

Vulnérabilité de l'ordinaire

Sandra Laugier

▶ **To cite this version:**

Sandra Laugier. Vulnérabilité de l'ordinaire. Pierre Fasula; Sandra Laugier. Concepts de l'ordinaire, Éditions de la Sorbonne, pp.165-187, 2021, 979-10-351-0622-5, 10.4000/books.psorbonne.99585 . hal-03744361

HAL Id: hal-03744361
https://paris1.hal.science/hal-03744361

Submitted on 3 Aug 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Source: Pierre Fasula et Sandra Laugier (dir.), Concepts de l'ordinaire, (Éditions de la Sorbonne, 2021), pp.165-187
DOI: 10.4000/books.psorbonne.99475
https://books.openedition.org/psorbonne/99475?lang=en

Vulnérabilité de l'ordinaire

Sandra Laugier / Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Institut universitaire de France, Institut des sciences juridique et philosophique de la Sorbonne (CNRS, Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

Le concept de l'ordinaire n'est jamais mieux défini que dans sa perte, si souvent représentée dans la fiction (situations de catastrophe, perte de ce qui fait la trame de l'humain) et quotidiennement dans les moments de dissolution des échanges ou du cours de la vie ; situations qui incitent à réaliser et représenter ce qui est perdu : d'une normalité tenue pour acquise et invisibilisée, jusqu'au moment où elle s'effondre, et où il faut alors la réinstaurer, comme dans les stratégies de réparation chez Goffman. Mais dans tous ces cas, la rupture a mis en évidence la vulnérabilité de l'ordinaire, le fait qu'il est toujours déjà perdu ou d'emblée mythologique. Il s'agirait alors de faire retour, pour reprendre une expression de Stanley Cavell, « là où l'on n'a jamais été » – d'où ce qu'il appelle « l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire », et de la vie ordinaire comme par définition ce qui est menacé, voire inaccessible.

Car savons-nous vraiment ce qu'est la vie ordinaire, ce qui nous est ordinaire ? N'y a-t-il pas là quelque chose d'à la fois évident et mystérieux ? L'ordinaire n'est pas le sens commun, car il n'a rien d'évident, et nous ne savons pas ce que c'est. Mais il y a bien un rapport entre l'ordinaire et le commun, le partagé. La vie ordinaire et tout « retour » à elle se fait par le partage d'un langage et de formes de vie : « C'est ce que les êtres humains disent qui est vrai et faux ; et ils s'accordent dans le langage qu'ils utilisent. Ce n'est pas un accord dans les opinions mais dans la forme de vie[1]. » La forme de vie humaine, comme le langage humain, est à la fois commune, partagée et quotidienne, structurée par la répétition. L'idée d'ordinaire en philosophie est à la fois objet de rejet et de fascination, l'ordinaire est comme l'autre de la philosophie, ce qu'elle veut, dans son arrogance, dépasser, mais aussi ce vers quoi elle aspire, nostalgiquement, à retourner, dans la (dé)négation de notre langage ordinaire et de notre caractère ordinaire, dans la fausse évidence de nos « croyances

1 Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. Françoise Dastur *et al.*, Paris, Gallimard, 2004, §241.

ordinaires » ou de nos « formes de vie ». La tâche de la philosophie de l'ordinaire serait de nous ramener à nous-mêmes – ramener nos mots, dit Wittgenstein, « de leur usage métaphysique à leur usage quotidien », sur terre, ramener la connaissance du monde à l'acceptation du réel, ramener aussi notre fantasme de connaissance ou de proximité d'autrui à la pratique et à la coordination sociale ordinaire –, ce qui n'a rien d'aisé ni d'obvie, et fait de la recherche de l'ordinaire la quête la plus difficile qui soit, même si (précisément parce que) elle est là, à portée de n'importe qui. Une des caractéristiques de la philosophie contemporaine, de Wittgenstein à Austin, Goffman et Foucault, est bien l'attention portée à l'ordinaire – pratiques ordinaires, usages ordinaires de la langue, citoyens ordinaires… L'appel à l'ordinaire, chez les premiers philosophes de l'ordinaire que sont Emerson et Thoreau, se partage avec une aspiration démocratique : Emerson réclame ainsi une attention à la *signification* de l'ordinaire dans l'invention de l'ordinaire propre à la pensée étasunienne.

> Je ne demande pas le grand, le lointain, le romanesque ; ni ce qui se fait en Italie ou en Arabie ; ni ce qu'est l'art grec, ni la poésie des ménestrels provençaux ; j'embrasse le commun, j'explore le familier, le bas, et suis assis à leurs pieds. De quoi voudrions-nous vraiment connaître le sens ? De la farine dans le quartant ; du lait dans la casserole ; de la balade dans la rue ; des nouvelles du bateau ; du coup d'œil ; de la forme et de l'allure du corps[2].

La question n'est plus de connaître la « raison ultime » des phénomènes de la Nature, mais d'instituer un rapport inédit au quotidien dans ses formes. Le recours à l'ordinaire a une dimension démocratique, dans sa mise en évidence du commun, et l'esthétique de l'ordinaire rejoint le politique :

> L'un de ces signes est le fait que le même mouvement qui a produit l'élévation de ce que l'on appelait la plus basse classe de l'État a pris en littérature un aspect très marqué, et tout aussi heureux. Au lieu du sublime et du beau, c'est le proche, le bas, le commun qui ont été explorés et poétisés. […] La littérature du pauvre, les sentiments de l'enfant, la philosophie de la rue, le sens du domestique, tels sont les sujets du jour[3].

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

3 *Ibid*.

Le pauvre, la rue, le « domestique » : ce sont les nouveaux objets qu'il va falloir penser, ceux de la vie ordinaire. L'appel à l'ordinaire est alors politique et *pratique*. Il faut inventer le nouvel homme ordinaire, l'homme de la démocratie. Car la pratique est d'abord une *approche* de l'ordinaire. En revendiquant l'ordinaire, c'est à une révolution qu'appelle Emerson, à la construction du nouvel humain ordinaire. (« Voici les matériaux, épars sur le sol. ») L'espoir américain devient celui de la construction d'un homme nouveau et d'une nouvelle culture, l'un et l'autre « domestiqués », ce qui est tout le contraire d'esclavagisés : l'humain domestique est celui qui arrivera à accorder son intérieur et son extérieur, sa voix publique et sa voix privée, sans renoncer ni à l'une ni à l'autre. Celui qui parviendra à *devenir ordinaire*. La construction d'une démocratie américaine devrait être alors la fabrication d'un homme ordinaire : *the upbuilding of man*. L'étape manquante, on s'en doute, est celle de l'invention aussi bien d'une femme ordinaire qui se produit en Amérique avec l'introduction du cinéma parlant et sa mise en scène de la conversationalité ordinaire, c'est-à-dire à la fois de la parole féminine comme revendication égalitaire et de l'univers du domestique, présenté comme égal ou symétrique de la scène publique, réservée à l'homme. Au-delà de l'exemple du cinéma, on observera que l'attention à l'ordinaire constitue un renversement des hiérarchies et dualismes intellectuels et sociaux qui en fait un élément essentiel des pensées du genre en général et féministes en particulier. L'éthique du *care*[4] est certainement le meilleur exemple du caractère proprement subversif que peut avoir la perception de l'ordinaire, mais aussi les sociologies de l'ordinaire[5].

