle et absolue de l'œuvre). Seulement il y en a de meilleurs et des pires. Ce type de hiérarchie n'est pas incompatible avec l'absence de vision absolue. Dans le cadre d'une situation problématique, il n'y a pas une réponse et une vérité morale à trouver, mais cela n'interdit en rien de concevoir que cette situation soit évaluée selon des postures morales, et que ces postures se présentent comme valable de manière atemporelle et non éternelle. Il ne s'agit donc pas de refuser que les phrases éthiques puissent être vraies ou fausses, mais de contester le fait qu'elles puissent être vraies ou fausses de manière non contextuelle.

Ainsi, dans la relation d'aide à domicile, « c'est en saisissant mieux chaque situation examinée, vécue, déployée qu'on peut en exprimer une vérité provisoire (et que les aides peuvent réinventer chaque fois). »⁵³³ Cette mise à l'écart des propositions éternelles ou absolues permet de lutter contre la pensée acontextuelle,

⁵³² PUTNAM H., *Le réalisme à visage humain*, op. cit., p. 355.

⁵³³ HENNION A. et VIDAL-NAQUET P. (dir.), *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction*, op. cit, p. 334.

qui permet justement au scepticisme de se développer. La vérité peut-elle se maintenir en étant séparée d'un arrière-plan transcendant ? Dit autrement peut-on concevoir une vérité strictement immanente ?

Pour Quine, la vérité est immanente. Cela signifie que dire que la proposition « la neige est blanche » est vraie c'est tout simplement réaffirmer que la neige est blanche et non attribuer une propriété mystérieuse comme la vérité à la phrase.

La radicalité de l'immanence

Si on résume le fil de notre raisonnement, nous avons vu que l'esprit réaliste n'exclut pas la vérité, mais la reconduit vers un horizon immanent. Il importe de mesurer la radicalité de cette immanence, et d'en évaluer la portée. Dans *De la certitude*, Wittgenstein a plusieurs fois éprouvé la profondeur de cette assertion, notamment autour des thématiques de l'erreur. Il s'agit à chaque fois de montrer qu'on ne peut sortir de la situation au sein de laquelle nous évoluons, dans laquelle nous sommes pris. Nous ne pouvons que nous mouvoir en son sein et seulement de cette manière peser sur elle pour la modifier.

L'immanence de la vérité est séduisante dans sa présentation par Quine comme étant une simple affirmation, qui se passe d'un être mystérieux venant garantir la véracité du propos. Mais elle ne présente pas l'ampleur de ce tournant immanentiste. Wittgenstein, en revanche, a mesuré l'ampleur de ce virage, dans toute sa radicalité notamment lorsqu'il affirme « si cela me trompe, qu'est-ce que « tromper » peut bien encore signifier ⁵³⁴ » ou encore, « cet énoncé m'a paru fondamental, s'il est faux, qu'est-ce encore que "vrai" ou "faux" ? »⁵³⁵

Ce qu'il nous permet d'envisager ici, c'est la dimension anthropologique d'attachement que nous entretenons avec nos formes de vie, et plus particulièrement, pour ce qui ressort de la vérité et de la fausseté. L'importance que l'on accorde au vrai et au faux n'est pas d'abord théorique. Le vrai et le faux sont des repères partagés par la communauté pour parler du monde. Ils ne renvoient pas d'abord à des propositions éternelles, objectives, mais cherchent avant tout à nous rassurer ou nous consoler en nous donnant une prise sur le réel. Renoncer aux tendances métaphysiques peut être particulièrement douloureux. Que l'un des repères sur lequel nous portons un fort attachement (« cet énoncé m'a paru fondamental ») s'effondre et cela affecte notre confiance générale dans notre répartition du vrai et du faux.

⁵³⁴ WITTGENSTEIN L., *De la certitude*, op. cit. § 507.

⁵³⁵ *Ibid.* § 514.

L'immanence de la vérité est sans doute la position qui nous préserve le mieux des pulsions métaphysiques. Pourtant le prix à payer est important, comme le souligne Stanley Rosen dans sa violente attaque contre Wittgenstein. Dans *Nihilisme*, Rosen présente la pensée de Wittgenstein comme le cœur même du nihilisme. La charge de l'accusation se concentre en particulier sur un point : l'immanence de la vérité. Il est essentiel pour Rosen, puisant dans la pensée platonicienne de Leo Strauss, de maintenir une dimension transcendante à la vérité, qui soit extérieure à la forme de vie, sinon le vrai et le faux ne seraient que des conventions. Clairement la pensée de Rosen s'appuie sur l'attente métaphysique que nous avons identifiée dans la deuxième partie : peu importe ce dont les choses ont l'air, il s'agit de construire de manière *a priori* un visage de la morale. L'examen de nos pratiques se révèle alors fort peu intéressant à la lumière de cette construction idéale.

Nous devons affronter clairement ce qu'implique cette idée que ce sont les formes de vie qui sont le fondement stable sur lequel sont édifiées nos croyances et auxquelles renvoie le sens de nos pratiques. C'est en ce sens que l'on peut comprendre la formule de Wittgenstein « ce qui doit être accepté, ce qui est donné — pourrait-on dire — ce sont des formes de vie »⁵³⁶ à comprendre donc comme une manière de dire que le point de vue philosophique transcendantal est illusoire. Sur ce point, il y a une nette différence avec les propos tenus dans le *Tractatus*⁵³⁷ où, la question du sens se pose comme tension entre moi et le monde et se résout dans la recherche d'une position de surplomb. Il s'agit de ménager une vue désengagée sur les choses. Le problème étant que si le monde n'a pas de sens par lui-même, il faut lui en trouver un à l'extérieur. Or dans une perspective immanentiste, il n'est pas possible de mobiliser un sens extérieur qui irriguerait l'intérieur. Si dans le monde rien n'a de sens, alors où en trouver ? Il ne lui est pas intérieur, mais extérieur.⁵³⁸

Pour sortir de cette tension entre le monde et moi, la réponse qui s'impose alors, dans un premier réflexe, est d'adopter une position de surplomb. De ce point de vue, je peux avoir un point de vue désengagé sur les choses, un point de vue qui me montre que rien de ce qui se passe dans le monde ne peut avoir de valeur par soi-même. Or c'est justement le problème.

Pas de division intérieur/extérieur

⁵³⁶ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, op. cit., p. 226.

⁵³⁷ A moins d'envisager que le *Tractatus* soit lu comme étant un discours qui cherche à explorer la rationalité du langage et annule ses propres effets à la fin.

⁵³⁸ WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit. § 6.41.

Bibliographie

Après la parution du *Tractatus*, dans ce qu'il est convenu de nommer le second Wittgenstein, la distinction intérieur/extérieur est reconsidérée sous un nouvel angle. Cet examen revêt un caractère nécessaire car il abrite en son sein l'insatisfaction signalée au dessus : où se trouve le sens du monde ? « Il cherche ainsi à montrer que ces efforts de la pensée humaine pour "exprimer l'inexprimable" sont une tentative sans espoir pour apaiser "l'éternel besoin métaphysique de l'être humain". »⁵³⁹

Wittgenstein dénonce le couple intérieur/extérieur, car les deux termes sont seulement logiquement et non empiriquement articulés. Ainsi, il s'agit de s'extraire de cette binarité qui est apparue de manière logique, mais qui ne correspond pas à notre expérience vécue.

La façon de penser que promeut Wittgenstein suit souvent ce mouvement : ni à l'intérieur, ni à l'extérieur. Par exemple, l'esprit n'est ni à l'intérieur, ni hors de moi ; la compréhension de l'autre n'est pas une entrée dans l'esprit d'autrui.⁵⁴⁰

Que signifie cette posture où le sens n'est pas à la marge, ni dedans ni dehors, mais tout à la fois dedans et dehors ? Allant à l'encontre de nos intuitions philosophiques, et Murdoch a raison de signaler combien la description est toujours pétrie des influences et des images de la philosophie, il nous est particulièrement difficile de concevoir ce que peut être cet état tout à la fois dedans et dehors.

Réussir à localiser le sens dans le monde n'est pas seulement comme on pourrait le penser une tendance métaphysique des philosophes. La perplexité autour de cette question se retrouve dans plusieurs domaines, notamment autour de la question du jeu que nous avons eu l'occasion d'explorer dans la précédente partie. Ainsi, Winnicott a ébauché des thèses similaires sur les relations que l'être humain noue (avec prudence et presque à contrecœur) avec le réel. L'optique de Winnicott n'est pas d'abord théorique, ce qu'il cherche, c'est réussir à rendre compte des phénomènes qu'il observe. Avant de formuler le phénomène transitionnel, Winnicott se décrit comme dans un « stade de non-savoir »⁵⁴¹ insatisfait des descriptions en termes de phénomènes localisés, et il se montre soucieux de proposer une description la plus adéquate (et non la plus solide théoriquement) du jeu, il cherche à

⁵³⁹ SCHMEZER G. "Du mysticisme du *Tractatus* à l'impossibilité du silence" dans Chauviré (Dir) C., *Wittgenstein et les questions du sens*, op. cit., p. 67.

⁵⁴⁰ LAUGIER S., *Wittgenstein : les sens de l'usage*, Paris, Vrin, coll.« Moments philosophiques », 2009, p. 12.

⁵⁴¹ WINNICOTT D.W., *Jeu et réalité*, op. cit., p. 178.

intégrer cette dimension du jeu qu'il observe : « le jeu ne relevait, en fait, ni de la réalité psychique intérieure, ni de la réalité extérieure. »⁵⁴²

Alors, si le jeu n'est ni dedans, ni dehors, où est-il ? Suivant l'hypothèse que le jeu est un phénomène culturel, il expose la thèse selon laquelle : « la place où se situe l'expérience culturelle est l'espace potentiel entre l'individu et son environnement (originellement l'objet). On peut en dire autant du jeu. L'expérience culturelle commence avec un mode de vie créatif qui se manifeste d'abord dans le jeu. »⁵⁴³

L'idée avancée ici est que le jeu créatif et l'expérience culturelle reposent sur l'espace potentiel, à savoir une aire fragile, qui n'existe que tant qu'elle est soutenue.

2. Contexte et perception morale

Sens et signification

Une fois admis que le sens n'est pas extérieur et qu'il n'est donc pas nécessaire de produire une dynamique pour évacuer le sens et les valeurs vers l'extérieur de notre monde, il nous reste à examiner comment la forme de vie détermine nos manières de percevoir. Jocelyn Benoist, dans *Sens et sensibilité*⁵⁴⁴, examine l'émergence du sens au sein de notre perception, en s'appuyant sur notre forme de vie.

Mais il n'y a, en revanche, rien de surprenant à ce que les façons de percevoir de ce sujet, qui sont autant de modes de faire, soient marquées par le type d'activité qu'il effectue comme un tout, par la « forme de vie » qu'il a car de cette « forme de vie » fait partie de la perception.⁵⁴⁵

Notre façon de percevoir, n'est pas indépendante de notre forme d'existence. Cette solidarité signifie qu'au sein de nos formes de vie, nous avons des façons différentes de percevoir et de nous y ancrer.

Le sens n'est pas l'immédiat

Le sens est un élément irréel et en ce sens partage une ontologie commune avec les fictions. Il ne possède pas une ontologie autonome (un ciel des idées, pour

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 187.

⁵⁴⁴ BENOIST J., *Sens et sensibilité : l'intentionnalité en contexte*, Paris, les Éd. du Cerf, coll.« Passages », 2009.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 75.

Bibliographie

reprandre la métaphore platonicienne) mais il n'est pas non plus pure subjectivité : il exerce une forme de résistance face à un individu. Le sens n'est rendu possible que par la possibilité d'un écart avec le donné. Cet écart que nous avons exploré avec le possible et la créativité, permet ici de sélectionner certains traits dans la perception, et d'ajouter des éléments qui ne sont pas directement perçus (les valeurs, la tonalité éthique, le sens, la justesse de la posture). Ce que nous avons mis en avant comme caractéristique des fictions se retrouve ici aussi. La nature biface de la fiction avait été définie comme omission et ajout. Cet écart permet à la fois de ne pas coller directement au réel, et de ménager un espace pour y ajouter d'autres éléments. Le sens ne se réduit jamais à la pure immédiateté.

Le sens doit toujours être envisagé comme la mise en relation de quelque chose qui est (immédiatement) donné et de quelque chose qui ne l'est pas encore, comme une forme d'ouverture sur l'avenir. Cela signifie que le sens, en tant qu'il ne devient possible que là où il y a décrochage par rapport à l'immédiateté, se définit toujours dans une forme d'excédance par rapport au présent. Il est fondamental qu'on y trouve une référence à la donnée en tant que, précisément, elle n'est pas donnée – en tant que donnée.⁵⁴⁶

La thèse de la dépendance au contexte a besoin d'un décalage car il faut que les conditions d'une évaluation sémantique soient maintenues. Sinon, qu'est-ce qui dépendrait du contexte ? Jocelyn Benoist souligne la capacité des usages à s'emparer des « circonstances les plus rétives, les plus extérieures au contexte de définition initiale de l'usage en question, et à les réenglober dans une évaluation sémantique. Il y aurait toute une anthropologie à faire de ce « bricolage » en un sens quasi lévi-straussien. »⁵⁴⁷

Cette capacité des usages que vient de mettre J. Benoist en lumière, permet de faire une distinction fondamentale entre le contexte et les circonstances. C'est le contexte qui donne la validité de l'interprétation sémantique. Or cela suppose que ce qu'est un contexte est toujours clair et que ce qui s'y passe est toujours parfaitement identifié, ce qui n'est pas le cas. « C'est depuis l'intérieur de ces pratiques que la question du sens et de sa « pertinence » doit être posée. »⁵⁴⁸

Il est important de résister à la tentation qui ferait du sens la mesure du réel. En insistant sur cette capacité d'écart, que la créativité vient remplir, nous conservons la possibilité d'une indifférence première du réel, « qui est le thème de nos pensées, toujours disponible à être pensé (ce n'est qu'ainsi qu'il devient possible d'en dire quoi

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 230.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 317.

que ce soit et que cela a un sens de s'y référer), mais dont il n'est nullement *a priori* nécessaire qu'il soit effectivement pensé par telle ou telle pensée. Tel semble être le suc du véritable réalisme. »⁵⁴⁹

Le sens de l'action est donc une création au même titre que cette action qui explore un possible au sein du réel. L'action, c'est précisément cela : négocier avec les aspérités et les inattendus du réel. Tout usage aménage un certain type d'approche du réel et c'est justement là une des dimensions du sens. Parce qu'il aménage une approche du réel, il n'est pas exempt d'un possible choc avec le réel. La fragilité de l'irréel, de notre monde qui fait sens est toujours présente. Les constructions sémantiques complexes qui reposent sur un écart avec le donné immédiat ne sont jamais à l'abri d'un événement surprenant, déroutant, capable de faire s'effondrer le sens d'une situation, voire de rendre cette situation proprement insoutenable, c'est-à-dire irréductible à toute appréhension en termes de sens. Alors tout écart avec le réel est comblé.

Contexte et circonstances

Il est temps d'explorer plus avant cette notion de contexte. En réalité, loin d'être la terre promise de la philosophie du langage ordinaire, à l'étude, cette notion de contexte se révèle être la source du problème bien plus que sa solution. Comme le souligne J. Benoist, le contexte se prête à de nombreuses extensions et appropriations, notamment autour de cette question de sens : « il semble qu'il y ait un usage dissolvant nous le qualifierons, en toute intention polémique, d'« herméneutique » du contexte. »⁵⁵⁰

Vers où se tourner ? L'analyse de la notion de « circonstances », représente une piste particulièrement féconde. Nous commencerons donc par interroger cette notion de « circonstances », avant d'examiner la manière dont les circonstances constituent un contexte.

Les circonstances sont essentielles dans notre accès au sens. Elles ne permettent pas seulement de le déterminer. Pour cela, il faut que les circonstances possèdent une existence autonome de l'acte et possèdent un sens qui ne dépende pas de lui. Ces caractéristiques permettent alors de se tenir à l'écart de l'usage indifférencié du contexte où le monde tend à devenir un « grand contexte. »

Un contexte est donc constitué, dans la voie qu'emprunte J. Benoist, de circonstances. « Mais toutes les circonstances ne font pas l'affaire et il est

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 319.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 203.

nécessaire de les évaluer à l'aune d'une conformité à une certaine norme : Nous proposerons d'appeler ces « circonstances normalisées » : contexte. »⁵⁵¹

On le voit, ce qu'un contexte doit exactement inclure est une question difficile. Une fois que l'on donne à certaines circonstances la valeur de « contexte », il n'est pas pour autant assuré de savoir lesquelles, parmi les circonstances, il faut inclure. Si l'évidence ne suffit pas, et que le contexte s'élabore par la confrontation entre des normes et des circonstances, c'est que les conventions prennent le relais de l'évidence.

Circonstances et conventions

La manifestation de ce caractère conventionnel se situe dans la manière dont il peut varier, suivant l'ordre de conventions dans lequel l'acte en question est défini.

Les circonstances typiques font partie de la « procédure », que cela soit d'ailleurs au sens où elles renvoient à des actes à exécuter, ou simplement à des circonstances qui, de fait, doivent se trouver réunies pour que la prestation en question soit possible comme telle.⁵⁵²

Or, ce que montre bien J. Benoist, c'est que cette procédure de production d'un contexte est, de part en part, conventionnelle. C'est parce qu'il y a des « conventions » constitutives de telle ou telle prestation que les circonstances typiques sont définies. En d'autres termes, le « contexte », comme ensemble de circonstances pertinentes, est conventionnel.

Ces conventions guident la perception d'une situation, en choisissant certains traits jugés pertinents, dans un donné neutre, qui en tant que tel, ne constitue pas un contexte au sens classique du terme. Il convient donc de distinguer entre ce qui est « contexte » à proprement parler et un sens libre des « circonstances » dans lequel celles-ci ne sont pas nécessairement « contexte ».

En effet, les circonstances ne sont pas le contexte. On le ressent particulièrement quand elles ne sont pas appropriées, On aimerait faire tel ou tel acte, mais il manque le contexte pour le faire. Les circonstances peuvent ne pas s'y prêter. Par conséquent, les circonstances doivent être appropriées : si cette exigence n'est pas satisfaite, l'acte est de fait rendu impossible en tant que cet acte-là. En s'intéressant aux contextes comme constituant des contextes, on comprend la fragilité des contextes, livrés aux circonstances qui peuvent faire mais aussi défaire

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 219.

le contexte. Il est donc préférable de ne pas substantialiser la notion de contexte, mais de le comprendre comme le cadre fragile où s'élabore le sens de notre action.

La sensibilité aux circonstances, au fond, c'est bien là le cœur de l'esprit réaliste, et cela constitue aussi la dimension la plus originale du *care*. En effet, dans la relation d'aide à domicile, les aides-soignants sont obligés de prêter une attention particulière aux circonstances qui accompagnent l'action. Cet équilibre de la situation est toujours temporaire, amené à évoluer de l'intérieur (par la confiance qui s'installe ou l'aggravation de la maladie) ou de l'extérieur. Par exemple, la présence d'un observateur extérieur, disons les sociologues de l'enquête sur l'aide, peut perturber l'équilibre fragile de la relation aidant/aidé.

Au cours de l'entretien, Bernadette s'interroge sur le blocage de M. Neuts. Pourquoi a-t-il manifestement refusé d'aller se promener, alors que d'habitude il apprécie cette sortie ? Bernadette considère d'abord que la présence d'un observateur, ajoutée à la sienne, a pu le perturber : « il y avait tout d'un coup des individus en intrusion, il ne sait pas mettre un sens là-dessus, il n'est plus rationnel. »⁵⁵³

Le contexte, pourrait-on dire, n'était plus propice à proposer une promenade, car les circonstances n'avaient pas été réunies, ou plus exactement, une part d'inattendu a rompu la situation emportant avec elle la possibilité de constituer le contexte, ainsi que la possibilité du contexte de faire une promenade. Plus encore, c'est la confiance dans la stabilité de la situation qui est en péril car le patient « ne sait pas mettre un sens là-dessus. » La familiarité de son environnement se trouve alors compromise, et laisse place à une angoisse.

Ambiguïté du sens : entre sensibilité et signification

Le contexte suppose une perception qui est informée par notre forme de vie. Il n'y a pas de perception neutre d'une situation. Au contraire, le sens suppose un écart avec le réel. Si la perception n'est pas neutre, peut-on en déduire qu'il y a une perception morale qui nous rende sensible aux valeurs déployées dans une situation ?

L'idée de « perception morale » entretient une certaine parenté avec une notion héritée de l'empirisme moderne : celle de « sens moral ». En fidélité à cette tradition, il s'agit, en un sens, de sensibiliser la morale. Pourtant cela ne va pas de soi, et cette sensibilité morale de la sensation repose en fait sur une ambiguïté

⁵⁵³ *Ibid*, p. 262.

dommageable. Husserl est l'un des premiers, dans ses *leçons sur l'éthique*, à nous mettre en garde contre cette confusion. « L'aspect dangereux de cette notion résidait dans cette façon de parler en termes de sens [Sinn], qui renvoie à une passivité du sentiment, à l'image de celle de la sensation, donc à quelque chose comme au goût sensible. »⁵⁵⁴

La phénoménologie a pris pour objet la donation pure, en suspendant tout jugement à son égard. Or la sphère morale suppose un moment de retrait réflexif, un contrôle actif de ce qui est perçu. Peut-il y avoir plusieurs manières de voir ? Bien sûr la possibilité d'étendre la conception que nous avons de la vision peut avoir quelque chose de séduisant, et permettrait sans doute de résoudre à moindres frais notre difficulté. D'ailleurs, cela permet aussi de signaler que la perception peut être erronée et donc qu'il y a besoin de la corriger. Mais J. Benoist nous met en garde devant la facilité de cette approche : « que je sois dans l'illusion ou non, il ne peut y avoir qu'un seul sens du mot voir, et là où quelque chose est "vu", cela l'est de toute façon au seul sens où cela peut l'être. »⁵⁵⁵

La thèse développée par J. Benoist dans *Sens et sensibilité* pose que, au sens propre du terme, il n'y a pas de perception morale. Ce que nous appelons « perception morale » est en fait déjà un type d'action, ou d'attitude, « qui intervient sur la base de la perception et pour ainsi dire latéralement à elle, comme un ajout non perceptuel. »⁵⁵⁶ Les valeurs, et le sens que l'on accorde à une situation, sont à comprendre comme des ajouts non-perceptuels. Cela permet de trancher l'hypothèse d'une sensibilité au sens. Bien entendu ces ajouts peuvent par la suite influencer d'autres perceptions. L'ajout peut très bien être repris dans une perception ultérieure, mais alors dans un état pour ainsi dire neutralisé, comme transformé en élément de contenu perceptuel comme un autre. Nous touchons là du doigt la complexité du monde dans lequel nous évoluons. Et c'est bien dans cette réalité-là que s'ancre notre perception – une perception « qui n'est rien d'autre que notre épreuve de la situation. »⁵⁵⁷

Le fait qu'il n'y ait pas de perception morale ne signifie pas que l'on ne puisse pas parler d'une situation en termes moraux. Il s'agit simplement de dissoudre une ambiguïté qui peut nuire à une description adéquate. Bien souvent le langage descriptif adéquat pour décrire une situation est celui de la morale :

⁵⁵⁴ Cité par J. Benoist BENOIST J., *Sens et sensibilité*, op. cit., p. 80.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 101.

Bibliographie

amputer le langage de cette dimension pour le rabattre sur la fiction d'un langage axiologiquement neutre, ce serait perdre une dimension de la réalité même, et probablement, le sens même de ce que nous appelons "réalité" dans nos vies la sensibilité de l'être humain est celle d'un être moral.⁵⁵⁸

Si la perception n'est pas une perception morale, cela ne permet pas de disqualifier la morale, mais simplement de comprendre son statut spécifique. Elle est importante dans nos vies, mais n'appartient pas à l'expérience pure. L'important n'est pas dans l'expérience pure, mais ce que l'on fait de cette expérience, c'est-à-dire le type de liens dans lesquels on rentre, et ce que l'on cherche à construire de cette manière.

Ni le sens, ni les valeurs ne sont contenus directement dans l'expérience. Cette dernière ne prend sa signification qu'au sein de formes de vie, qui sont à géométrie variable, ce qui suppose donc une forme de communauté partagée.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 102.

CHAPITRE 2 – CERTITUDES, ÉVIDENCES ET PRATIQUES

1. Certitude et évidences

L'expression ordinaire de l'éthique

Pensée de gradation

Ce que le lecteur de Wittgenstein peut retenir de la méthode à l'œuvre dans ses écrits, c'est sans doute avant tout une méfiance radicale à l'égard des pensées binaires. Le manichéisme (ou la gnose, contre laquelle lutte sans relâche Blumenberg) offre un confort de pensée et trouve rapidement le chemin de nos concepts. Pourtant, le prix de ce confort intellectuel est une perte de justesse dans la description de nos pratiques ordinaires, et cela finit par modifier notre perception même de nos pratiques morales. Si cet acte n'est pas rationnel alors il est irrationnel... Si cette fiction n'est pas vraie, alors c'est un mensonge...

Le problème est redoublé quand ces concepts binaires fonctionnent par groupe de concepts : être = vérité = bien (alliage que nous avons repéré dans notre étude de la fiction). La conséquence fâcheuse pour les entités irréelles, c'est que bien en peine de manifester une résistance ontologique semblable à l'être, elle se trouvait alors étiquetée comme proche parente du mensonge et du mal. L'esprit réaliste que nous mobilisons à la suite de Diamond, a précisément pour but de nous permettre de donner à ces entités irréelles une place dans la description de nos pratiques.

Plus souple, la pensée en degré offre la capacité de rendre compte de gradation entre des pôles qui ne sont que des idéalizations, ce qui la rend bien plus apte à saisir la finesse de nos pratiques. Ainsi, les assertions que je peux exprimer ordinairement concernant la réalité se trouvent dotées de différents degrés de certitude. Et ces degrés impliquent des conséquences pratiques différentes.

Wittgenstein, dans *De la certitude*, donne l'exemple d'une certitude mémorielle. La certitude n'est pas indéboulonnable et porte avec elle son processus de vérification.

Par exemple je suis absolument sûr de la date d'une bataille, mais si je trouvais mention d'une autre année dans un livre d'histoire ayant une notoriété, je modifierais ma

Bibliographie

façon de voir et ce n'est pas pour autant que je ne saurais plus que penser de toute espèce de jugement.⁵⁵⁹

On retrouve ici un point abordé dans le chapitre précédent, sur la radicalité de l'immanentisme et sa perspective anthropologique. Ici, la discussion sur une bataille n'apparaît pas comme un élément avec un fort attachement. IL est donc possible de renégocier cette croyance. Il serait en revanche bien trop coûteux de garder son jugement en suspension pour toutes nos croyances. Ces certitudes pratiques peuvent être renégociées individuellement, sans que notre confiance dans le jugement soit ébranlée. Clairement, ici il ne s'agit pas d'une remise en cause profonde, qui conduirait à se dire « cet énoncé m'a paru fondamental, s'il est faux, qu'est-ce encore que « vrai » ou « faux »⁵⁶⁰ Il en irait bien autrement si ce n'était pas une bataille qui était en cause, mais l'existence même de Jules César ou de Napoléon.

Témoin de l'importance du social dans ces processus de requalification et d'évaluation de nos croyances, Wittgenstein précise que ce livre d'histoire doit être doté d'une « notoriété ». Il s'agit ici d'une renégociation constante entre la confiance que nous avons dans nos capacités et la confiance que l'on accorde aux institutions.

La nuance n'est pas anodine, car elle réaménage avec elle notre conception de la vérité, qui n'est plus adéquation (plus directement, même si l'horizon demeure) mais avant tout une question de cohérence. Ainsi, il se dessine un portrait des croyances ordinaires, celui d'un homme « croyant au coup par coup, ponctuellement, localement, toujours plus ou moins engagé, un individu qui ne va pas au bout des implications logiques et ontologiques, peut-être parce que justement elles n'impliquent justement rien de tel. »⁵⁶¹

Le véritable enjeu en situation ne porte pas sur l'existence ou non de l'objet. En fait l'ontologie n'est pas notre priorité ordinaire. En cela le fonctionnement philosophique adossé à la question ontologie/vérité/langage/adéquation est loin de refléter notre manière ordinaire de s'orienter dans le monde et de vérifier la validité des énoncés. L'essentiel, c'est de saisir la situation en contexte. Dire d'une chambre qu'elle est vide signifie qu'il n'y a pas les meubles que l'on peut attendre. Dire d'un bidon d'essence qu'il est vide implique qu'on peut le remplir à nouveau d'essence, pas de lait ou d'eau potable, ni fumer à proximité.⁵⁶² L'usage ordinaire du langage ne

⁵⁵⁹ WITTGENSTEIN L., *De la certitude*, op. cit. § 43.

⁵⁶⁰ *Ibid.* § 514.

⁵⁶¹ JEAN G., *Le quotidien en situations*, op. cit., p. 42.

⁵⁶² Exemple emprunté à J. Benoist, « séminaire réalisme » 2011-2012.

Bibliographie

contient aucun engagement ontologique, et à partir d'un principe pratique, il est vain de chercher le concept philosophique à l'œuvre. Les croyances sont potentiellement renégociables en situation, et à mesure que notre perception évolue. Tout n'est pas entier, pas même notre adhésion à nos croyances

Les croyances sans cesse renégociées dans l'instant car « l'expérience et l'action de chacun ne sont faites que d'innombrables un peu. »⁵⁶³ Loin de partis pris entiers et non-négociables, notre posture ordinaire reste indifférente face à l'alternative vérité/fiction. L'esprit réaliste permet de rendre compte philosophiquement de cette posture, mais bien sûr il est ridicule de dire que tout individu manipule l'esprit réaliste. Mais ce que révèle cette posture réaliste, c'est justement notre capacité naturelle à naviguer indifféremment entre les éléments réels et irréels et de renégocier sans cesse le sens des uns et des autres.

Nous ne cherchons pas à distinguer fiction et vérité dans l'appréhension juste d'une situation précisément parce que les deux vont de pair et retirer la fiction, c'est comme le souligne Vaihinger, renoncer à l'échafaudage qui permet d'atteindre la vérité. « Les individus sont peu soucieux d'aller au bout de leurs croyances, c'est une propriété du quotidien, à l'égard de toute décision ontologique capable de fixer une fois pour toutes une croyance comme objet. »⁵⁶⁴

L'anthropologie philosophique, qui nous sert de fil conducteur, nous permet de rendre compte dans le détail de cet état de fait et de comprendre qu'il n'est pas forcément intéressant d'opposer les deux Wittgenstein. Même si on adopte l'angle de la philosophie ordinaire du langage, il nous faut reconnaître que l'on peut exprimer la valeur. Nous nous exprimons parfois comme le *Tractatus* et en cela il est un précieux indicateur de nos tendances à vouloir parfois forcer l'adéquation mot/chose, oubliant que le langage ne forme pas un système complet, sans faille.⁵⁶⁵ Layla Raïd, dans *L'illusion de sens*, rend compte de cet étrange paradoxe qui parcourt nos engagements et nos assertions de la manière la plus ordinaire :

Nous posons des faits absolus précisément à travers des phrases qui prennent les atours d'affirmations factuelles, mais dont nous refusons qu'elles soient prises factuellement, ce qui est suggéré par la fausseté factuelle apparente. Nous indiquons alors une façon de les prendre qui n'est pas celle-là nous faisons surgir la valeur à travers le

⁵⁶³ Cité par G. Jean, *op. cit.*, P. Veyne, « L'interprétation et l'interprète. A propos des choses de la religion », *Enquête. Anthropologie, histoire, sociologie*, Marseille, Parenthèses, 3, 1996, p. 261. Cf. aussi les remarques de R. Caillois sur l'horoscope, dans *Les jeux et les hommes* (le masque et le vertige), Paris, Gallimard, 1958, p. 80-81.

⁵⁶⁴ JEAN G., *Le quotidien en situations, op. cit.*, p. 43.

⁵⁶⁵ Voir chapitre précédent.

Bibliographie

refus de la forme manifeste de la proposition falsifiable, à travers le paradoxe d'un fait soutenu envers et contre tout.⁵⁶⁶

Certitude et forme de vie

Nos certitudes ne sont pas des assertions isolées, au contraire elles s'insèrent et prennent sens dans le tissu enchevêtré de nos croyances, pour reprendre l'expression de Quine (*The web of belief*). Cherchant à nous présenter cette idée que les croyances ne sont pas des produits chimiquement purs issus de nos raisonnements logiques, Wittgenstein, essaye de nous montrer à quel point les certitudes sont inextricablement liées à nos formes de vie. « Dès lors j'aimerais voir dans cette certitude non la parente d'une conclusion prématurée ou superficielle, mais une forme de la vie (cela est très mal dit, et sans doute mal pensé aussi). »⁵⁶⁷

Dans la même orientation, James, dans *la volonté de croire*, va jusqu'à affirmer que les choix rationnels en réalité ne sont pas indépendants d'un horizon vivant qui leur donne leur sens, et que cela ne remet pas en cause la rationalité de nos choix. Ré-enchâsser nos raisonnements dans l'horizon d'une forme de vie ce n'est pas faire l'apologie de l'irrationalisme.

L'expérience enseigne un tout de proposition

Savoir et jeu de langage

Détachée des exigences des processus logiques de production de savoir, notre posture ordinaire marque peu de différence entre savoir et être sûr. Comme le souligne Wittgenstein, « la différence entre savoir et être sûr ce n'est pas du tout d'une grande importance, sauf dans le cas où je sais est censé vouloir dire : je ne peux pas me tromper. »⁵⁶⁸

Pour Wittgenstein, dire que je sais quelque chose c'est faire référence à un tissu de raisons, auquel mon interlocuteur peut également avoir accès pour autant qu'il partage mon jeu de langage. Le jeu de langage ici ne donne pas les raisons précises qui me donnent mon assurance, mais permettent à mon interlocuteur de se représenter comment je peux savoir quelque chose de cet ordre, quels sont les éléments pertinents, le réseau de légitimité dans lequel je suis parti prenant, ce qu'est la notoriété d'un ouvrage, etc. « Le concept de savoir est couplé à celui de jeu

⁵⁶⁶ RAÏD L., *L'illusion de sens*, op. cit., p. 54.

⁵⁶⁷ *Ibid* § 358.

⁵⁶⁸ *Ibid*. § 8.

Bibliographie

de langage »⁵⁶⁹ précise Wittgenstein observant une corrélation forte entre le fait d'avoir des certitudes factuelles et notre certitude du sens des mots.

Notre savoir est donc dépendant de notre forme de vie, qui lui donne un horizon vivant, et de fait, cela signifie que les propositions constituent un tout interdépendant, car ancré dans le holisme de l'expérience :

On peut dire que l'expérience nous enseigne ces propositions. Mais elle ne nous les enseigne pas isolées, non. Elle nous enseigne un ensemble de propositions interdépendantes. Si elles étaient isolées, je pourrais, qui sait, douter d'elles car je n'ai pas d'expérience les concernant.⁵⁷⁰

Le holisme de l'expérience permet de tisser un réseau résistant de propositions, se soutenant réciproquement. Cela permet aussi de tenir le scepticisme à distance, car ce dernier se déploie plus facilement autour d'une proposition en particulier. Il est plus facile de remettre en cause notre croyance en la date d'une bataille, que le réseau de confiance et la légitimité de la production du savoir historique en consultant un ouvrage d'une certaine notoriété.

Enfin, ce réseau interpénétré de propositions possède plusieurs dimensions dans cette interconnexion. Le premier niveau relie les propositions entre elles, mais ma croyance ne s'appuie pas seulement sur ma propre expérience, mais aussi celle des autres. « Notre savoir forme un large système. Et c'est seulement dans ce système que l'élément isolé a la valeur que nous lui conférons. »⁵⁷¹

La croyance que l'on accorde à quelque chose n'est pas une décision isolée, mais repose sur un système tout entier de propositions interconnectées, pour reprendre l'expression de Wittgenstein, « la lumière se répand graduellement sur le tout. »⁵⁷² La croyance n'est donc pas le résultat d'une propriété de l'objet, qui serait « croyable », mais renvoie à une interprétation que je fais de l'expérience en tenant cette proposition pour vraie.

Le holisme des propositions n'est pas sans poser certains problèmes, notamment dans la lignée des accusations de conservatisme que la philosophie de l'ordinaire peut recevoir. Est-ce que nos propositions sont immuables, prises dans la gangue des autres propositions et opposant ainsi une sourde résistance à toute velléité de changement ? C'est en réalité faire un mauvais procès au holisme des propositions. D'une part car cette solidarité des propositions s'enracine dans un

⁵⁶⁹ *Ibid.* § 560.

⁵⁷⁰ *Ibid.* § 274.

⁵⁷¹ *Ibid.* § 53.

⁵⁷² *Ibid.* § 141.

Bibliographie

holisme de l'expérience, ce n'est pas simplement une manière commode d'agencer nos propositions. D'autre part, le holisme n'est pas un tout homogène qui fasse système, il y a des centres et des périphéries et les propositions qui se trouvent en périphérie peuvent être réaménagées.

Les propositions qui sont pour moi solidement fixées, je ne les apprends pas explicitement. Je peux les trouver après coup, comme je trouve l'axe de rotation d'un corps en révolution. L'axe n'est pas fixé au sens où il serait maintenu fixe, mais c'est le mouvement tout alentour qui le détermine comme immobile.⁵⁷³

Wittgenstein une fois encore nous invite à nous défaire de cette tendance qui nous pousse à prendre pour de l'immuable ou du normatif ce qui n'est parfois qu'un effet de perspective anthropologique. Ce qui constitue le centre, fixe, des propositions apparaît fixe car le mouvement autour le rend fixe. Cette métaphore spatiale, permet de réaliser que le holisme des propositions n'est pas un tout immuable, mais évolue, et que cette évolution ne peut être mesurée que de l'intérieur de la forme de vie qui la produit et qui apparaît alors, pour un temps, fixe.

Cette manière d'attirer notre attention, non pas sur la forme de notre savoir, mais sur la manière dont il se constitue dans une perspective anthropologique est caractéristique de Wittgenstein. Dans le § 284 de *De la certitude*, il revient sur l'importance de l'expérience dans l'apprentissage, comme source et garantie de certaines choses que l'on croit absolument, peu importe que l'on soit en mesure d'exprimer cette croyance. Certaines de ces croyances avaient été relevées dans la partie II, en particulier le besoin de régularité qui se manifeste par une tendance à stabiliser notre expérience.

L'erreur est d'interpréter cette tendance non pas comme un état de fait, une manière de se rapporter au monde, mais comme un devoir. C'est le sens de la remarque qui conclut le § 284 – « Naturellement je ne veux pas dire par là que l'homme doit agir ainsi, mais seulement qu'il agit ainsi. »

Si l'on veut se donner les moyens de décrire les pratiques ordinaires, dans leur complexité, il est nécessaire de renvoyer à l'anthropologie philosophique. Les croyances ne sont pas de simples bruits de fond, en attente d'un savoir plus affirmé, nous avons une volonté de croire, presque irrésistible, selon Wittgenstein : « je ne peux pas m'empêcher de croire. »⁵⁷⁴

⁵⁷³ *Ibid.* § 152.

⁵⁷⁴ *Ibid.* § 277.

Il est important pour saisir la portée et la place de la croyance dans nos vies, de se pencher sur cette dimension instinctuelle du besoin de croire, de concevoir « la certitude comme quelque chose qui se situe au-delà de l'opposition justifié/non justifié – donc pour ainsi dire comme quelque chose d'animal. »⁵⁷⁵

Agir montre la croyance

Si nous avons évoqué la volonté de croire, de James, c'est parce que l'approche pragmatiste s'inscrit comme un prolongement naturel des réflexions wittgensteinienne sur la croyance. La croyance se manifeste dans l'action, nous n'avons pas à dire à chaque fois : « je le crois avec certitude ».

Il y a assez de certitude pour s'orienter dans la vie de tous les jours. Certes, ce ne sont pas des certitudes absolues, mais nous avons vu que la posture n'est pas la posture ordinaire, qui se résume en un paradoxe : agir comme si nous avions des postulats absolus, alors même que nous refusons qu'ils soient pris comme tels. Nous ne sommes pas paralysés par l'absence de certitudes absolues, comme le souligne Mill dans *de la liberté*, « il n'existe pas de certitudes absolues, mais il y en a assez pour les besoins de la vie. »⁵⁷⁶

On peut observer un lien fort entre la croyance et la disposition à agir. Le lien est particulièrement fort dans le sens disposition à agir/croyance. Si on peut imaginer un cas où nous avons une forte croyance, sans nous décider à agir, il est plus improbable d'imaginer quelqu'un qui agisse sans être adossé à une croyance. Wittgenstein donne l'exemple d'un homme qui irait chercher un ami à la gare, mais qui tiendrait ce discours pour le moins étrange : « je ne crois pas que le train va vraiment arriver, je vais pourtant aller à la gare. »⁵⁷⁷

Les pragmatistes ont creusé ce lien entre les croyances et l'action. Faire des croyances ce qu'ils nomment des habitudes d'actions permet d'éviter de les ranger dans la catégorie de simple représentation. Aux yeux des pragmatistes, la question de la croyance ne peut se poser qu'en termes d'action : étant admis qu'une croyance est vraie, quelle différence concrète va-t-il en résulter dans la vie que nous vivons ?

Pour un pragmatiste, si une croyance peut être source d'action, c'est en tant qu'elle influence le cours de l'action. Une croyance n'est pas simplement un contenu ou un fait mental, croire qu'il pleut, c'est agir ou être disposé à agir en conséquence et prendre un parapluie avant de sortir.

⁵⁷⁵ *Ibid.* § 359

⁵⁷⁶ MILL J.S., *De la liberté*, traduit par Pierre BOURETZ, Paris, Folio, 1990, p. 89.

⁵⁷⁷ WITTGENSTEIN L., *De la certitude*, *op. cit.* § 339.

2. La pratique comme continuum d'activité

Vouloir distinguer à tout prix la pratique et la théorie n'est pas une posture féconde. On vient de le voir, la pratique s'adosse sur des habitudes d'action. Notre description de la pratique ordinaire gagne à être pensée comme un continuum d'activités qui s'étend du pôle pratique au pôle théorique.

Wittgenstein, même s'il affirme que l'agir est premier, n'instaure pas de frontière fixe entre agir et savoir, entre savoir-faire et savoir-que, soulignant au contraire les phénomènes de continuité et les cas intermédiaires. Cet accent mis sur la pratique ne vise pas seulement à modifier notre regard, notre attention aux détails, mais poursuit aussi une visée plus philosophique, en faisant du renvoi aux pratiques un anti-fondationnalisme.

Il faut se placer au sein des pratiques dans lesquelles nous sommes pris, il n'y a pas de point de vue cosmique qui nous permettrait d'adopter un regard oblique sur nos pratiques. Le fondement, le terme ultime auquel renvoie la signification de la pratique est celui de forme de vie. Dans la suite de nos explications et justifications, le fondement c'est l'action, et l'expérience que l'on en retire, pas l'évidence de la proposition.

À quelqu'un qui nous demande « mais ceci est-il vrai ? Nous pourrions dire oui. Et s'il en demandait le fondement, nous pourrions dire : je ne peux pas te le donner, mais tu seras aussi de cet avis si tu en apprends davantage.⁵⁷⁸

En nous invitant à changer notre regard sur nos pratiques, l'intention de Wittgenstein est de nous apaiser. En mettant fin à nos montées métaphysiques, à nos exigences de rendre compte du sens du monde, la visée wittgensteinienne est clairement thérapeutique. L'immanence de la pratique est ce vers quoi nous devons nous tourner pour asseoir et donner sens à nos pratiques. Pourtant, cet apaisement peut être de courte durée, compte tenu de la nature et de la fragilité des fondements:

Ne commençons-nous pas (ou ne devrions nous pas commencer) à être terrifiés à la pensée que, peut-être, le langage (ainsi que la compréhension, et la connaissance) reposent sur des fondations extrêmement précaires – léger filet jeté sur un abîme.⁵⁷⁹

N'est-ce pas rejeter un fondement fantasmé pour se tourner vers un sol qui finalement se révèle bien meuble, et sans espoir de nous donner plus que ce que

⁵⁷⁸ *Ibid.* § 206.

⁵⁷⁹ Cité dans LAUGIER S., *Les sens de l'usage*, op. cit., p. 223.

nous avons dans nos pratiques ? En effet la certitude d'un usage, de la connaissance de l'emploi d'un mot ne me rend pas capable pour autant de fonder ma façon de faire. Il est toujours possible d'avancer mille raisons, mais comment être sûr de ce qu'elle est censée fonder ? La poursuite de la pratique comme fondement ne va pas sans poser de sérieux problèmes.

Le fondement de la morale poserait de sérieux problèmes de conscience s'il se découvrait ne rien emprunter à ce que nous voulons fonder, c'est faute de fonder nos valeurs et de comprendre qu'il ne s'agit pas d'une chose aussi nécessaire que cela, que l'on reproche au pragmatisme de ne pas en éprouver sérieusement le désir.⁵⁸⁰

Il reste donc cette entêtante question, « sur quoi puis-je faire fond ? »⁵⁸¹ Une solution serait, comme pour la métaphysique, de se détourner des questions qui ne trouvent pas de réponses satisfaisantes, car elles sont, bien souvent, mal posées. Ne peut-on pas envisager, toujours dans une visée d'apaisement, de laisser de côté la question du fondement pour la pratique ? En fait, les choses ne sont pas si simples, comme le souligne Wittgenstein, la fondation est une condition de possibilité d'un jeu de langage : « je veux dire à proprement parler qu'un jeu de langage n'est possible que si on fait fond sur quelque chose. (Je n'ai pas dit si on peut faire fond sur quelque chose) »⁵⁸² Il est important de garder à l'esprit la distinction que livre Wittgenstein, entre faire fond, et la possibilité de faire fond sur quelque chose. Rien ne garanti que l'on puisse faire fond sur la pratique, mais il est essentiel de faire fond sur quelque chose. C'est pourquoi, il est nécessaire d'envisager pour elle-même cette posture qui fait de la pratique elle-même le commencement et le fond.

La pratique comme commencement

La pratique existe avant même que l'on avance une croyance ou un savoir, et elle détermine, la forme de nos diverses images du monde. Pour reprendre une idée que l'on trouve dans le *Tractatus*, c'est grâce à la pratique que nous pouvons esquisser une image du monde. Pour Wittgenstein, il est clair que la notion de pratique est ultime, étant le fondement non fondé de nos descriptions du langage. La pratique est en deçà de quoi il n'y a pas de sens à remonter et qu'il faut se contenter

⁵⁸⁰ COMETTI J.-P., *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, op. cit., p. 160.

⁵⁸¹ WITTGENSTEIN L., *De la certitude*, op. cit. § 508.

⁵⁸² *Ibid.* § 509.

Bibliographie

de décrire : « c'est ainsi précisément que nous faisons, c'est chez nous l'usage, ou bien c'est un fait de notre histoire naturelle. »⁵⁸³

Peut-on penser la pratique ? La réponse de Wittgenstein serait plutôt négative. En effet, s'il défend le retour à la pratique et la pose comme le fondement de nos jeux de langage, il ne se livre pas plus avant à une analyse de cette notion. « Les pratiques font l'objet de trois traitements philosophiquement légitimes : le constat (rappel ou description), l'explication rationnelle (trouver la raison d'agir d'un agent), et la clarification par présentation optique. »⁵⁸⁴

Cette absence s'explique par le fait qu'il est impossible de remonter en deçà des pratiques, car ce sont elles qui sont situées au bout de la chaîne des raisons. C'est précisément ici qu'interviennent les arguments naturalistes qui permettent d'arrêter l'explication. Il faut bien préciser le rôle de ces arguments, qui visent à limiter la quête d'une explication toujours plus ultime. Mais ce serait une erreur de vouloir en faire une nouvelle option à suivre pour trouver une fondation naturaliste.

Cette manière de mobiliser les arguments naturalistes, non comme révélation du fondement que personne n'avait trouvé avant, mais comme manière de faire cesser la chaîne des explications, est à mettre en perspective avec la tendance anti-herméneutique que l'on trouve chez Wittgenstein. En effet, les interprétations s'appellent les unes les autres, et nous condamnent à une régression à l'infini. Or comprendre ne suppose pas toujours interpréter, comme nous l'avons vu dans la partie précédente, à propos des règles et de leur suivi correct. Wittgenstein n'a de cesse de souligner les conduites intelligentes qui se passent en fait très bien de toute interprétation.

Il y a donc bien un sens à dire que ma pratique est réglée, qu'elle en constitue une application correcte ou non, sans mobiliser une explication philosophique plus profonde que l'appel à observer ce qui est déjà sous nos yeux et tout autour de nous, à savoir le constat de pratiques stables, réglées et régulières qui suffisent par leur présence à apaiser les tentations sceptiques.

En mettant l'accent sur la nécessité d'une interprétation qui permettra de relier avec assurance la règle et son application, on ne fait que renforcer le discours sceptique, qui introduit justement une faille entre la règle et la pratique. « Le sceptique introduit une faille artificielle entre la règle et ses applications, « un vide qui

⁵⁸³ *Remarques sur les fondements des mathématiques*, cité CHAUVIRÉ C. dans « Mathématiques et anthropologie » *op. cit.*,

⁵⁸⁴ CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 122.

ne peut être rempli que par la pratique elle-même et n'apparaît justement que lorsqu'on oublie la pratique... »⁵⁸⁵

Ainsi, il faut en revenir à la pratique quotidienne du langage pour la scruter dans son usage ordinaire plutôt que d'exiger de la philosophie qu'elle nous rende compte d'un fondement théoriquement pur. Cette fuite théorique que manifeste parfois la philosophie revient à oublier la pratique comme porteuse de normes immanentes.

3. Sens et actions en situation

Ce que la règle veut dire

Les *Recherches* résolvent le problème de la signification de la règle en passant de l'interprétation à l'action : la multiplicité des interprétations montre qu'il existe bien une manière de comprendre la règle qui n'est pas une interprétation, mais un acte. En ce sens, les actes qui constituent l'application de la règle déterminent son usage, tout ce sur quoi nous pouvons faire fond, c'est un usage avec des normes immanentes, et non des règles qui nous resteraient à découvrir.

À quoi correspond ce suivi de la règle qui ne passe pas par le prisme d'une interprétation ? Il y a là une part d'aveuglement que ne manque pas de remarquer Wittgenstein : « lorsque j'obéis à la règle, je ne choisis pas. Je suis la règle aveuglément. »⁵⁸⁶

Dans *Conditions nobles et ignobles*, Cavell revient sur cette part d'obscurité des règles et leur poids dans nos existences. Interrogeant l'usage de la formule « la mythologie de la règle », il constate que cela nous permet de ménager une sorte de perspective sur nous-mêmes. En suivant la règle sans l'interpréter, on peut se dire alors que son pouvoir est bien plus vaste que ce que l'on en pressent. Il est possible de rompre cette emprise en rappelant que nous pouvons choisir nos propres règles.

Mais peut-être ne faisons-nous là que choisir la longueur des chaînes qui nous retiennent. L'aveuglement exprime ce pouvoir de la règle en tant que notre pouvoir de nous y soumettre. L'idée inverse du retournement de ma bêche, c'est l'« expression symbolique » de l'impuissance de la règle en tant que ma propre impuissance à y soumettre quelqu'un d'autre.⁵⁸⁷

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁸⁶ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, op. cit. § 219.

⁵⁸⁷ CAVELL S., *Conditions nobles et ignobles*, op. cit., p. 138.

L'aveuglement que suppose la règle redevient un problème sceptique dès que se pose la question de savoir comment communiquer et échanger au sein d'une communauté, autour des règles, comment les transmettre et les faire suivre par autrui ?

Règles, pratiques et contexte

Chez Wittgenstein, la règle n'existe et n'est efficiente (ce qui est sans doute la même chose pour une règle) qu'inscrite dans le contexte d'une pratique. L'enquête sur le suivi correct d'une règle aboutit chez Wittgenstein à l'idée paradoxale que nous n'avons même pas besoin d'une raison pour suivre une règle. Nous agissons ainsi, et c'est tout ce qu'il y a à en dire. « Suivre une règle est une pure pratique, et rien d'autre, tant le simple rappel de la pratique oubliée est une arme puissante aux yeux de Wittgenstein ! »⁵⁸⁸

Y a-t-il une conception ordinaire de la règle ? Il existe une constance dans le discours de Wittgenstein sur les règles : elle nous apparaît comme quelque chose de mystérieux, alors qu'elle est parfaitement ordinaire, elle est la texture qui donne forme à notre ordinaire. C'est ce mélange d'ordinaire et d'étrange qui caractérise, précisément, toutes nos activités réglées. Décrire ce que c'est ordinairement qu'une règle est particulièrement difficile, et Kripke, en posant le problème en termes de paradoxe, ne fait que l'éviter. Le point de départ de Kripke est le suivant :

une règle ne peut déterminer de manière d'agir, puisque chaque manière d'agir pourrait être mise en accord (Übereinstimmung) avec la règle. La réponse était : si tout peut être mis en accord avec la règle, alors tout peut être aussi mis en désaccord (Widerspruch).⁵⁸⁹

Kripke cherche à comprendre les textes de Wittgenstein dans le sens d'un paradoxe, ce qui l'a conduit à orienter sa lecture. Or Wittgenstein expose moins un paradoxe qu'un malentendu, dû à notre tendance à dire que toute action selon la règle serait une interprétation. Si la relation entre règle et application est ainsi interne, l'interprétation n'existe dès lors que lorsqu'elle est elle-même conçue comme pratique - et il peut y avoir plusieurs pratiques différentes suscitées par une même formulation.

Règles, forme de vie et pratique

⁵⁸⁸ CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, op. cit., p. 122.

⁵⁸⁹ LAUGIER S., « Où se trouvent les règles ? », *Archives de Philosophie*, septembre 2001, Tome 64, n° 3, p. 505-524.

Bibliographie

L'accent mis par Wittgenstein sur l'immanence des normes peut évoquer en négatif la position d'E. Durkheim qui soutient au contraire leur transcendance, mais ces deux auteurs ont en commun de tenir la collectivité pour le lieu de constitution et de conservation des normes. L'individu ne pourrait à lui seul produire et suivre des normes. On l'a vu dans *Les remarques sur le rameau d'or de Frazer*, pour Wittgenstein, l'individu ne peut rien instituer du tout.

La concordance des pratiques permet l'insertion de l'individu dans la communauté, et ce consensus joue un rôle d'apaisement. Si l'autre agit en fonction de règles que je peux assimiler, il devient en un sens prévisible et je peux anticiper dans une certaine mesure ses actions. L'inconfort de l'incertitude s'estompe par ce jeu de pratiques partagées. Par ailleurs, ce partage permet une correction immanente aux pratiques qui s'adosent à une conception communautaire du suivi des règles.

La question sceptique devient : voulons-nous dire quelque chose ; et elle ne concerne alors plus les règles spécifiquement, mais la signification, le vouloir-dire. On constate que cette question envisage d'emblée la règle, et l'idée de suivre correctement la règle, de manière isolée (et non l'insertion de cette question dans la texture normative de la forme de vie qui lui donne son sens. Kripke renvoie, seulement dans un second temps, à nos formes de vie pour résoudre le problème sceptique. Le problème est que les formes de vie sont déjà là, au moment même où le paradoxe est soulevé. Les règles sont des règles à l'intérieur de nos pratiques partagées.

Mal poser un problème conduit bien souvent à aborder le réel d'une manière sceptique. Kripke divise artificiellement un unique aspect, celui de la place des règles dans notre vie. Il part d'une définition de la règle et d'exemples qui n'ont rien à voir avec ce que nous entendons ordinairement par « suivre une règle » et cela aboutit à une position sceptique. Cet aboutissement réclame le secours de la communauté pour qu'un accord sur les règles puisse enfin s'opérer. Or, le recours à l'accord de communauté n'est pas un argument que l'on peut avancer pour réfuter le scepticisme, au contraire, il tend à renforcer cette inquiétude.

L'importance de l'usage réside dans les circonstances qui entourent chaque occurrence du langage, et de fait la signification fixe est un mythe. Comme l'a montré Jocelyn Benoist, ou dans un autre registre Albert Ogien⁵⁹⁰, le contexte est un

⁵⁹⁰ CHAUVIRÉ C. et A. OGIEN, *La régularité : habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, Paris, Editions de l'EHESS, 2002.

Bibliographie

ensemble de données enrôlées par des individus dans la compréhension de « ce qui se passe » à chaque moment du déroulement d'une action en commun.

Wittgenstein s'oriente vers une saisie plus fine et complexe de la signification, qui est ni usage, ni règle, ni vécu, mais qui revêt selon les circonstances l'une ou l'autre de ces dimensions. L'ordinaire est alors pensé comme la scène naturelle du sens, lequel est immanent à l'usage. C'est pourquoi il n'est pas possible de séparer le sens du contexte qui le porte. L'utilisation des mots dans leur pratique est son sens. Ainsi, ces mots justement, n'ont de signification que dans le flux de la vie.

Il y a une indéniable dimension vitaliste dans ces descriptions, et le lecteur de Wittgenstein sait que ce dernier remplace parfois la pratique par l'expression du flux de la vie, qui est associée à l'expression de la tapisserie de la vie, où les motifs de l'action se détachent. L'impression qui ressort de l'usage de ces deux types d'expressions, dans des registres différents, c'est que Wittgenstein se refuse à trancher entre d'un côté une philosophie pratique et de l'autre, une philosophie vitaliste. En fin de compte, les deux styles de métaphores concurrentes sont tout aussi parlants.

La forme de vie n'est pas constituée de pratiques, mais est une forme que donnent les pratiques à notre vie et à notre connaissance. Ainsi l'aveugle à la signification qui n'aurait à sa disposition que l'usage des mots sans le vécu des significations perdrait en quelque sorte l'usage même. Wittgenstein souligne qu'il ne remplace pas la signification par l'usage ou qu'il n'assimile pas les deux, mais qu'il invite à se concentrer sur l'usage effectif d'une expression dans un jeu de langage plutôt que sur ce que les philosophes nomment « signification » s'il s'agit d'une entité hypostasiée. C'est pourquoi formule « signification-usage » est à manier avec prudence et ne doit pas servir de slogan prêt à l'emploi, mais plutôt comme d'un conseil méthodologique.

CHAPITRE 3 – CAPACITÉS EN SITUATION

1. Situation morale

La situation

L'étude de nos pratiques en société n'a pas à emprunter le chemin d'une herméneutique des fondements ou des origines. Il est plus riche d'enseignement de faire porter notre regard sur la description des situations. En effet, l'ontologie fondamentale rate le sens des situations quotidiennes, comme les enjeux du quotidien de manière générale, notamment parce que le quotidien se caractérise par une indifférence pour toute forme de question ontologique.

La conséquence pratique de cette position ordinaire, c'est qu'une description adéquate de nos pratiques ne cherche plus à atteindre une autre réalité que celle qui se donne. Il devient ainsi inutile d'attribuer aux traits pertinents d'une situation un substrat ontologique, c'est ce que nous avons essayé de rendre compréhensible théoriquement avec notre réflexion sur les fictions.

S'intéresser à la situation et à l'acte en situation revient à s'intéresser non pas au monde mais à un phénomène autonome, tenant par lui-même. Les situations jouissent d'une autonomie par rapport à ces constructions globalisantes que constitue par exemple le monde de la vie chez Husserl, voire, bloque même la possibilité de leur totalisation. Dans la lignée de E. Goffman, la pratique ne doit pas être pensée comme extérieure à la situation, qu'elle contribue à produire, puisqu'elle appartient à ce phénomène.

La situation n'est pas le monde dans son ensemble mais un phénomène aussi simple que de jouer aux cartes. Il appartient à l'homme à chaque moment, de définir la situation dans laquelle il se trouve. Au sein d'un espace logique, comme jouer aux cartes, les manger ou les déchirer n'appartient pas à ce que nous définissons comme jouer aux cartes. Ainsi, la situation paraît surplomber les actions de ceux qui le produisent. On se rend compte de cette domination dans des phénomènes aussi communs qu'une queue au supermarché ou un embouteillage. Les actions de ceux qui produisent un objet social sont ainsi contraintes par cet objet qu'ils sont tout à la fois en train de produire et qu'ils subissent.

Cet objet social a une présence transcendante, mais cette présence est perçue par ceux qui le produisent comme inhérente aux caractéristiques produites de l'objet lui-même. L'homme est bien le créateur d'un monde réglé, mais ces règles

échappent à sa pure fantaisie pour s'appliquer à lui avec la rigueur d'une loi naturelle. C'est ce qui confère à l'objet sa présence transcendante et cela s'applique également au sens de la situation.

Dans une situation, il n'y a pas d'opposition entre ce qui se passe et le sens de ce qui se passe. « On ne peut pas » renvoie en fait à : « il n'y a aucun sens ». Le sens réside avant tout dans l'usage. Cette remarque nous invite à nous pencher sur une grammaire des pratiques, qui s'occuperait d'une description de ce qui se fait, et ce qui ne se fait pas en fonction de la situation. Cet ensemble de règles nous permettrait de définir ce que l'on nomme une situation normale.

Ainsi, dans le cadre de l'aide à domicile, face à une intensification des soins, les intervenants sont capables de banaliser la situation. Ainsi un aspirateur à mucosité va être assimilé à une brosse à dents,

Suite à l'usage de cet appareil, Mme Langevin voit sa respiration s'améliorer, mais elle se sent honteuse de cracher et de tousser devant des tiers (nous sommes présents à ce moment-là). Elle se retient malgré les incitations de Mme Diallo, l'auxiliaire de vie. « C'est malpoli », dit-elle. Elle s'excuse devant nous comme elle le fait, apprend-on, devant les auxiliaires de vie. Celles-ci s'emploient alors à banaliser l'opération, en choisissant le bon moment, en répétant de toute bonne foi que tout cela est bien normal, en faisant « comme si de rien n'était », en retenant l'expression de leur inquiétude. Le fils, Benjamin, cherche lui aussi à rendre l'action ordinaire. Il compare l'appareil à une brosse à dent.⁵⁹¹

Cette capacité à banaliser l'extraordinaire est une compétence de situation qui possède un envers tout aussi essentiel : rendre extraordinaire quelque chose de banal, afin d'encourager et de féliciter une personne qui accepte de faire son lit, d'organiser ses repas ou d'accepter que l'aide-soignante procède à sa toilette.

La question de l'aide à domicile

Dans le cadre d'une intervention à domicile, les aides-soignants doivent articuler, autant que possible, plusieurs exigences, parfois contradictoires : maintenir une relation pour que l'aide puisse avoir lieu, favoriser l'autonomie et enfin assurer la sécurité des personnes. S'adapter à la situation consiste à adapter le regard professionnel selon les cas, et la voir évoluer dans le temps. Situation d'autant plus complexe que les capacités d'autonomie de la personne sont l'objet parfois d'un doute, et que d'autre part il n'existe pas une conception univoque du bien-être ou de la sécurité.

⁵⁹¹ HENNION A. et VIDAL-NAQUET P. (dir.), *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction*, op. cit., p. 301.

Bibliographie

L'incertitude teinte l'ensemble de la situation. Il faut faire face au caractère changeant et approximatif de ces pratiques d'aide à domicile et à l'incertitude qui affecte la nature exacte de ce que font les aidants engagés dans l'accompagnement.

L'aide aux personnes dépendantes est elle-même dépendante, par exemple dans le temps, selon l'évolution de la personne, ou dans l'espace, par rapport au réseau plus ou moins étendu et fiable des personnes concernées, ou encore sur un plan médical et institutionnel, par rapport à des diagnostics, des qualifications ou des traitements « officiels ». ⁵⁹²

La délimitation des domaines d'interventions des professionnels ne définit pas pour autant les actes qui doivent avoir lieu, ni les manières de faire. L'organisme d'aide qui s'insère dans une situation existante doit tenir compte de la communauté déjà en place, avec pour chaque acteur son champ d'activité et sa logique d'action. Or ces deux domaines sont loin d'être figés dans le temps, pas plus que les objectifs des participants, de sorte que la mission et le champ d'action des aidants sont flexibles et peuvent être amenés à évoluer dans le temps.

En fait, même prise à un instant précis, la situation est loin d'avoir des contours précis. Par exemple, dans le cadre de l'aide, les frontières entre le social et le pathologique sont particulièrement poreuses. Les caractéristiques du profil de la personne appartiennent-elles à sa personnalité ou à sa maladie ?

Finalement, en décrivant la « maladie » de Célestin Bouge, on a montré qu'elle était mal identifiée et que les professionnels avaient du mal à désintriquer le normal et le pathologique ainsi que le biologique, le psychologique et le social. ⁵⁹³

La situation à laquelle les professionnels doivent répondre est parcourue de normes imprécises, soumises à la discussion et à l'appréciation de chacun des parties prenantes. Les situations proprement indécidables sont innombrables. Les discussions autour de l'hygiène, la toilette intime effectuée par un professionnel s'opposant souvent à des questions de pudeurs et de fierté. Face à une opposition frontale, que décider entre l'autonomie de la personne et le respect de sa dignité qui passe aussi par son apparence et son hygiène :

Comment juger du minimum à faire, au-dessous duquel Mme Duchêne serait en danger sanitaire : un bain par semaine, par exemple ? Comment déterminer ce seuil, être sûr qu'il n'est pas atteint, juger de ce qui est indispensable ? Et au nom de quoi ? Qu'est-ce que la saleté, et pour qui – pour la dame, pour l'aidante, ou en vertu d'une conformité à

⁵⁹² *Ibid.*, p. 322.

⁵⁹³ *Ibid.* p. 122.

Bibliographie

l'idée qu'elle se fait de son métier ? Est-ce une bonne raison ?.... Aucune de ces questions n'a de réponse évidente.⁵⁹⁴

Cette question n'est pas tellement du ressort d'un constat, que la prise en compte d'un état instable qu'il faut accompagner et orienter autant que possible. « L'aide à domicile, c'est aussi un art de voir, un sens du coup d'œil qui repère le bon indice. »⁵⁹⁵

En ce sens, parmi les capacités mobilisées en situation, la créativité de l'agir permet de rendre compte de cette capacité à inventer ou reconfigurer la situation, par l'action même qui s'exerce. Agir, c'est modifier l'état général de la situation, et s'exposer encore à l'incertitude. Les capacités de réajustements, (qui supposent de saisir avec justesse la situation) sont toujours au sein de l'action, susceptible de révision.

Les professionnels qui interviennent à domicile doivent s'intégrer dans un réseau de relation déjà présente. De fait, les patients pour évoluer s'appuient déjà sur des objets et un entourage qui assurent leur survie. Lorsque les professionnels interviennent, c'est généralement que cette première organisation s'est retrouvée menacée ou à conduit des insatisfactions.

La situation au sein de laquelle la relation d'aide est élaborée est inthématisable, elle n'est jamais objective, mais se construit au contraire comme une reprise permanente. La situation, en tant que telle, dépasse l'individu, elle résiste à son objectivation. C'est pourquoi il est nécessaire que les professionnels échangent entre eux, et avec les différentes sphères qui gravitent autour de la personne aidée, que ce soit les auxiliaires qui sont en premières lignes, les professionnels ponctuellement sollicités, les proches et les voisins. La situation devient alors un ensemble de donnée à capter pour constituer une compréhension de ce qui se passe, et en vue de continuer le déroulement de l'action.

L'aide à domicile, c'est une question d'expérience, un travail d'attention pour percevoir les détails, mais c'est aussi communication et un échange d'information qui doit s'organiser, se mettre en place. En effet, la situation où se déploie l'aide se transforme en une scène qui voit passer un ballet d'intervenants qui se croisent sans forcément avoir la possibilité d'échanger les informations sur l'utilisation d'un nouveau matériel, une nouvelle prescription, un symptôme qui apparaît et qui doit être surveillé.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 184.

⁵⁹⁵ *Ibid.*

Bibliographie

« C'est ça le domicile, on est éclatés partout ». [...] La redondance des informations est nécessaire dans un contexte où les intervenantes ne sont pas présentes en continu et où le relais ne s'opère donc pas directement entre elles. On voit cependant que le maintien au domicile peut être rapidement mis en péril si le circuit de veille ne parvient plus à suivre l'intensification des besoins médicaux de la personne.⁵⁹⁶

L'arrière-plan comme métaphore

Pour Wittgenstein, la meilleure manière de caractériser notre vie c'est de la comparer à une tapisserie avec des motifs récurrents. Nos concepts, émotions et sentiments se détachent tour à tour sur un arrière-fond enchevêtré, le flux de la vie. Nous voyons l'action sur le grouillement des autres

Comment pourrait-on décrire la façon d'agir humaine ? Seulement en montrant comment les actions de la diversité des êtres humains se mêlent en un grouillement (*durcheinanderwimmeln*). Ce n'est pas ce qu'un individu fait, mais tout l'ensemble grouillant (*Gewimmel*) qui constitue l'arrière-plan sur lequel nous voyons l'action.⁵⁹⁷

Il est courant de rassembler les présupposés de l'action, qui sont des conditions matérielles ou logiques, sous le nom d'arrière-plan (*Hintergrund*). Le succès de ce terme tient en partie au livre de Searle, *La construction de la réalité sociale*, qui en fait grand usage. « En fait le mot spécifique de Wittgenstein est « présupposés », « arrière-plan » ayant une valeur plus métaphorique, sans doute empruntée à la psychologie de la forme. »⁵⁹⁸

Le terme d'arrière-plan apparaît dans les *Recherches* pour indiquer une représentation que nous nous faisons (§. 102), et non pas pour expliquer quoi que ce soit. L'arrière-plan ne peut donc avoir de rôle causal, car il est le langage même – nos usages ordinaires. En ce sens, les conditions d'arrière-plan ne déterminent pas ce que sont les règles du jeu de langage, mais elles déterminent partiellement quels jeux de langage sont joués.