Vulnérabilité du langage ordinaire

On voit pourquoi il serait illusoire de considérer le recours à l'ordinaire comme une solution, et une facilité, c'est plutôt la tâche infinie de la philosophie du langage ordinaire : « ramener les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien[6] ». Mais elle ne peut le faire qu'en revenant sur terre, dans la réalité de nos pratiques.

4 Sandra Laugier, Patricia Paperman (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'EHESS (Raisons pratiques), 2005 ; Sandra Laugier, Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot (Petite Bibliothèque Payot), 2009.

5 Albert Ogien, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2007.

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

Cette articulation du « langage » à la « pratique », par le moyen de laquelle peuvent être proposées des descriptions pertinentes de ces *recours* à l'ordinaire, est bien le point de l'articulation de la philosophie au social. L'un des axes problématiques qui porte, en France, la crise et nombre de débats en sociologie est celui de la possibilité épistémologique et des moyens méthodologiques d'une description desdites « pratiques sociales ». Au croisement des structures et des expériences vécues, la pratique devait permettre de renoncer aux grandes hypostases – la « société », la « classe », la « conscience collective », etc. – et de redonner à l'individu et à son action toute son effectivité. Décrire sociologiquement les pratiques devait permettre de poser les bases d'une sociologie de l'action : le *pratique* devenait le lieu d'un réinvestissement théorique et politique à partir duquel redéfinir les topiques de la sociologie et, plus largement, celles des sciences sociales. Mais là aussi, comme pour l'approche philosophique, il semble que la description des *recours* à l'ordinaire soit médiate, seconde quant elle est possible, comme si l'« ordinaire » ne pouvait pas être posé en tant qu'objet d'investigation première. Quoi qu'il en soit des difficultés à saisir l'ordinaire en science sociale, celles-ci ne sont pas sans lien avec celles que rencontre la philosophie. La philosophie du langage ordinaire, qui revendique la nécessaire description – sociologique et ethnographique – de nos « formes de vie » et de nos « pratiques sociales » est le lieu où peut s'accomplir ce *passage* aux usages « ordinaires ». Dans le domaine politique, l'« ordinaire » est-il la voie d'un nouvel enracinement concret, réel, de la pensée sociale et politique en prise avec ses objets ? L'exploration de l'ordinaire n'est possible qu'à condition de rassembler une diversité d'outils et d'approches, afin de rester au plus près du détail de la vie ordinaire, même si c'est au prix de la perte du caractère transparent de l'ordinaire. On connaît la phrase de Garfinkel : « Pour Kant, l'ordre moral "au-dedans de soi" était un mystère insondable, pour les sociologues l'ordre moral "au-dehors de soi" est un mystère technique[7]. »

Le retour à la vie ordinaire est un scénario cinématographique inusable : depuis les comédies américaines du remariage dont Cavell a fait un de ses objets privilégiés, avec les thèmes de la seconde chance et de la répétition qui structurent le retour à la vie ordinaire (un couple se dispute, se sépare, puis se remet ensemble après quelques péripéties),

7 Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Upper Sadde River (NJ), Prentice Hall, 1967, p. 35.

jusqu'au film catastrophe ou film d'horreur qui décrit une sortie brutale de la vie ordinaire (souvent représentée sous l'angle domestique, dans les préambules propres au genre) puis les étapes d'un retour à la normale, même dans une situation reconfigurée. La question de l'ordinaire ne prend tout son sens qu'en réponse au risque de la rupture et du scepticisme, et dans une interrogation même du caractère ordinaire de la vie ordinaire. L'interrogation sur l'ordinaire surgit quand nos mots, ou nos vies, ont perdu leur(s) sens, et qu'il faut apprendre à les retrouver.

S'accorder dans le langage veut dire que le langage – notre forme de vie – produit notre entente autant qu'il est le produit d'un accord, et que la vie tout entière repose sur un accord très fragile, d'où la vulnérabilité de l'ordinaire, et la nécessité pour le recouvrer de se réapproprier la parole humaine, la voix ordinaire, une expression juste.

Le recours (le retour) à l'ordinaire n'est pas une solution : il est plutôt reconnaissance de la vérité du scepticisme. L'ordinaire est une illusion, comme le dit une page frappante de Cavell dans *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, un titre qui résume l'inaccessibilité radicale de l'ordinaire :

> L'appel de Wittgenstein au quotidien trouve dans le quotidien (actuel) une scène d'illusion, de transe, d'artifice (des besoins) aussi constamment qu'avant lui Platon, Rousseau, Marx ou Thoreau. Sa philosophie du quotidien (à venir) propose une pratique qui prend en compte, prend en charge sur elle-même cette scène d'illusion et de perte[8].

Notre langage ordinaire (le fait étrange de pouvoir parler ensemble) définit l'ordinaire, et pas l'inverse. Reconnaître le caractère ordinaire du langage, c'est découvrir l'ordinaire dans ses deux dimensions : le rapport au « nous », le commun, et le quotidien, et comprendre qu'il n'y a pas de retour à l'ordinaire sans conversation.

Ainsi on comprend qu'au fond dans l'ordinaire il n'y a rien à retrouver. Cavell dit de Thoreau : « Walden n'a jamais été là, depuis les premiers mots de *Walden*. » Dans sa préface à l'ouvrage de Veena Das *Life and Words*, Cavell remarque que l'ordinaire *est* notre langage ordinaire en tant que nous nous le rendons constamment étranger, reprenant l'image wittgensteinienne du philosophe comme explorateur d'une tribu étrangère : cette tribu, c'est nous en tant qu'étrangers et étranges à nous-mêmes.

8 Stanley Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, trad. S. Laugier, Combas, Éditions de l'Éclat, 1991, p. 51.