Il faut noter l'opposition entre deux représentations, celle de l'arrière-plan, notamment chez Searle, qui affirme que les institutions constituent l'arrière-plan qui nous permet d'interpréter le langage et de suivre des règles sociales, et celle de la naturalité de la forme de vie. Le terme d'arrière-plan apparaît dans les *Recherches*

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁹⁷ WITTGENSTEIN, L. , *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, § 669, cité dans LAUGIER S., « Où se trouvent les règles ? », *op. cit.*

⁵⁹⁸ CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 83.

pour indiquer une représentation que nous nous faisons, pas pour expliquer quoi que ce soit. L'arrière-plan ne peut donc avoir de rôle causal.

L'arrière-plan ne donne ni ne détermine de signification éthique à proprement parler, mais il permet d'avoir une vision plus claire de ce qui est important. Cela étant, le terme même d'arrière-plan peut prêter à confusion, laissant penser que l'action se détache sur le fond de l'arrière-plan. On voit ici le problème de l'expression d'arrière-plan, qui ne permet pas une appréhension adéquate de nos pratiques. Nous voyons l'action, mais prise au milieu du tourbillon de la forme de vie.

Les *Recherches* qui se poursuivent dans la direction indiquée par Wittgenstein ont recourt à deux orientations pour désigner l'arrière-plan, lui préférant notamment l'imaginaire de la texture ou du grouillement. L'autre orientation est plus structurelle, en mettant l'accent sur les places et les connexions qui, comme le dit C. Diamond, n'ont rien de caché, et sont là, juste sous nos yeux. Ce n'est pas la même chose de dire que l'application de la règle est déterminée par un arrière-plan, et de dire qu'elle est à décrire dans l'arrière-plan des actions et des connexions humaines.

Nous jugeons un acte d'après l'arrière-plan qui est le sien dans celui d'un homme ; or cet arrière-plan n'est pas monochrome, nous pourrions plutôt le représenter comme un motif en filigrane fort compliqué, certes nous ne serions pas capables de reproduire, mais que nous pourrions reconnaître d'après l'impression d'ensemble qu'il produit sur nous.⁵⁹⁹

Il est toutefois réducteur de soutenir que toute compréhension ait nécessairement à prendre en compte l'arrière-plan ; on ne pourrait jamais comprendre un événement sans faire l'effort de l'inscrire au préalable dans un arrière-plan qui lui donnerait son sens. Non seulement le contexte est plus précis que l'arrière-plan historico-culturel de la situation, mais surtout il nous fait perdre en finesse d'appréhension, car le contexte, en fonction des circonstances, peut rompre avec l'arrière-plan.

2. Les capacités morales en situation

L'éthique comme attitude

Il existe une intelligence spontanée, une vision immédiate de l'aspect d'une situation. En outre, cette vision est susceptible d'apprentissage. Notre attention peut être guidée de même que d'autres peuvent voir ce qu'on leur indique en y étant

⁵⁹⁹ CONTOU, M. « la vie de l'usage » dans CHAUVIRÉ (DIR) C., *Wittgenstein et les questions du sens*, op. cit.

Bibliographie

sensibilisés. En ce sens, on peut dire que l'usage ordinaire est un instrument de perception, et comme le note Cavell dans *Dire et vouloir dire* les différences qu'il trace ont « un plus grand poids naturel. »⁶⁰⁰

Changer la conception de l'éthique dans nos pratiques ordinaires, c'est donc changer l'attention sur les faits les plus importants de la vie humaine. Cette attention est une capacité à voir le détail, le geste expressif, même si ce n'est pas forcément une vision claire - ni exhaustive puisque le réel nous l'avons vu n'est pas un système complet et il peut être désastreux de forcer les propositions. Cette nouvelle conception de l'éthique prête attention à ce qui compte. L'éthique n'a pas de sujet particulier, c'est plutôt une attitude qui peut pénétrer n'importe quelle pensée ou discours.⁶⁰¹

Comme le souligne Murdoch, repris sur ce point par Diamond dans *L'esprit réaliste*, les dangers moraux de ces postures sont évidents. Il n'existe pas réellement de garde-fou, car notre perception ne peut être prouvée et notre pratique ordinaire ne se décompose pas en éléments logiquement et rationnellement argumentés. Tout ce que l'on peut avancer, c'est que « nous savons en gros comment faire face à ces dangers et qu'une partie de la vie morale consiste à leur faire face. »⁶⁰² Toute une partie de notre vie morale consiste précisément à être en mesure de percevoir ces situations. « La description intelligente de ces choses fait partie de la description intelligente, aiguisée de la vie, de ce qui importe de ce qui fait la différence dans les vies humaines. »⁶⁰³

L'attention à la texture et aux motifs moraux, compose notre perception ordinaire. Ce qui est perçu ce ne sont pas des objets, mais des expressions qui ne sont possibles que compris comme expression d'une forme de vie. Notre sujet ici est l'attention morale, son exact envers est l'inattention morale et l'étroitesse d'esprit. Ainsi, certains éléments de la vie échappent à l'évaluation, au jugement, des éléments non moraux mais qui sont essentiels dans notre forme de vie, mais qui restent souvent tenus à l'écart des descriptions des situations éthiques car ils n'ont rien à voir avec l'élaboration rationnelle de droits que des auteurs Walzer ou Rawls tentent de proposer.

⁶⁰⁰ CAVELL S., *Dire et vouloir dire*, traduit par Sandra LAUGIER et Christian FOURNIER, Paris, Éditions du Cerf, coll.« Passages », 2009, p. 204.

⁶⁰¹ C'est en particulier la position que développe Cora Diamond dans *L'éthique, l'imagination et la méthode du Tractatus de Wittgenstein* dans DIAMOND C., « L'importance d'être humain. », *Chapitre 6.*, traduit par Emmanuel HALAIS, PUF, 2011, p. 221-270.

⁶⁰² MURDOCH I., cité dans HALAIS E., *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, *op. cit.*, p. 134.

⁶⁰³ DIAMOND C., *L'esprit réaliste*, *op. cit.*, p. 507.

L'importance

Notre travail sur la perception des motifs moraux s'inscrit dans le prolongement de notre investigation de l'évidence et de l'importance au chapitre précédent. Les détails ne sont pas évidents, mais ils sont importants. Le lecteur de Wittgenstein sait combien l'importance est un concept crucial dans nos jeux de langage, dans nos croyances, mais aussi et surtout dans la vie quotidienne.

L'importance est une dimension qui l'emporte sur l'évidence. En effet, ce n'est pas parce qu'une phrase est évidente qu'elle devient pour autant importante. La relation causale est inverse : c'est parce qu'elle est importante pour nous qu'elle devient évidente. Pour reprendre une formule de Wittgenstein, elle vient constituer le centre fixe de nos croyances, autour desquelles les autres propositions gravitent. La disqualification que Wittgenstein impose à l'évidence trouve sa cohérence dans la posture anti-psychologique qu'il n'a cessé de tenir. L'évidence et la certitude sont des phénomènes d'accompagnement tout à fait secondaires, une sorte de bruit de fond qui se présente en premier à cause de notre tendance à psychologiser. C'est pour éviter cette tendance que Wittgenstein nous invite à changer notre regard, à regarder non plus dans le ciel des idées, mais vers l'ici-bas, dans nos pratiques. Les faits doivent être recherchés dans l'examen de nos pratiques à leur propre lumière.

Il y a une importance de l'importance pour la perception et l'action et cela est d'autant plus vrai pour une situation morale. En effet, il n'existe pas de concepts moraux univoques que l'on peut poser sur une réalité pour délimiter les contours de la situation morale. Au contraire, les concepts dépendent, dans leur application même, de la vision, de la description et ensuite de la narration que nous en donnons. Au fond, c'est l'idée même d'importance – c'est-à-dire laisser une place dans la pensée morale pour ce qui compte pour nous – qui permet de définir l'éthique.

L'important ce n'est pas seulement un rehaut de lumière sur certains aspects d'une situation, une description plus précise et plus contrastée. L'important a aussi à voir avec l'action. On retrouvera cette approche de l'important aussi bien dans le pragmatisme de William James que dans les réalisations littéraires de Henry James : ce qui est important, c'est d'avoir une expérience. Avoir une expérience veut dire : percevoir ce qui est important, ce qui compte non pour être spectateur, mais en percevant l'important, on se donne les moyens d'agir, en explorant les possibles que recèle la situation. L'expérience fait émerger, elle fait voir ce qui est important, ce qui compte vraiment. C'est le développement d'une capacité à voir l'importance, qui permet de redéfinir l'expérience.

Bibliographie

Comment pouvons-nous percevoir ce qui est important dans notre vie ? L'expérience se révèle définie par notre capacité d'attention : pour reprendre une expression d'Iris Murdoch, « une version détachée, non sentimentale, non égoïste, objective de l'attention ». Cette attention est une capacité à voir le détail, le geste expressif, même si ce n'est pas forcément une vision claire et nette, ni exhaustive — une attention à l'importance (what matters), à ce qui compte dans les expressions et les styles d'autrui — ce qui fait et exprime les différences entre personnes, et le rapport de chacun à son expérience, qu'il faut alors décrire.⁶⁰⁴

Avec ce changement de perspective, orienté vers nos pratiques ordinaires, et articulé autour de la question de l'importance, il s'agit de se rendre attentif à ce qui échappe d'habitude aux descriptions, à savoir les manières, les tours de langage, les expressions de visage, comme étant moralement expressifs. C'est ce à quoi nous enjoint Diamond en parlant d'une description aiguisée, de la vie, de ce qui importe, de ce qui fait la différence, dans les vies humaines. Cette vie humaine renvoie à la forme de vie wittgensteinienne, vue comme contexte qui rendent signifiant les gestes, et expressions ordinaires.

Voir : différences et ressemblances

Un besoin anthropologique de ressemblance

Dans la description que donne Diamond d'une nouvelle configuration de l'éthique, qui représente plutôt un esprit éthique, et qui se recentre sur ce qui compte vraiment, la vision joue un rôle essentiel, qu'il nous faut maintenant examiner. La vision est animale, biologique, mais son usage humain en a modifié la portée. Elle exprime des tendances propres à l'homme comme la tendance à chercher quelque chose de commun à toutes les entités que nous subsumons communément sous un terme général. Cette dynamique concourt avec d'autres à alimenter notre pulsion de généralité si fréquente en philosophie et que Wittgenstein appelle également l'attitude dédaigneuse à l'égard du cas particulier.

Le fait que la vision soit aussi instrumentalisée pour répondre à nos tendances à généraliser et soit sensible à la régularité et à la ressemblance est difficile à saisir tant cela nous apparaît comme naturel. C'est quand cette inflexion naturelle de notre perception est rompue, que la capacité à regrouper le nouveau sous l'ancien échoue que l'on se rend compte de cette orientation. La réaction de surprise, à cet égard, est un domaine privilégié pour comprendre nos perceptions ordinaires par contraste.

⁶⁰⁴ LAUGIER S., « L'Importance de l'importance », *op. cit.*

Bibliographie

La réaction de surprise est une réaction primitive qui implique un comportement instinctif. La surprise manifeste une attente, donc une sensibilité à la régularité. Notre perception est sans cesse anticipée, et ajustée en fonction de ce qui se produit. Sans cette attente, il n'y aurait pas de surprise. Elle agit comme une reconnaissance soudaine, mais qui implique une pensée, par opposition à la simple perception, et comme telle, elle relève pour Wittgenstein d'une utilisation spécifique du langage. Wittgenstein, comme Nietzsche, dénonce la puissance additive du langage qui escamote les caractéristiques singulières pour les ramener à des cas identiques. Les comparaisons nous fascinent et nous sommes tentés de voir en elle plus que des comparaisons. C'est ainsi qu'une image nous tient captif.

La manière que nous avons de percevoir la ressemblance entre deux images révèle que la ressemblance est pour nous un moyen de comprendre. À ce titre, elle manifeste une capacité de notre perception. Ce mouvement de reconnaissance prend une tournure originale sous la plume de Wittgenstein, en effet la reconnaissance permet, paradoxalement, de mesurer la différence de notre perception. Le fait de reconnaître quelque chose, permet d'élaborer des postures aussi complexes que la possibilité d'un recul ou qu'un changement de perspective : « je vois que cela n'a pas changé et pourtant je le vois différent. » Par conséquent, la reconnaissance n'est pas une tendance qui nous enferme dans le connu, mais peut être employé de manière dynamique comme l'indice de notre changement de perspective.

La notion d'air de famille

La notion d'air de famille passe pour jouer un rôle dévastateur contre l'existence des universaux. L'attention au particulier, en opposition à la pulsion de généralité, porte déjà un sérieux coup aux concepts pensés comme des essences éternelles.

Avec la notion d'air de famille telle qu'elle est employée par Wittgenstein nous pouvons tenir à l'écart cette tendance qui nous pousse à postuler un concept qui corresponde aux propriétés communes que l'on observe.

Ce faisant, il s'agit d'attaquer une tendance forte en philosophique que s'il y a quelque chose de commun, c'est qu'il existe déjà un concept qui les regroupe. Cette tendance, nous l'avons déjà rencontrée par exemple dans notre étude du ludique. Nous appliquons le terme de jeu à tous les jeux, alors qu'il s'agit simplement de signaler une ressemblance et non une illusoire essence.

Ainsi, la question des airs de famille et celle de voir ce qui est commun nous reconduisent tout les deux au problème du « voir comme », et de la perception aspectuelle. Cette notion d'air de famille puise dans l'héritage de Spengler, qui s'impose comme une référence constante pour l'époque, que ce soit comme modèle ou comme repoussoir. Convaincu que la métaphysique trouve son origine dans la tendance de l'esprit humain à aller trop loin dans la généralisation, Spengler s'en prend à l'esprit de système en philosophie. Le but de la physionomie de Spengler est de nous rappeler l'importance des nuances et minuties qui en fait comportent des différences majeures quand il s'agit de comprendre la réalité humaine.

C'est l'approche physionomiste qui s'inspire de la morphologie de Goethe qui inspirera Wittgenstein dans son élaboration de la notion d'air de famille. Notamment dans son projet de prêter toute son attention aux ressemblances et différences dans notre perception.

Saisir les différences – le « voir comme »

Les différences, qui sont les choses les plus importantes à étudier, sont occultées par notre tendance à généraliser les caractéristiques communes. L'identification d'un objet ou d'une situation, dans sa singularité appelle un raffinement de notre perception qui n'est pas sans rappeler le développement de cette faculté mystérieuse qu'est le goût.

Quelle posture adopter pour assembler en un tout cohérent à la fois les traits communs et les différences singulières ? Une piste se dessine avec le voir comme. Wittgenstein use des verbes *aufleuchten*, *erscheinen* *entstehen* : jaillir, apparaître, surgir, indiquant que le voir comme, qui n'est pas nécessairement le « voir simple », se présente d'abord comme un flash rapide. Comme le souligne C. Diamond, on peut chercher à saisir le voir comme chez Wittgenstein en utilisant une comparaison qu'il a avancée plusieurs fois, celle concernant la façon dont nous reconnaissons les expressions du visage.

« Vouloir voir autrement » cela signifie que nous avons en nous une capacité d'orienter notre perception pour être en mesure de *voir comme*. En intégrant les désirs et souhaits de la personne que l'on accompagne, il faut parfois réviser ce qui semblait univoquement jugé sous l'angle de la sécurité. Un handicap moteur oblige à penser un environnement qui soit le plus sûr et accessible possible. Mais que faire quand l'aidé exige de maintenir de grands tapis essentiels à ses yeux pour décorer son appartement, alors qu'ils représentent un évident risque de chute ? Comment concilier autonomie et sécurité ?

Bibliographie

Il s'agit de trouver des arrangements dont on sait qu'ils sont temporaires. L'ergothérapeute met sur le compte des problèmes cognitifs ce que d'autres appelleraient ici de l'entêtement. Basma sait sans doute que les grands tapis risquent de la faire tomber et peut-être en a-t-elle déjà fait l'expérience, mais elle ne veut pas s'en séparer. La première fois qu'elle en discute avec l'ergothérapeute, elle fait mine d'entendre les risques et d'accepter le nouvel aménagement, puis n'en fait qu'à sa tête. La seconde, il trouve un arrangement intermédiaire en acceptant de requalifier le problème de protection en un problème mixte, combinant protection et décoration. La recherche de ce type de compromis est au cœur du travail du professionnel.⁶⁰⁵

Finalement, ce que Basma est parvenu ici à faire, c'est à faire voir cette question de tapis sous un aspect décoratif, et non seulement de protection, et l'ergothérapeute s'est ici montré à l'écoute et prête à inventer une solution présentant un compromis entre les différentes exigences que présentait la situation. Pour cela, il lui a fallu la capacité de se mettre à la place d'autrui, de voir les choses à sa manière, c'est-à-dire ici voir les tapis non plus (seulement) comme un danger, mais aussi comme une décoration.

Au travers de cet exemple, on saisit que la situation de l'aide est à comprendre comme un *process of making* pour reprendre l'expression pragmatiste. Les choses se forment dans les épreuves, elles représentent des couches irréductibles de la réalité qui ne possèdent pas une fin définie à l'avance, et elles se maintiennent comme un résultat provisoire de relations, un tissu interconnecté.

Cette prise que nous avons sur notre perception est un signe de notre liberté, elle manifeste à sa manière la créativité que nous avons décelée dans la partie précédente : l'écart avec le réel. La perception ne se donne pas comme un tout immuable, ni immédiat. Nous pouvons l'enrichir et la modifier en prêtant attention à certains aspects par exemple. Il est possible d'attirer l'attention de quelqu'un sur un aspect, une tournure : requalifier un problème. C'est cette capacité à voir autrement qui permet la description intelligente, aiguisée, de la vie. La vie humaine inscrite dans une forme de vie, devient alors perceptible non comme objet donné mais comme une texture mouvante, agitée de dynamiques internes.

La texture désigne une réalité humaine instable, qui ne peut être fixée ou cadrée par des concepts figés. Pour correctement en rendre compte il importe de pouvoir reconnaître les gestes, les manières, les styles qui s'y montrent. E. Goffman s'est longuement attardé, dans *Les cadres de l'expérience*, sur ces situations où les enjeux moraux nous apparaissent différemment, non par l'application d'un cadre

⁶⁰⁵ *Ibid*, p. 152.

conceptuel, mais par l'attention nouvelle portée sur un détail. La forme de vie dans une perspective éthique se révèle dans l'attention à des textures ou des motifs moraux, ce qui est alors perçu, c'est une expression morale tout autant corporelle que verbale.

Cette manière de penser l'éthique non dans les théories morales, mais comme un esprit capable d'imprégner toutes les situations s'enracine dans la conception tardive de l'éthique de Wittgenstein. L'éthique se situe dans ce changement de perspective qu'apporte une nouvelle attention aux détails, à certaines ressemblances comme certaines différences significatives. Par conséquent, l'éthique n'est pas une simple affaire de perception, mais implique de modifier notre perception.

La vision n'est pas simplement le produit de nos yeux, mais est une forme d'intelligence de la situation, participant tout à la fois à la construction de la situation et son interprétation. Le changement de perspective implique un changement de méthode ce qui revient à faire attention à ce que nous faisons.

3. L'esprit de finesse

Le soin du particulier

Comme le souligne L. Raïd dans *L'illusion de sens*, « pour reprendre une expression pascalienne, le détail est ce qui se donne à l'esprit de finesse, et non de géométrie, alors l'esprit réaliste est un esprit de finesse. »⁶⁰⁶

Cette nouvelle manière de penser l'éthique, et de la relier explicitement à l'attention aux détails qui importent lie indissolublement éthique et esthétique, pour proposer une conception éthique qui prenne en compte l'usage du langage et les lieux d'expression de l'éthique. L'éthique du particulier renvoie à toute une grammaire du particulier : attention, souci, importance, compter. Elle est résultat du développement d'une capacité perceptive, à voir le détail d'un geste, sur un arrière-plan. La philosophie morale n'a plus (seulement) pour objet de réflexion des concepts généraux ou une réalité morale métaphysique, mais peut se pencher et prendre pour objet de son travail les usages réels, ordinaires, les visions et postures des individus engagés dans des situations.

Le fait de passer sur les détails manifeste notre conviction que nous savons déjà ce que nous cherchons, que nous avons une conception *a priori* de ce qui est pertinent. Alors effectivement les détails se révèlent sans importance, parce que

⁶⁰⁶ RAÏD L., *L'illusion de sens*, *op. cit.*, p. 159.

nous sommes aveuglés par des définitions. C'est ce phénomène que nous avons mis en lumière dans la partie II avec la notion de crypto-théologie empruntée à Blumenberg.

Le détail est ce qui échappe au système, car tout regard synthétique ne peut que le manquer. Wittgenstein inverse les priorités classiques : les détails ne sont pas superflus, mais déterminants. On retrouve cette attention pour le détail et le voir-comme dans la fascination qu'éprouve Wittgenstein pour la vision de l'aspect. Loin de l'utiliser dans la vision nietzschéenne du perspectivisme, il en retient surtout la relation entre le premier et le nouvel aspect de la chose que l'on considère. Le premier aspect est ancré dans l'habitude. Il manifeste la ressemblance et l'attente d'une régularité. Le nouvel aspect lui surgit, apparaît, et il nous surprend. Il rompt et révèle les impensées de l'attente.

Le goût

Cette attention au détail n'est pas une simple vue de l'esprit de Wittgenstein, mais puise dans des expériences culturelles bien connues dans leurs effets, mais malaisées à décrire : le goût. Pour décrire la compréhension éthique, il faut décrire tout l'environnement des usages particuliers. Le goût renvoie justement aux approches situées et particularistes.

Le goût est une activité visant à faire surgir des différences. L'expérience acquise par l'amateur lui permet justement de faire advenir les petites différences que le néophyte ne verra pas. L'individu guette en permanence ce qui peut constituer une dynamique de rupture. En un sens dans l'optique du goût, il n'y a de description qu'anormale, tout ce qui crée la dynamique réside dans le déséquilibre qui fera basculer la perception, à partir d'un détail.

Le goût est une activité, qui se déploie dans une temporalité complexe. Il ne s'agit pas d'être envahi par les propriétés de l'objet de manière passive, il faut les faire advenir. Si on mobilise une fois encore la thématique de l'écart que nous avons isolé avec la créativité, l'enrichissement du monde, on constate que le goût est une activité de décalage ordinaire. Il consacre des ruptures que personne ne ressent. Le goût est une notion puissante pour comprendre la relation que l'on tisse avec notre environnement, par l'esprit et par le corps. Il permet de reconnaître le lien qui nous relie aux entités, réelles et irréelles, ces choses qui nous tiennent et auxquelles nous tenons. Cette relation est à penser en termes d'attachements.

Bibliographie

Le goût, c'est au fond parler de la manière dont on aime souligne A. Hennion. Et cette manière d'aimer est un étrange mélange d'activité et de passivité. Extrêmement actif, le goût suppose de développer des procédures spécifiques pour faire surgir les différences. L'amateur ne croit pas à la qualité de l'objet qu'il aime, il doute, interroge, discute. Il s'agit de se rendre sensible aux différences qui comptent. Et pour cela il est nécessaire de déployer des procédures aptes à saisir l'objet. En effet, ces derniers ne gisent pas à nos pieds, prêts à être saisis, ils se dérobent, résistent, restent parfois hermétiques. Il faut être capable de rendre compte de l'objet dans son ouverture, avec ses questions. Ces descriptions de l'objet aimé supposent beaucoup de justesse, une adéquation dans les pratiques et pourtant, elles gardent toujours une part d'indéterminable.

En employant les bons mots, il est possible de garder la nature indéfinie de la description, il reste toujours plus à voir, dire et expérimenter, tout en étant frappé par la justesse de la description. Une bonne description n'est pas une description complète. C'est une description qui nous parle, qui nous touche, qui nous amène à changer notre regard, et qui dans le même temps ne clôt pas la description mais nous invite à nous engager à notre dans le dépliage de la situation.

C'est là toute l'importance des liens que l'on entretient avec notre monde, les choses et les personnes qui nous entourent, ces liens et ces attachements qui nous relient, et nous tiennent. Le goût n'est pas une disposition attendant le bon moment pour s'exprimer, c'est une capacité à procéder à des mini-différences, à marquer des pauses dans le cours d'une action pour être attentif à des détails.

Ce qui se passe est plus léger, lisse, naturel. C'est un décalage ordinaire, comme on ne cesse d'en opérer en toutes situations sans s'en rendre compte. Nul besoin d'isoler deux cours d'action contrastés, comme si en réalité nous n'étions en permanence pris dans tout un tissu d'états, de modes de présence à nous-mêmes, à la situation, aux autres et aux objets, qui s'entrelacent, se superposent, s'emboîtent comme des parenthèses.

L'état ordinaire est dans cette gestion irréfléchie de relations plurielles à son corps, aux autres, aux choses, aux événements, non dans l'installation univoque de soi-même dans le rapport à un objet précis : cette dernière disposition, qu'on a tendance à poser comme allant de soi dès qu'il s'agit de goût, c'est au contraire elle qui est exceptionnelle.⁶⁰⁷

Le goût est une activité car la pratique n'est pas un donné, mais une somme d'expérience toujours en train de se faire. Le goût, pas plus que l'éthique, n'est un donné. Les deux s'appuient sur des techniques, des expériences répétées et qui se

⁶⁰⁷ HENNION, A. « Reflexivité, l'activité de l'amateur », *Réseaux*, 2009, n° 153, pp. 55 – 78.

déploient dans le temps. D'une part car il y a un déroulement réglé de l'action, et d'autre part, car sa réussite est dépendante du bon moment. Le goût n'est pas un donné, ni une variable extérieure, il est le résultat d'une pratique corporelle et collective réglée par une méthode.

Le goût renvoie à notre capacité réflexive. Il nous rend sensible aux situations, aux moments et offre un caractère partagé, discutable avec les autres de ces effets. Au travers du goût, la situation se révèle non plus comme un donné à explorer, mais comme un réservoir de différence qu'il faut faire advenir. Ni le goût, ni les objets ne sont déterminés, il faut les faire surgir de la relation par des pratiques ajustées. La différence est l'horizon du goût et on mesure combien l'indifférence est à la fois un renoncement à s'engager, à explorer, mais aussi à maintenir cette relation. Parce que le goût n'est pas un objet donné ou une faculté innée qu'il suffit d'appliquer, on développe moins son goût pour lui-même qu'un espace où peuvent se nouer des relations. Le vin est objectif, mais ce qu'il est pour l'amateur ou pour le simple consommateur en change radicalement l'existence. Par delà les composés chimiques, le vin est une expérience à faire advenir en saisissant les détails. Le vin n'est tout simplement pas le même si l'on dispose de trois mots ou de trois cents pour le décrire.

Le goût peut être défini comme un moment réflexif de la pratique, même de manière minimale. Le goût est en situation, il renvoie aux dispositifs pour saisir l'objet, mais aussi plus largement à une sensibilité pour saisir les moments qui conviennent. E. Goffman, dans *les cadres de l'expérience*, évoque un continuum à propos des situations : moment après moment, les individus se préoccupent d'identifier ce qui se passe.

Je fais l'hypothèse qu'en s'intéressant à une situation ordinaire, on se pose la question : que se passe-t-il ici ? que la question soit formulée explicitement dans les moments de doute et de confusion, ou implicitement lorsque les circonstances ne menacent pas nos certitudes, elle est posée et ne trouve de réponse que dans la manière dont nous faisons ce que nous avons à faire.⁶⁰⁸

Le Kairos et la ruse : une forme de réalisme contextuel

Face au mille-feuille de l'enchevêtrement du quotidien, nous saisissons le phénomène sans trop avoir à y réfléchir, et faisons preuve d'une remarquable capacité à suivre une intrigue et à saisir les indices pertinents du cadrage. Agir en

⁶⁰⁸ GOFFMAN E., *Les cadres de l'expérience*, op. cit., p. 16.

Bibliographie

situation, cela suppose une intelligence de la situation qui n'est pas une intelligence pratique, mais une mobilisation d'un certain nombre de compétences qui agissent et surgissent de la situation.

Dans *l'ethnographie de la relation d'aide*, on observe un développement très intéressant vers la notion de ruse et de fiction. La ruse n'est pas vue comme une tromperie, mais comme une dimension de cet art de faire que les aidants mobilisent en situation.

Comment fait-on faire quelque chose à quelqu'un « pour son bien » mais sans qu'il le veuille vraiment ? Comment lui fait-on accepter ou demander quelque chose qu'il ne voulait pas ? Comment inversement sait-on à quoi il vaut mieux renoncer, au moins pour un temps, malgré un risque parfois important, quitte à y revenir quand les choses se présenteront mieux, ou au contraire quand le poids de leur nécessité sera hélas devenu assez lourd pour permettre de passer un peu « en force » ?⁶⁰⁹

En parlant de ruse, il s'agit de dire plus que le simple constat qu'il faut faire avec les circonstances. Ce constat est repris comme une capacité en situation, un véritable savoir-faire qui ne peut agir qu'entre la discrétion et le caché, car dès qu'il devient trop visible, ou une pure technique, il s'auto-détruit. Théoriquement, l'intérêt de parler de ruse, c'est que cela permet de réunir sous un même savoir-faire une pluralité d'attention, d'astuces et d'habileté. « L'enquête sur ces situations faites d'embarras, d'incertitude, d'exigences contraires, nous a amenés à constater que tenir tout cela ensemble imposait de passer, entre autres, par la ruse, une pratique qui questionne la confiance et finalement le *care*. »⁶¹⁰

La ruse est en ce sens très proche de la prudence aristotélicienne comme art de trouver au cas par cas un juste milieu dans le contingent. L'attention aux détails, saisir le bon moment et mobiliser notre expérience pour saisir les similitudes et les différences pertinentes, ces capacités en situation renvoient à la notion de prudence aristotélicienne. En opposition au savoir purement théorique de Platon, Aristote a entrepris de revivifier l'héritage tragique comme savoir pratique.

La *phronesis*, la prudence aristotélicienne, orientée vers la fin bonne prend en compte comme dimension essentielle de notre existence la part de contingence. C'est-à-dire que les choses peuvent être autrement qu'elles ne sont. Cette indétermination du réel est cruciale, car elle indique d'une part que l'homme peut infléchir pour une part le cours des événements, mais d'autre part qu'une

⁶⁰⁹ HENNION A. et VIDAL-NAQUET P. (dir.), *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction*, op. cit., p. 326.

⁶¹⁰ *Ibid*, p. 328.

Bibliographie

connaissance théorique parfaite ne suffit pas pour agir sur le monde. Le savoir théorique, universel et nécessaire, ne laisse pas de place à la contingence. Il faut donc la suppléer par une intelligence pratique, qui nous rend attentif à la situation.

Seul l'homme d'expérience parvient à faire jouer la contingence en sa faveur. Pour cela, il va mobiliser une intelligence rusée, qui permet de saisir le juste moment : l e *kairos*. La pensée rusée, héritée d'Ulysse, a connu un renouveau avec les théoriciens du jeu. Ainsi Colas Duflo dans son étude présente la ruse comme une intelligence du présent, qui donne une prise sur une réalité instable et ambiguë. La ruse suppose d'être capable de saisir l'instant et qu'on en ait saisi les possibles qui se dégagent des tendances anthropologiques que nous avons isolées.

Ainsi, lorsqu'une aide à domicile est décrétée, les aides-soignants interviennent dans une situation dont ils ne connaissent que les contours extérieurs. Ils doivent alors mobiliser cette réflexion rusée. « Comme cela est généralement le cas dès lors qu'on se rend chez quelqu'un, les intervenants pénètrent dans un univers dont ils ne connaissent que très partiellement l'organisation et le fonctionnement. Surtout lorsque les gens sont peu loquaces. »⁶¹¹

Les situations sont orientées, elles tendent vers un sens ou un autre, possèdent des possibles et pas d'autres. Le sage est celui qui est capable de percevoir et de saisir les tendances qui s'exercent en situation. Qu'est-ce que la réflexion rusée ? C'est une intelligence de la situation qui en l'absence d'une solution simple pour résoudre un problème local, face à l'incapacité de donner une description complète de la situation, et d'en évaluer les bénéfices et les conséquences, se contente de repérer et d'agir en fonction des tendances. Dans son travail sur le jeu, le mathématicien R. Thom lui donne comme nom : « réflexion rusée » pour faire référence à cette intuition teintée d'expérience qui en un clin d'œil permet d'évaluer la situation et de la porter à notre avantage, en l'absence d'une description complète. La réflexion rusée est détermination de tendances là où la loi manque. « La pensée ludique est en grande partie faite de cette « réflexion rusée » comprise comme repérage de tendances qui intervient lorsqu'une situation ne peut être décrite en termes de stabilité. »⁶¹²

Ces aspects de la rationalité ne sont pas sans rappeler ceux que M. de Certeau repère dans l'invention du quotidien comme formes rusées de l'action commune. Il explique que c'est une aptitude vouée à explorer les marges d'incertitudes de la réalité, permettant d'éviter des stratégies trop localisées, pour y

⁶¹¹ *Ibid*, p. 293.

⁶¹² DUFLO C., *Jouer et philosopher, op. cit.*, p. 152.

Bibliographie

opposer des tactiques réélaborées au cas par cas, avec souplesse. À la reproduction à l'identique, la ruse met en place un univers plus précaire.

C'est précisément les ruses croisées qui permettent de maintenir un réseau d'interdépendance qui se constitue autour des personnes vulnérables. Or parce que tout le monde ne ruse pas de la même manière ni pour les mêmes raisons, les effets de la ruse sont loin de pouvoir être garantis.

Loin d'être une pratique réservée à quelques-uns, la ruse est au contraire généralisée. En forçant le trait, nous pourrions dire que tout le monde ruse avec tout le monde, mais pour des raisons différentes. Il y a ceux qui rusent pour « faire faire » ou pour « empêcher de faire » et ceux qui au contraire s'efforcent de ne pas faire, ou bien encore cherchent à faire autrement que ce que l'on demande de faire. Il y a ceux qui rusent pour justifier un rôle, un financement, une aide, une action, etc., ceux qui rusent avec leur institution, leurs collègues, avec les objets. Au fond, parler de ruse dans l'intérêt du dupé, c'est une figure très proche de la relation d'aide en général : elle se situe juste à la frontière de la protection et de l'autonomie, elle assure l'une sans (trop trahir) l'autre...⁶¹³

⁶¹³ HENNION A. et VIDAL-NAQUET P. (dir.), *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction*, op. cit, p. 298.

CHAPITRE 4 – ACCORD, JUSTIFICATION ET COLLECTIVITÉ

1. Règles et accords

L'étude de la règle comme porte vers le social

Règles et lien social s'impliquent mutuellement, notre réflexion sur le jeu avait indiqué une première fois cette direction. Avant tout tournée vers la manipulation d'entité fictive, la posture ludique peut dans un premier temps se passer de règles, mais celles-ci apparaissent dès que la présence d'autrui intervient. Ainsi, le jeu n'oppose pas règle et fictif, mais oscille entre ces deux pôles. « Un jeu, un langage, une règle est déjà une institution. »⁶¹⁴ ou encore, dans les *Recherches*, on peut lire : « suivre une règle, transmettre une information, donner un ordre, faire une partie d'échecs sont des coutumes (des usages, des institutions) »⁶¹⁵

Chez Wittgenstein, la règle pose la priorité du social. Si règles et lien social s'impliquent, c'est parce que les règles présupposent une masse de faits empiriques. Le lien social tel qu'il apparaît dans *Les remarques sur le fondement des mathématiques* provient, non pas de l'échange ou du don, mais de la concordance dans les pratiques. De ce regard anthropologique que développe Wittgenstein sur les mathématiques, on peut en déduire que pour que nos propositions qui portent sur la réalité trouvent un sens, il faut que notre expérience s'accorde plus ou moins avec elles. Ici, la notion de sens d'une proposition est reconduite à une question d'accord. Cette conception du sens d'une part est cohérente avec la position qu'il n'y a pas de sens du sens, et d'autre part que suivre une règle n'est pas (d'abord) une interprétation mais une pratique. Wittgenstein soutient qu'interpréter est rarement nécessaire, le suivi de la règle étant le plus souvent irréfléchi, et repose sur des réactions spontanées (d'où la référence au dressage) ; l'interprétation n'intervient que dans des cas étranges, non reconnus immédiatement, elle ne peut donc servir d'argument pour le sceptique pour miner la continuité et la pratique.