Cette intersection du familier et de l'étrange, commune à l'anthropologie, la psychanalyse, la philosophie, est le premier lieu de l'ordinaire. « La perspective anthropologique de Wittgenstein est une perplexité devant tout ce que les humains peuvent dire et faire – donc, par moments, rien[9]. »

L'usage du mot « ordinaire » est souvent réduit au qualificatif, synonyme de « commun », ou traduction de *folk* : on parlera de croyances, de connaissances, de morale « ordinaires ». Mais l'ordinaire en tant que tel n'est pas exactement le sens commun. Il n'est pas déterminé par un système de croyances, ou un partage de dispositions (rationnelles ou sensibles), il est très précisément ce qu'on ne voit pas, qui nous échappe parce que c'est trop proche. On peut renvoyer à ce propos à la formulation de Foucault :

> Il y a longtemps qu'on sait que le rôle de la philosophie n'est pas de découvrir ce qui est caché, mais de rendre visible ce qui est précisément visible, c'est-à-dire de faire apparaître ce qui est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu'à cause de cela nous ne le percevons pas[10].

L'ordinaire n'existe que dans cette difficulté propre d'accès à ce qui est juste sous nos yeux, et qu'il faut apprendre à voir. Il est toujours objet d'enquête – ce sera le mode d'approche du pragmatisme – et d'interrogation, il n'est jamais donné.

On peut revenir sur l'exemple de la philosophie du langage ordinaire, qui mettait l'accent sur l'humain et sa parole comme lieu de *vulnérabilité* de l'ordinaire. Austin mettait en évidence la vulnérabilité de l'action humaine, définie, sur le modèle du performatif, comme ce qui peut mal tourner ; l'action s'articule sur la parole, définie et régulée par l'échec, le *going wrong*. Goffman définit de même le caractère ordinaire de l'action humaine par le risque à prendre : « Nous définirons l'action analytiquement, et nous nous efforcerons de découvrir et de caractériser les lieux où on la rencontre. Là où l'action est présente, il y a presque toujours des chances à courir[11]. » Action signifie (analytiquement) qu'il y a des dommages à encourir pour soi et pour les autres et qu'on prend des risques (menace à la face, la sienne ou celle des autres), du fait des circonstances

9 Stanley Cavell, préface à Veena Das, *Life and Words: Violence and Descent into the Ordinary*, Stanford, University of California Press, 2006, p. VII.

10 Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. 3, *1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, p. 540.

11 Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, trad. A. Kihm, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 121.

de l'action : « On a vu que l'individu est toujours exposé d'une certaine façon du fait des conjonctures fortuites, de la vulnérabilité de son corps et de la nécessité de préserver les convenances[12]. » Il s'agit chez Austin et Goffman de voir l'ensemble de la forme de vie humaine comme vulnérable, définie par une constellation de possibilités de ratés, de façons que nous avons de les rattraper, de stratégies que nous pouvons avoir pour se faire pardonner ou oublier, aplanir les choses, faire avaler la condition difficile des êtres d'échec et de rupture que nous sommes. L'analyse de l'interaction donne toute leur place aux désordres, émoi, embarras, honte, trac dans les rencontres, empiétements, intrusions, offenses, accrocs à la surface des « apparences normales » qui nous font éprouver la fragilité de l'ordinaire en tant que – comme le montre Patricia Paperman[13] – ce qui *fait ordre* et notre vulnérabilité en présence d'autrui.

Le souci des excuses et de la réparation due à autrui est bien une constante de la problématisation de l'ordinaire. L'ordinaire se redéfinit dans la description microsociologique avec des accents sceptiques, par la fragilité dont la compensation dépend de nous : l'ordinaire, c'est *le réel en tant que vulnérable* et en tant que cette vulnérabilité est *entre nos mains* ce qui est une autre façon d'indiquer notre dépendance à autrui, et notre responsabilité par rapport au monde.

> Quand, par la suite d'un incident, l'engagement spontané est mis en danger, c'est la réalité qui est menacée. Si l'avarie n'est pas détectée, si les participants ne parviennent pas à se réengager comme il convient, l'illusion de réalité se brise, la minutie du système social qu'avait créé la rencontre se désorganise, les participants se sentent déréglés, irréels, anormaux[14].

L'activité réparatrice est prise dans le contexte de cette vulnérabilité radicale de la normalité, du risque ordinaire de l'irréparable : aussi bien les petites offenses quotidiennes (le mot d'excuse qui ne vient pas, l'absence d'attention, la négligence) que dans la tragédie, qui tisse l'ordinaire de sa menace, ou la catastrophe qui provient plus souvent de petites négligences cumulées que de volontés explicites de nuire. L'existence des excuses, note Cavell à la suite d'Austin, est la marque ordinaire de

12 *Ibid*.

13 Patricia Paperman, « Versions sociologiques de l'ordinaire », dans Claude Gautier, Sandra Laugier (dir.), *L'ordinaire et le politique*, Paris, PUF, 2006.

14 Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, *op. cit.*, p. 119.

cette vulnérabilité essentielle de l'humain, qui ne peut être « prévenue » comme on l'imagine des autres risques :

> Que révèle, des actions humaines, le fait que cette constellation des prédicats d'excuse soit constituée pour elles ? Cela révèle, pourrions-nous dire, la vulnérabilité sans fin de l'action humaine, son ouverture à l'indépendance du monde et à la préoccupation de l'esprit[15].

Vulnérabilité de l'éthique

Cette vulnérabilité essentielle de l'humain est au cœur de l'éthique du *care*, qui en proposant de valoriser des valeurs morales d'abord identifiées comme féminines – le soin, l'attention à autrui, la sollicitude – a en réalité contribué à modifier une conception dominante de l'éthique. En plaçant la vulnérabilité (plutôt que la liberté, l'autonomie, l'impartialité…) au cœur de la morale, elle rejoint des éthiques « wittgensteiniennes[16] ». Nous pensons ici à Cavell, Diamond, Das, mais aussi bien dans ce volume à Richard Rechtman, qui connectent la vulnérabilité de l'humain à une vulnérabilité, pour ainsi dire, de la forme de vie (*Lebensform*) humaine. Cette idée de la *Lebensform* se constitue par l'attention à la forme de vie humaine ordinaire : à ce que Cavell appelle « L'inquiétante étrangeté de l'ordinaire » et à ce que Das appelle « la vie quotidienne de l'humain ». Le *care* est donc d'abord l'attention à cette vie humaine ordinaire. L'éthique du *care* appelle notre attention sur ce qui est juste sous nos yeux mais que nous ne voyons pas, par manque d'attention ou d'intérêt ou de *pensée.*

Le *care* renvoie à une réalité bien ordinaire : le fait que des gens s'occupent d'autres, s'en soucient et ainsi veillent au fonctionnement (à l'entretien) du monde. Les perspectives du *care* sont ainsi porteuses d'une revendication fondamentale concernant l'importance du *care* pour la vie humaine, des relations qui l'organisent et de la position sociale et morale des *caregivers*[17]. Reconnaître cela suppose de reconnaître que la dépendance et la vulnérabilité sont des traits de la condition de tous, et non

15 Stanley Cavell, *Un ton pour la philosophie*, trad. É. Domenach et S. Laugier, Paris, Bayard, 2003.

16 Sandra Laugier, *Éthique, littérature et vie humaine*, Paris, PUF, 2006 ; *Le mythe de l'inexpressivité*, Paris, Vrin, 2010.

17 E. F. Kittay, E. K. Feder (dir.) *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, New York/Oxford, Rowman and Littlefield, 2002.

pas réservés à une catégorie simultanément honorée et mise à distance des « vulnérables » ou des précaires. Les plus vulnérables étant parfois ceux qui, donnant tous les signes de la puissance et de l'autonomie, sont entièrement dépendants, dans leur quotidien, d'autrui (ou d'une armée d'autruis qui assurent les différentes fonctions de leur entretien). Le *care* émerge en effet lorsqu'on se demande qui a assuré notre fonctionnement quotidien (qui a installé la salle, ramassé les poubelles, rangé ?). Cette forme de réalisme « ordinaire » (au sens *realistic* que propose Diamond[18]) est absente des théories sociales et morales contemporaines, qui ont tendance à réduire les activités et les préoccupations du *care* à un souci des faibles ou des victimes, sans véritable enjeu politique.

La perspective du *care* est donc indissociablement éthique et politique, elle élabore une analyse des relations sociales organisées autour de la dépendance et de la vulnérabilité. En réplique à la « position originelle » décrite par Rawls, la sorte particulière de *réalisme* prônée par la perspective du *care* aurait tendance à mettre cette « condition originelle » – pour reprendre les termes de Nel Noddings – de vulnérabilité en point d'ancrage de la pensée morale et politique. Mais elle va plus loin, en articulant le politique et le critique au moral, et en plaçant les philosophes moraux devant leurs responsabilités politiques ou critiques. La valorisation du *care* est inséparable d'une transformation dans notre perspective philosophique et morale, car le manque de considération pour le *care*, mais par là pour les activités de *care*, est ancré fort solidement dans une hiérarchie des *actions* humaines, une division morale et sexuelle des tâches, et une séparation du privé et du public. D'où la prudence nécessaire quand il s'agit de vulnérabilité car il ne faudrait pas, comme cela s'est vu avec d'autres valorisations ethnocentrées, « distinguer » des vulnérables qui sont toujours les *autres* – les femmes, ou les groupes racisés ou socialement dévalorisés – et dont la catégorisation resterait liée à des hiérarchies et dualismes qui eux, resteraient immunisés dans la discussion.

Car c'est bien la philosophie morale et particulièrement la théorie de la justice telle qu'elle s'est développée dans la seconde moitié du siècle dernier, et s'est installée en position dominante dans le champ de la réflexion non seulement politique, mais morale, qui sont dans la ligne de mire du *care* : non seulement, comme l'illustrent des controverses fameuses entre partisans du *care* et de la justice, parce qu'elles mettent

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

en cause l'universalité de la conception de la justice illustrée par Rawls, mais aussi parce qu'elles transforment la nature même du questionnement moral. L'enjeu, par delà les débats féministes et politiques ou peut-être à leur pointe, est justement celui de notre rapport à la vie ordinaire. Le *care* propose de ramener l'éthique au niveau du « sol raboteux de la vie ordinaire[19] ». Il est réponse pratique à des besoins spécifiques qui sont toujours ceux d'autres singuliers (qu'ils soient proches ou non), travail accompli tout autant dans la sphère privée que dans le public, engagement à ne pas traiter quiconque comme partie négligeable, sensibilité aux détails qui importent dans les situations vécues. Que le monde n'ait pas seulement besoin d'action, de théorisation, mais aussi de préservation et de réparation (y compris au sens ordinaire de recyclage ou plus précisément de la remise en état des objets, activité pas particulièrement sexuée mais pourtant massivement de *care*[20]) est la reconnaissance première du *care*.

Prendre la mesure de l'*importance* du *care* pour la vie humaine suppose de reconnaître que la dépendance et la vulnérabilité ne sont pas des accidents de parcours qui n'arrivent qu'aux « autres » : « Les gens vulnérables n'ont rien d'exceptionnel[21] », pour reprendre le joli titre de Patricia Paperman. À contre-courant de l'idéal d'autonomie qui anime la plupart des théories morales[22], le *care* nous rappelle que nous avons besoin d'autres pour satisfaire nos besoins primordiaux – que nous sommes dépendants. Ce rappel désagréable pourrait bien être à la source de la méconnaissance du *care*, réduit à un souci des faibles, ou à une version niaise ou condescendante de la charité. Une telle ignorance est indissociable d'un mépris théorique pour ces éthiques féministes.

La réflexion sur le *care* s'inscrit en réalité dans le tournant particulariste de la pensée morale : contre ce que Wittgenstein appelait dans le *Cahier bleu* la « pulsion de généralité », le désir d'énoncer des règles générales de pensée et d'action, faire valoir en morale l'attention au(x)

19 Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, §107 ; Sandra Laugier, « How Not To », dans C. Chauviré, L. Quéré, A. Ogien (dir.), *Dynamiques de l'erreur*, Paris, Éditions de l'EHESS (Raisons pratiques), 2009.

20 Voir, même si le concept de *care* y est seulement inscrit en négatif, Matthew Crawford, *Éloge du carburateur*, trad. M. Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2010.

21 Dans Sandra Laugier, Patricia Paperman (dir.), *Le souci des autres*, *op. cit.*

22 Voir Marlène Jouan, Sandra Laugier (dir.), *Penser l'autonomie aujourd'hui*, Paris, PUF, 2008.

particulier(s), au détail ordinaire de la vie humaine. C'est cette volonté descriptive qui modifie la morale : apprendre à voir ce qui est important et non remarqué, justement parce que c'est *sous nos yeux*. Émerge alors une éthique de la perception particulière des situations, des moments, de « ce qui se passe » (*what is going on*), à la façon dont Goffman définit l'objet de la sociologie, le réel de nos actions et perceptions, vulnérable par excellence. Comme l'a bien indiqué Iris Murdoch, nos concepts moraux dépendent, dans leur application même au réel, de la narration ou de la description que nous donnons de nos existences, de ce qui est important (*matter*) et de ce qui *compte* pour nous.