Il y a une appréhension de la règle qui n'est pas une interprétation mais qui se manifeste dans ce que l'on appelle suivre la règle et l'enfreindre selon les cas de son application. Cette dimension pratique est essentielle pour comprendre que les règles ne sont pas le fruit d'une interprétation. En effet, les règles ne s'appliquent pas d'elles-mêmes, elles ne déterminent la correction d'une action que dans un contexte

⁶¹⁴ WITTGENSTEIN L, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, op. cit. ; VI, § 32.

⁶¹⁵ WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, op. cit. § 199.

de pratiques. Cette correction dans le contexte consiste en particulier à distinguer les applications correctes des applications incorrectes de la règle, selon la formule que propose Brandom dans *Making it explicit* il s'agit de comprendre le fait qu'il n'existe pas de situation sociale qui ne fasse pas appel à des règles, mais que pour autant elles n'agissent pas comme des causes.⁶¹⁶

Règle et accord sont liés

La dimension sociale de la règle apparaît avec les questions d'accord. Wittgenstein a énoncé au § 224 des *Recherches* la parenté des termes de règle et d'accord, présentés comme des cousins. L'angoisse de l'apprentissage est celle de la règle : rien ne nous assure que nous sommes sur les bons « rails », sinon précisément nos formes de vie, c'est-à-dire l'accord qui s'est établi dans la communauté sur des pratiques partagées. Les mots accords et règles sont apparentés et l'emploi de l'un permet de comprendre l'emploi de l'autre. L'accord dont parle Wittgenstein n'a rien d'un accord intersubjectif, il n'est pas fondé sur une « convention » ou des accords effectifs, passés entre locuteurs civilisés. C'est sur cette nature trouble de l'accord, pré-rationnel, que se fonde la critique de Rawls à l'égard de son éthique rationaliste et procédurale. Ce qui se passe en société n'est jamais aussi clair et explicite.

Si on se tourne vers les expériences de l'aide à domicile, on s'aperçoit que « si les patients ne prennent pas l'initiative de la sollicitation d'aide, ils donnent généralement leur accord, lequel, comme on l'a dit, est plutôt formel et ne présage pas de l'adhésion ultérieure à la mesure d'accompagnement ou à certains de ses aspects. A tout moment l'aide peut paraître à la fois acceptée ou refusée, sans qu'on puisse savoir au fond ce qui importe pour le patient. »⁶¹⁷ L'accord pour l'aide n'est jamais un accord complet pour l'ensemble des actions et mesures qui vont suivre, chacune sera renégocié au cas par cas, et pour chaque moment, la question de l'accord sera un enjeu d'autant plus important que cet accord est difficile à cerner avec évidence.

Changer les règles revient à changer le fond du jeu. C'est pour cela que les remarques de Wittgenstein sur la règle nous sont ici aussi précieuses pour saisir notre rapport aux règles. Il existe une notion de règle chez Wittgenstein qui sont impliquées dans une pratique sans que cette pratique elle-même soit l'effet d'une

⁶¹⁶ Cité dans COMETTI J.-P., *Qu'est-ce qu'une règle ?*, op. cit. p. 9.

⁶¹⁷ HENNION A. et VIDAL-NAQUET P. (dir.), *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction*, op. cit., p. 292.

Bibliographie

règle au sens de l'application d'une règle explicite et admise. Changer de règle revient à changer de jeu. Cela ne veut pas dire qu'un jeu soit quelque chose de rigide, ni intégralement régi par des règles. Il existe toujours une part d'incertitude, laissée à la résolution créative de l'agent.

Cette entrée de l'agent dans une communauté de pratiques préexistantes passe par un apprentissage, que Wittgenstein nomme parfois avec une pointe de provocation : « dressage ». Cela lui permet de souligner que c'est avant tout par les actes que l'incorporation (au sens premier de mettre dans notre corps) des règles s'opère, et non seulement dans l'acte théorique.

Cet aspect normatif de la signification repose sur un ensemble de faits : les usages effectifs d'un terme. La norme n'a donc pas d'autres corrélats que les usages qui lui correspondent. Ainsi, Wittgenstein est en mesure de nous indiquer où regarder pour voir se révéler toute la dimension sociale du langage et des règles. Il s'agit de bien voir que la dimension sociale des normes se prolonge dans une subordination au suivi correcte de la règle dont la norme est avant tout l'accord et l'adéquation et non la vérité ou la fausseté.

L'aide à domicile repose précisément sur cette ambivalence de la règle. La règle n'agit pas comme une force motrice, mais l'usage social des règles exerce sur les acteurs une contrainte qui peut même devenir physique dans certains cas. Dans *Une ethnographie de la relation d'aide*, les auteurs relatent l'exemple de Mme Decool, patiente atteinte d'Alzheimer, et dont les fugues représentent un danger pour elle, comme pour les autres. Ses enfants ont alors pris la décision avec les institutions de l'enfermer chez elle : elle n'a plus les clés de son propre domicile. « Pour la contraindre à rester chez elle, les soignantes sont obligées d'employer la manière forte, en la repoussant physiquement quand elle essaie de profiter du moment où il faut déverrouiller la porte. »⁶¹⁸ En effet, inconsciente de son état, Mme Decool vit la situation comme un enfermement et crie, supplie et menace pour parvenir à sortir de chez elle. La règle de la protection prend ici la dimension ici d'une contrainte physique - légitimée par l'institution et l'accord de la communauté (enfants, soignants et institution)

Renégociant sans cesse l'accord de la présence des aidants, les patients manifestent souvent des refus à suivre les invitations des aidants. L'un des cas de l'enquête, Célestin Bouge, donne l'exemple d'une dégradation de la relation d'aide

⁶¹⁸ HENNION, A, *une ethnographie de la relation d'aide*, op.cit, p. 233.

qui se termine par la cessation de la mesure, ponctué notamment par la déclaration : « si c'est comme ça, on arrête tout. »⁶¹⁹

Le dilemme alors apparaît entre le respect de l'autonomie de la personne et sa protection, notamment pour les questions d'hygiène. « Toute l'ambivalence de l'aide est dans ce scrupule, dans la marge qu'il y a entre les principes et l'occasion, entre « a-t-on bien le droit ? » et le « est-ce faisable ? » La force pure, non, mais de là à ne pas tenter de pousser un petit peu, de « la prendre par le bras... »⁶²⁰

On se rend bien compte, en situation, que la légitimité de la violence physique se retrouve réagencée, il y a du jeu dans la règle. « Toute institution fonctionne comme un jeu. »⁶²¹ La règle n'est pas complète, le jeu que nous jouons n'est pas parfaitement régulé. Pour reprendre l'exemple du tennis dans le § 68 des Recherches philosophiques, « il n'est pas partout encadré par des règles pour dire par exemple à quelle hauteur lancer une balle au tennis, ou avec quelle force » de même, la force avec laquelle on peut accompagner une personne réticente, ou même franchement hostile, est une affaire d'appréciation.

Le vrai et le faux

Vous dites alors que c'est l'accord des hommes qui décide ce qui est vrai ou faux ?

– C'est ce que les êtres humains disent qui est vrai et faux ; et ils s'accordent dans le langage qu'ils utilisent. Ce n'est pas un accord des opinions mais de la forme de vie.⁶²²

L'échange entre les individus tourne parfois, et même souvent autour des questions de vrai et faux. Il est effectivement important de savoir si les choses se sont passées de telles ou telles manières. Mais il est erroné de vouloir faire de ce souci le cœur du langage. C'en est une conséquence, une possibilité que le langage nous offre parce qu'avant, l'accord a rendu le langage et la communication possible. Avant qu'il y ait communication, il faut qu'il y ait accord dans les définitions mais aussi dans les jugements.⁶²³ Ainsi, dans *De la certitude*, Wittgenstein avance que la certitude est collective :

« Nous en sommes tout à fait sûrs » ne signifie pas seulement que chacun isolément en est certain, mais aussi que nous appartenons à une communauté dont la science et l'éducation assurent le lien.⁶²⁴

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 125.

⁶²⁰ *Ibid.* p. 180.

⁶²¹ CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes*, op. cit., p. 137.

⁶²² WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, op. cit. § 241.

⁶²³ A ce sujet, voir notamment dans les *Recherches Philosophiques* §§ 241-242.

⁶²⁴ WITTGENSTEIN L., *De la certitude*, op. cit. § 298.

Wittgenstein adopte une posture fort proche du holisme radical, car c'est de l'intérieur des formes de vie, et par référence à elles, que se différencient les pratiques et capacités des uns et des autres, et que ces différences prennent sens.

Le langage comme lieu de l'accord

Cavell, lecteur attentif de Wittgenstein, attire notre attention sur une formulation du philosophe viennois : nous nous accordons *dans* et pas *sur* le langage. Cela signifie que nous ne sommes pas acteurs de l'accord, que le langage précède autant cet accord qu'il est produit par eux. Cette vision circulaire constitue la source d'un scepticisme irréductible.

Tout ce que nous avons, c'est *ce que nous disons*, et nos accords de langage. Nous ne nous accordons pas sur des significations essentielles, mais sur des usages.

Le mot accord et le mot règle sont reliés, ce sont des cousins. Notre jeu de langage ne peut s'instaurer que s'il y a un certain consensus, mais ce consensus n'intervient pas dans le jeu de langage.

C'est ce consensus pré-réflexif qui dans le même temps institue et maintient la communauté dans des manières de faire. Comme il s'agit d'un consensus pré-réflexif (et on mesure la différence qui sépare cette position au cœur de la réflexion cavellienne de la justice procédurale de Rawls) cela permet d'appuyer les propositions dotées d'une valeur de vérité sur des bases plus solides qu'un pacte social qui en regard apparaît bien arbitraire et contingent.

C'est ce que peut apporter de plus le regard anthropologique que nous avons essayé d'appliquer tout au long de ce travail de recherche. Ce sens anthropologique donné aux vérités logiques et mathématiques ne détruit pas la normativité immanente, mais au contraire la renforce car elle les tient à l'écart du relativisme et de l'arbitraire.

Justification

L'accord est proche parent des règles, le suivi des règles est censé assurer l'adéquation de la pratique. Mais des divergences peuvent surgir quant à évaluer cette adéquation. Lorsqu'un désaccord ou une incompréhension se fait jour, alors la nature fragile des règles les dérobe à une convocation claire sur le devant de la scène pour trancher l'adéquation de la pratique à la règle. Il faut alors se tourner vers

Bibliographie

le langage et la communauté. Se pressent alors les arguments, les descriptions et les justifications.

Suivre une règle ne se comprend pas sur le modèle d'une cause nécessaire. C'est pourquoi la discussion porte sur les justifications que je peux avoir à suivre la règle comme je le fais. Et ce n'est que quand j'ai épuisé les justifications que je peux avancer que « c'est simplement ainsi que je fais. » La justification, comme l'interprétation, intervient tardivement dans la pratique, comme un moment somme toute non nécessaire. Cela tient à la nature de la règle telle que nous la montrer Wittgenstein. La règle n'agit pas comme une cause, mais comme un sens qui indique l'adéquation de mon geste. C'est pour cela que je peux ignorer la cause, mais pas la raison de mon action. La recherche des causes conduit à des régressions à l'infini, alors que la recherche de la raison s'achève quand j'ai donné une raison d'agir. La chaîne des raisons a une fin.

La justification, en éthique mais aussi plus largement, se produit au sein de vie que nous partageons avec d'autres, il est donc essentiel d'accorder une place à autrui dans la pratique morale. Et ce à deux titres. Le premier, le plus évident, c'est que la relation morale implique une autre personne. Il s'agit d'une attention à l'autre. Le second, c'est que ce l'on juge moral ne s'élabore pas dans l'intimité d'une subjectivité directement en prise avec la loi morale. La définition d'une situation, la signification qu'on lui accorde, les possibles que l'on décèle dans la situation et qui possèdent en eux l'idéal auxquels on rapporte l'acte effectif, tout cela se constitue avec autrui.

Nos pratiques sont exploratoires, et la communication en morale permet de s'accorder, et d'accorder nos pratiques et nos valeurs. Tout cela n'est pas donné par l'existence d'une pratique. Ce qu'implique ce retour à la pratique, est à prendre en compte comme dimension exploratoire. C'est au travers d'une telle pratique que nous en venons à une vision plus complète du réel.

C'est donc poser le problème à l'envers que de poser la morale comme *a priori* ouverte à autrui et chercher à rendre compte rationnellement, sous la forme d'un « doit » de la possibilité de communiquer notre vie morale à autrui. Pourquoi communiquons-nous à autrui les aspects que nous retenons comme meilleurs ? Parce que la communication est première et que nous cherchons à obtenir l'accord d'autrui. En ce sens, une proposition du type « il est désirable de » est un mode de présentation, comme de dire « vous allez trouver impressionnant que... »

Cavell montre à *la fois* la fragilité et la profondeur de nos accords. Il s'attache à la nature même des nécessités qui émergent, pour Wittgenstein, de nos formes de vie. Au sein de cette conception, ma règle n'est ni un fondement ni une explication : elle est simplement présente, ce qui ne diminue en rien son caractère rigoureux, parce que « naturel ». Cette dimension naturelle, c'est le tournant anthropologique de Wittgenstein qui permet de le mettre en lumière.

Il n'y a donc pas de « traitement » au scepticisme qui émerge de la fragilité de nos accords. Tenter d'occulter cette profonde fragilité revient à le renforcer. Dans la lecture cavellienne de l'accord au sein de la communauté, le rapport de cette dernière au sujet est à envisager de façon profondément sceptique. C'est bien sûr une source d'inconfort, et la tentation d'un réaliste idéal (on se souvient que le réalisme classique en moral n'est que l'envers de l'idéalisme) restera toujours présente. Mais si on résiste à cette tentation, et son lot de dogmatisme, alors nous sommes en possession d'une conception de la règle qui permet d'éviter les usages conformistes. La règle est alors non le réceptacle d'une tradition immuable et hors de toute critique, mais permet de montrer le lien entre la communauté et la revendication. La question politique apparaît avec la question du *nous*. Cavell développe tout une réflexion autour du sujet du langage et l'autorité de ce sujet sur les autres et en retour, l'autorité des autres (de la société) sur lui. Cette question, comme l'a montré Stanley Cavell dans son ouvrage *Les Voix de la raison*, est aussi la question du scepticisme. Elle se pose dès lors qu'il s'agit de langage ordinaire. C'est là un aspect crucial dans la pensée de Stanley Cavell et qui en fait un héritier de Wittgenstein et non un commentateur.

2. Un si fragile verni de société ?

Le risque du communautarisme ?

Cette interrogation sur le lien entre la société et l'individu, permet d'éclairer le risque de dérive. À renoncer à un fondement extérieur et hors du temps, on s'expose à développer une vision de la société où tout est possible et arbitraire : il aurait pu en être autrement. On comprend que cette menace d'une pente glissante et d'une absence de fondement pour la morale est un risque sérieux qui mérite d'être examiné avec attention.

L'éthique, dans une approche rationnelle, est traitée comme quelque chose qui doit être justifié de l'extérieur. La rabattre sur une position qui se solde par un : « c'est ainsi que je fais » discrédite en la ramenant au rang de coutume. Pire, c'est

Bibliographie

laisser entendre que les valeurs auxquelles on tient aujourd'hui pourraient être inversées dans une forme de vie différente.

Cependant, le fait d'affirmer que nos jugements prétendent à une validité objective et le fait de reconnaître qu'ils tiennent leur forme d'une culture et d'une situation problématique particulière n'a rien d'incompatible.

Il n'est pas toujours aisé d'aller contre la pensée relativement commune que véhicule la déontologie néo-kantienne. Largement diffusée dans le monde universitaire pour la rigueur logique de sa démonstration, et renvoyant également à des penchants humains naturels, la déontologie s'oppose frontalement au *care*. Au rang des critiques qui peuvent lui être adressés, les approches par l'ordinaire conduiraient à entériner ce qui est, sous prétexte qu'il n'y a rien au-delà des formes de vie qui permettent de juger les formes de vie. En ce sens, ce qui est doit rester ce qui est, et aucune critique n'est justifiable car elle dépasserait le cadre de cette forme de vie.

On redoute parfois que l'approche par l'ordinaire aboutisse à une nouvelle forme perverse de conservatisme : on s'appuierait sur des coutumes, des traditions plutôt que sur des principes argumentatifs. Or cette vision traditionaliste, conservatrice, des philosophies de l'ordinaire est fondamentalement erronée. S'il est juste que les philosophies de l'ordinaire ne s'appuient pas sur un domaine *a priori* ou idéal pour proposer une critique de la société, elles ne s'en trouvent pas pour autant dénuées de toute charge critique.

Les règles, dont le statut ontologique nous l'avons vu est particulièrement délicat à saisir, permettent par exemple de comprendre qu'une pratique donnée n'est pas l'idéal de sa propre réalisation. La tautologie pensée de cette manière se révèle particulièrement inopérante. Une pratique engage des règles, des répétitions qui deviennent des attendus et une attention à la situation qui souligne ce qui compte vraiment, ce qui importe. La pratique comporte alors sa propre charge critique, ses propres possibilités qui lui sont adossées. Contrairement à une vision réaliste des valeurs, les valeurs convoquées pour évaluer l'action s'adossent à des entités fictives, c'est-à-dire des entités irréelles significatives non autonomes ontologiquement.

Par ailleurs, les éthiques wittgensteiniennes ont particulièrement mis l'accent sur le fait que la vie morale est tout autant improvisée qu'instable. Loin de se réfugier dans le confort des solutions déjà éprouvées, il s'agit au contraire de faire preuve de créativité. Nous percevons les situations morales activement. Le décentrement

Bibliographie

demandé par le changement de perspective est également une manifestation de cette créativité et cela modifie notre perception de la responsabilité. L'attention aux autres que propose la littérature ne nous donne pas de nouvelles certitudes ou l'équivalent littéraire de théories, elle nous met aux prises avec une incertitude.

Ni conformistes, ni conservatrices, les éthiques de l'attention accordent une grande importance à la créativité de l'agir et pour reprendre la formule de Diamond dans *L'importance d'être humain*, elles prêtent une oreille attentive aux valeurs qui résident dans l'improvisation morale.

S'agit-il alors de faire jouer l'adaptation contre la règle ? C'est par exemple la posture d'un lecteur comme Baier⁶²⁵. L'exemple qu'il développe est celui de la *gentleness* qui inclut des dimensions descriptives et normatives et résiste obstinément à une explication qui mobilise les règles. Pourquoi les règles ne peuvent cerner cette attitude caractérisée par une certaine délicatesse dans les échanges avec autrui ? Parce que selon Baier pour être efficiente et efficace, cette bienveillance nécessite une certaine expérience, une sensibilité à une situation et surtout une capacité à improviser. L'ordinaire n'est ni plat ni monotone, il exige de prendre sans cesse des décisions. Et ce qui conduit à ces décisions est un enchevêtrement complexe d'improvisation et d'application de principes.

La créativité de l'agir permet d'adapter les principes de notre monde conceptuel à la spécificité de la situation dont la finesse de la perception est le fruit d'une expérience. Le monde conceptuel est caractérisé par la répétition (et de fait, c'est sans doute la déontologie qui devrait subir ce reproche de conservatisme) car comme le souligne Wittgenstein, « mais nous dans notre monde conceptuel, nous voyons toujours la même chose se répéter avec des variations. C'est ainsi que nos concepts saisissent. »⁶²⁶

La perception éthique est éduquée et cultivée mais n'est pas soumise au concept. Au contraire elle permet de dépasser et de perdre nos concepts pour reprendre l'idée forte que développe dans un article Diamond.⁶²⁷ L'éthique du *care* suppose la capacité de juger par soi-même sur un terrain incertain où les règles établies ne s'appliquent pas.

Dernier point, mais non des moindres, les éthiques d'inspiration wittgensteinienne reprennent la visée thérapeutique. Il y a toujours comme horizon un idéal d'épanouissement humain. Cet idéal permet de ne pas juste adhérer à ce

⁶²⁵ On peut trouver cette lecture reprise notamment dans : LAUGIER S., « Pourquoi des théories morales ? L'ordinaire contre la norme », *Cités*, 2001, vol. 5, n° 1, p. 93-112.

⁶²⁶ WITTGENSTEIN L., *Remarques mêlées*, §. 672 cité dans PAPERMAN P. et S. LAUGIER, *Le souci des autres*, op. cit.

⁶²⁷ « Perdre ses concepts », dans DIAMOND C., *L'importance d'être humain*, op. cit. pp. 132-172.

qui est mais de proposer une vision critique. Ainsi Putnam par exemple admet que la vision du monde du nazi peut être cohérence logique ou rationnelle, mais elle ne s'accorde pas avec un idéal d'épanouissement humain.⁶²⁸ Cette argumentation ne peut pas valoir qu'en lien avec un horizon intellectuel et culturel.

La possibilité de penser le changement et l'intolérable

Dans quel cas est-il important de prêter une attention scrupuleuse à nos valeurs ? Cette posture est particulièrement utile quand il existe une tension entre l'aveuglement et la pression coercitive des règles. L'aveuglement est une dimension nécessaire de la pratique, permettant de libérer l'attention pour d'autres pans de la vie humaine. Mais cet aveuglement peut se révéler nuire à l'épanouissement et les éléments irréels peuvent alors peser lourdement sur la créativité et la pratique de l'individu. Le poids des traditions et des convenances peut écraser totalement l'individu, peser sur lui comme un carcan. Il devient alors intéressant de remettre les choses à plat, de contrer les « dérives » par un regard total, capable de saisir que les situations sont tout autant composées de faits que de fictions. Il s'agit ici de retourner la fragilité des éléments irréels, comme les conventions pour retrouver une marge de manœuvre, rompre le poids de règle qui aurait étouffé toute marge de manœuvre. Ce regard revivifiant est au fond le même que celui que le scepticisme adopte pour détruire nos certitudes :

Quel est le fondement naturel de nos conventions, au service de quoi sont-elles ? Il y a certes des inconvénients à questionner une convention ; on la met, de ce fait, hors service, elle ne me permet plus de continuer comme si tout allait de soi ; les chemins de l'action, les chemins des mots sont bloqués.⁶²⁹

Nous avons fait un pas vers la compréhension du lien entre le langage et le monde quand nous voyons que c'est une affaire de convention. Mais cette idée met en danger l'imagination en la libérant.

Car alors certains supposeront qu'une signification privée n'est pas plus arbitraire qu'une signification à laquelle on arrive en public, et que puisque le langage change inévitablement, il n'y a pas de raison de ne pas le changer arbitrairement. Nous devons ici nous souvenir que le langage ordinaire est le langage naturel, et que son changement est naturel.⁶³⁰

⁶²⁸ PUTNAM H., *Le réalisme à visage humain*, op. cit., p. 299.

⁶²⁹ CAVELL S., *Les voix de la raison*, op. cit., p. 199.

⁶³⁰ Cité par LAUGIER S., *Le mythe de l'inexpressivité*, op. cit., p. 146.

Bibliographie

C'est ce concept de dérive qu'il s'agit maintenant d'explicitier. Qu'est-ce qu'une dérive ? Ce terme pose une notion de rapport. Il suppose une convention. Les dérives ne sont pas très éloignées de l'argument de la pente glissante. Dans les deux cas se pose la question de ce qui peut retenir ou garantir l'état actuel de nos croyances axiologiques et cette question est d'autant plus pressante que dérive ou pente évoquent l'idée que nos croyances et nos pratiques peuvent évoluer. La malléabilité est-elle donc le tout des règles ?

Il y a une différence entre une notion biologique de l'être humain, et une notion investie du sens imaginatif auquel elle fait appel, le statut de cette notion doit alors être bien compris, elle a été forgée, modelée, par l'imagination, donc elle pourrait être autre, et de fait Diamond insiste constamment sur l'idée que la manière d'investir de sens la notion d'être humain peut varier d'une culture à l'autre. « Ce que nous considérons comme fondamental à présent peut, par ailleurs, très bien amener à évoluer. »⁶³¹

Classiquement, les réponses apportées à ces troubles tournent autour de la question du fondement. Quel étalon permet de constater une dérive si on se passe d'un fondement ? Il peut y avoir une dérive pour un spectateur immobile, mais si l'ensemble de la structure axiologique, de la forme de vie, se transforme, comment en rendre compte ? Cette menace est rendue possible par une axiologie sans fondement. Le cœur du problème, cette attache qui ne serait pas un fondement, qui réunit à la fois le fait que tout n'est pas humainement possible, mais que les formes de vie ne vont pas converger vers une forme idéale de valeurs, c'est l'anthropologie philosophique. Les tendances humaines que nous avons isolées permettent de résoudre cette difficulté. Le sentiment d'inconfort éprouvé à sortir de la forme de vie, à perdre l'intelligibilité de nos pratiques, c'est cela qui nous retient et forme le faisceau central autour duquel jaillit la créativité des fictions, c'est-à-dire l'intégration des événements dans un processus narratif partagé au sein de la communauté.

Certes, Wittgenstein explique constamment qu'il n'y a pas à expliquer ou justifier les coutumes, ce que nous faisons. Mais qu'une tradition (ou *forme de vie*, à savoir pour Wittgenstein : « ce qui doit être accepté, le *donné* ») n'ait pas à être justifiée ne signifie pas qu'elle est *bonne en soi*, ou qu'elle puisse permettre de fonder une définition substantielle du bien.

Ainsi, une affirmation morale, pour Cavell, est toujours aussi une revendication (*claim*) qui porte aussi bien sur moi-même que sur l'objet de la

⁶³¹ DIAMOND C., *L'importance d'être humain*, op. cit., p. 35.

revendication. On peut dire que chez Cavell et Wittgenstein la communauté ne peut exister que dans sa constitution par la revendication individuelle et par la reconnaissance de celle d'autrui. Elle ne peut donc être *présupposée*, et il n'y a aucun sens à résoudre le désaccord moral ou le conflit politique par le recours à elle. L'impossibilité d'arriver à un accord serait donc la preuve de l'existence d'une communauté - et non pas l'indice que nous l'avons perdue. C'est pourquoi il est nécessaire maintenant d'examiner la manière dont s'exerce la contrainte sociale.

La situation normative

Le regard anthropologique permet de lever la mythologie de la règle et de percevoir le rôle du social dans l'application des règles. La contrainte sociale est une chose très présente dans les travaux de Wittgenstein sur la règle. Il ne cesse de revenir sur l'omniprésence de la normativité dans la vie sociale qu'elle soit consciente ou non. En effet, les agents sociaux sont toujours pris dans des jeux de langages collectifs qui résistent aux individus même ceux qui manifestent des volontés de changement.

En adoptant une vision holiste des règles, Wittgenstein minimise singulièrement le pouvoir de l'individu : un homme seul ne saurait instituer une fête.

De telles fêtes ne sont pas inventées par un seul homme, pour ainsi dire au petit bonheur, et ont besoin d'une base infiniment plus large pour se maintenir. Si je voulais inventer une fête elle ne tarderait pas à disparaître ou bien serait modifiée de telle manière qu'elle corresponde à une tendance générale des gens.⁶³²

Cet exemple tiré des *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer* relie explicitement la possibilité de création au sein d'un espace social. Il est possible de créer, mais le maintien de cette création doit recevoir le soutien de la communauté. Et ce soutien, souligne Wittgenstein, n'est pas une pure contingence, elle doit correspondre à une tendance générale des gens. *In fine*, créativité et anthropologie marquent les deux pôles de notre existence. Nous ne sommes pas sur des rails, mais tout n'est pas humainement possible pour autant.

Inventer de nouvelles règles, de nouvelles conventions, n'est pas une chose facile car les anciennes remplissent leur fonction ; leur existence même indique qu'elles ont été accueillies et transmises par la communauté. Ainsi, le fait que ce ne soit *que* des conventions ne rend pas le changement plus facile, car il faut également

⁶³² WITTGENSTEIN L., « Remarques sur Le Rameau d'Or de Frazer », *op. cit.*

Bibliographie

remanier toutes les représentations concernées. C'est pour cela que Wittgenstein remarque qu'il ne suffit pas de bannir les mauvaises représentations, il faut aussi proposer une image qui puisse prendre sa place.

L'invention et la créativité sont possibles en société, mais il faut mesurer les contraintes qui s'exercent sur elles. La contrainte est due, non à la règle en soi, mais à son application qui prend la forme d'un rite social. De la sorte, des sanctions s'attachent à sa transgression, et la conclusion de la transgression est souvent l'exclusion. Cela est vrai pour la sphère du jeu où le tricheur est exclu, sans remettre l'espace ludique en question. Dans la société, la transgression d'une règle ne remet pas nécessairement la société en question, mais entraîne plus vraisemblablement l'exclusion de celui qui se trouve alors en marge.

La dimension coercitive n'est donc pas à chercher dans la règle elle-même puisqu'elle n'agit pas comme une cause, mais dans la société qui rend la règle efficiente, c'est-à-dire contraignante, « elle est donc plus qu'un simple présupposé de l'obéissance aux règles, elle en est, comme dans le cas des règles juridiques, le bras armé. »⁶³³

C'est pourquoi l'effet de la transgression toujours possible est un critère intéressant : une règle sociale est une règle spécifique puisque sa transgression provoque une sanction.

Il est toutefois important de rappeler que la dimension coercitive, extérieure, n'est pas toujours ressentie en tant que telle. Vivre en société ce n'est pas (toujours) vivre dans la peur de l'exclusion et le suivi fiévreux de règles arbitraires et fluctuantes. Le suivi d'une règle au sein de la société peut se faire de manière plus souple et subtile, en saisissant la normativité interne d'une situation.

Pour savoir ce que font les gens, il ne s'agit pas de décrypter le sens de ce qu'ils font à partir de leurs actions comme si les actions référaient à un sens dans des règles qui préexistent à l'acte. La révolution du regard proposée par l'esprit réaliste cherche plutôt à nous orienter vers une posture où les autres hommes agissent dans un monde où leurs actions sont sensées (admises, reconnues, attendues) et d'autres non.

Ce changement de regard permet de faire une place à des actions particulières, comme les actes rituels. Ne pas comprendre un rituel, ce n'est pas manquer le sens, c'est ne pas posséder, à titre de possibilité, telle ou telle forme de vie, et se révéler alors incapable de les identifier.

⁶³³ CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein, op. cit.*, p. 96.

Bibliographie

Où se trouve la normativité qui guide ce qui se fait de ce qui ne se fait pas ? On l'a vu, il est égarant de chercher à situer cette normativité dans les règles. La normativité procède de la situation est proprement normative, puisqu'il sépare de ce qui ne se fait pas. Mais cette normativité est purement immanente. La situation sociale est fondamentalement donnée comme telle, aux individus qui l'habitent.

Nous avons toujours une impression de la situation, de son déroulement des dangers qui la guettent, et c'est pourquoi cette impression se double d'une attention, d'un souci à son égard qui l'accompagne et nous rend apte à rétablir, dans une suite de mouvement, une activité réparatrice pour tout changement d'équilibre.⁶³⁴

Philosophie des conventions

Les règles ne visent pas à réduire l'inefficacité, mais avant tout la divergence sociale. C'est ce que souligne Wittgenstein en insistant sur la parenté entre la règle et l'accord. Putnam poursuit cette même idée quand, dans *L'éthique sans l'ontologie*, il cherche à montrer qu'il est vain d'appuyer la validité et l'importance des jugements éthiques à une forme d'existence particulière. Afin de rendre la chose plus évidente pour le lecteur, il s'intéresse en particulier à la question des conventions.

Les conventions sont des réponses à un problème qui appelle une coordination. Par exemple, dans l'exemple que Putnam reprend à D. Lewis, la question du côté choisi pour la conduite. Conduire à gauche ou à droite n'est pas plus ou moins faux. L'important, c'est l'accord et la coordination. Un choix doit être fait et partagé par tous. Cela évite d'être à contresens sur l'autoroute.

Ceci est littéralement une « affaire de convention » que de savoir de quel côté de la route on conduit. En conséquence, aucune métaphysique de l'« analyticité », de l'« a priorité » ou du « caractère non révisable » n'est engagée en disant cela.⁶³⁵

Il ne s'agit pas d'affirmer que les conventions ne peuvent évoluer ou être abandonnées. Et poursuivant son analyse, Putnam renvoie directement à la perspective wittgensteinienne pour rappeler une distinction essentielle entre la nécessité naturelle et la coercition d'une règle :

Ceux qui veulent interpréter Wittgenstein dans le sens d'une acceptation nécessaire du donné social ne voient pas que mon accord, mon appartenance à cette forme de vie, ne sont pas donnés au même titre que ma soumission aux nécessités naturelles.⁶³⁶

⁶³⁴ JEAN G., *Le quotidien en situations*, op. cit., p. 71.

⁶³⁵ PUTNAM H., *L'éthique sans l'ontologie*, op. cit., p. 75.

⁶³⁶ LAUGIER S., *Les sens de l'usage*, op. cit., p. 301.

Par ce regard sur les conventions, on saisit que le monde social n'est pas le lieu d'une domination subie passivement, mais est bien plus à comprendre comme un espace traversé par un faisceau de critiques, de désaccords et de tentatives pour réinstaurer localement et temporairement des accords - par nature toujours fragiles.

En cela, nous sommes fidèles au programme Wittgenstein qui s'attache toujours à proposer une autre image à une image jugée inadéquate ou susceptible de nous égarer. Ici, au monde social déjà fait, on substitue le monde social en train de se faire comme une création continuée. L'accent est alors mis sur la créativité et les capacités interprétatives d'agents qui évoluent au sein d'un environnement tout en le modifiant en retour.

Malléabilité de la situation

Notre étude de la contrainte sociale nous a permis de comprendre comment l'ouverture de la règle à la société limite la créativité et la liberté des agents. Un examen plus approfondi nous a menés à constater que ce n'est pas une normativité transcendante qui s'exerce, mais que c'est la situation en tant que telle, et constituée par les acteurs impliqués dans cette situation, qui est normative.

Cette attention portée à la situation nous permet de saisir plus attentivement comment s'articulent, sans s'exclure, créativité et coercition. On ne peut changer les choses que de l'intérieur d'une forme de vie, mais cette dernière n'est pas un donné immuable mais évolue en fonction de la créativité des individus, pour autant que ces changements correspondent à une tendance générale des autres hommes.