Cette capacité à percevoir l'importance des choses, leur place dans notre vie ordinaire, n'est pas seulement affective : elle est aussi capacité d'*expression* adéquate (ou, aussi bien, maladroite et embarrassante, ratée). Au centre de l'éthique du *care*, il y a notre capacité (notre disposition) à l'expression morale laquelle s'enracine dans une *forme de vie*[23] au sens d'un agrégat à la fois naturel et social de formes d'expression et de connexions à autrui. C'est la forme de vie humaine qui détermine la structure de l'expression, laquelle inversement la retravaille et lui donne forme. La relation à l'autre, le type d'intérêt et de souci que nous avons des autres, l'importance que nous leur donnons, ne prennent sens que dans la possibilité du dévoilement (volontaire ou involontaire) du soi.

Cavell définit cette attention comme perception de l'expressivité humaine. Das connecte dans son anthropologie l'idée de forme de vie à cette vulnérabilité de l'expressivité humaine, qui m'expose en tant que corps expressif, soumis à la parole et à « la loi de l'expression ». C'est la forme de vie humaine qui détermine la structure de l'expression, laquelle inversement la retravaille et lui donne forme (comme le montrent Cavell et Taylor chacun dans leur style). La relation à l'autre, le type d'intérêt et de souci que nous avons des autres, l'importance que nous leur donnons, ne prennent sens que dans la possibilité du dévoilement du soi et donc par l'expressivité humaine, en tant qu'expression morale de ce qui nous importe.

23 Estelle Ferrarese, Sandra Laugier (dir.), *Formes de vie*, Paris, CNRS Éditions, 2018. Voir dans ce volume les contributions de J. Benoist et R. Rechtman.

Vulnérabilité de l'expérience

Le *care* prend alors en compte ce à quoi on ne *fait pas attention*. Murdoch, dans son essai « Vision et choix en morale[24] », évoque l'importance de l'attention en morale (une première façon d'exprimer le *care* : faire attention à, être *attentionné*). *Attention* serait une traduction possible en français du terme *care* et de son sens éthique *ordinaire* : il faut prêter attention à ces détails de la vie que nous négligeons et qui en font une forme de vie. Le *care* se définit à partir de cette attention spécifique à l'importance des « petites » choses et des moments, et à la dissimulation inhérente de l'importance dans notre vie quotidienne, toujours apte à les recouvrir pour assurer sa propre fluidité.

La fragilité du réel et de l'expérience, pour parler comme Goffman, est alors propre à l'expérience ordinaire, « structurellement vulnérable ». Ce rapport du *care* à *ce qui compte* a été mis en évidence par Cavell[25]. Le *care* se définirait à partir de cette attention spécifique à l'importance *non visible* des choses et des moments. Redéfinir la morale à partir de l'importance et de son lien à la vulnérabilité structurelle de l'expérience est le point de départ d'une éthique de l'ordinaire.

Gilligan note qu'une « restructuration de la perception morale » devait permettre de « modifier le sens du langage moral, et la définition de l'action morale »[26], mais aussi d'avoir une vision non « distordue » du *care*, où le *care* ne serait pas une disparition ou une diminution du soi. Le *care*, en suggérant une attention nouvelle à des détails inexplorés de la vie ou à des éléments qui sont négligés, nous confronte plutôt à nos propres incapacités et inattentions, mais aussi à la façon dont elles se traduisent ensuite en théorie. L'enjeu du *care* s'avère épistémologique : il faut mettre en évidence le lien entre notre manque d'attention à des réalités négligées et le manque de théorisation (ou, de façon plus directe, le rejet de la théorisation) de réalités sociales « invisibilisées ». C'est le projet des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein : voir l'ordinaire, ce qui nous échappe justement parce que c'est proche de nous.

---

24 Sandra Laugier (dir.), *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, PUF, 2010.

25 Stanley Cavell, *Un ton pour la philosophie, op. cit.*

26 Carol Gilligan, « Moral Orientation and Development » [1987], dans Virginia Held (dir.), *Justice and Care*, Boulder, Westview Press, 1995, p. 43.

> Ce que nous fournissons, ce sont à proprement parler des remarques concernant l'histoire naturelle de l'homme ; non pas des contributions relevant de la curiosité, mais des constatations sur lesquelles personne n'a jamais eu de doute et qui n'échappent à la prise de conscience que parce qu'elles sont en permanence devant nos yeux[27].

L'ordinaire n'existe que dans cette difficulté propre d'accès à ce qui est juste sous nos yeux, et qu'il faut apprendre à voir. Il est toujours objet d'*enquête* – ce sera le mode d'approche du pragmatisme[28] – et d'interrogation, il n'est jamais donné, toujours à atteindre par le *care*. Pour cet accès à l'ordinaire, c'est bien la vulnérabilité du réel qu'il faut affronter, au-delà de la vulnérabilité morale.

Vulnérabilité de l'action

Une force de la philosophie du langage ordinaire est précisément d'avoir mis en évidence la vulnérabilité de l'expression humaine en tant qu'action[29]. Une telle vulnérabilité est au cœur de la philosophie du langage de J. L. Austin, à la différence, sans doute, de celle de Wittgenstein ; elle se définit à partir des échecs des actes de langage. Un énoncé performatif, s'il manque son but (pour diverses raisons : émission, contexte, réception), est *malheureux*. Ce fait connu inscrit d'emblée dans la pragmatique austinienne la possibilité de déplacer le faux vers le *raté*. Cette possibilité ressortit à la dimension d'acte de l'acte de parole : c'est parce que le langage est acte qu'il échoue. Mais, et c'est ce que montre l'autre pan de l'œuvre d'Austin, sa réflexion sur l'action, le malheur de l'acte de langage est celui possible de toute action humaine. C'est cette vulnérabilité propre de l'action qui crée les échecs, et l'activité qui leur est symétriquement associée : celle des excuses. Le domaine de l'excuse, plus que celui de la justification (comme le dit Austin), délimite, et différencie finement entre elles, les erreurs humaines, c'est-à-dire les mises en œuvre de la vulnérabilité propre de l'humain en tant qu'il échoue plus qu'il n'agit (ou dès qu'il agit). La vulnérabilité de l'action est dans le caractère approprié ou non de ce que nous faisons – dans l'appréciation de la situation, dans notre capacité d'attention. C'est la méconnaissance de cette vulnérabilité de l'action qui est source d'échec.