Une situation se donne comme un ensemble normatif, mais elle n'existe pas indépendamment des acteurs qui la constituent et qui par leur attention aux détails et leur comportement, agissent autant qu'ils sont agis par la situation dont ils sont parties prenantes. Nos pratiques sont exploratoires et tâtonnantes, et c'est en vérité seulement au travers d'une telle exploration que nous en venons à une vision juste de la situation et de ce que nous voulons faire.

Cette référence à l'usage nous permet de souligner que l'espace des raisons est un environnement sensible et mouvant et que notre rapport à la signification participe d'un dynamisme normatif. Il ne s'agit pas de porter sur la situation un regard vitaliste, mais simplement de rappeler que la constitution de la situation s'opère selon des tendances anthropologiques, celles-là même qui façonnent les formes de vie.

Bibliographie

C'est pourquoi le sens d'une situation n'est jamais garanti car les circonstances qui la soutenaient hier auront peut-être demain changé.

CHAPITRE 5 – L'ÉTHIQUE SITUÉE

1. Le care et l'éthique

Caractéristiques générales

Le *care* est une approche théorique élaborée par Carol Gilligan au tournant des années 1980 avec son ouvrage *Une voix différente*⁶³⁷ et qui s'est rapidement imposée comme une référence marquante et féconde dans le paysage moral et politique. Entendant dépasser les structures binaires, le *care* est relativement difficile à appréhender si on cherche à l'intégrer à nos catégories traditionnelles. Ainsi, le *care* ne se laisse pas (ou de manière incomplète) appréhender dans l'opposition classique masculin/féminin ou théorie/pratique.

Tel que le conçoit C. Gilligan, le *care* s'articule autour des notions de relation et les interdépendances qui en découlent. Il s'agit de mettre l'accent sur la notion de vulnérabilité, et notamment en travaillant sur la question de la considération. Le *care* est parti du constat de la dévalorisation de la relation dans les questions éthiques, et la disqualification des émotions face à une éthique rationnellement centrée.

Nakano Glenn⁶³⁸ définit cette attention par trois caractéristiques principales, tout d'abord la notion de généralisation (on n'ose dire d'universalisme dont les connotations vont à l'encontre de l'importance accordée aux détails). Il s'agit de dégager le *care* du seul soin aux enfants ou aux personnes en incapacité. « La différence avec la situation des adultes indépendants se situe dans le fait qu'ils peuvent préserver leur sens de l'indépendance s'ils ont assez de ressources, économiques et sociales, pour « commander » le *care* des autres, et ne pas devoir être soutenus par la parenté et/ou la charité. »⁶³⁹

Deuxièmement, le *care* est appréhendé dans sa dimension créatrice. Il produit du lien, une relation. Le travail de soin qui se déploie est produit dans la relation entre ceux qui donnent et ceux qui bénéficient de l'attention. Il faut garder ce point en mémoire, pour éviter de voir trop rapidement dans le *care* une relation de domination entre la personne dépendante et celui qui donne le soin. L'antinomie donner/recevoir rend mal compte de la possibilité d'action dont dispose celui qui reçoit le soin. Les

⁶³⁷ GILLIGAN C., *Une voix différente : pour une éthique du « care »*, traduit par Annie KWIATEK, Vanessa NUROCK, Sandra LAUGIER et Patricia PAPERMAN, Paris, Flammarion, 2008.

⁶³⁸ DAMAMME A. et P. PAPERMAN, « Care domestique : des histoires sans début, sans milieu et sans fin », *Multitudes*, 2009, vol. 37-38, n° 2, p. 98-105.

⁶³⁹ *Ibid.*

relations ne sont pas une manière de souligner la nature des choses, ou d'en rendre compte, ce sont les choses mêmes.

Enfin, la troisième caractéristique du *care* est d'être avant tout une pratique. Polymorphe et adaptée aux situations, le *care* est loin de constituer un bloc monolithique facilement identifiable, mais la dimension pratique est toujours présente. Cette caractéristique pratique permet de donner du sens à la relation. Le soin et la protection est un aspect universel de la vie humaine, et cette universalité apparaît clairement dans la diversité des pratiques.

Le care comme relation

Il est important de rappeler que le *care* n'est pas une nouvelle approche théorique venant concurrencer frontalement la méta-éthique. Il renvoie au contraire à une réalité bien ordinaire : le fait que des gens s'occupent déjà d'autres personnes, s'en soucient et ainsi veillent à la préservation d'un monde commun et humain. Les éthiques du *care* affirment l'importance des soins et de l'attention portés aux autres, en particulier ceux dont la vie et le bien-être dépendent d'une attention particularisée, continue, quotidienne.

Les questions du bien-être et de la dignité de la personne sont au cœur des éthiques du soin. C'est en remettant le souci de l'autre, et de son bien-être que les éthiques du *care* ont pu changer la relation de soin :

L'effort pour que la personne soit bien est une aspiration qui a une indépendance relative : il y a des interventions où elle est seule en cause, sans présence d'un souci ni de protection, ni d'autonomie – il y en a même beaucoup, c'est l'ordinaire de la relation qui se déroule bien : du simple sourire ou de la petite caresse durant la toilette à l'installation confortable, du médicament pour ne pas souffrir au temps laissé à la conversation, de la douceur dans la réalisation du soin à la sensibilité aux choses qui peuvent heurter et qu'on fait bien attention d'éviter, voire simplement à l'entrain et à la bonne humeur que les intervenantes ou les aidants, en comptant sur leur effet contagieux, savent si bien afficher, dans des circonstances qui n'y prêtent guère.⁶⁴⁰

Par conséquent, le sujet du *care* est défini par sa sensibilité, il s'agit non pas d'inventer une capacité nouvelle, mais de rendre compte que sa capacité à être affecté est partie prenante de la vie morale. Le tissu éthique est composé de tout un réseau de relation, dans une forme de vie. Par le *care*, c'est le regard que l'on porte sur ce qu'est une vie éthique qui change, pour devenir une vie attentive,

⁶⁴⁰ HENNION A. et Vidal-Naquet P. (dir.), *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction*, op. cit., p. 325.

Bibliographie

attentionnée. Cette relation n'est pas simplement une proximité, une obligation à se croiser, c'est relation parfois, c'est aussi accepter de ne rien faire, pour laisser le lien et la confiance s'installer.

Un « rien faire » non pas passif, mais considéré comme une activité « de présence ». Lors d'une réunion, à la question du psychiatre « *Comment pensez-vous pouvoir l'aider ?* », les intervenantes répondaient : « *en gardant la relation, peut-être uniquement par la parole. Il y a aussi l'accompagnement physique, c'est très rassurant pour lui, pour ses rendez-vous avec le psychiatre, le tribunal* ». ⁶⁴¹

Toutefois maintenir cette relation, même seulement par la parole est loin d'être une affaire entendue. Le sens de cette relation est loin d'être univoque, et la possibilité de clarifier les choses est un effort de chaque instant. La question de la souffrance ressentie par le malade représente bien souvent un problème épineux et de cette incompréhension, de cette incapacité à mettre des mots sur une souffrance qui dure des années on arrive parfois à une forme d'agacement qui conduit à cacher la souffrance :

Naggi n'arrive pas à faire comprendre aux psychiatres le type de souffrance qu'il ressent. « J'ai toujours cette souffrance-là, que je n'arrive pas à expliquer à mon psychiatre. Il me demande, ça vous fait mal, ça vous brûle ? Et je ne sais pas, j'ai mal, je souffre et ça ils n'arrivent pas à comprendre. Je pense que c'est le Leponex qui fait ça. Parce que ça me... Je n'arrête pas de leur en parler que je souffre, je souffre. Je leur en parle ça fait des années. J'arrête pas de leur dire. Il y a en a même une, elle m'a dit, écoutez il va y avoir un nouveau psy, ce qu'on voudrait c'est pas vous entendre dire, je souffre. » ⁶⁴²

Maintenir la relation, impliquer la personne dans la situation médicalisée dans laquelle elle se retrouve centrale, est parfois une difficulté insurmontable, quand l'état psychique de la personne rend la probabilité qu'elle ait conscience de son état fort douteuse.

Même si elle se rend compte du problème de langage qu'elle a, parce que forcément elle s'en rend compte, je ne pense pas qu'elle a conscience d'avoir des troubles du comportement. Alors comment lui faire comprendre qu'on a peur du comportement qu'elle peut avoir ? C'est inexplicable un truc comme ça. ⁶⁴³

⁶⁴¹ *Ibid.* p. 124.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 36.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 244.

Bibliographie

Sandra Laugier, qui a contribué assez largement à la réception du *care* en France, pointe dans un article paru dans *Multitudes*, trois subversions du *care*⁶⁴⁴. En valorisant l'attention à autrui et de manière générale le souci des autres, le *care* présente un caractère triplement subversif :

- Il introduit une différence en philosophie morale, qui constitue une rupture avec toute une tradition dominante.

- Il oblige à faire attention à des réalités négligées et par là à ce que nous valorisons, ou pas, comme activités humaines.

- Il fait revenir sur le devant de la scène le différentialisme, par la radicalité de sa mise en cause des catégories masculines rehaussées en universel.⁶⁴⁵

Si on s'attarde sur cette subversion de l'éthique, on peut alors prêter attention à cette assignation des femmes à la sphère domestique qui a largement contribué à dévaloriser ce type de relation attentionnée, les cantonnant à la sphère des sentiments privés. La conséquence étant alors de tenir le *care* hors de la sphère morale et politique publique. Les perspectives du *care* sont ainsi porteuses d'une revendication primordiale d'un appel à reconnaître l'importance du *care* dans la vie humaine, car l'éthique du *care* constitue par là une mise en cause radicale de l'éthique dominante.

Les ambiguïtés du care

Dans le paysage philosophique contemporain, le *care* apparaît comme le débouché pratique le plus naturel pour notre propre travail, il faut toutefois s'attarder sur les ambiguïtés internes au *care*. Ces difficultés se situent en particulier dans la nature des relations entre le pourvoyeur et le destinataire. En effet, dans cette configuration teintée de vulnérabilité, il est inévitable de les analyser aussi en termes de pouvoir. Ces rapports se comprennent finalement très bien avec le paradigme de la domination qui sert pour transcrire les rapports genrés ou raciaux.

Pourtant il serait inadéquat de le rabattre sur une simple relation de domination. Le *care* n'est pas un euphémisme pour parler d'un rapport de domination qui s'exerce dans le domaine du soin. En effet, même s'il peut y avoir du *care* dans

⁶⁴⁴ LAUGIER S., « L'éthique du care en trois subversions », *Multitudes*, 2010, vol. 42, n° 3, p. 112-125.

⁶⁴⁵ *Ibid.*

ces relations, elles n'ont pas cette finalité première et elles ne sont pas des réponses obligées à des besoins vitaux « qui engagent plus directement la responsabilité.⁶⁴⁶ »

Comme de nombreux auteurs le rappellent (comme Tronto ou Nakano), une des difficultés les plus redoutables de la relation de *care* est de faire face à l'inévitable asymétrie des positions : donner des soins à une personne qui n'est pas en capacité de le faire. Le risque d'abus de pouvoir que recèle cette situation affleure dans les récits ; et il est plus flagrant quand le bénéficiaire lui-même ne peut exprimer ses propres besoins qu'avec peine, voire pas du tout.

Il est donc possible de mobiliser les travaux et l'horizon que revendique le *care*, comme étant spécifique à ce que la philosophie morale peut proposer. Mais cette spécificité a été souvent reprise dans des directions différentes. Par sa dimension subversive, le *care* a été rapidement identifié comme un cheval de bataille pour les revendications féministes (ce qu'il peut être) voire comme exclusivement féministe (ce qu'il n'est à l'évidence pas).

Revenons dans un premier temps sur cette confusion autour du *care* et des revendications féministes. Cette confusion est double. Elle provient pour une part des intéressés, et d'autre part de leurs adversaires. En effet, la nouveauté et la radicalité du *care* sont bien souvent adoucies par des reformulations dans des termes familiers qui ne manquent pas de faire perdre à ces travaux leur originalité. En considérant le *care* dans sa perspective morale, on constate qu'il dispose d'une théorie morale bien moins élaborée, en particulier dans la richesse et la précision du vocabulaire utilisé pour décrire les relations. C'est pourquoi ces reformulations peuvent lui être fort dommageables. Peut-on laisser les travaux du *care* être réduit à ce qui fut déjà dit en termes de solidarité ?

Si le *care* propose une dynamique de recherche dont les effets se font sentir jusque dans les revendications féministes, c'est une erreur d'appréhension que de vouloir le cantonner à ce seul périmètre. Cette tentation a été pour une partie celle de Gilligan. Mais la reprise par Tronto a cherché à recentrer le *care* sur la question de la vulnérabilité et faire du *care* un idéal politique, au sens large de conservation d'un espace public commun.

La mise en valeur philosophique du *care* doit moins s'alimenter à une éthique particulariste et affective qu'à un élargissement du concept d'action. Ce faisant, on renonce alors à présenter le *care* comme une morale purement féministe. Le point de bascule se fait sur la conception de l'anthropologie qui est mobilisée, soit

⁶⁴⁶ Cité dans DAMAMME A. et P. PAPERMAN, « Care domestique », *op. cit.*

neutralisée, soit sexuée. En neutralisant les différences, on fait alors du *care* quelque chose à la portée multipliée, l'ancrant dans l'ensemble des préoccupations humaines ayant trait à l'entretien de la vie, dans sa dimension biologique, et amenant donc à redonner une place centrale au corps. L'éthique du *care* n'est pas davantage réservée aux femmes que la perspective de la justice ne serait propre aux hommes.

Les éthiques wittgensteiniennes

Le *care* est apparu comme le versant pratique des considérations plus théoriques que nous avons avancées dans notre travail de recherche. Pourtant, les travaux de Gilligan ne font guère appel au corpus que nous avons mobilisé. Le *care* est une orientation en philosophie politique morale et sociale récemment apparue, et affichant une assez nette volonté de rompre avec les traditions philosophiques. Bien que les travaux sur la philosophie du langage ordinaire et la phénoménologie soient plus anciens et appartiennent à cette tradition avec laquelle il s'agit de rompre, plusieurs liens apparaissent à l'analyse.

En effet, les éthiques wittgensteiniennes sont d'abord des éthiques de l'attention. Les analyses en termes de *care* s'inscrivent également dans le même mouvement de critique de la théorisation morale, qui affirme le primat de la description des pratiques morales au sein de la réflexion éthique. C'est bien dans cette attention au particulier et à ce qui importe vraiment que se noue la complémentarité entre les éthiques du *care* et les éthiques wittgensteiniennes. Cet accent mis sur le particulier, le singulier contre l'universalisme des principes trouve un écho dans ce que Wittgenstein dénonçait sous l'expression « pulsion de généralité. »

À l'inverse d'une conception impartiale de la justice, le *care* souligne la possibilité de développer une autre perspective morale. En fait, plutôt que de développer une autre approche, il s'agit surtout pour le *care* de revenir à nos pratiques réelles éthiques, dont on ne rend pas suffisamment compte au sein des approches hyper rationalisées. Comme le démontre Layla Raïd, dans son article « Baier et la critique du libéralisme moral »⁶⁴⁷ le *care* s'oppose à la théorie de Rawls dans la *théorie de la justice*, avec une morale au fondement impartialiste où le *care* y est renvoyé au rang de penchant naturel.⁶⁴⁸

La notion de *care*, recouvrant à la fois des activités très concrètes, mais aussi des sentiments et qui implique une sensibilité à ce qui se passe, marque une rupture

⁶⁴⁷ RAÏD L. « Baier et la critique du libéralisme moral » dans PAPERMAN P. et S. LAUGIER, *Le souci des autres*, op. cit.

⁶⁴⁸ NUROCK V., *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Paris, PUF, coll.« Débats philosophiques », 2010.

Bibliographie

avec la conception classique de la justice. Les analyses qui portent sur le *care* insistent sur l'importance des textures affectives de nos engagements les plus concrets. C'est ce qui compose la réalité intime de notre morale quotidienne. Ainsi, ce qu'il faut faire, c'est de

partir de cette réalité, de l'analyse fine et détaillée des manières de faire en situation, et dégager de ces pratiques une autre compréhension de ce que peut être le respect de la personne, le *care*, le souci de l'autre, une fois qu'on saisit cet « autre » non pas malgré ses limites, ses vulnérabilités, sa dépendance ou son handicap, mais avec eux, dans les contraintes réelles et non dans un monde idéal.⁶⁴⁹

L'éthique du *care* est avant tout tournée vers les conditions concrètes, au lieu d'être générale et abstraite, comme elle le reproche aux éthiques dites rationalistes ou impartialistes que représentent Rawls ou Habermas. En cela, elle est liée à un tournant qu'on pourrait dire particulariste dans la philosophie morale. Le *care* se donne comme une des voies actuelles vers une nouvelle éthique, concrète et non prioritairement normative. Ainsi, cette morale trouve sa meilleure expression non pas sous la forme d'une théorie, mais d'une activité, d'une pratique. Le *care* cherche avant tout à mettre en avant, ou à produire des réponses pratiques à des besoins spécifiques qui par définition sont toujours singuliers. Le *care* colle autant que possible aux particularités des situations et des personnes.

Son refus de tendre vers une théorie universelle conduirait à restreindre drastiquement son champ d'application. C'est en réalité tout l'inverse qui se produit. Son domaine recouvre un large domaine de choses présentes sous nos yeux, mais rarement remarquées. Par les analyses à partir du *care*, il s'agit de mettre en lumière ces pratiques qui assurent l'entretien et la conservation d'un monde humain.

Avec cet accent mis sur la pratique, l'enjeu est la transformation même de l'éthique, et pas une simple redéfinition de ces concepts ou de leur application. La réflexion sur le *care* invite à une transformation du sens même de l'éthique. Cette transformation est le plus visible quand elle prend la forme d'un retour de l'éthique à ce qui est son terrain propre : nos pratiques. C'est le même chemin qu'a entrepris Wittgenstein quand il voulait ramener les mots de leur usage métaphysique à leur usage dans une forme de vie, qui leur donnait leur sens.

Le virage du *care* représente un moment de bascule marquant dans l'histoire de la philosophie morale car elle ne cherche pas à substituer une théorie morale à une autre théorie morale, ni à oublier les réflexions théoriques. Elle cherche plutôt à

⁶⁴⁹ HENNION A. et VIDAL-NAQUET P. (dir.), *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction*, op. cit., p. 321.

ramener les théories au sol raboteux de la pratique. S'il y a une morale, elle ne se montre pas dans une réalité morale idéale ou des règles préexistantes mais dans l'immanence des situations et des pratiques. Le *care* affronte la difficulté philosophique de l'articulation entre le général et le particulier en proposant des réponses pratiques à des besoins spécifiques.

La réflexion sur le *care* s'inscrit dans le tournant particulariste de la pensée morale contre ce que Wittgenstein appelait dans le Cahier Bleu la « pulsion de généralité » c'est-à-dire la tendance à subsumer le particulier sous des règles générales pour la pensée et l'action. Si l'on revient à sa définition, la pulsion de généralité, philosophique est le mépris du cas particulier, la perception morale est alors plus proche du *care*. Contre cette pulsion, Wittgenstein préconisait une attention à l'ordinaire, aux détails de la vie humaine pour la vie morale. De ce changement de regard découle une volonté descriptive qui s'ancre dans la caractéristique de l'ordinaire d'être à la fois important et non remarqué parce que c'est justement sous nos yeux.

Il n'est pas exagéré de parler d'une modification de l'éthique, car il ressort de ce changement d'orientation une éthique qui se caractérise par une perception particulière des situations et des moments. Contre la pulsion de généralité, les éthiques du *care* partent de problèmes moraux concrets, et examinent la manière dont on isole la situation et comment une solution émerge par confrontation et ajustement, de la situation. Il s'agit clairement de saisir la valeur au sein du particulier.

C'est pour le *care*, cette sensibilité aux détails qui importe, qui caractérise la texture morale des situations vécues. Il s'agit de mettre en avant ces questions : qu'est-ce qui importe ?

C'est en redonnant sa voix (différente) au sensible individuel, à l'intime, que l'on peut assurer l'entretien (conversation/conservation) d'un monde humain. Le sujet du *care* est un sujet sensible en tant qu'il est affecté, pris dans un contexte de relations, dans une forme de vie – qu'il est attentif, attentionné, que certaines choses, situations, moments ou personnes comptent pour lui. Le centre de gravité de l'éthique est déplacé, du « juste » à l'« important ».⁶⁵⁰

2. Les capacités

Le changement de vision

⁶⁵⁰ LAUGIER S., « L'éthique comme politique de l'ordinaire », *Multitudes*, 2009, vol. 37-38, n° 2, p. 80.

Bibliographie

Ce changement de vision, qui est la pierre angulaire du *care*, le postulat de départ dont découle sa fécondité pour la pensée éthique, repose sur un point anthropologique : la créativité. Par la créativité, ce qui est en jeu c'est la possibilité de ne pas faire un avec une situation, mais au contraire de s'y arracher, de faire émerger des possibles. Avec la créativité, nous enrichissons le réel d'éléments irréels comme l'important, la valeur, ou des possibles. Nous ne sommes pas attachés à une signification déterminée à l'avance d'une situation et de ce que nous devrions faire en son sein.

Faisant une brèche dans ce qui est pris pour aller de soi, l'expression d'une perspective différente provoque un trouble. En effet, dans le cadre de la pensée du *care*, cette créativité est transcrite par la possibilité de changer de point de vue, même si l'un domine. Ce trouble transparaît souvent comme un rejet raisonnable, justifié par son inadéquation au schème dominant. Dans le *care* il s'agit d'aller contre la tendance que nous avons tous de ne voir qu'un aspect d'une situation. Par ce changement de vision, les travaux du *care* remettent au cœur de la pensée morale le contexte comme orientation visuelle et cadre de la perception.

Ainsi, les différences morales ressemblent moins à des différences de choix et relèvent bien plus de différences de vision. C'est pourquoi il est aussi important de mettre en avant la pluralité des moyens de saisir une situation, et de varier les aspects pour en modifier largement la signification. Les différences d'appréhension et la tonalité morale d'une situation fluctue d'une part par ce que nous sélectionnons différents objets à partir du même monde, mais parce que nous voyons des aspects différents. Comme le précise Sandra Laugier dans son article « Care et perception », paru dans l'ouvrage collectif de Patricia Paperman⁶⁵¹, le *care* se définirait à partir de cette attention spécifique à l'importance non visible des choses, la dissimulation inhérente de l'importance fait partie de notre vie ordinaire.

Le *care* se définirait à partir de cette attention spécifique à l'importance non visible des choses et des moments, à la dissimulation inhérente de l'importance. Cette fragilité du réel et de l'expérience pour parler comme E. Goffman, est propre à l'expérience ordinaire, « structurellement vulnérable » parce que son sens n'est jamais donné.⁶⁵²

Cette attention est le produit du développement d'une capacité perceptive qui consiste à voir un détail se détacher, un geste exprimer, sur un arrière-plan

⁶⁵¹ PAPERMAN P. et S. LAUGIER, "care et perception" *Le souci des autres : éthique et politique du care*, Paris, Editions de l'EHESS, coll.« raisons pratiques », 2011.

⁶⁵² « Le care : enjeux politiques d'une éthique féministe » *Raison publique*, n°6, avril 2007, pp. 29-47.

particulier. Ainsi, dans la lignée de ce que défend C. Diamond dans *L'esprit réaliste*, la philosophie morale doit entreprendre une métamorphose de son champ d'études, en passant de l'examen des concepts généraux à l'examen des visions particulières.

La compétence morale n'est pas seulement affaire d'arguments, mais aussi d'expressions et d'apprentissages adéquats. Il ne suffit pas d'être un as de la logique et un légaliste dans l'âme pour trouver une solution à une situation, ni même percevoir ce que cette situation implique en termes de relations, de soin et d'attention à l'autre. Ce sont les aspects qui doivent être l'objet de la description intelligente, aiguisée de la vie.

Contre le primat accordé traditionnellement au bien dans la littérature morale, il s'agit avec le *care* de prêter attention à ce qui importe. Derrière cette différence d'accent, c'est une conception de la philosophie morale qui apparaît. La morale n'est pas qu'une question de division bien/mal, il convient de percevoir ce qui importe. « Vous devez décider ce qui est le plus important : cette personne, cette chose, ou vous-même. »⁶⁵³

Une éthique de la vision

Il se dégage de cette importance accordée à la vision comme choix moral et de l'effort déployé pour proposer un changement de vision, une nouvelle conception de l'éthique qui pourrait être résumée comme une éthique de la perception. Ce qui émerge c'est une perception particulière des situations et de ce qui se passe. En effet, il n'y a pas de concepts moraux qui soient univoques, qui attendraient d'être trouvés ou appliqués dans la réalité.

Cette éthique de la perception qui se dégage n'est pas seulement l'occasion d'insister sur l'importance du regard, mais véhicule avec elle une conception morale forte, qui fait reposer nos concepts moraux sur leur application effective. En ce sens, la description, la capacité à rendre compte de nos existences au travers de ce qui compte pour nous participent pleinement de nos vies éthiques, ce ne sont pas des éléments contingents, mais au contraire ils constituent le cœur même de notre pratique ordinaire de l'éthique.

On retrouve ici ce qui nous avait frappés dans l'étude de l'ordinaire : il faut à chaque fois apprendre à voir ce qui est important et non remarqué, justement parce que c'est sous nos yeux. On manque une dimension, un aspect de la morale par manque d'attention. C'est dans le choix des mots, le style d'expression qu'apparaît la

⁶⁵³ Carol Gilligan, *The Deepening Darkness: Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future*, Cambridge U. Press, 2008. p. (p. 65). cité par Sandra Laugier, *l'éthique du care en trois subversion*.

vision morale d'une personne. Cette texture morale doit être distinguée du choix des arguments moraux. Ce qui s'exprime c'est bien plutôt cette capacité à rendre compte de ce qui importe et à signaler des différences.

Attardons-nous un peu sur cette capacité à percevoir. Elle ne porte pas uniquement sur l'importance des choses et la place qu'elles occupent dans notre vie ordinaire. En somme elle n'est pas seulement affective : elle est aussi une capacité d'expression dont les critères d'emploi ne sont pas la vérité et l'erreur (voie qu'exploite le réalisme moral par exemple) mais l'adéquation ou, à l'inverse, l'expression maladroite et embarrassante, ratée. Au centre des éthiques du soin, il y a notre capacité à proposer une expression morale laquelle, comme l'ont montré de diverses manières Stanley Cavell ou Charles Taylor, s'enracine dans une forme de vie, au sens (wittgensteinien) d'un ensemble à la fois naturel et social de formes d'expressions.

La valeur du particulier

Les éthiques pratiques du *care* accordent une attention particulière au singulier. Ce qui manifeste le plus ce trait est la direction dans laquelle les problèmes sont saisis. En effet, ils partent de problèmes moraux concrets, et cherchent à rendre compte de la manière dont nous nous en sortons. Cette description la plus adéquate possible n'est pas le premier temps d'une enquête au long cours qui s'achèverait ensuite dans une reprise théorique. Il ne s'agit pas ici de faire un effort d'abstraction à partir de ces solutions particulières, ce serait retomber dans la pulsion de généralité, mais pour percevoir la valeur même du particulier.

Dans le *care*, ce qui importe, c'est de maintenir la confiance, et mettre en place des relais pour gérer les choses au quotidien, sur le long terme, donc engager une stabilisation de la situation, en lui donnant un aspect régulier et rassurant. Le soin met l'accent sur les relations humaines, et notamment les attachements forts qui peuvent se nouer entre la personne et son auxiliaire de vie. De cette relation de confiance dépend parfois la vie de la personne :

Seules des auxiliaires de vie connaissant très bien la personne peuvent limiter les risques de fausse route, sans toutefois les supprimer. Surtout, elles sont en mesure d'accepter la prise de risque du fait de cette relation de longue date qui s'est établie, et parce qu'elles s'en sentent capables : elles ont pu adapter leurs gestes à mesure que l'état

Bibliographie

de la personne s'est aggravé. Il en va ainsi de Mme Diallo et de Bahia, l'auxiliaire de vie qui vient l'après-midi depuis des années, ce qui les rend irremplaçables.⁶⁵⁴

Second point de jonction entre le *care* et les éthiques wittgensteiniennes, ce qui s'exprime dans la langue. Il y a un enjeu politique derrière cette injonction à affiner nos perceptions et à en rendre compte de mille manières dans nos propos. Contre l'engagement du *care*, une novlangue où les termes renvoient à des approximations et des généralités se pose comme un obstacle de taille. Il faut aussi avoir les mots pour dire ce que l'on voit et ressent, pour souligner du rehaut d'un mot une imperceptible nuance dans une situation.

Le *care* suggère une attention nouvelle à des aspects parfois inexplorés de la vie ou plus souvent à des éléments qui sont négligés. En cela, il nous confronte à nos propres incapacités et inattentions, mais aussi et surtout à la façon dont elles se traduisent ensuite en théorie. Ce n'est pas une critique de la théorie pour la théorie, ni la volonté de remplacer une théorie par une autre. Le regard du *care* sur la théorie est étonnamment proche de celui de Wittgenstein : la montée théorique exprime quelque chose de notre rapport au monde, il convient de saisir ce qu'il exprime et de nous repencher sur ce qui nous préoccupe vraiment.

Quelles sont alors les conséquences de cette redéfinition de la morale à partir de l'importance ? Mêlant d'un même geste la vulnérabilité à l'importance, le *care* engage avec lui tout un champ lexical qui lui permet de proposer une autre manière d'appréhender le monde. Le *care* est donc indissociable d'un ensemble de termes qui constituent presque le jeu de langage du particulier : attention, souci, importance...

Le *care* tisse en éthique tout un réseau de signification en réinvestissant d'une charge significative des termes ordinaires. Il suffit de repenser au dilemme de la petite Amy que Gilligan nous transmet. Carol Gilligan reprend l'exemple de la résolution d'un dilemme : le pauvre Heinz, dans une pharmacie, se demande s'il doit voler le médicament qu'il ne peut payer pour sauver sa femme. Face à cette question, le petit garçon estime qu'il est juste de voler. Sa réaction est logiquement argumentée sur une comparaison entre le préjudice pour la société et le préjudice pour la femme de Heinz.

Ce dilemme est devenu célèbre par la voix de la petite Amy, que Gilligan a contribué à populariser. Pour la petite Amy, il ne faut pas voler le médicament car

⁶⁵⁴ HENNION A. et VIDAL-NAQUET P. (dir.), *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction*, op. cit., p. 137

une fois en prison, il ne pourrait plus secourir sa femme malade. Ce qui est intéressant c'est qu'elle place la relation humaine au centre de son raisonnement. Amy ne perçoit justement pas le dilemme comme un dilemme moral. Et elle ne le traite pas comme une situation appelant une résolution par la logique. Selon C. Gilligan, pour rendre compte de son aperception de la situation, il faut justement s'arracher aux manières classiques de penser. Le *care* ne rentre pas dans les pensées dualistes raison/émotion, pratique/théorique... c'est ce qui le rend à la fois fécond et si difficile à saisir par la théorie.

Cherchant à décrire la posture d'Amy dans ce qu'elle a de singulier, C. Gilligan entreprend de se poser sur un autre terrain que la pensée logique. Elle décrit ainsi la pensée d'Amy comme « comme une narration de rapports humains dont les effets se prolongent dans le temps. »⁶⁵⁵ Sa vision du monde est constituée non pas de règles à suivre, mais de relations humaines, fragiles et mouvantes, qui se tissent et forment un motif sur lequel les actions font sens.

Problème d'une focalisation ratée

Le *care* invite à repenser les situations morales en d'autres termes que ceux de logique, de raison ou de justice. En employant son propre vocabulaire, avec les termes d'attention et d'importance, il s'agit de modifier notre regard, d'en changer la perspective ou le point d'accommodation. Modifier notre regard, non pour voir une vérité que l'on n'avait pas encore vue, mais nous rendre compte que les situations ne sont pas univoques car un changement de perspective est toujours possible.

La focalisation unique sur les notions d'action rationnelle ou de choix moral laisse de côté une partie importante du questionnement moral ordinaire et des activités morales. Cette orientation spécifique tire son origine en particulier des travaux de Kant puis de la réactualisation profonde qu'en a donnée Rawls dans sa théorie de la justice. Ainsi, lorsque Diamond affirme, dans son introduction à *L'Esprit réaliste*, que la philosophie morale est majoritairement devenue « aveugle et insensible », cela signifie insensible à la spécificité humaine du questionnement moral.

Le *care* est une révolution. Au sens propre de rotation de notre regard. Il nous contraint à intégrer dans le moral et même à placer au cœur du moral des données ordinaires. La focalisation sur des notions morales comme le devoir ou le choix laisse de côté l'essentiel du questionnement moral ordinaire, et a été insuffisante pour penser les problèmes moraux ordinaires que pose le *care*.

⁶⁵⁵ GILLIGAN C., *Une voix différente*, op. cit., p. 53.

Comme le remarque Susan Wolf dans *Le saint moral*⁶⁵⁶, une personne parfaitement rigoureuse, morale pourrait avoir quelque chose de mesquin et de « peu généreux », et ce caractère est quelque chose qui, au lieu d'être rangé parmi les concepts psychologiques, vagues, non éthiques, pourrait faire partie intégrante de la réflexion morale.

Cavell, éminent représentant du renouveau de la pensée wittgensteinienne, porte un regard particulièrement critique sur les travaux et l'orientation morale des travaux de Rawls, comme nous avons pu déjà le constater à propos de sa position quant au jeu et à la morale. Le point de départ de la critique cavellienne est une critique de la communauté, du nous, qui rendrait si évident la tradition sur laquelle on s'appuie. La ligne de fracture entre ces deux penseurs passe par la question du point de départ, de ce qui est donné.

L'autorité morale ordinaire est, selon Cavell, un élément essentiel pour définir la vie morale et la nature de notre accord moral. Mon accord ou mon appartenance à telle ou telle forme de vie, sociale ou morale, ne sont pas déjà donnés elles sont à construire puis à entretenir.

3. De la dignité humaine

La fragilité de la dignité

L'idée d'épanouissement trouve un écho fort dans les travaux autour du *care*, où maintenir le sens et le lien est une tâche primordiale. Le *care* se penche sur la vulnérabilité de l'homme, et l'importance de conserver les liens, comme si les deux éléments finalement étaient liés.

C'est ici, en pratique, que les capacités que nous avons développées d'attention et de finesse prennent leur sens. Dans le *care* se fait jour l'exigence de maintenir une dignité pourtant si fragile. Les témoignages de soin dispensés dans des situations particulièrement difficiles laissent transparaître cette profonde improvisation de la pratique qui cherche à ménager l'idéal d'épanouissement humain incarné dans des situations de fragilité ou de vulnérabilité.

Maintenir la dignité de la personne aidée est au cœur de la relation d'aide. Face à des situations incohérentes ou désorganisé, il faut par exemple rappeler les convenances. Ne pas rentrer sa chemise dans son pantalon en public par exemple. Au respect des convenances s'ajoute l'entretien du logement.

⁶⁵⁶ WOLF S., « Moral Saints », *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 8 (Aug., 1982), pp. 419-439

Bibliographie

Celui de M. Pitard, décrit dans *une ethnographie de la relation d'aide*, est particulièrement éprouvant pour les aidants. M. Pitard est un vieux professeur, décrit comme aigri et désagréable, qui est placé en suivi psychiatrique. Ne se voyant pas comme malade, il refuse de coopérer ou d'être aidé. Il ruse et agit autant qu'il le peut sur la situation, mais en la voyant comme une situation qui n'est pas créée autour de lui, pour lui. Le cas de M. Pitard est intéressant sous plusieurs aspects, mais nous retiendrons principalement la question du dégoût que produit son domicile.

La question du logement et de son entretien qui interpelle en premier lieu ceux qui se rendent au domicile de Pascal Pitard. Le logement est d'une saleté repoussante, le sol jonché d'excréments, la poubelle accumule parfois les étrons comme l'indique cet extrait du journal de bord. [...] Ainsi M. Pitard ne semble aucunement importuné par la puanteur et le désordre de son logement. [...] En revanche, pour la tutelle ou le Samsah, la situation est intenable. Même si les voisins ne s'en plaignent pas, l'univers pestilentiel dans lequel vit M. Pitard n'est pas socialement et humainement acceptable.⁶⁵⁷

On le voit dans cet exemple, l'entretien du logement de M. Pitard s'impose comme le cœur de cette relation d'aide. D'une part parce que M. Pitard ne se voit pas comme malade et refuse de fait les conseils qui lui sont donnés. D'autre part, l'entretien de son logement est essentiel pour maintenir la relation avec les aidants, mais aussi avec l'extérieur, car l'univers pestilentiel « n'est pas socialement et humainement acceptable. »

Ce cas pose clairement la question des limites du supportable : dans ses aspects à la fois sociaux et corporels : comment gérer, aussi, le dégoût des soignants ? Le soin en situation extrême porte à incandescence ce qui se passe dans la pratique ordinaire de l'éthique. La construction d'une situation qui soit partagée, qui rompe l'asymétrie dominé/dominant, donneur et receveur de soin, demande un langage commun. Dans cette construction interviennent les différents aspects de l'anthropologie philosophique que nous avons détaillés dans la partie II et III. Le langage porté par des pulsions de généralités cherche justement à adoucir l'imprévisible, et le non-sens. De la part du soigneur comme du patient, guette derrière le langage la terreur pour l'inconnu et le non-sens.

Si l'autre a le sentiment de ne pas comprendre ce que le sujet polyhandicapé lui dit, si ce dernier paraît ne pas parvenir à interpréter ce que l'autre pense, alors

⁶⁵⁷ HENNION A. et VIDAL-NAQUET P. (dir.), *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction*, op. cit., p. 65.

Bibliographie

chacun est renvoyé à du pur imprévisible, à du non-sens qui peut provoquer de la terreur, un mouvement de retrait, ou des désirs de meurtre.⁶⁵⁸

Dans le langage l'accord n'est jamais déjà donné, il est à construire, puis à entretenir. Ces liens permettent justement de construire une situation dans laquelle chacun a un rôle à jouer, dont la pratique permet de constituer un monde propre, mais qui peut sans cesse s'effondrer si la terreur de l'inconnu ou le non-respect des règles qui s'ébauchent viennent à prendre le pas et s'introduire dans cette sphère d'irréalité.

Pour les soigneurs, cet engagement de maintenir un lien est particulièrement éprouvant car les différences sont parfois immenses. Et ce travail est d'autant plus ingrat que par définition, il atteint son objectif en effaçant ses propres traces. Le travail de *care* mélange la ruse et la discrétion.

La ruse est une solution de compromis qui repose avant tout sur l'expérience et l'ingéniosité de la soignante, sans rien devoir à une méthode ou technique stabilisée. Un travail attentionné, quand il est bien fait, efface ses propres traces. On n'en voit, on n'en dit rien. Elle utilise toutes les données de la réalité extérieure pour tenter de contenir les états de détresses. « Elle s'épuise à déployer une énergie considérable pour maintenir avec ses interlocuteurs cet état. »⁶⁵⁹

C'est le lien qui constitue une identité, pouvant être partagée. Ainsi lorsque l'identité cède c'est la personne qui s'efface.

Traiter la personne accompagnée comme étant autonome, s'enquérir de ces souhaits et la mettre en position d'exercer son indépendance, c'est faire persister ce qui n'est plus tout à fait là. Cette autonomie renvoie alors bien à une fiction dans la mesure où elle n'existe que parce qu'elle est partagée et postuler par d'autres pour exister.⁶⁶⁰

Comme en témoigne une infirmière à propos d'un patient fortement diminué et avec lequel il n'était plus possible d'entretenir un lien, de maintenir une conversation, ni même un monde partagé : « on avait beau l'appeler Monsieur Bernard, cela ne devenait pas Monsieur Bernard. »⁶⁶¹

Comme le remarque fort justement Chauviré à la fin du *Moment anthropologique de Wittgenstein* : « Être humain, garder sa dignité d'homme, dépend

⁶⁵⁸ AUBERT A., R. SCÉLLES, et R. ROUSSILLON, *Les dispositifs de soins au défi des situations extrêmes*, Toulouse, Érès, coll.« Études, recherches, actions en santé mentale en Europe », 2007, p. 53.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 66.

⁶⁶⁰ HENNION A. et VIDAL-NAQUET P. (dir.), *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction*, op. cit., p. 3.

⁶⁶¹ AUBERT A., R. SCÉLLES, et R. ROUSSILLON, *Les dispositifs de soins au défi des situations extrêmes*, op. cit., p. 109.

étroitement de l'état du corps : le respect de soi est intrinsèquement lié à "l'état habituel, normal, de notre corps." »⁶⁶²

Cette référence à l'état habituel, normal de notre corps renvoie directement à la vie que nous menons avec les concepts. De même nous entretenons avec notre corps un rapport basé sur la répétition et la ressemblance. Rompre cette familiarité conduit à une terreur liée à l'inconnu. Notre sensibilité à la stabilité et à la familiarité qui fonde l'habitude n'est pas juste un trait parmi d'autres. Le nier conduit à voir s'effondrer notre rapport au monde, à notre corps, à notre dignité.

Vulnérabilité de la forme de vie

Cette fragilité de la dignité humaine est à mettre en relation avec la vulnérabilité des formes de vie. Cette thèse est également celle de Cavell et de C. Diamond, et on peut en trouver un prolongement dans l'ouvrage de Veena Das, *Life and Words*.⁶⁶³ Ces auteurs ont en commun de manifester de manière explicite la vulnérabilité de l'homme en l'inscrivant plus largement dans la vulnérabilité de la forme de vie. Chez Cavell, cela se retrouve notamment dans ses formules sur « l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire. »

Cette fragilité du réel et de l'expérience est propre à l'expérience ordinaire, elle est structurellement vulnérable, et cette vulnérabilité trouve son origine dans la question du sens. C'est parce que son sens n'est jamais donné qu'il est tout à la fois plastique (et donc ce n'est pas un conservatisme) et fragile (et donc ce n'est pas un réalisme). Cette malléabilité donne une coloration particulière à nos capacités d'expression morale. Elles s'enracinent dans une forme de vie plastique, car vulnérable à nos usages du langage bons comme mauvais.

Notre capacité à exprimer un jugement moral ne peut se faire que sur le fond de la forme de vie, que l'on ne peut pas surmonter totalement. Comme le souligne Taylor dans son article « le langage et la nature humaine » nous le remodelons sans arrêt, sans dominer et sans pouvoir avoir de vue d'ensemble.⁶⁶⁴

Le monde de la vie, nous avons essayé de le montrer dans les parties II et III, est structurellement dessiné par les dynamiques anthropologiques qui le parcourent. Cette perspective se retrouve de la même manière dans ces expériences de situations morales qui présentent la vulnérabilité tout à la fois de la dignité humaine

⁶⁶² CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, op. cit., p. 147.

⁶⁶³ DAS V., *Life and words: violence and the descent into the ordinary*, Berkeley, University of California Press, 2007.

⁶⁶⁴ « le langage et la nature humaine » repris dans TAYLOR C., *La liberté des modernes*, op. cit.

Bibliographie

et de la forme de vie. Par exemple, Emerson lorsqu'il propose de donner sa propre version des catégories ordinaires, dans *Experience*⁶⁶⁵, les présente ainsi : Les seigneurs de la vie, les seigneurs de la vie, / Je les ai vus passer, / Sous leur apparence, / Pareils et différents, / Massifs et sinistres / Usage et Surprise, / Surface et Rêve, / Succession alerte et Dommage spectral.

Si la dimension poétique de cet exergue interdit de la réduire à une interprétation conceptuelle dans le champ de la philosophie, Emerson rassemble ici les catégories qui articulent notre expérience et notre accès au monde. On retiendra en particulier, pour notre interprétation, le couple pareil et différent, usage et surprise et surface et rêves.

Nous avons souligné la tendance à repérer les répétitions et les régularités, comme source de la pensée conceptuelle. Cet accent mis sur ce qui est pareil trouve son contraire dans ce qui est différent, c'est-à-dire ce qui vient mettre en échec notre capacité à regrouper sous un même terme des réalités diverses.

Cette réduction du connu au similaire n'est pas juste une orientation de notre esprit, mais poursuit une visée proprement pratique, et s'incarne dans les usages. Ces derniers par définition, sont basés sur la répétition. Son envers, comme le souligne Emerson, est donc la surprise, ce qui vient rendre les coutumes et les habitudes inopérantes car brisant les attendus. La surprise est un obstacle que l'usage se doit de surmonter, si possible en rangeant le nouveau sous un concept de familiarité, accentuant la ressemblance plus que la différence.

Enfin, Emerson attire notre attention sur la nature spécifique de l'ordinaire. Oscillant dans sa donation entre les apparences et l'irréel, si l'on considère que le premier terme est pour Emerson celui qui maintient l'ordinaire et le second celui qui le rompt ou le menace, alors la surface consiste à adopter un regard réaliste sur la sphère de l'ordinaire, qui s'arrête à la surface des choses, embrassant tout ensemble la réalité et les apparences, le réel et l'irréel. La menace pour l'ordinaire est représentée ici par le rêve, c'est-à-dire le moment où l'irréel est pris pour l'étalon de la seule réalité, de la seule vérité. N'est-ce pas ce que dénonce Wittgenstein par exemple quand il reproche à la philosophie de délaisser les usages au profit des chimères de l'idéalisme ?

Dans une tonalité fort proche, mêlant anthropologie et ordinaire, Nietzsche dans un aphorisme revient sur cette identification entre la vulnérabilité des formes de vie et la dimension morale du mal. « Dans l'organisation psychique des primitifs

⁶⁶⁵ Voir à ce sujet CAVELL S., *Statuts d'Emerson : constitution, philosophie, politique*, traduit par Christian FOURNIER et Sandra LAUGIER, Combas, Éd. de l'Eclat, 1992.

domine la crainte du mal. Qu'est-ce que le mal ? Trois choses : le hasard, l'incertain, le soudain. »⁶⁶⁶

En soi ni le hasard, l'incertain ou le soudain ne sont du ressort du mal, mais en tant qu'ils interrompent le sentiment de familiarité, qu'ils brisent la profonde familiarité rassurante de l'ordinaire, ils provoquent un sentiment d'insécurité proche parent de l'angoisse et du sentiment d'abandon.

C'est cet attachement affectif aux structures de l'ordinaire qui permet d'introduire une dimension morale dans nos usages et de mesurer combien le fait de rompre cet espace de l'ordinaire et de la familiarité constitue une atteinte directe à la dignité humaine.

Les situations extrêmes

Cette mise en relation entre l'anthropologie philosophique et le maintien d'une sphère familière que l'on peut reconduire à l'ordinaire n'est pas seulement le fait d'auteur transcendaliste ou d'auteur vitaliste. Un économiste comme Amartya Sen partage dans ses analyses le même regard. Ce qu'il montre, c'est que dans le cas de privation prolongée, le besoin de satisfaire ses désirs se retrouve profondément appauvri en raison d'une situation qui se montre imperméable à l'espoir. Les privations conduisent à affaiblir le monde de la vie et notamment lui retirer ce qui constitue sa dynamique à savoir doubler le réel d'une part d'irréel qui contient le possible et la valeur. Sans cet écart avec le réel, c'est donc l'espoir, la possibilité de changer les choses qui disparaît ou même qui ne peut apparaître.

Le problème est particulièrement aigu là où les inégalités et les privations sont fortement implantées. Il se pourrait qu'une personne privée de tout, menant une vie très limitée, soit malencontreusement exclue des critères mentaux du désir et de son accomplissement, là où la souffrance est acceptée avec une résignation muette.⁶⁶⁷

Les situations extrêmes peuvent conduire à dissoudre la conscience du temps et la capacité à donner un sens à ce qui est vécu. L'expérience se donne comme une fin pour le sujet, flottant comme hors du temps. Elle peut désorganiser sa capacité à maintenir un sens du temps. René Rousillon, qui s'est penché sur ces manifestations dans le cadre des situations dites extrêmes, décrit ces dernières de la manière suivante : « il s'agit donc d'une situation caractérisée par une douleur

⁶⁶⁶ NIETZSCHE F., *La volonté de puissance*, traduit par Geneviève BIANQUIS, Paris, Gallimard, 1995 Livre IV - § 96.

⁶⁶⁷ Cité dans PUTNAM H., *Fait/Valeur*, op. cit., p. 68.

extrême, sans issue, sans fin, qui désorganise les capacités représentatives du sujet et rend l'expérience non symbolisable. »⁶⁶⁸

En somme, la situation se donne telle quelle, dans une réalité brute, sans écart représentatif possible. C'est toute la créativité et tout le sens du possible qui se retrouvent d'emblée neutralisés et qui conduisent le sujet qui le vit à se retrouver sans distance, directement confronté à la réalité, sans possibilité de l'intégrer, de l'aménager dans un récit qui lui donne du sens. Ces situations, bien qu'elles puissent se présenter à un être humain, sont proprement inhumaines, dans le sens où elles ne permettent pas de déployer une forme de vie qui les humanise.

René Rousillon note que les catastrophes générées par les éléments naturels n'ont pas les mêmes retentissements que celles qui sont dues à la main de l'homme. Pour ces dernières il y a une perte de sécurité, des repères symboliques de la culture, qui ont un retentissement traumatique. On remet en cause son identité propre en tant qu'élément de cette société.

Le care comme récit

Ce que révèlent en creux les situations extrêmes, c'est l'importance capitale de pouvoir accéder à une forme de vie qui permette tout à la fois de donner un sens aux événements, de les rendre familiers et de les intégrer dans une communauté.

Il suffit de penser au profond sentiment d'angoisse qui peut survenir lorsqu'un événement surgit, sans que l'on puisse agir dessus, ni le comprendre et encore moins agir dessus. Dans l'ethnographie de la relation d'aide, nous trouvons un témoignage de cette souffrance qui née d'une perte de maîtrise de son environnement et du sens des événements :

Sitôt arrivée en ambulance, « ils » l'ont opérée : « Je n'ai rien vu, rien entendu, parce que c'est une anesthésie générale. Ils font ce qu'ils veulent, on voit rien, on n'entend rien, après à l'étage du dessous on se réveille tout est fini ! Ils ont mis une plaque, j'ai vu ce qu'il y avait dedans parce qu'à la radio on voit au moins tout le métal qu'ils ont mis. Et ça je n'ai pas encore eu la réponse, je ne sais pas s'ils l'enlèveront parce que ce genre de chose, ou on le laisse ou on l'enlève. Mais s'ils veulent l'enlever il faudra rouvrir, ça ne sortira pas comme ça en mettant la musique... Donc ça je ne sais toujours pas, je le saurai normalement mardi, où ils vont me refaire une radio pour voir où ça en est et où ils me diront ce qu'ils vont faire. »⁶⁶⁹

Les auteurs de l'enquête interprètent ce témoignage de la manière suivante :

⁶⁶⁸ AUBERT A., R. SCELLES, et R. ROUSSILLON, *Les dispositifs de soins au défi des situations extrêmes*, op. cit., p. 217.

⁶⁶⁹ HENNION A. et VIDAL-NAQUET P. (dir.), *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction*, op. cit., p. 164.

Bibliographie

On perçoit ici la violence d'une opération chirurgicale, pourtant standard. Ne rien voir, ne rien entendre, découvrir au réveil une cicatrice, apprendre qu'il y a dans sa jambe un corps étranger et ne pas savoir ce qui va se passer : c'est une épreuve. On comprend aussi pourquoi Mme Château a attendu deux jours chez elle avec son pied fracturé avant de se décider à appeler le SAMU. Tout le monde se demande comment elle a pu supporter si longtemps une telle douleur, lui reproche d'avoir été inconsciente ou irresponsable, mais elle redoutait plus que tout une nouvelle hospitalisation.⁶⁷⁰

La souffrance physique n'est finalement pas la plus importante par rapport à la souffrance psychique de perdre la stabilité de son monde et de l'ancrage dans ce monde qu'est notre corps. Ici, l'événement ne fait plus sens, le corps a été dépossédé pour être traité comme une chose, sans accord, pour être ensuite rendu, sans plus d'explications.

Pouvoir rendre compte, tisser et entretenir des liens entre une personne et un environnement qui l'accompagne, voilà ce que peut le *care*. Il est bien plus qu'une disposition à bien agir ou un ensemble de tâche relevant du social ou du médical. Ces récits permettent au contraire de saisir un processus complexe et ramifié. Le *care* trouve une expression plus adéquate, celle d'une activité : cela apparaît en particulier dans la dimension pratique du *care*, « prendre soin de » présente bien cette dimension active. Cette activité n'est pas seulement un travail c'est aussi une attitude et une perception orientée vers les situations dans leur singularité.

Le *care* serait donc, dans une certaine mesure, une activité non-divisée, qui ne reposerait plus sur un cloisonnement systématique des activités. À ce décroisement correspond également une temporalité spécifique aux activités du soin. Pour reprendre un article paru dans *Multitudes*, le *care* domestique renvoie à des histoires sans début, sans milieu et sans fin.⁶⁷¹ L'expérience morale du soin est donc aussi à comprendre en termes de temps. Les pratiques ordinaires de l'éthique s'inscrivent dans une temporalité élargie.

Au cœur de cette pensée du *care* comme processus long, engagé dans une activité au contour flou, se situe la question de la coordination. Cette relation sur laquelle on veille n'est pas seulement à penser dans un sens top/bottom, du soignant au soigné. Elle implique aussi une vision horizontale. Le *care* pensé comme processus révèle un perpétuel travail d'échange et de mise en relation des différents acteurs investis dans la situation. S'engage alors un difficile processus de

⁶⁷⁰ *Ibid.*

⁶⁷¹ DAMAMME A. et P. PAPERMAN, « Care domestique », *op. cit.*

Bibliographie

coordination des points de vue qui bien souvent se trouvent issus de logiques et de raisonnements différents.

CONCLUSION DE LA PARTIE IV

Renonçant au projet de fonder la morale, pour entreprendre une description de nos pratiques éthiques ordinaires, nous avons fait de l'esprit réaliste tel qu'il est présenté par Diamond le guide pour nous orienter dans ce projet. L'esprit réaliste, en opposition au réalisme métaphysique se caractérise par une attention à ce qui est présent sous nos yeux, mais qui demande un effort pour être pris en compte au sein de la réalité concrète et enchevêtrée de nos usages.

L'esprit réaliste n'est pas avant tout une option épistémologique, mais thérapeutique, emprunter la voie de la description vise à apaiser nos insatisfactions. En posant que tout est posé, devant nos yeux, il s'agit de mesurer la radicalité de cette immanence pour le projet philosophique.

Autour de la question de la vérité, nous avons ainsi pu avancer la thèse d'un réalisme immanent contextuel. Réalisme, car la description adéquate d'une situation n'est pas soumise à une pure arbitraire. Il y a là quelque chose qui s'impose à nous pour qui n'est pas aveugle à certains aspects. Mais ce réalisme est contextuel. Hors du contexte qui contient les circonstances, les acteurs, leur perception et la forme de vie qui forme l'arrière-plan ce réalisme n'a aucun sens. Le sens est exprimé par la situation, dans la pratique. Si le sens n'est pas jeté arbitrairement par les individus sur la situation, il reste dépend de cette situation. Son sens ne peut tel quel s'étendre à une autre situation. (mais des rapprochements sont possibles, sur la base de similitude, comme nous l'avons vu avec la pulsion de généralité et la notion d'air de famille.) Immanent renvoie au fait que le sens ne trouve pas son fondement hors de la situation. Si la validité de la proposition est atemporelle, elle n'est pas éternelle, et surtout, la question de la vérité n'est pas une propriété magique qui s'ajoute à la phrase.

La seconde partie de ce chapitre examinait, dans le prolongement des travaux de Jocelyn Benoist, ce qui peut vouloir dire une signification en contexte. L'idée majeure que nous avons avancé est que la forme de vie fait partie de la perception. Il en découlait que le sens n'était alors pas quelque chose d'immédiat, qui s'impose dans la vision, mais est à comprendre comme un écart, une dimension possible et potentiellement évolutive de la perception.

Sens et sensibilité nous a permis également de faire une distinction cruciale entre le contexte et les circonstances, nous rappelant que toutes les circonstances

Bibliographie

ne font pas un contexte, certaines sont pertinentes, d'autres rétives, et certaines détruisent un contexte. Les circonstances normalisées font le contexte, c'est-à-dire que les circonstances restent objectives, mais sont sélectionnées selon une dimension conventionnelle. C'est en ce sens que l'on peut affirmer qu'il n'y a pas de « perception morale » immédiate. La perception morale est toujours seconde, latérale.

Cette capacité à composer un contexte, en fonction des circonstances, se retrouve en pratique, notamment dans la question du soin que nous avons pu examiner dans le cadre de la relation d'aide à domicile. En nous intéressant aux pratiques situées, nous avons pu mettre en évidence que l'expression ordinaire de l'éthique renvoie à des croyances solidaires, impliquées dans l'action. Il y a en effet un lien extrêmement fort entre la croyance et l'action, à tel point que l'on peut dire que l'agir montre la croyance.

Nos croyances ordinaires forment un ensemble de propositions peu homogènes, avec un centre fixe et des bords mouvants. Mais dans nos pratiques ordinaires ne sont pas des engagements complets, ce sont des adhésions au cas par cas, renégociée localement. L'exigence de Wittgenstein de refuser la pensée binaire pour lui préférer une pensée de gradation s'est ici révélée décisive pour appréhender ce point.

Ce lien étroit entre la croyance et l'action, avec cette attention à suivre les gradations nous a amenés à isoler un autre point essentiel de la pratique : elle forme un continuum qui s'étend du savoir à l'action proprement dite, et de fait, la pratique forme le commencement. On retrouve là le renvoi aux pratiques comme précaution contre la tentation de fondation.

Là où des hommes sont engagés dans une situation, se croisent des règles, des normes et des régularités qui sont l'expression de ces interactions mêmes, et cette situation devient le cadre nécessaire où peuvent émerger des relations, et des formes de solidarités ou d'attachements.

Cette attention portée à l'éthique située nous a amenés à saisir les capacités en situation, et donc à saisir ce qu'une situation morale pouvait mobiliser comme compétence. Les capacités morales en situation expriment tout d'abord cette idée essentielle que l'éthique ce n'est pas une collection d'acte obéissant à une règle pré-existante, c'est une attitude qui peut pénétrer les différentes sphères de la vie humaine. Cette attitude se caractérise par la saisie des aspects importants d'une

Bibliographie

situation, elle mobilise un art de la vision qui est une sensibilité exercée à percevoir les différences et les ressemblances.

Examinant les cas présentés dans l'étude sur l'aide à domicile, nous avons mis l'accent plus particulièrement sur ce qui se détache comme un soin du particulier, qui s'apparente à un esprit de finesse capable d'accorder toute son importance à un détail qui échapperait à un esprit de système.

L'agir en contexte qui est le fil directeur de cette dernière partie, représente l'horizon pratique, concret, des élaborations théoriques sur la situation, l'accord ou le scepticisme que nous avons exploré dans les parties précédentes.

L'éthique située n'est pas une éthique insulaire, découpant des saynètes où seuls les acteurs impliqués sont concernés. La pratique en situation implique des notions complexes et fragiles à saisir conceptuellement, comme la question de l'accord. Autour d'une situation d'aide à domicile les questions d'accords et de communauté constituent une armature qui renforce l'épaisseur de la situation et donnent le cadre où évoluent les agents moraux. L'accord pour l'aide, élément essentiel, est en réalité quelque chose qui n'est jamais clairement défini, mais toujours renégocié, à chaque moment, en fonction des circonstances, des relations, des ruses mises en place.

L'aide, c'est précisément cette installation, toujours incertaine et fragile, d'une relation au sein d'un espace commun. Cela nécessite d'instaurer une fiction partagée entre l'aidant et l'aidé. Traiter la personne accompagnée comme étant autonome, s'enquérir de ces souhaits et la mettre en position d'exercer son indépendance, c'est faire persister ce qui n'est plus tout à fait là. Cette autonomie renvoie alors bien à une fiction dans la mesure où elle n'existe que parce qu'elle est partagée et postuler par d'autres pour exister. L'aide pensée comme fiction à mettre en place, c'est avoir les moyens de respecter les personnes dans leur intimité la plus propre, ce qu'elles sont, voire même ce qu'elles sont en train de ne plus être et qui reste maintenu par la fiction.

Ainsi, notre travail préalable de réhabilitation de la fiction prend ici tout son sens : la fiction n'interdit pas de dire la vérité, elle en est le moyen. Elle n'est pas un mensonge ou une illusion, même si elle ne l'empêche pas. On peut voir la fiction comme un moyen de nouer une relation, un cadre qui permet de poser ensuite les actions à venir. Cette autonomie fictive n'est pas qu'une douce illusion, elle est proprement performative. Car maintenir l'hypothèse de l'autonomie de la personne,

Bibliographie

c'est la faire exister. Une autonomie qui n'existe que portée par d'autres, mais finalement, c'est bien cela la fiction.

CONCLUSION

La philosophie est constamment affaire de perdre et de retrouver l'ordinaire, de soumettre à la critique ce que nous voudrions que la philosophie tienne pour forcément réel, spécifiquement à une critique, d'esprit réaliste, de la façon dont l'animal humain forme sa vie et la compréhension de sa vie.⁶⁷²

En conclusion, nous rappellerons le mouvement général de notre analyse et indiquerons les principaux résultats auxquels nous sommes parvenus. Nous avons fait de nos pratiques ordinaires notre champ de recherche pour saisir le plus justement possible les pratiques éthiques. De la problématique générale : comment l'éthique s'insère-t-elle dans le réel, nous l'avons précisé en portant cette question dans le cadre des pratiques ordinaires. Notre objet d'étude est alors devenu : la pratique ordinaire de l'éthique. Il s'agissait alors de se demander pourquoi et comment sent-on sans calculer ce qu'il convient de faire ?

En quête de l'ordinaire ?

Ce qui est caractéristique de l'ordinaire se range du côté du banal, du profane, et comme le souligne Wittgenstein, pour que l'on reconnaisse une valeur, il faut la postuler hors du monde. L'éthique est bien plus du côté du sacré que du profane. Ainsi, notre champ de réflexion a rencontré une problématique massive : peut-on parler d'une éthique ordinaire ? Des valeurs ordinaires ? À cette problématique, notre travail cherche à démontrer que l'éthique s'enracine et émerge de nos pratiques ordinaires. Sacré, éthique et valeur ne peuvent se penser qu'à partir - et en opposition avec - les pratiques ordinaires. Est-ce que la pratique ordinaire véhicule des valeurs, des jugements éthiques ?

En ce sens ils ne s'étaient pas connus eux-mêmes et n'avaient pas connu le monde je veux dire bien sûr, le monde ordinaire. Peut-être n'est-ce pas là tout ce qui existe, mais c'est déjà bien important : la morale est dans ce monde-là [...]⁶⁷³

⁶⁷² CAVELL, *S Companionable thinking, in Philosophy and animal life*. P. 109 Cité dans Diamond C., *L'importance d'être humain, op. cit.*, p. 42.

⁶⁷³ CAVELL S., *Dire et vouloir dire, op. cit.*, p. 123.

Bibliographie

Notre hypothèse de travail, à la suite de la pensée de Cavell, repose donc sur la convergence de l'éthique et de l'ordinaire : la morale appartient au monde ordinaire. Cette convergence présente en réalité un certain nombre de difficultés à résoudre. D'une part, il y a les difficultés propres à l'élucidation de l'ordinaire, et d'autre part, les problématiques inhérentes au domaine éthique.

Notre première partie s'est efforcée de clarifier la notion d'ordinaire et ses emplois, ainsi que de ménager les accès possibles philosophiquement. Si nous avons pu définir l'ordinaire comme la rencontre entre le commun (dimension sociale) et le quotidien (dimension temporelle) et le caractériser comme évident, familier et non-thématisé, il restait à penser la prise que l'on pouvait avoir sur ce domaine. Or le recours à l'ordinaire n'est pas une solution ou un donné qu'il suffit d'explorer. Ce travail ne se présente pas comme une investigation de l'extraordinaire mais de l'ordinaire et c'est toute la complexité de nos formes de vie qu'il s'agit d'affronter. L'ordinaire se donne comme l'autre de la philosophie et faire référence à l'ordinaire n'est ni une évidence, ni une solution, mais plutôt une manière de poser le problème.

Ces obstacles à une saisie immédiate de l'ordinaire comme cadre où se déploie l'éthique ont été redoublés par les difficultés propres à l'éthique. En effet, les données en éthique sont peu claires dans leur nature. Comment alors définir une donnée pertinente, qu'est-ce qui compte *vraiment* ? Qu'est-ce qui est pertinent et comment en rendre compte ? Considérer l'usage nous aide en partie à voir que l'éthique en pratique n'est pas ce que nous croyons qu'elle doit être. Mais l'appel à simplement regarder les usages ne suffit pas car notre regard est déjà modelé par des attentes théoriques *a priori*.

Enfin, dernier point de résistance, si chacun des domaines présente ses propres obstacles à une appréhension claire et distincte, avec des moyens spécifiques de les surmonter, la convergence des deux domaines présente aussi une difficulté majeure. Rien n'indique en première approche que l'ordinaire ait quoi que ce soit à voir avec l'éthique. Pour reprendre des distinctions anthropologiques, l'éthique se situerait du côté du sacré, là où l'ordinaire serait du côté du profane, du banal.

Notre travail de recherche se concentre donc sur la pratique ordinaire de l'éthique, et donc la présence de l'éthique au sein des pratiques ordinaires. Cela nous permet de resserrer notre sujet, plutôt que d'affronter l'ordinaire « tout entier » ou l'éthique dans son ensemble. Pour mener cette investigation, nous avons eu recours à deux approches, la philosophie du langage ordinaire de filiation

Bibliographie

wittgensteinienne et la phénoménologie d'inspiration husserlienne. Notre première partie a donc largement constitué en une investigation parallèle des formes de vie et du monde de la vie. Ce parallèle est devenu un rapprochement qui n'a pris sens qu'à travers la distinction entre ces deux courants et de leurs postulats méthodologiques. En effet, la phénoménologie repose sur le paradoxe de devoir considérer l'évidence comme suspecte, comme énigmatique, et de ne pouvoir cependant avoir d'autre thème scientifique que l'évidence de l'être du monde. La philosophie du langage ordinaire est plus immanente et ne s'encombre pas autant de devoir justifier le donné et son accès. Bien qu'ayant envisagé une grammaire phénoménologique, Wittgenstein ne sera pas phénoménologue, mais développera une grammaire de l'action. Un autre point de divergence est l'usage du monde au sein de la phénoménologie. M Fœssel⁶⁷⁴ par exemple le fait jouer contre le concept de vie, alors que dans les travaux de Wittgenstein le terme de monde n'est plus guère opératoire après le *Tractatus*, et revanche, ces dernières *Recherches* présentent une tournure presque vitaliste par certains aspects, comme l'a souligné Chauviré⁶⁷⁵.

Ainsi, bien qu'il puisse demeurer des différences philosophiques absolues, nous avons essayé de cerner au plus près les prises philosophiques de notre terrain d'étude. Si on trouve des éléments de convergence, c'est sur des points essentiels comme l'adaptabilité et l'aveuglement par la familiarité que possèdent le monde de la vie et l'ordinaire. Entre l'ordinaire wittgensteinien et le monde de la vie husserlien, nous avons trouvé dans les travaux de Blumenberg, lecteur des deux traditions, la possibilité d'une troisième voie : l'anthropologie philosophique. C'est par ce prisme que nous avons entrepris de poursuivre le dialogue entre les deux courants philosophiques. L'attention de Blumenberg ne porte pas seulement sur l'anthropologie philosophique, et dans son sillage, nous avons également prêté une attention particulière au contexte historique, ce que l'on désigne par modernité, et dans lequel notre propos se tient. Dans cette perspective, nous avons cherché à articuler la permanence des traits décelés par l'anthropologie philosophique avec le contexte historique de la modernité.

Comment se fait-il que nous rejetions la pratique éthique au nom de représentation d'une chose qui n'a pas d'autre incarnation que cette pratique ? Cette problématique est le point de départ de notre deuxième partie. Pour comprendre cette dynamique il est essentiel de pouvoir saisir la nature des tendances anthropologiques qui parcourent et dessinent les attendus de la philosophie. Ce point

⁶⁷⁴ FÆSSEL M., *Après la fin du monde*, op. cit.

⁶⁷⁵ CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, op. cit.

Bibliographie

a occupé la seconde moitié de cette partie, la première portant sur les manières de perdre le réel. Le problème réside dans le scepticisme qui se voit comme la découverte d'un manque dans les prétentions du savoir. Nous nous sommes efforcés de rendre compte du caractère proprement destructeur que pouvaient présenter certaines approches de l'ordinaire. Pour reprendre l'expression d'Emerson, la partie la plus ignoble de notre condition est cette insaisissabilité de certains objets qui composent notre monde. L'échec de la saisie conceptuelle est une des sources philosophiques du scepticisme. Or, ce qui est ignoble, ce n'est pas qu'il nous échappe, c'est plutôt cette volonté de saisie, quand nous essayons de nier cette dimension inaccessible des objets.⁶⁷⁶

Ces manières de perdre le monde sont autant de moyens de rater dans le même temps l'éthique, ce qui indique un lien profond entre les deux. Si l'éthique n'était pas d'une manière ou d'une autre mondaine, immanente à nos pratiques, enracinée dans l'ordinaire, elle pourrait rester intacte face à la destruction d'un monde humain. Nous avons prolongé l'idée de Wittgenstein de voir dans ces approches conceptuelles non pas une erreur, mais un symptôme des tendances métaphysiques qui s'expriment, et nous avons essayé d'en rendre compte avec les outils de l'anthropologie philosophique. Ainsi, la pulsion de généralité ou les saisies conceptuelles qui négligent l'évanescence peuvent être reconduites à des traits anthropologiques comme la sensibilité à la répétition, le besoin de stabilité et l'attention que nous prêtons aux régularités. Le dernier mouvement de cette partie s'attache alors à articuler la philosophie comme thérapie avec le besoin de consolation.