---

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

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

29 Sandra Laugier, *Le mythe de l'inexpressivité*, *op. cit*.

Revenant à la définition des actes de langage dans *Quand dire, c'est faire*, on peut rappeler que pour être réussi, un performatif doit (entre autres conditions) être énoncé par le locuteur suivant une certaine procédure conventionnellement déterminée, dans certaines circonstances, etc. Il en est de même pour les constatifs et l'un des buts de la philosophie du langage ordinaire sera de déterminer toutes les manières variées pour un énoncé d'être malheureux, inadéquat au réel[30]. Un des buts de la sociologie de Goffman sera de déterminer les manières pour nos actions, notre comportement, d'être malheureux, inadéquats à l'ordre social. Comme le dit d'un mot Cavell : « Les assertions, si elles sont adéquates à la réalité, sont vraies, sinon, fausses. Les performatifs, s'ils sont adéquats à la réalité, sont heureux, sinon, de manières spécifiques, malheureux[31]. »

Ce malheur inhérent à l'expression humaine (performative ou constative) intègre le langage à une théorie de l'action, ou plutôt de l'action ratée, du « ne pas réussir à faire » : *how not to*[32]. Dans son rapprochement final entre performatif et constatif, il s'agit pour Austin de montrer que c'est la nature du langage de pouvoir, avant de rater *son objet* (mal représenter), simplement rater. La fausseté n'est pas le seul dysfonctionnement du langage, qui n'échoue pas seulement en manquant le réel ; il peut mal tourner, *go wrong*, dit Austin. Cette capacité à rater définit le propre de l'acte : l'(acte) humain comme ce qui risque de rater. Austin attire l'attention sur les « connotations sexuelles » (qu'il dit « normales ») des termes qu'il choisit pour désigner les échecs des performatifs : *misfires*, *abuses*, c'est-à-dire « fiascos » et « abus ». C'est bien la vulnérabilité et une vulnérabilité, notons-le, masculine qu'il installe au cœur de l'action.

L'échec toujours possible du performatif définit en tout cas le langage comme activité sociale et humaine. Mais, et réciproquement, par son insistance sur l'échec, Austin, par un revirement qu'on a tort de négliger, se retrouve où on ne l'attendait pas : du côté d'une redéfinition de l'acte, comme précisément ce qui peut échouer, mal tourner. On retrouve l'idée chez Goffman, qui définit dans « Where the Action Is » l'action comme prise de risque, la thématique masculine étant encore une fois présente (avec le thème des lieux où « il y a de l'action », Goffman faisant allusion au sens sexualisé de l'expression). La vulnérabilité de l'éthique est la vulnérabilité de toute action humaine.

---

30 Sandra Laugier, *Du réel à l'ordinaire*, Paris, Vrin, 1999.

31 Stanley Cavell, *Un ton pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 125-126.

32 Sandra Laugier, « How not to », art. cité.

Les actes de langage permettent ainsi une articulation cruciale entre l'activité de langage et la vulnérabilité humaine. D'où l'importance, chez Austin, de la théorie des excuses, qui porte sur ces cas où j'ai agi « de travers », volontairement ou non. L'existence des excuses est pour Austin, comme pour Goffman, essentielle à la façon d'agir humaine. Elles sont une part essentielle de nos conversations, et définissent la morale bien plus que nos (souvent pitoyables) justifications. C'est l'usage quotidien du langage qui est ainsi le lieu d'émergence de la vulnérabilité humaine. À la fin de l'essai *Pretending*, Austin inscrit son propos dans un projet plus vaste de description des ratages des actions :

> le projet à long terme de classifier et de clarifier toutes les façons possibles de ne pas exactement faire quelque chose [*all the possible ways of not exactly doing things*] qui doit être mené à terme si nous voulons un jour comprendre adéquatement ce que c'est que faire quelque chose[33].

La diversité des excuses montre la vulnérabilité de la forme de vie. Citons encore *Un ton pour la philosophie* :

> Les excuses sont impliquées de façon aussi essentielle dans la conception de l'action humaine chez Austin que le lapsus et la surdétermination chez Freud. Que révèle, des actions humaines, le fait que cette constellation des prédicats d'excuse soit constituée pour elles – qu'elles puissent être accomplies de manière non intentionnelle, sans le vouloir, involontairement, sans y penser, par inadvertance, par inattention, par négligence, sous influence, par pitié, par erreur, par accident, etc.? Cela révèle, pourrions-nous dire, la vulnérabilité sans fin de l'action humaine, son ouverture à l'indépendance du monde et à la préoccupation de l'esprit[34].

Il s'agit bien de voir l'ensemble de la forme de vie humaine comme vulnérable, sujette à l'échec, voire définie par la multiplicité de possibilités d'erreur et de façons que nous avons de rattraper ces erreurs, les stratégies que nous pouvons avoir de nous faire pardonner, d'aplanir les choses, de faire avaler la condition difficile des êtres d'échec que nous sommes. Cela implique de placer la réceptivité avant l'agentivité dans la définition de l'humain.

---

33 John L. Austin, *Écrits philosophiques*, trad. par L. Aubert et A. L. Hacker, Paris, Seuil, 1994, p. 271.

34 Stanley Cavell, *Un ton pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 87.

Vulnérabilité de la réalité

La réflexion sur les actes de langage et la vulnérabilité de l'action ouvre ainsi sur la problématique de la transgression et de la vulnérabilité de la personne sociale. Cette question de la transgression est constamment évoquée par Goffman à la suite d'Austin (voir je baptise ce bateau « Joseph Staline », je marche sur le bébé) : c'est bien par sa transgression possible que la norme existe, et ce sont les manquements possibles qui différencient les normes. La responsabilité morale se définit à partir de la transgression et de la vulnérabilité. Ce que va ajouter Goffman, c'est l'idée que la responsabilité se définit à partir de ce que nous relevons de la lecture que fait autrui de notre action. L'ensemble de notre cours d'action est ainsi orienté selon lui vers le maintien d'un *ordre expressif*, et devient une vaste excuse, qui inscrit notre cours d'action tout entier, mais aussi notre « caractère moral » sous la menace de l'échec.

> Cette tendance à interpréter les actes comme des symptômes confère une grande qualité expressive et indicative même à des actions tout à fait matérielles, car elles révèlent la relation générale que leur auteur entretien à une règle donnée et par extension, sa relation au système de règles. Il va de soi qu'une telle information est souvent tenue pour pertinente quand il s'agit d'apprécier le caractère moral de la personne[35].

De multiples exemples de tels modes d'expression inappropriés, ou de stratégies pour les éviter, se trouvent dans les analyses de Goffman, et notamment dans ses exemples d'inadéquation du comportement – comme s'il fallait des conditions de félicité au comportement, et comme si les erreurs et échecs de l'interaction, ou leur menace permanente, étaient constitutifs du déroulé de la vie sociale, comme de nos conversations ordinaires. Il y a dans la vie ordinaire une forme réduite et constante du procès ou du jugement expéditif (et on ne peut que voir la similarité, là sous un mode comique au lieu de tragique, avec le jugement expéditif en situation de guerre ou de dictature), qui inscrit l'échec et la condamnation au cœur des existences humaines.

On peut pour s'en rendre compte confronter ces deux passages d'Austin et de Goffman (curieusement proches dans leur surréalisme et

35 Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, trad. A. Kihm, Paris, Éditions de Minuit, 1973, p. 103.

la situation asilaire décrite et la présence en creux de *care* : son absence étant définie comme inattention radicale, et erreur professionnelle) :

> Le prisonnier, accusé du meurtre de Thomas Watkins, était employé dans un asile d'aliénés. Responsable d'un aliéné qui prenait son bain, il fit couler de l'eau brûlante dans la baignoire et l'ébouillanta à mort. Les faits paraissent avoir été fidèlement exposés dans la déclaration que fit l'accusé devant le juge d'instruction : « J'avais baigné Watkins, puis j'ai vidé la baignoire. J'avais l'intention de faire couler un nouveau bain et je demandai à Watkins de sortir. À ce moment-là, le nouvel employé, occupé à la baignoire d'à côté, attira mon attention en me posant une question ; mon attention se détourna donc de la baignoire où se trouvait Watkins. Je tendis la main pour ouvrir le robinet de la baignoire où se trouvait Watkins. Je n'avais pas l'intention d'ouvrir le robinet d'eau chaude, je me suis trompé de robinet. Je n'ai su ce que j'avais fait que lorsque j'entendis Watkins pousser un cri, et je n'ai découvert mon *erreur* qu'en voyant la vapeur. » (Il a été prouvé que l'aliéné jouissait suffisamment de ses facultés pour pouvoir comprendre ce qu'on lui disait et sortir de la baignoire.) – Verdict : Non coupable[36].

À confronter avec Goffman :

> Par exemple, quand un chirurgien et son infirmière détournent tous les deux leur attention de la table d'opération et que le malade anesthésié tombe accidentellement de la table et se tue, non seulement l'opération s'interrompt d'une manière gênante, mais la réputation du médecin, en tant que médecin et en tant qu'homme, mais aussi la réputation de l'hôpital peuvent s'en trouver compromises. Telles sont les conséquences que les ruptures peuvent entraîner du point de vue de la structure sociale[37].

Dans les conceptions austinienne et goffmanienne de l'excuse, nous devrions être constamment *attentifs* – à réparer nos erreurs et, si nous y devenons vraiment habiles, à les prévenir. Et donc à réparer la réalité. Mais chez eux, la menace de la rupture et de l'erreur fatale est toujours présente, première. On sait à quel point Goffman est attentif à tous ces moments de rupture par lesquels la représentation sociale se défait dans la gêne et l'embarras, car ce n'est pas tant le social qui est menacé que le réel lui-même, la définition de la situation : la vulnérabilité du réel est dans ce moment « où s'effondre ce système social en miniature que constitue l'interaction sociale en face à face ».

36 John L. Austin, *Écrits philosophiques*, *op. cit.*, p. 196.

37 Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, *op. cit.*, p. 229-230.

> Lorsque ces ruptures se produisent, l'interaction elle-même peut prendre fin dans la confusion et la gêne. Certaines des hypothèses sur lesquelles les participants avaient fondé leurs réponses devenant insoutenables, les participants se trouvent pris dans une interaction où la situation, d'abord définie de façon incorrecte, n'est désormais plus définie du tout[38].

D'où l'importance vitale du *care* – le tact, l'attention, nécessaires dans le maintien des apparences et du fil expressif, de la définition de la situation[39]. Dans *Les relations en public* (1973) Goffman revient à l'analyse durkheimienne des rites en reprenant à Durkheim la distinction entre rites positifs, qui reposent sur des obligations, et rites négatifs, qui reposent sur des interdits – les rites positifs devenant « échanges confirmatifs », et les rites négatifs, « échanges réparateurs ». Les échanges réparateurs ont lieu quand une règle a été violée, et ils réparent le dommage ainsi causé, en revenant à une situation normale – il assurent le *care* de la situation sociale, la continuité de la situation. Les deux types d'échange soulignent la vulnérabilité du réel – la menace constante de la perte de la normalité de la situation[40]. Les échanges confirmatifs et réparateurs prennent là aussi une forme quasi juridique : l'interaction publique est faite chez Goffman de petits procès quotidiens – et pas seulement de signes de reconnaissance ou de respect. La « justice » expéditive est la marque de la vie ordinaire et extra-ordinaire.

Tout ne peut être réparé, même dans les délits mineurs de l'interaction, sans parler des offenses plus graves. Une question qui reste ouverte est celle de l'impardonnable – on ne peut *décemment* s'excuser d'avoir marché sur un bébé ou d'avoir massacré des milliers de personnes – d'un tort majeur, sauf dans le cas d'excuses hautement solennisées et formelles dans le cadre d'un procès. Goffman semble faire référence à Austin quand il note : « Il n'y a qu'un seul idiome rituel pour les orteils accidentellement écrasés et pour les destroyers coulés par maladresse. Il s'ensuit qu'à l'occasion des interactions en face à face, où les délits mineurs sont potentiellement nombreux, les représentations rituelles sont fréquentes[41]. » Cela nous ramène à la thématique austinienne de l'inacceptable, c'est-à-dire

38 *Ibid.*, p. 21.

39 Ici je suis redevable à Patricia Paperman, « Versions sociologiques de l'ordinaire », art. cité.

40 *Ibid.*, p. 138-139.

41 *Ibid.*, p. 121.

des situations de déni ou de rupture de l'interaction « normale » et de ses « rites » :

> Une caractéristique des excuses est d'être « inacceptables ». Je suppose que pour toute excuse, il existe des cas d'un certain type et d'une gravité telle que « nous ne pouvons les accepter ». Il est intéressant de détecter les normes et codes que nous invoquons alors. Nous pouvons alléguer l'inadvertance si nous marchons sur un escargot, mais pas sur un bébé – il faut regarder où on met les pieds. Bien entendu, c'était effectivement par inadvertance mais ce mot constitue une excuse qui, en raison des normes, ne sera pas admise. Et si vous vous y essayez quand même, vous devrez souscrire à des normes tellement atroces que vous vos retrouverez dans une situation pire[42].

D'où l'émergence du tragique dans cette forme apparemment mineure/ordinaire de la vulnérabilité humaine. Austin, Cavell et Goffman associent les excuses à la vulnérabilité humaine : à la vie ordinaire qu'ils appellent – tous trois – le « civil » ; définie non seulement par nos limites mais par notre corporéité, notre « encombrement » et présence dans le réel.