Après avoir rendu compte des manières de perdre le monde et de manquer l'éthique, et les dynamiques anthropologiques qui s'expriment dans ces phénomènes, nous avons cherché à montrer dans la troisième partie que ces voies sont des impasses. Comment alors rendre compte de ces éléments insaisissables, irréductibles à des concepts, qui pourtant constituent le sol de notre pratique ? Méthodologiquement, le jeu nous a permis de mettre en évidence les principaux domaines qui constituent notre objet d'étude. De plus, il nous a permis de rendre compte de la manière dont ces différents domaines s'interpénètrent et se modèlent réciproquement. Par cette étude de la posture ludique, nous avons pu mettre en lumière la dynamique anthropologique qui s'y exprime. De fait, l'ensemble des chapitres qui sont analysés séparément par la suite se trouvent dévoilés comme un

⁶⁷⁶ CAVELL S., *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, op. cit., p. 112.

Bibliographie

tout dans le chapitre consacré au jeu : la capacité à manipuler des fictions, la question de l'accord qui fait signe vers la communauté, la menace du scepticisme, l'adaptabilité et la résistance des règles. Cet enchevêtrement qui caractérise la posture ludique, se retrouve de manière plus complexe encore dans l'ordinaire puisque ce dernier représente notre rapport premier au monde. C'est en partie pour cela qu'il demeure difficile à percevoir, alors que le ludique se tient dans une certaine évidence, et surtout il représente, à la différence de l'éthique et de l'ordinaire, un domaine où les polémiques et les querelles d'écoles philosophiques se présentent avec moins d'ampleur. En examinant la question du jeu, on observe en pratique cette capacité à manipuler des éléments irréels en conscience. Or c'est précisément la dimension irréaliste qui existe dans l'éthique qui conduit à ses différentes manières de manquer l'éthique. Si éthique et jeu se distinguent clairement et renvoient à des domaines différents de l'existence, leur rapprochement est éclairant car ils présentent tous les deux notre capacité à évoluer au sein d'une situation composée tout à la fois de faits et de valeurs. C'est en poursuivant dans cette voie, en mettant l'accent sur l'adaptabilité et la fragilité des situations ludiques que nous avons pu saisir la manière dont l'irréel et le fictif s'entremêlent. Nous avons ainsi pu mettre en lumière la dimension fondamentale des fictions comme écarts avec le réel, et leurs relations avec le possible et la créativité qui sont au cœur de l'éthique. De fait, nous avons pu isoler deux versants de la liberté : celle qui est ménagée par les règles et celle qui est dégagée par les fictions.

Notre enquête s'est intéressée en particulier au mode d'existence spécifique des fictions. Notre thèse étant que les paradoxes rencontrés dans notre problématique sur la nature de l'éthique, son aspect épistémologiquement problématique, son caractère évanescent et partagé, ces différents aspects viennent à s'éclairer si on examine les choses sous l'angle de la fiction. Une partie de notre travail est consacrée à conférer une dignité à la fiction, trop rapidement rangée comme tromperie ou erreur. La fiction n'est ni un fait (sans adéquation à une chose) ni une illusion (il n'y a pas de tromperie). En cherchant une caractérisation positive de la fiction, nous avons avancé qu'elle se distingue par deux faces complémentaires, bien qu'antinomiques en apparence : une fonction de simplification du monde et une autre d'enrichissement. Pourquoi cela est-il intéressant pour comprendre la règle ? Parce qu'elle se caractérise par une oscillation entre la souplesse et l'adaptation, contre la mythologie des rails. Elle entraîne avec elle les notions de justesse et de correction qui dérivent d'une forme de réalisme, une

normativité immanente. La règle démythologisée est alors rendue apte à s'adapter à d'autres contextes nous amenant à mettre en évidence une normativité qui repose sur la notion de correction.

La quatrième partie est conçue comme le prolongement pratique de nos réflexions sur le mode d'existence des éléments irréels (les fictions) et nos capacités à les manipuler (la posture ludique). Il s'agit dans cette partie de reprendre nos conclusions et de les faire jouer dans un cadre social. Poursuivant la direction indiquée par notre analyse de la règle dans la partie III, nous portons notre regard plus précisément sur la dimension intrinsèquement sociale des règles. Cette prise en compte de la dimension collective nous permet d'éclairer la compréhension d'une situation - sa normativité immanente - et ainsi de rendre compte de ce que signifie un accord dans nos pratiques. Le *care* incarne l'horizon pratique vers lequel tend notre recherche, comme une éthique ordinaire, qui s'exprime en pratique, et qui mobilise l'attention à l'important. Cette perspective du soin et de l'accompagnement permet de rendre compte de l'importance de l'ordinaire dans la vie humaine.

L'angle social nous permet de reprendre la question de la règle, mais cette fois dans l'optique cavellienne de la question de l'accord et de la justification. Notre intention est d'éclairer autant que possible ce que signifie agir en contexte, comme pratique, comme contexte, mais aussi comme mobilisation particulière d'un agent moral littéralement incorporé à une situation mouvante et floue. Parmi les aptitudes qui nous permettent de manœuvrer au sein d'une situation, nous avons en particulier rendu compte de l'esprit réaliste tel que le définit C. Diamond pour saisir les éléments irréels sans les forcer à rendre compte d'une adéquation à une substance ou les reconduire à la question de l'ontologie. C'est cette posture qui nous permet de rendre compte de la posture paradoxale de l'ordinaire.

« Décrire l'éthique sans dire à quoi elle doit ressembler »

Notre travail se présente comme une exploration de nos pratiques éthiques, et ne prétend pas découvrir une réalité éthique comme si nous étions jusqu'à présent dans l'ignorance. Cette perspective empruntée à l'anthropologie philosophique nous permet de comprendre que les postures qui nous donnaient l'impression que l'éthique nous échappait étaient l'expression de tendances humaines à stabiliser notre environnement, à accentuer les régularités par des généralisations et à chercher du sens dans le monde. Cette approche permet ainsi de s'engager dans

une voie qui n'est pas celle de l'erreur contre la vérité, mais de chercher à dissoudre les problèmes dans une perspective thérapeutique.

Nous avons essayé de rendre compte de la façon dont nos préoccupations éthiques sont inscrites dans notre langage et dans notre vie. Notre manière de pratiquer l'éthique au quotidien va bien au-delà de l'usage d'un vocabulaire éthique, mais entretient des relations complexes avec notre forme de vie. C'est pourquoi il importe de mettre en évidence l'éthique non pas de manière théorique, extraordinaire, mais là où elle affleure sans être immédiatement visible. Comme nous avons eu l'occasion de le remarquer dans notre travail, l'important n'est pas toujours l'évident.

Produire une recherche philosophique, de fait, c'est prendre une position sur ce que peut la philosophie, et la nature de son activité. Notre travail s'inscrit dans le prolongement de Wittgenstein qui a développé dans le *Tractatus* l'idée selon laquelle la philosophie n'est pas un corps de doctrine, un corpus, mais une activité de clarification de nos pensées. La première conséquence de cette posture, c'est qu'il n'y a pas de réponse définitive à attendre de la philosophie. Les problèmes philosophiques ne se résolvent pas, au mieux on peut attendre qu'ils se dissolvent.

C'est en ce sens que Cavell pose qu'il existe un progrès en philosophie, des directions de réponse.⁶⁷⁷ Non pas sous la forme d'une réponse finale à des problèmes, mais en nous indiquant que nos problèmes sont l'expression de pulsions métaphysiques, et qu'en modifiant notre manière de voir, alors ce qui apparaissait comme un problème essentiel vient à se dissoudre de lui-même.

Le primat du contexte pensé comme source éclairant le sens des actions nous a conduits à évoquer un réalisme immanent contextuel des jugements de valeur. Cette dimension contextuelle invite à reposer à nouveaux frais la question du cognitivisme moral et du réalisme. Plutôt que de céder à la pulsion métaphysique, nous nous tournons vers la description juste du contexte pour lui conférer un réalisme. En ce sens, notre recherche sur son pan axiologique ne vise pas à développer une connaissance extensive, substantielle ou complète des valeurs, mais une approche compréhensive, contextuelle. Cette conception permet par exemple de prendre en compte la normativité immanente de la situation que l'on considère. L'horizon axiologique vers lequel nous nous sommes tournés peut être décrit comme une prise en compte de la complexité de la vie éthique avec des valeurs qui se présentent sous une forme multiple, éclatée. En rapprochant ces questions de

⁶⁷⁷ CAVELL S., *Themes out of school*, op. cit., p. 9.

Bibliographie

complexité de la vie éthique, de l'éclatement des valeurs avec le thème du réalisme il s'agit de souligner que les jugements ordinaires ne sont pas irrationnels. Cela ne veut pas dire que l'on ne puisse pas argumenter en éthique, mais simplement que comme la réalité est enchevêtrée, il est nécessaire de fournir un travail plus important d'imagination et de perception : une éducation au sensible.

Le portrait de la morale que nous avons voulu décrit ne se donne pas dans une investigation studieuse des concepts de méta-éthique, ou dans la révélation mystique, mais dans l'immanence des situations et des pratiques : elle est là, sous nos yeux, déjà donnée. Les règles sont d'abord immanentes aux pratiques avant d'être codifiées.

Le but d'une telle pensée n'est pas de rejeter l'idée morale, ou de philosophie morale, mais d'indiquer que la philosophie morale la plus accomplie ne se trouve pas dans les théories morales. Il s'agit ici de faire un choix autre que celui de la seule théorisation morale. En conséquence de quoi, la posture que nous avons adoptée laisse de côté les concepts éthiques en négligeant la voie d'une réalité éthique autonome. Notre attention est davantage tournée vers la façon dont nos préoccupations éthiques s'inscrivent dans notre existence, dans nos pratiques les plus ordinaires, en utilisant un vocabulaire plus large que le vocabulaire de la philosophie morale. Le langage ordinaire n'est ni une théorie du monde, ni une ontologie. Ni l'éthique, ni le monde ne sont des productions théoriques parfaites et vouloir combler les failles et les creux dans le raisonnement revient à perdre le contact avec le réel pour privilégier les chimères de la théorie.

Pour être sous nos yeux, cette pratique de l'éthique n'en demeure pas moins particulièrement complexe à dessiner, car comme le souligne Putnam, les faits et les valeurs sont profondément enchevêtrés. En effet, si les faits ne sont pas simplement des choses inertes, c'est parce qu'ils sont déjà investis de sens. Ce phénomène d'enchevêtrement est apparu comme capital pour comprendre que ce l'on distingue en théorie est intimement lié en pratique et doit nous amener à renoncer à la distinction classique jugement de valeurs/énoncés factuels.

Nous avons mobilisé l'esprit réaliste tel que l'a défini et utilisé Diamond, pour parvenir à saisir justement cet enchevêtrement. Comme posture, l'esprit réaliste a permis d'envisager un élargissement de la sphère éthique, permettant d'y inclure ce qui ne trouvait pas nécessairement sa place dans les théorisations philosophiques. Ces dernières, en privilégiant les termes d'obligation, de devoir, de rationalité et d'autonomie en venaient à négliger des aspects plus subtils de notre vie morale,

Bibliographie

mais particulièrement importants. Nous avons ainsi prêté attention à nos pratiques, pensées en termes de relations, de communauté et de tâtonnement.

Au primat du raisonnement et de l'argumentation nous avons élargi la compréhension que l'on pouvait avoir de l'éthique en y incluant l'imagination, la sensibilité, l'attention à l'important.

L'esprit réaliste est lié de manière étroite à la question du regard, et amène avec lui à réexaminer la question de la perception morale, notamment avec la question de l'aspect qui peut tout à la fois être immédiatement saisi, et qui peut faire l'objet d'une indication, d'un apprentissage : on peut indiquer une manière de saisir la situation, sous un certain aspect. Il s'agit ici de faire jouer la justesse de la description contre le mythe d'une description complète. L'approche éthique qui se fait jour ici est donc inséparablement éthique et esthétique, puisqu'il s'agit d'avoir une sensibilité à ce qui se passe, à la situation telle qu'elle ressort de manière singulière sur une texture d'activités entremêlées. L'éthique est-elle normative ou évaluative ? En réalité, ces deux aspects renvoient à deux dimensions différentes : ce qui a eu lieu, et ce qui pourrait avoir lieu. Dans un cas, il s'agit de saisir avec justesse la situation, dans l'autre, d'explorer les possibles que recèle la situation. L'esprit réaliste nous a permis d'accorder une attention particulière à ce qui ne semble pas important, mais qui est sans doute le plus important : notre capacité à manipuler des entités irréelles et des fictions pour aménager un monde rassurant, signifiant, en un mot : humain.

Nous avons vu que pour Wittgenstein, le donné qu'il faut accepter, ce sont les formes de vie : un concept naturaliste qui renvoie à un donné anthropologique. L'anthropologie philosophique s'est imposée dans notre réflexion comme un passage obligé, permettant de surmonter les limites que rencontrent la phénoménologie et la grammaire. Parmi ces limites, la question de l'ouverture à autrui, et à la communauté trouve dans l'approche anthropologique une résolution presque naturelle. Cela nous a conduit à défendre la thèse suivante : l'éthique et la philosophie s'enracinent dans la nature même d'être humain. Suivre Putnam et défendre un réalisme à visage humain possèdent des implications éthiques dont on se doit de mesurer le projet, les résultats et les conséquences. L'anthropologie dessine le visage de l'éthique, elle permet de mettre en lumière ce que Wittgenstein nomme le point fixe de notre besoin véritable. Notre travail a donc pris le tour suivant : reconduire la compréhension de l'éthique et ses attentes à l'anthropologie philosophique. Au cours de notre investigation nous avons notamment souligné que l'homme a un besoin profond de

Bibliographie

stabilité et de sens. C'est pourquoi nous avons reposé l'importance de la question du sens et l'anthropologie philosophique pour en faire le cœur des questions éthiques.

L'éclairage anthropologique permet de saisir la forme de l'éthique. Cette perspective est essentielle pour saisir la pratique ordinaire de l'éthique, de la manière la plus juste. Ce que nous avons cherché à mettre en avant, c'est la continuité entre l'anthropologie, l'ordinaire et la philosophie. En effet, le philosophe constitue par son activité un prolongement des dynamiques présentes dans nos formes de vie et en chacun de nous. Le résultat de cette généralisation conceptuelle conduit à un mécontentement diffus à l'endroit de tout ce qui est, mais qui ne répond pas à nos attentes. Ici, on perçoit clairement que le « doit » du philosophe s'ancre sur des attentes. Il faut que la réalité morale soit telle ou telle, de manière *a priori*. Peu importe au fond ce que sont les choses en réalité. L'ordinaire, comme la philosophie véhicule des besoins (de sens, de stabilité) et des attentes (généralité, régularités).

Nous avons des attentes envers ce que doit être une éthique. Wittgenstein n'a cessé de le rappeler : vous pouvez m'indiquer que les valeurs ne sont pas extérieures à ce monde, c'est possible, mais ce n'est pas cela que je cherche. Il règne autour de l'éthique un fort attachement, qui amplifie les effets anthropologiques et conduit à brouiller toujours un peu plus l'appréhension de l'éthique telle qu'elle est dans nos vies, en pratique. La raison en est simple : l'éthique au sens large désigne tout simplement tout ce qui est du ressort de l'important, dans l'ensemble de notre existence.

La régularité des jeux de langage trouve une matrice dans les régularités physiques et les constantes anthropologiques. La régularité n'est pas un donné, mais un postulat de notre besoin de stabilité, qui vise un but avant tout thérapeutique de consolation, nous rassurer dans un monde précaire. Bien entendu, la régularité ne répond pas seulement à un besoin de stabilité, mais contient en elle la possibilité d'une communication éthique, de relations intersubjectives.

Cette attente des faits se mue en une véritable certitude, certitude que les faits vont se reproduire à l'identique, qu'il y a des lois, des règles qui permettent d'anticiper le déroulement du monde. La certitude est animale, elle constitue le socle de nos croyances. Les faits réguliers de la nature structurent la stabilité du langage et la stabilité des significations.

Avec cette question de l'attente, ce que nous avons pu mettre en lumière, c'est le divorce entre nos penchants premiers et ce que propose le réel. C'est pourquoi, avec cette formule du point fixe de nos besoins, il s'agit de proposer un

autre regard pour ne pas faire de la philosophie un simple symptôme de notre déception du réel. Cette déception se manifeste souvent en philosophie sous les traits d'un réalisme métaphysique déçu, comme Putnam le souligne à propos des positions de Rorty.⁶⁷⁸ Il est en effet impossible de se placer hors de ses propres concepts pour les comparer à la réalité telle qu'elle est en elle-même.

La rotation de notre axe de référence autour du point fixe de nos besoins véritables, nous a conduit à proposer une approche reposant sur l'attention à ce qui importe vraiment, à regarder mieux. L'idée étant qu'une description juste possède une dimension normative. Plutôt que de prescrire comment l'éthique doit être, il s'agit d'observer ce qui est déjà sous nos yeux. Cela ne va pas sans poser problème : une éthique peut-elle être strictement descriptive sans être normative ? Cette éthique du regard ne revient-elle pas à défendre un conservatisme et à laisser toutes choses en l'état plutôt que de les modifier ?

Si on comprend les raisons derrière ce reproche, il ignore la possibilité qu'offre l'anthropologie de penser l'intolérable, ou encore l'inacceptable. L'observation des pratiques nous a permis de saisir que des valeurs sont présentes dans nos pratiques ordinaires, il suffit de savoir les saisir. La normativité de notre forme de vie peut-être autre, mais elle ne peut pas être n'importe quoi. La conviction que nous avons acquise au terme de notre investigation anthropologique, c'est qu'il existe un certain nombre de dynamiques, communes à l'homme, qui composent notre vie ordinaire, sans se restreindre aux aspects éthiques. Ces dynamiques anthropologiques peuvent s'exprimer de manières différentes, donner lieu à des différences d'accents, mais l'anthropologie philosophique constitue l'amarre autour de laquelle évolue la forme humaine.

Cet ancrage anthropologique n'est pas un enfermement dans une essence humaine, mais la prise en compte de la créativité, de l'enrichissement du réel par des entités irréelles. Nos formes de vie peuvent être autres, mais tout n'est pas possible. La forme de vie contient son possible dans ses marges, et l'argument de la pente glissante méconnaît en réalité la permanence de ces traits anthropologiques.

C'est précisément le sens que nous donnons à l'injonction de Putnam de conserver un visage humain à l'éthique. Cela signifie notamment placer au cœur de l'éthique l'épanouissement humain. L'inacceptable, l'intolérable, l'inhumain, se disent alors dans un nouveau vocabulaire qui est l'inconfort, la déception, l'inadéquation, et plus brutalement, la surprise, la terreur, l'instable et le soudain.

⁶⁷⁸ PUTNAM H., *Fait/Valeur*, *op. cit.*, p. 110.

Bibliographie

Selon Blumenberg, la conception la plus significative que l'on peut avoir du monde est celle de « construction du monde. » Le possible immanent à nos pratiques fonde notre liberté et partant, fonde notre responsabilité. Dans sa dimension d'enrichissement, le monde ambiant renvoie à notre responsabilité du sens du monde. C'est nous, collectivement, qui définissons ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas, ce qui nous choque et ce qui est normal. Bien sûr être indigné n'est pas la garantie de pouvoir résoudre le problème, mais en constitue la première étape. Nous sommes responsables des fictions et des métaphores car elles définissent le sens du monde et en cela définissent nos possibilités humaines, non seulement les nôtres en propre, mais aussi collectivement, car elles s'imposent aussi comme image de qui nous sommes. Les fictions sont les cadres mêmes qui structurent notre vision de l'humain.

Il existe ainsi une normativité immanente que portent nos actes. La critique et la nouveauté sont déjà dedans, il n'y a pas à les ajouter de dehors (où serait-il d'ailleurs, comment y avoir accès ?) parce que notre monde est déjà ouvert aux possibles, il est intrinsèquement constitué de fictions.

En prendre conscience et être sensibilisé aux possibles contenus dans nos actes permet de s'arracher à une image infantile et rassurante d'une éthique codifiée pour accepter une éthique requérant un esprit de finesse, du goût et qui n'apporte aucune garantie de faire le bon choix. Pouvons-nous renoncer à notre manière d'exiger des théories éthiques qu'elles apportent une réponse infaillible à un problème ?

Pour conclure, ce qui est en jeu, c'est de savoir si nous allons vivre dans le même monde moral, et jusqu'à quel point ce monde sera partagé. Ce n'est pas à l'anthropologie de nous dire comment vivre, mais elle permet de dégager les possibles. Le possible, en lui-même, n'est pas un normatif, il ne dit pas l'inacceptable. (comme le souligne Cavell, dans *les voix de la raison* : « Comprendre le nazisme, quoi que cela puisse vouloir dire, ce sera le comprendre comme une possibilité humaine. »⁶⁷⁹) Sans la créativité comme écart avec le réel et enrichissement par un sens, le possible ne serait pas concevable. Le sens du possible est une capacité critique, immanente car contenue dans nos pratiques. Cette immanence des valeurs et de la critique dans nos pratiques permet ainsi d'admettre des valeurs sans les reconduire à une justification externe.

⁶⁷⁹ CAVELL S., *Les voix de la raison*, op. cit., p. 544.

Bibliographie

Après un traumatisme, un accident ou une guerre, il n'y a pas de retour à l'ordinaire, mais construction d'un nouvel ordinaire. L'irréel et le fictif sont notre construction, ce qui signifie que nous sommes, collectivement, responsables du sens du monde. L'ordinaire constitue un espace vital pour les hommes, incapables que nous sommes de vivre en permanence dans l'exceptionnel. Le retour vers une régularité n'est pas un retour vers le même, mais plutôt une reprise, une quête.

Penser en termes d'ordinaire est une manière de poser la question de l'éthique qui permet de tenir compte de l'importance humaine des attachements, à savoir ces choses à quoi nous tenons, mais qui en retour, nous tiennent.

BIBLIOGRAPHIE

- AMBROISE B. et S. LAUGIER, *Sens, usage et contexte*, Paris, Vrin, coll. « Philosophie du langage », 2011.
- AUBENQUE P., *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004.
- AUBERT A., R. SCELLES, et R. ROUSSILLON, *Les dispositifs de soins au défi des situations extrêmes*, Toulouse, Érès, coll. « Études, recherches, actions en santé mentale en Europe », 2007.
- AXELOS K., *Le jeu du monde*, Paris, les éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1994.
- BARTHOLEYNS G., « Le paradoxe de l'ordinaire et l'anthropologie historique », *L'Atelier du Centre de recherches historiques. Revue électronique du CRH*, mai 2010, n° 06.
- BÉGOUT B., *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 2010.
- BÉGOUT B. (dir.), « La question de la Lebenswelt », *Philosophie*, 2010, n° 108.
- BÉGOUT B., *De la décence ordinaire*, Paris, Allia, 2008.
- BÉGOUT B., *Le phénomène et son ombre*, Chatou, Éd. de la Transparence, 2008.
- BÉGOUT B., *L'enfance du monde*, Chatou, Éd. de la Transparence, 2007.
- BÉGOUT B. LE BLANC G. « Le quotidien : une expérience impensable ? », *Esprit*, 1 août 2010, Août/septembre, n° 8, p. 78-98.
- BENOIST J., *Éléments de philosophie réaliste*, Paris, Vrin, 2011.
- BENOIST J., *Sens et sensibilité : l'intentionnalité en contexte*, Paris, les Éd. du Cerf, coll. « Passages », 2009.
- BENOIST J., « Les métaphores sont des expressions comme les autres », *Archives de Philosophie*, décembre 2007, Tome 70, n° 4, p. 559-578.
- BENOIST J., « Dépassements de la métaphysique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, juin 2004, Tome 129, n° 2, p. 167-180.
- BENOIST J. et S. LAUGIER, *Husserl et Wittgenstein : de la description de l'expérience à la phénoménologie linguistique*, Hidelshiem, G. Olms, coll. « Europae memoria », 2004.
- BENTHAM J., *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, traduit par Philip SCHOFIELD, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1997.
- BERGER P.L. et T. LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*, traduit par François de SINGLY, Pierre TAMINIAUX et Danilo MARTUCCCELLI, Paris, A. Colin, coll. « Bibliothèque des classiques », 2012.
- BIMBENET É. et C. SOMMER, « Les métaphores de l'humain », *Le Débat*, mai 2014, vol. 180, n° 3, p. 89-97.
- BLUMENBERG H., *Le concept de réalité*, traduit par Jean-Louis SCHLEGEL, Paris, Seuil, coll. « traces écrites » 2012.

Bibliographie

- BLUMENBERG H., *Description de l'homme*, traduit par Denis TRIERWEILER, Paris, les Éd. du Cerf, coll. « Passages », 2011.
- BLUMENBERG H., *La lisibilité du monde*, traduit par Denis TRIERWEILER et Pierre RUSCH, Paris, les Éd. du Cerf, coll. « Passages », 2007.
- BLUMENBERG H., *Paradigmes pour une métaphorologie*, traduit par Didier GAMMELIN et Jean-Claude MONOD, Paris, Vrin, 2006.
- BLUMENBERG H., *Le rire de la servante de Thrace : une histoire des origines de la théorie*, traduit par Laurent CASSAGNAU, Paris, L'Arche, 2000.
- BLUMENBERG H., *La légitimité des Temps modernes*, traduit par Marc SAGNOL, Jean-Louis SCHLEGEL, Denis TRIERWEILER et Marianne DAUTREY, Paris, Gallimard, 1999.
- BOURGEOIS-GIRONDE S., « Le paradoxe de la règle et les limites du relativisme », *Tracés*, mai 2007, vol. 12, n° 1, p. 61-76.
- BOUVERESSE J., « Wittgenstein critique de Frazer », *revue Agone. Histoire, Politique & Sociologie*, février 2000, n° 23, p. 33-54.
- BOUVERESSE J., *La force de la règle : Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Paris, Ed. de Minuit, coll.« Critique », 1987.
- BOUVERESSE J., « L'animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1977, vol. 16, n° 1, p. 43-54.
- BOUVERESSE J., *Le mythe de l'intériorité : expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Éd. de Minuit, coll.« Collection Critique », 1976.
- BOUVERESSE J., « Langage ordinaire et philosophie », *Langages*, 1971, vol. 6, n° 21, p. 35-70.
- BOUWSMA O.K., *Conversations avec Wittgenstein: 1949-1951*, traduit par Layla RAÏD, Marseille, Agone, 2001.
- BRACONNIER A. et B. GOLSE, *Winnicott et la création humaine*, Toulouse, Érès, coll.« Le carnet psy », 2012.
- BUTLER J., *Le récit de soi*, traduit par Bruno AMBROISE et Valérie AUCOUTURIER, Paris, PUF, coll.« Pratiques théoriques », 2007.
- CAILLOIS R., *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1991.
- CARSE J. et G. PETITDEMANGE, *Jeux finis, jeux infinis : le pari métaphysique du joueur*, Paris, Éd. du Seuil, 1988.
- CASSOU-NOGUÈS P., « Projet d'une philosophie extra-ordinaire », *Methodos. Savoirs et textes*, mars 2010, n° 10.
- CAVELL S., *Dire et vouloir dire*, traduit par Sandra LAUGIER et Christian FOURNIER, Paris, Éd. du Cerf, coll.« Passages », 2009.
- CAVELL S., « L'ordinaire et l'inquiétant », *Rue Descartes*, mars 2003, vol. 39, n° 1, p. 88-98.
- CAVELL S., *Un ton pour la philosophie : moments d'une autobiographie*, traduit par Sandra LAUGIER et Elise DOMENACH, Paris, Bayard, 2003.

Bibliographie

- CAVELL S., *Les voix de la raison : Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, traduit par Sandra LAUGIER et Judith BALSÒ, Paris, Ed. du Seuil, 1996.
- CAVELL S., *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, University of Chicago Press, 1994.
- CAVELL S., *Conditions nobles et ignobles*, traduit par Sandra LAUGIER et Christian FOURNIER, Paris, Ed. de l'éclat, coll.« Tiré à part », 1993.
- CAVELL S., *Une nouvelle Amérique encore inapprochable : de Wittgenstein à Emerson*, traduit par Sandra LAUGIER, éditions de l'éclat, 1991.
- CAVELL S., *Themes out of school: effects and causes*, San Francisco, North Point Press, 1984.
- CAVELL S. et S. LAUGIER, « Message de monsieur Stanley Cavell », *Études théologiques et religieuses*, 1 septembre 2011, vol. 86, n° 3, p. 287-289.
- CAZENEUVE J., *Et si plus rien n'était sacré*, Paris, Perrin, 1991.
- CEFAÏ D., *Phénoménologie et sciences sociales : Alfred Schütz, naissance d'une anthropologie philosophique*, Genève, Droz, coll.« Travaux de droit, d'économie, de sciences politiques, de sociologie et d'anthropologie », 1998.
- CEFAÏ D. et E. GARDELLA, *L'urgence sociale en action: ethnographie du Samu social de Paris*, Paris, la Découverte, coll.« Bibliothèque du MAUSS », 2011.
- CERTEAU M. de et P. MAYOL, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990, vol. 2/.
- CHAMPION F., S. NIZARD, et P. ZAWADZKI, *Le sacré hors religions*, Paris, L'Harmattan, coll.« Religions en questions », 2008.
- CHAUVIER E., *Anthropologie de l'ordinaire : une conversion du regard*, Toulouse, Anacharsis, coll.« essais », 2011.
- CHAUVIER S., *Le sens du possible*, Paris, Vrin, 2010.
- CHAUVIER S., *Qu'est-ce qu'un jeu ?*, Paris, Vrin, 2007.
- CHAUVIRÉ C., « Expérience et Nature : Wittgenstein lecteur de Dewey ? », *Critique*, décembre 2012, vol. 787, p. 1026-1042.
- CHAUVIRÉ C., *Wittgenstein en héritage : philosophie de l'esprit, épistémologie, pragmatisme*, Paris, Kimé, 2011.
- CHAUVIRÉ C., « Engagement et politique chez Wittgenstein », *Cités*, 2009, vol. 38, n° 2, p. 25.
- CHAUVIRÉ C., *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Vrin, 2009.
- CHAUVIRÉ C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Paris, Kimé, coll.« Philosophie en cours », 2004.
- CHAUVIRÉ C., « Phénoménologie et esthétique. », *Rue Descartes*, mars 2003, vol. 39, n° 1, p. 8-17.
- CHAUVIRÉ C., *Voir le visible : la seconde philosophie de Wittgenstein*, Paris, PUF, 2003.
- CHAUVIRÉ C., « L'art et le mythe de l'ineffable chez Wittgenstein », *Philosophique*, janvier 1999, n° 2, p. 75-80.

Bibliographie

- CHAUVIRÉ C., S. LAUGIER, et J.-J. ROSAT (dir.), *Wittgenstein, les mots de l'esprit : philosophie de la psychologie*, Paris, J. Vrin, coll.« Problèmes et controverses », 2001.
- CHAUVIRÉ C. et A. OGIEN, *La régularité : habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, Paris, Editions de l'EHESS, 2002.
- CHAUVIRÉ (DIR) C., *Wittgenstein et les questions du sens*, Paris, l'Art du comprendre, 2011.
- CHAVEL S., *Se mettre à la place d'autrui : l'imagination morale*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011.
- CIORAN E.M., *Syllogismes de l'amertume*, Paris, Gallimard, coll.« Folio Essais », 1995.
- CIORAN É.M., *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard, coll.« Folio Essais », 1988.
- COMETTI J.-P., *Qu'est-ce qu'une règle ?*, Paris, Vrin, coll.« Chemins philosophiques », 2011.
- COMETTI J.-P., *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Paris, Gallimard, coll.« Folio Essais », 2010.
- COQUIO C. et R. SALADO, *Fiction & connaissance : essai sur le savoir à l'oeuvre et l'oeuvre de fiction*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- COUTERON J.-P., « Addiction au quotidien, ou l'ordinaire des addictions », *Psychotropes*, janvier 2009, vol. 14, n° 3, p. 79-89.
- CRARY A.M. et R.J. READ, *The new Wittgenstein*, London New York, Routledge, 2000.
- DAMAMME A. et P. PAPERMAN, « Care domestique : des histoires sans début, sans milieu et sans fin », *Multitudes*, 2009, vol. 37-38, n° 2, p. 98-105.
- DAS V., *Life and words: violence and the descent into the ordinary*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- DELLA CASA G., *Galatée: ou Des manières*, traduit par Alain PONS, Paris, Quai Voltaire, 1988.
- DENIS TRIERWEILER (DIR.), *Hans Blumenberg : anthropologie philosophique*, Paris, PUF, coll.« Débats », 2010.
- DEWEY J., *La formation des valeurs*, traduit par A BIDET, L QUÉRÉ et G TRUC, Paris, la Découverte, 2011.
- DEWEY J., *Logique : La théorie de l'enquête*, 2e éd., Paris, PUF, 1993.
- DIAMOND C., « Croyance, compréhension et incompréhension : Wittgenstein et la religion », *ThéoRèmes. Enjeux des approches empiriques des religions*, traduit par Sabine PLAUD, décembre 2011, n° 1.
- DIAMOND C., *L'importance d'être humain et autres essais de philosophie morale*, traduit par Jean-Yves MONDON, Sandra LAUGIER et Emmanuel HALAIS, Paris, PUF, coll.« Quadrige », 2011.
- DIAMOND C., *L'esprit réaliste : Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, traduit par Emmanuel HALAIS et Jean-Yves MONDON, Paris, PUF, 2004.
- DOMENACH E., « "La vérité du scepticisme", le destin d'une expression », *Revue internationale de philosophie*, 2011, n° 2, p. 201 220.
- DOMENACH E., *Stanley Cavell, le cinéma et le scepticisme*, Paris, PUF, 2011.

Bibliographie

- DONATELLI P., *Manières d'être humain : une autre philosophie morale*, traduit par Solange CHAVEL, Paris, Vrin, 2014.
- DONATELLI P., « La vie des mots », *Revue internationale de philosophie*, juin 2011, vol. 256, p. 129-150.
- DONATELLI P., « Manières d'être humain », *Cités*, 2009, vol. 38, n° 2, p. 47-60.
- DOURS C., *Personne, personnage : les fictions de l'identité personnelle*, Rennes, PUR, 2003.
- DRAPEAU F. et P. LUDWIG, *Kripke : référence et modalités*, Paris, PUF, coll.« Philosophies », 2005.
- DUBS (DIR.) D., « Wittgenstein en dialogues », *Implications philosophiques*, 2011.
- DUFLO C., *Fictions de la pensée, pensées de la fiction*, Paris, Hermann, coll.« La République des lettres », 2013.
- DUFLO C., *Jouer et philosopher*, Paris, PUF, coll.« Pratiques théoriques », 1997.
- DUFLO C., *Le jeu : de Pascal à Schiller*, Paris, PUF, coll.« Philosophies », 1997.
- DUMONCEL J.-C., *Le jeu de Wittgenstein : essai sur la mathesis universalis*, Paris, PUF, coll.« Philosophie d'aujourd'hui », 1991.
- DURAND G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1997.
- DUVIGNAUD J., *Le Jeu du jeu*, Paris, Balland, 1980.
- EMERSON R.W., *Essais : histoire, compensation, expérience, destin*, traduit par Sandra LAUGIER et Christian FOURNIER, Paris, M. Houdiard éd, coll.« Littérature américaine », 2005.
- FASULA P., *Musil, Wittgenstein : l'Homme du possible.*, Thèse de doctorat, École doctorale Philosophie, Paris, France, 2013.
- FASULA P., « Musil et Wittgenstein rapportés à Kierkegaard : l'articulation de l'esthétique et de l'éthique | Implications philosophiques ».
- FÉNÉROL F.-X., « Se faire auteur de l'ordinaire », *Reliance*, mars 2010, p. 209-222.
- DI FILIPPO L., « Contextualiser les théories du jeu de Johan Huizinga et Roger Caillois », *Questions de communication*, septembre 2014, vol. 25, n° 1, p. 281-308.
- FINK E., *Le jeu comme symbole du monde*, traduit par Hans HILDENBRAND et Alex LINDENBERG, Paris, les Éd. de Minuit, 1966.
- FINK E. et E. HUSSERL, *De la phénoménologie*, Paris, Ed. de Minuit, coll.« Arguments », 1990.
- FÆSSEL M., « Grammaire de la consolation », *Études*, avril 2014, vol. 420, n° 5, p. 51-60.
- FÆSSEL M., *Après la fin du monde : critique de la raison apocalyptique*, Paris, Seuil, 2012.
- FREUD S., *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, traduit par Bertrand FÉRON, Paris, Gallimard, 1988.
- GARFINKEL H., *Recherches en ethnométhodologie*, traduit par Michel BARTHÉLEMY et Louis QUÉRÉ, Paris, PUF, coll.« Quadrige », 2007.
- GAUTIER C. et S. LAUGIER (DIR.), *L'ordinaire et le politique*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2006.

Bibliographie

- GAUTIER C. et S. LAUGIER, *Normativités du sens commun*, Paris, PUF, coll.« CURAPP », 2009.
- GAUVRY C., « L'interprétation du sens des énoncés. Une lecture contextualiste », *Methodos. Savoirs et textes*, avril 2013, n° 13.
- GEHLEN A., *Essais d'anthropologie philosophique*, traduit par Jean-Claude MONOD et Olivier MANNONI, Paris, Editions de la MSH, 2009.
- GILLIGAN C., *Une voix différente : pour une éthique du « care »*, traduit par Annie KWIATEK, Vanessa NUROCK, Sandra LAUGIER et Patricia PAPERMAN, Paris, Flammarion, 2008.
- LE GOFF A. et C. AL-SALEH, *Autour de « L'esprit et le monde » de John McDowell*, Paris, Vrin, coll.« Analyse et Philosophie », 2012.
- GOFFMAN E., *Comment se conduire dans les lieux publics*, traduit par Daniel CEFALI, Paris, Economica, coll.« Collection Études sociologiques », 2013.
- GOFFMAN E., *Les rites d'interaction*, traduit par Alain KIHM, Paris, Ed. de Minuit, coll.« Le sens commun », 1998.
- GOFFMAN E., *Les cadres de l'expérience*, traduit par Isaac JOSEPH, Michel DARTEVELLE et Pascale JOSEPH, Paris, Ed. de Minuit, coll.« Le sens commun », 1991.
- GOFFMAN E., *La mise en scène de la vie quotidienne*, traduit par Alain KIHM, Paris, les Éditions de minuit, coll.« Le sens commun », 1973.
- HALAIS E., « Wittgenstein, l'éducation, le solipsisme », *Éducation et didactique*, septembre 2011, vol. 5, n° 2, p. 117-124.
- HALAIS E., *Une certaine vision du Bien*, Paris, PUF, 2008.
- HALAIS E., *Wittgenstein et l'énigme de l'existence : la forme et l'expression*, Paris, PUF, 2007.
- HENNION A., P. VIDAL-NAQUET, F. GUICHET, et L. HÉNAUT, *Une ethnographie de la relation d'aide : de la ruse à la fiction, ou comment concilier protection et autonomie*, Mines Paris Tech (CSI).
- HENNION A. "Réflexivités. L'activité de l'amateur", *Réseaux* n°153, 2009. pp 55 - 78
- HENRIOT J., *Sous couleur de jouer : la métaphore ludique*, Paris, J. Corti, 1989.
- HUIZINGA J., *Homo ludens : essai sur la fonction sociale du jeu*, traduit par Cécile SERESIA, Paris, Gallimard, 2011.
- HUSSERL E., *Expérience et jugement : recherches en vue d'une généalogie de la logique*, traduit par Denise SOUCHE-DAGUES, Paris, PUF, 2011.
- HUSSERL E., *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, traduit par Dominique PRADELLE, Philippe DUCAT, Patrick LANG et Carlos LOBO, Paris, PUF, 2009.
- HUSSERL E., *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par Gérard GRANEL, Paris, Gallimard, 2004.
- INGARDEN R., *Esthétique et ontologie de l'oeuvre d'art*, traduit par Patricia LIMIDO-HEULOT, Paris, Vrin, coll.« Essais d'art et de philosophie », 2011.

Bibliographie

- INGARDEN R., *Husserl, la controverse idéalisme-réalisme*, traduit par Patricia LIMIDO-HEULOT, Paris, Vrin, coll.« Textes et commentaires », 2001.
- JAMES W., *Le pragmatisme*, traduit par Stéphane MADELRIEUX et Nathalie FERRON, Paris, Flammarion, coll.« Champs », 2011.
- JAMES W., *La volonté de croire*, traduit par Stéphane GALETIC et Loÿs MOULIN, Paris, Empêcheurs de Penser en Rond, 2005.
- JEAN G., *Le quotidien en situations*, Louvain, Presses univ. de Louvain, 2012.
- JOAS H., *La créativité de l'agir*, traduit par Pierre RUSCH et Alain TOURAINE, Paris, les Ed. du Cerf, coll.« Passages », 1999.
- KANT I., *Critique de la raison pratique*, traduit par Ferdinand ALQUIÉ, Paris, Gallimard, 1989.
- KÖHLER W., *The place of value in a world of facts*, New York, Etats-Unis, Liveright, 1938.
- KRIPKE S.A., *Règles et langage privé : introduction au paradoxe de Wittgenstein*, traduit par Thierry MARCHAISE, Paris, Seuil, coll.« L'ordre philosophique », 1996.
- LAFOREST G., *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Presses Université Laval, 1998.
- LAPOUJADE D., *Fictions du pragmatisme : William et Henry James*, Paris, Les Editions de Minuit, 2008.
- LARA P. de, « Les religions de Wittgenstein », *ThéoRèmes. Enjeux des approches empiriques des religions*, décembre 2011, n° 1.
- LARA P. de, *Le rite et la raison: Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipse, 2005.
- LARMORE C., *Modernité et morale*, Paris, PUF, coll.« philosophie morale », 1993.
- LAUGIER S., « Le commun comme ordinaire et comme conversation », *Multitudes*, mai 2011, vol. 45, n° 2, p. 104-112.
- LAUGIER S., *Wittgenstein : Le mythe de l'inexpressivité*, Vrin, 2010.
- LAUGIER S., « Ce que le scepticisme « veut dire » », *Revue de métaphysique et de morale*, mars 2010, vol. 65, n° 1, p. 5-23.
- LAUGIER S. (dir.), *La voix et la vertu : variétés du perfectionnisme moral*, Paris, PUF, coll.« Ethique et philosophie morale », 2010.
- LAUGIER S., « L'éthique du care en trois subversions », *Multitudes*, 2010, vol. 42, n° 3, p. 112-125.
- LAUGIER S., « Wittgenstein : politique du scepticisme », *Cités*, septembre 2009, vol. 38, n° 2, p. 109-127.
- LAUGIER S., *Wittgenstein : les sens de l'usage*, Paris, Vrin, coll.« Moments philosophiques », 2009.
- LAUGIER S., « Règles, formes de vie et relativisme chez Wittgenstein », *Noesis*, décembre 2008, n° 14, p. 41-80.
- LAUGIER S., « La volonté de voir : Éthique et perception morale du sens », *Protée*, 2008, vol. 36, n° 2, p. 89.

Bibliographie

- LAUGIER S., *Éthique, littérature, vie humaine*, Paris, PUF, coll.« Ethique et philosophie morale », 2006.
- LAUGIER S., « L'Importance de l'importance : Expérience, pragmatisme, transcendantalisme », *Multitudes*, 2005, vol. 23, n° 4, p. 153-167.
- LAUGIER S., « Emerson : penser l'ordinaire », *Revue française d'études américaines*, février 2002, vol. n°91, n° 1, p. 43-60.
- LAUGIER S., « Wittgenstein : anthropologie, scepticisme et politique », *Multitudes*, 2002, n° 9.
- LAUGIER S., « Où se trouvent les règles ? », *Archives de Philosophie*, septembre 2001, Tome 64, n° 3, p. 505-524.
- LAUGIER S., « Pourquoi des théories morales ? L'ordinaire contre la norme », *Cités*, 2001, vol. 5, n° 1, p. 93-112.
- LAUGIER S. et C. CHAUVIRÉ, *Lire les « Recherches philosophiques »*, Vrin, coll.« Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2006.
- LAUGIER S., P. MOLINIER, et P. PAPERMAN, *Qu'est-ce que le care ? : souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, coll.« Petite bibliothèque Payot », 2009.
- LAURENT J. et C. ROMANO, *Le néant: contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, 2e éd., Paris, Presses universitaires de France, coll.« Épiméthée », 2010.
- LAVELLE L., *Traité des valeurs*, Paris, PUF, 1991, vol. 2/.
- LEFEBVRE H., *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, coll.« Idées », 1968.
- LEJOYEUX M., « Le jeu pathologique : aspects littéraires et culturels », *L'Autre*, juin 2006, Volume 7, n° 2, p. 231-242.
- LENAIN T., *Pour une critique de la raison ludique : essai sur la problématique nietzschéenne*, Paris, Vrin, coll.« Pour demain », 1993.
- LIMIDO-HEULOT P., *Roman Ingarden : la phénoménologie à la croisée des arts*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll.« Aesthetica », 2013.
- LOVIBOND S., *Realism and Imagination in Ethics*, Oxford, Royaume-Uni, B. Blackwell, 1983.
- MACHEREY P., *Petits riens : ornières et dérives du quotidien*, le Bord de l'eau, 2009.
- MACHEREY P., « Le quotidien, objet philosophique ? », *Articulo - Journal of Urban Research*, décembre 2005, n° 1.
- MACINTYRE A.C., *Après la vertu : étude de théorie morale*, traduit par Laurent BURY, Paris, PUF, 2006.
- MACKIE J.L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Édition : Reprint., Harmondsworth, Penguin, 2011.
- MARROU E., « Aspects de la plurivocité contrôlée : portrait de Wittgenstein par Blumenberg. » *Implications philosophiques 2012*
- MCDOWELL J.H., *L'esprit et le monde*, traduit par Christophe ALSALEH, Paris, Vrin, 2007.
- MILL J.S., *L'utilitarisme*, traduit par Georges TANESSE, Paris, Flammarion, 2008.

Bibliographie

- MILL J.S., *De la liberté*, traduit par Pierre BOURETZ, Paris, Folio, 1990.
- MONOD J.-C., « Métaphore absolue et mythe sans fin », *Cahiers philosophiques*, octobre 2010, n° 123, n° 3, p. 19-35.
- MONOD J.-C., « « L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », *Revue germanique internationale*, novembre 2009, n° 10, p. 221-236.
- MONOD J.-C., *Hans Blumenberg*, Paris, Belin, coll.« Voix allemandes », 2007.
- MONOD J.-C., « Les mondes de Hans Blumenberg », *Archives de Philosophie*, juin 2004, vol. 67, n° 2, p. 203-209.
- MONOD J.-C., « La philosophie du XXe siècle et l'usage des métaphores », *Esprit*, juin 2005, p. 25.
- MONOD J.-C., *La querelle de la sécularisation : théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, 2002.
- MURDOCH I., « Vision and Choice in Morality », *Aristotelian Society*, 1956.
- NAGEL T., *Le point de vue de nulle part*, traduit par Sonia KRONLUND, Combas, Éd. de l'Éclat, 1993.
- NUROCK V., *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Paris, PUF, coll.« Débats philosophiques », 2010.
- NUSSBAUM M.C., *Femmes et développement humain : l'approche des capacités*, traduit par Camille CHAPLAIN, Paris, des Femmes-A. Fouque, 2008.
- OGIEN A., *Les formes sociales de la pensée: la sociologie après Wittgenstein*, Paris, Armand Colin, coll.« Collection Individu et société », 2007.
- OGIEN (DIR.) R., *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.
- OGIEN R., *L'éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007.
- PAPERMAN P. et S. LAUGIER, *Le souci des autres : éthique et politique du care*, Paris, Editions de l'EHESS, coll.« raisons pratiques », 2011.
- PERREAU L., *Le monde social selon Husserl*, Dordrecht, Pays-Bas, Springer, 2013.
- PIETTE A., *Le fait religieux : une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2003.
- POLIN R., *La création des valeurs*, Paris, France, J. Vrin, 1977.
- PUTNAM H., *L'éthique sans l'ontologie*, traduit par Pierre FASULA, Raphaël EHRSAM et Manfred HEUSER, Paris, les Éd. du Cerf, coll.« Passages », 2013.
- PUTNAM H., *Fait/Valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, traduit par Marjorie CAVERIBÈRE et Jean-Pierre COMETTI, Paris, Editions de l'Eclat, 2004.
- PUTNAM H., *The Threefold Cord : Mind, Body, and World*, New-York, Columbia University press, 1999. (trad à paraître)
- PUTNAM H., *Le réalisme à visage humain*, traduit par Claudine TIERCELIN, Paris, Seuil, coll.« L'ordre philosophique », 1994.
- RAÏD L., « Elucider l'ordinaire », *L'ordinaire et le politique*, Paris, PUF, coll.« Curapp », 2006.

Bibliographie

- RAÏD L., *L'illusion de sens : le problème du réalisme chez le second Wittgenstein*, Paris, Kimé, coll.« Philosophie en cours », 2006.
- RAÏD L., « « Self-Reliance » et l'éthique de Wittgenstein », *Revue française d'études américaines*, 1 février 2002, vol. n°91, n° 1, p. 87-96.
- RAILLON J.-C., « Proposition d'une théorie de la fiction », *Études littéraires*, 1976, vol. 9, n° 1, p. 81.
- RAULET G., *Max Scheler : l'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres*, Paris, MSH, coll.« Collection Philia », 2002.
- RAWLS J., *Théorie de la justice*, traduit par Catherine AUDARD, Paris, Points, 2009.
- READER K.A., *La règle du jeu: Jean Renoir, 1939*, London, I.B. Tauris, coll.« Ciné-files », 2010.
- REVAULT D'ALLONES M., « Sommes-nous vraiment « déthéologisés » ? », *Les Études philosophiques*, mars 2004, n° 68, n° 1, p. 25-37.
- RICHIR M., *Phantasia, imagination, affectivité: phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Millon, coll.« Collection Krisis », 2004.
- RIGAL E., « Au commencement était l'action : Wittgenstein et Husserl », *Noesis*, août 2003, n° 5, p. 153-185.
- ROMANO C., *Wittgenstein*, Paris, les éd. du Cerf, coll.« Les cahiers d'histoire de la philosophie », 2013.
- ROMANO C., *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll.« Folio / essais », 2010.
- ROSEN S., *Le nihilisme : un essai philosophique*, traduit par Roger HARLEPP, Pierre KERSZBERG et Linda FISHER, Bruxelles, Belgique, Ousia, 1995.
- SABOT P., « La « fabrique du quotidien » », *Critique*, octobre 2005, vol. 701, n° 10, p. 775-787.
- SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs: essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, traduit par Maurice de GANDILLAC, Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque de philosophie », 1991.
- SCHELER M., *La situation de l'homme dans le monde*, traduit par Maurice DUPUY, Paris, Aubier, coll.« Philosophie de l'esprit », 1979.
- SCHUMM M. « À propos de Hans Blumenberg : Entretien avec Denis Trierweiler », *Cahiers philosophiques*, 2010, vol. 123, n° 3, p. 101.
- SCHÜTZ A., *Don Quichotte et le problème de la réalité*, traduit par Thierry BLIN, Paris, Allia, 2014.
- SCHÜTZ A., *L'étranger : un essai de psychologie sociale*, traduit par Bruce BÉGOUT, Paris, Allia, 2010.
- SCHÜTZ A., *Le chercheur et le quotidien: phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Klincksieck, coll.« Méridiens », 2008.

Bibliographie

- SCHÜTZ A., *Essais sur le monde ordinaire*, traduit par Thierry BLIN, Paris, le Félin, coll.« Félin poche », 2007.
- SEARLE J.R., *La construction de la réalité sociale*, traduit par Claudine TIERCELIN, Paris, Gallimard, coll.« NRF essais », 1998.
- SHERINGHAM M., *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford; New York, OUP Oxford, 2009.
- SOULEZ A., « Wittgenstein, l'imagination et le politique », *Cités*, 2009, vol. 38, n° 2, p. 191.
- SOULEZ A., *Wittgenstein et le tournant grammatical*, Paris, PUF, coll.« Philosophies », 2004.
- STRAWSON P.F., « Note critique sur les recherches philosophiques de Wittgenstein », *Philosophie*, décembre 2004, vol. 84, n° 4, p. 55-90.
- TAUSSIG S., « Déclin et progrès chez Blumenberg », *Le Philosophoire*, avril 2012, vol. 36, n° 2, p. 109-127.
- TAYLOR C., *La liberté des modernes*, traduit par Philippe de LARA, Paris, PUF, 1997.
- TAYLOR C. et P. de LARA, *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Sainte-Foy, Québec, Cerf : Presses de l'Université Laval, coll.« Passages », 1998.
- TRAVIS C., *Les liaisons ordinaires : Wittgenstein sur la pensée et le monde*, traduit par Bruno AMBROISE, Paris, Vrin, 2003.
- TRIERWEILER D., « Autour d'une coquille », *Cahiers philosophiques*, 2010, vol. 123, n° 3, p. 9.
- TRONTO J.C., *Un monde vulnérable: pour une politique du care*, Paris, Éd. la Découverte, 2009.
- VAIHINGER H., *La philosophie du comme si*, traduit par Christophe BOURIAU, Paris, Kimé, 2013.
- VIDAL-NAQUET P., « Le care à domicile : tact et tactiques », *Recherche en soins infirmiers*, septembre 2013, N° 114, n° 3, p. 7-13.
- WALTON K.L., *Mimesis as make-believe: on the foundations of the representational arts*, Cambridge, Mass., Etats-Unis, 1990.
- WIGGINS D.K., *Needs, values, truth: essays in the philosophy of value*, Oxford, Royaume-Uni, Blackwell, 1991.
- WILLIAMS B., *L'éthique et les limites de la philosophie*, traduit par Marie-Anne LESCOURRET, Paris, Gallimard, 1990.
- WINNICOTT D.W., *Jeu et réalité : l'espace potentiel*, traduit par Claude MONOD et Jean-Bertrand PONTALIS, Paris, Gallimard, coll.« Folio », 2002.
- WINNICOTT D.W., *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, traduit par Michel GRIBINSKI et Jeannine KALMANOVITCH, Paris, Gallimard, coll.« Connaissance de l'inconscient », 2000.
- WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, traduit par Françoise DASTUR, Maurice ELIE, Jean-LUC GAUTERO, Dominique JANICAUD et Élisabeth RIGAL, Paris, Gallimard, coll.« Tel », 2014.

Bibliographie

- WITTGENSTEIN L., *Le cahier bleu et le cahier brun*, traduit par Claude IMBERT, Marc GOLDBERG et Jérôme SACKUR, Paris, Gallimard, 2010.
- WITTGENSTEIN L., *Conférence sur l'éthique*, traduit par Jacques FAUVE, Paris, Gallimard, 2008.
- WITTGENSTEIN L., *De la certitude*, traduit par Danièle MOYAL-SHARROCK, Paris, Gallimard, 2006.
- WITTGENSTEIN L., *Remarques mêlées*, traduit par Gérard GRANEL et Jean-Pierre COMETTI, Paris, Flammarion, 2002.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, traduit par Gilles-Gaston GRANGER, Paris, Gallimard, 2002.
- WITTGENSTEIN L., « Remarques sur Le Rameau d'Or de Frazer », *revue Agone. Histoire, Politique & Sociologie*, traduit par Jean LACOSTE, février 2000, n° 23, p. 13-31.
- WOLF S., *The variety of values: essays on morality, meaning, and love*, Oxford, Royaume-Uni, Oxford University Press, 2015.
- WOLF S., *Meaning in life and why it matters*, Princeton, N.J., Etats-Unis, 2010.
- ZUPPINGER T., (DIR) « Autour de Blumenberg », *Implications philosophiques*, Juin 2013.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Résumé.....	5
Abstract.....	6
Remerciements.....	7
Table des matières.....	9
INTRODUCTION.....	12
Une expérience ordinaire contradictoire.....	12
1. L'éthique entre passions et paradoxes.....	12
2. Dérives.....	19
La rotation de notre axe de référence.....	21
1. L'éthique et l'anthropologie.....	21
2. Commencement, fondement, déjà-là.....	24
Méthodologie et programme.....	31
1. Une investigation du commun.....	31
2. Décrire et prescrire : penser l'inacceptable.....	33
3. Annonce de plan.....	35
PARTIE I - LES PRATIQUES ORDINAIRES DE L'ÉTHIQUE.....	39
Introduction.....	40
Chapitre 1 – Difficultés méthodologiques et conceptuelles.....	43
1. Quotidien vs. ordinaire ?.....	43
Au carrefour de deux traditions.....	43
De l'usage courant des synonymes.....	46
2. Le monde de la vie.....	48
Un concept ambigu.....	48
Le monde de la vie comme cadre commun.....	50
3. La troisième voie de l'anthropologie philosophique.....	52
L'anthropologie : ligne de fracture.....	52
L'anthropologie contre le primat rationaliste.....	54
Blumenberg : la troisième voie, de Husserl à Wittgenstein.....	55
Chapitre 2 – Proximité et distance.....	59
1. La familiarité se masque.....	59
Une présence fuyante.....	59
Le phénomène de l'habitude.....	60
Découverte et dévoilement.....	64

Bibliographie

2. La fragilité de l'ordinaire.....	67
Chaos et anthropologie philosophique.....	67
Scepticisme et angoisse.....	70
La philosophie détruit l'aspect ordinaire.....	73
Chapitre 3 – Caractéristiques et dynamique.....	76
1. Approches philosophiques.....	76
L'ordinaire n'est pas philosophique.....	76
2. Le monde quotidien.....	79
Caractéristiques du monde de la vie.....	79
La stabilité dans la variation.....	81
Dimension vitale et universelle.....	83
3. L'ordinaire et les formes de vie.....	85
Caractéristiques des formes de vie.....	85
Formes de vie et question d'accord.....	87
Chapitre 4 – Ethique et modernité.....	92
1. La fin de la métaphysique ?.....	92
Une éthique sans fondement.....	92
Les dérives de l'éthique non-métaphysique ?.....	94
Questions pour une éthique contemporaine.....	96
2. « Le <i>doit</i> du philosophe ».....	99
Idéal et préjugé.....	99
De la circularité théorie et pratique.....	101
La philosophie reflet des tendances.....	104
3. Éthique, valeurs et sacré.....	108
Sacré et ordinaire.....	108
La crypto-théologie.....	117
Conclusion de la partie I.....	119
PARTIE II – PERDRE LE MONDE, MANQUER L'ÉTHIQUE.....	122
Introduction.....	123
Chapitre 1 – Perdre le monde.....	127
1. Besoins et philosophie.....	127
La pulsion de généralité.....	127
Le solipsisme et le réalisme.....	132
2. Le scepticisme.....	137
Tentative de définition.....	137
Réfuter ou rejeter le scepticisme ?.....	139
La vérité du scepticisme – la question sociale.....	142

Bibliographie

Chapitre 2 – Dynamiques et mécanismes de perte du monde.....	147
1. La perte du monde.....	147
Le monde familier et le monde étrange.....	147
Voir le monde hors de la familiarité.....	149
Mécanique du scepticisme : vouloir saisir le monde.....	152
2. Le doute.....	155
Doute, pratique et aveuglement.....	155
Critiques du doute.....	159
Chapitre 3 – Philosophie et anthropologie.....	162
1. La dimension universelle de l'anthropologie.....	162
L'interdit anthropologique.....	162
Les traditions philosophiques en dialogue ?.....	165
2. Sa place au sein de la philosophie.....	170
Les conditions invariables de la variabilité humaine.....	170
Un vaste réseau de questions.....	173
Chapitre 4 – Traits anthropologiques.....	176
1. Sensibilité à la répétition.....	176
De la répétition à la généralité.....	176
Le besoin de convention.....	178
2. Le besoin de stabilité.....	180
Attente et angoisse.....	180
Certitude et satisfaction.....	184
3. Le besoin de sens.....	188
Le sens du monde et la menace de l'absurde.....	188
De la demande de sens à la conception platonicienne.....	191
Chapitre 5 – Consolation et thérapie.....	195
1. La mise à distance et la spéculation.....	195
<i>L'actio per distans</i>	195
La créativité et la négation.....	198
2. Mythe, métaphore et réalité.....	200
Un rapport métaphorique à la réalité.....	200
La colère contre le monde.....	203
Conclusion de la partie II.....	206
PARTIE III – JEUX, RÈGLES ET FICTIONS.....	209
Introduction.....	210

Bibliographie

Chapitre 1 – La pratique ludique.....	214
1. Caractéristiques du jeu.....	214
Les fondements de la pensée du jeu.....	214
Les difficultés propres à parler du jeu.....	217
2. « Tout déchoit dans le jeu. ».....	223
Cavell, le jeu et la morale.....	223
Le jeu comme opposé au sérieux ?.....	226
Du jeu à l'ordinaire.....	229
Chapitre 2 – Jeu et ordinaire.....	233
1. Des caractéristiques communes à l'ordinaire.....	233
La dimension mondaine du jeu.....	233
Temps et espace : la question de la situation.....	236
2. Expression et satisfaction.....	238
Les dispositifs de satisfaction.....	238
La menace de l'angoisse.....	240
Briser les règles.....	241
Briser le jeu, retomber dans l'ordinaire.....	242
3. Résistance et adaptabilité.....	244
La souplesse des règles.....	244
La résistance de la règle : entre arbitraire et convention.....	249
Chapitre 3 – Règles, fictions et possible.....	253
1. Caractéristiques de la fiction.....	253
Jérémy Bentham.....	254
Vaihinger et la philosophie du « comme si ».....	256
La fiction et la question de la vérité.....	258
2. Le possible.....	262
La question de la règle et du possible.....	262
Le sens du possible.....	263
Les limites de la créativité.....	264
Chapitre 4 – Liberté, créativité et possible.....	268
1. Manipuler des fictions.....	268
L'aveuglement pour agir.....	268
La fiction comme appauvrissement et enrichissement.....	269
Voir et penser la fiction sans la détruire.....	271
Les excès du jeu, les excès de la fiction.....	276
2. Liberté par les règles et la fiction.....	279
La liberté par les règles.....	279
La liberté comme fiction : l'écart avec le réel.....	284
3. La fiction comme aide.....	290
Chapitre 5 – Règles, apprentissages et régularité.....	295

Bibliographie

1. Le jeu, la règle et la capacité.....	295
Apprentissage de la règle.....	295
La règle suppose la répétition.....	300
2. Maîtriser une règle : mythologie et scepticisme.....	304
Mythologie de la règle.....	304
Dimension sociale des règles.....	309
La question de l'interprétation de la règle.....	311
Conclusion de la partie III.....	315
PARTIE IV – AGIR EN CONTEXTE.....	318
Introduction.....	319
Chapitre 1 – L'esprit réaliste et la perception morale.....	321
1. L'esprit réaliste.....	321
« Pas l'empirisme et pourtant le réalisme».....	321
L'apaisement par la description.....	325
Le réalisme immanent contextuel.....	327
2. Contexte et perception morale.....	332
Sens et signification.....	332
Contexte et circonstances.....	334
Ambiguïté du sens : entre sensibilité et signification.....	336
Chapitre 2 – Certitudes, évidences et pratiques.....	339
1. Certitude et évidences.....	339
L'expression ordinaire de l'éthique.....	339
L'expérience enseigne un tout de proposition.....	342
2. La pratique comme continuum d'activité.....	346
La pratique comme commencement.....	348
3. Sens et actions en situation.....	349
Ce que la règle veut dire.....	349
Règles, forme de vie et pratique.....	351
Chapitre 3 – Capacités en situation.....	354
1. Situation morale.....	354
La situation.....	354
La question de l'aide à domicile.....	355
L'arrière-plan comme métaphore.....	358
2. Les capacités morales en situation.....	360
L'éthique comme attitude.....	360
Voir : différences et ressemblances.....	362
3. L'esprit de finesse.....	367
Le soin du particulier.....	367

Bibliographie

Le goût.....	368
Le <i>Kairos</i> et la ruse : une forme de réalisme contextuel.....	370
Chapitre 4 – Accord, justification et collectivité.....	374
1. Règles et accords.....	374
L'étude de la règle comme porte vers le social.....	374
Le langage comme lieu de l'accord.....	378
2. Un si fragile vernis de société ?.....	381
Le risque du communautarisme ?.....	381
La situation normative.....	385
Malléabilité de la situation.....	389
Chapitre 5 – L'éthique située.....	390
1. Le <i>care</i> et l'éthique.....	390
Caractéristiques générales.....	390
Les éthiques wittgensteiniennes.....	395
2. Les capacités.....	398
Le changement de vision.....	398
Une éthique de la vision.....	399
La valeur du particulier.....	400
3. De la dignité humaine.....	404
La fragilité de la dignité.....	404
Vulnérabilité de la forme de vie.....	406
Les situations extrêmes.....	409
Conclusion de la partie IV.....	412
CONCLUSION.....	416
En quête de l'ordinaire ?.....	416
« Décrire l'éthique sans dire à quoi elle doit ressembler ».....	422
Bibliographie.....	429
Table analytique des matières.....	441
Index.....	447

INDEX

A

Attachement.....15, 21, 69, 90, 91, 104, 186, 277, 278, 302, 306, 329, 340, 408, 425
Aveuglement.....64, 67, 71, 81, 121, 135, 136, 145, 148, 149, 154, 155, 158, 179, 238, 268, 319, 349, 350, 383, 418

B

BLUMENBERG.....5, 6, 11, 23, 43, 44, 49, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 78, 82, 88, 93, 117, 118, 119, 120, 130, 147, 148, 149, 156,
162, 163, 164, 166, 169, 172, 181, 184, 185, 187, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 235, 286,
287, 291, 339, 367, 418, 427

C

Care.....5, 6, 38, 64, 103, 290, 292, 319, 335, 371, 381, 383, 390, 391, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402,
403, 404, 405, 410, 411, 421
CAVELL 14, 19, 25, 26, 28, 32, 42, 46, 66, 70, 71, 73, 77, 86, 87, 88, 95, 97, 103, 107, 116, 120, 124, 126, 129, 131,
132, 137, 141, 142, 143, 144, 150, 151, 152, 157, 158, 165, 166, 170, 174, 175, 180, 192, 196, 199, 206, 223, 224,
225, 226, 230, 242, 292, 298, 299, 350, 360, 378, 380, 384, 385, 400, 403, 406, 407, 416, 417, 420, 422, 428

D

DIAMOND 11, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 38, 98, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 118, 124, 154, 174, 187, 190, 249, 265, 280,
283, 292, 321, 322, 323, 325, 339, 359, 360, 361, 362, 365, 382, 383, 384, 385, 399, 403, 407, 412, 416, 421, 424,
432, 433
Dignité.....29, 31, 38, 76, 147, 186, 212, 217, 233, 253, 255, 286, 291, 356, 391, 404, 406, 407, 409, 421

E

Esprit réaliste...11, 20, 22, 25, 26, 27, 38, 98, 100, 105, 106, 107, 124, 139, 145, 154, 221, 265, 280, 305, 319, 320, 321,
322, 324, 325, 326, 327, 328, 335, 339, 341, 360, 361, 367, 387, 399, 412, 416, 421, 424

F

Flou.....47, 61, 141, 245, 246, 411

G

GEHLEN.....23, 163, 168, 172, 184, 434
GILLIGAN.....390, 394, 395, 396, 399, 402

H

HUSSERL5, 6, 43, 44, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 60, 62, 64, 67, 68, 69, 74, 82, 84, 85, 88, 89, 90, 96, 117, 119, 130,
148, 162, 163, 165, 185, 196, 261, 336, 354

Bibliographie

I

Inacceptable.....5, 33, 34, 38, 51, 95, 96, 98, 426, 427, 428
INGARDEN.....260, 261, 289, 290, 435, 437
Inquiétude.....44, 63, 67, 68, 72, 74, 135, 136, 139, 190, 205, 295, 352, 355
Insatisfaction.....36, 125, 128, 132, 138, 150, 151, 153, 157, 159, 184, 189, 190, 193, 203, 239, 326, 330

K

Krisis.....43, 49, 50, 51, 60, 82

L

Ludique..... 37, 38, 168, 210, 211, 214, 217, 218, 219, 220, 223, 225, 226, 228, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238,
240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 249, 252, 262, 271, 272, 274, 276, 279, 281, 282, 283, 284, 292, 297, 315, 316,
319, 364, 372, 374, 387, 420, 421

M

Métaphore.....46, 93, 95, 179, 200, 204, 214, 225, 270, 332, 344, 358

P

PUTNAM 15, 16, 17, 22, 23, 26, 32, 33, 40, 73, 74, 77, 99, 116, 127, 134, 135, 138, 173, 201, 321, 324, 327, 328, 383, 388,
409, 424, 425, 426, 427

R

RAWLS.....20, 225, 361, 375, 378, 396, 403
Relation d'aide.....30, 38, 70, 290, 292, 293, 301, 308, 319, 328, 336, 356, 357, 370, 371, 373, 375, 376, 377, 391, 396,
402, 404, 405, 406, 410, 413

S

Sacré.....36, 79, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 193, 227, 229, 230, 231, 232, 248, 289, 416, 417
SCHÜTZ.....41, 49, 69, 84, 431, 439
Solipsisme.....88, 106, 132, 133, 134, 135, 136, 148, 151, 168
Stabilité.....23, 36, 51, 73, 76, 81, 105, 125, 145, 178, 180, 181, 182, 184, 186, 187, 188, 189, 193, 195, 207, 211, 228, 242,
263, 264, 278, 303, 306, 315, 336, 372, 406, 411, 419, 425, 426

T

TAYLOR.....162, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 190, 207, 208, 400, 407
Tendances humaines.....26, 44, 111, 123, 191, 206, 211, 240, 385, 422
Thérapeutique.....32, 97, 106, 130, 203, 204, 247, 249, 286, 324, 347, 383, 412, 422, 426
Tractatus. 43, 56, 57, 85, 86, 98, 99, 133, 134, 149, 163, 174, 192, 200, 203, 205, 289, 326, 330, 341, 348, 360, 418, 422

Bibliographie

V

VAHINGER 177, 212, 213, 249, 254, 256, 257, 258, 259, 264, 268, 269, 271, 272, 275, 277, 278, 284, 285, 286, 287, 341
Vulnérable.....30, 399, 407

W

WINNICOTT.....68, 69, 168, 186, 196, 199, 200, 218, 233, 234, 235, 239, 240, 241, 265, 277, 278, 331