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

> Comment penser que quelqu'un comme Austin, dans son intérêt obsessionnel pour les excuses, n'imaginerait pas que la nécessité humaine de l'action puisse à tout moment devenir insupportable ? Les excuses balisent toute la région de la tragédie, celle de l'inexcusable, de l'injustifiable, de l'inexplicable (bref, du civil)[43].

La vulnérabilité est donc bien celle du *réel* – devant notre capacité d'agir et de blesser, mais aussi de tromper et de mal représenter. Ce qu'Austin analyse dans *Sense and Sensibilia* comme le négatif du réel qui n'est pas le faux, mais le *fake* – la contrefaçon ou l'imitation grossière. La découverte récente de la vulnérabilité de la vie (politique) aux *fake news* est à repenser à travers cette analyse d'Austin. « Ainsi, par exemple, si nous entreprenons de parler de "réel", nous ne devons pas rejeter comme méprisables des expressions humbles, mais aussi familières que "pas de la

42 John L. Austin, *Écrits philosophiques*, *op. cit.*, p. 158.

43 Stanley Cavell, *Un ton pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 133-134.

vraie crème [*real cream*]"[44]. » La possibilité de la tromperie et de l'imitation est au cœur de l'œuvre de Goffman, l'échec de l'action mettant en évidence la vulnérabilité du réel ; et aussi de la conception austinienne de l'action – voir l'analyse des dérapages qualifiés chez Austin par des verbes au préfixe *mis* – comme *misleading*.

> Et puis encore il y a les cas courants de mauvaise lecture et de mauvaise audition [*mis-readings*, *mishearings*], oublis freudiens, etc. C'est-à-dire qu'une fois de plus, il n'y a pas de dichotomie nette et simple entre les cas où les choses tournent bien et ceux où elles tournent mal [*things going right and things going wrong*] ; il y a, comme nous le savons tous, des tas de façons dont les choses peuvent aller de travers[45].

Goffman, dans *Les cadres de l'expérience*, s'intéresse essentiellement à l'erreur de perception de la situation, et identifie par là vulnérabilité du réel et vulnérabilité humaine. Il articule, faisant référence à Austin, la justesse de la perception de « ce qui se passe », l'accès à la réalité, et la félicité du discours. À l'origine d'une action inadéquate (« légèrement », ou tragiquement), il y a le manque d'attention. Une mauvaise perception des situations est à l'origine du *going wrong*, qui revient au mieux à se mettre en tort ou dans l'embarras, au pire à la méprise tragique (Othello, analysé par Cavell[46]) ou à la dérive meurtrière. La source du dérapage, dans la tragédie ou dans la vie ordinaire, dans le « civil », est le manque d'attention, de considération, d'appréciation. Austin dit *thoughtlessness*, *inconsiderateness*[47] : bref, dans l'absence de *care.*

> Cela peut être dû à une erreur d'*appréciation* de la situation, […] dans la vie réelle, ou plutôt *civile*, dans les affaires morales ou pratiques, nous pouvons connaître les faits et pourtant les voir de façon *erronée ou impropre*, ou ne pas apprécier ou réaliser pleinement quelque chose, ou même être totalement dans l'erreur. Bien des expressions d'excuse indiquent un échec à ce niveau particulièrement délicat : même l'absence d'attention [*thoughtlessness*], le manque d'égard, le manque d'imagination indiquent peut-être moins qu'on ne pourrait le supposer un échec au niveau de l'information et de l'organisation ; elles constituent plutôt un échec au niveau de *l'appréciation de la situation*[48].

---

44 John L. Austin, *Le langage de la perception*, *op. cit*.

45 *Ibid*., p. 13.

46 Stanley Cavell, *Les voix de la raison*, trad. S. Laugier et N. Balso, Paris, Seuil, 1996, 4e partie.

47 Voir, sur l'attention, Sandra Laugier, Patricia Paperman, *Le souci des autres*, *op. cit*.

48 John L. Austin, *Écrits philosophiques*, *op. cit*., p. 194.

Goffman insiste sur la nécessité de l'*attention* au détail comme ressource première, pour compenser le risque permanent de l'erreur d'appréciation.

Carelessness/Thoughtlessness

Richard Rechtman insiste sur l'inscription des pratiques de meurtre dans l'ordinaire de la vie quotidienne dans les massacres de masse. Hannah Arendt avait déjà mis en évidence la banalisation ordinaire du mal qui en permettait une forme extraordinaire, c'est-à-dire n'ayant plus rien à voir avec le mal comme égoïsme, plutôt comme refus/absence de penser. L'absence de *care* est certainement une ressource pour penser la banalité du crime.

Ce qu'Arendt appelle à propos d'Eichmann à Jérusalem *thoughtlessness* (quelque chose de plus important à mon avis que la fameuse « banalité du mal ») a suscité une controverse, comme si elle décrivait le comportement d'Eichmann comme de l'insouciance (traduit parfois « légèreté » en français !) – bref comme si c'était une *excuse* ou une circonstance atténuante (pour revenir à nos thèmes austiniens). Mais la *thoughtlessness* comme la *carelessness* n'est ni une excuse ni une explication, mais un concept éthique, le refus de voir la réalité, et le refus alors de penser.

La *thoughtlessnes* mentionnée par Austin, on l'a vu, n'est pas du genre léger. Cora Diamond parle à ce propos dans son essai sur « La difficulté de la réalité et la difficulté de la philosophie », de « l'expérience de l'incapacité de l'esprit à englober quelque chose qu'il rencontre – de rassembler en pensée ce qui ne peut être pensé » et d'un aspect de la vie éthique qui n'a de place et d'expression que dans la littérature ou l'écriture non théorique[49], le fait que certains aspects de l'existence soient insupportables, ne puissent même pas être pensés sauf avec grande difficulté. Le scepticisme est alors l'expression de notre refus, et pas seulement de notre incapacité, à aller jusqu'à penser certaines choses, à nous mettre réellement à la place d'un autre. Diamond utilise un texte de Coetzee, « La vie des animaux » (texte inclus dans le roman Elizabeth Costello) qui lui-même fait intervenir un réseau de textes : le texte de Kafka, *Rapport pour une académie*, Köhler et son compte rendu d'expérience sur les singes, divers philosophes (Nagel et sa chauve-souris, Descartes et son cogito), autour d'une romancière australienne, Elizabeth Costello, qui vient faire une

49 Voir Richard Rechtman, *Les vivantes*, Paris, Léo Scheer, 2013.

conférence aux États-Unis sur les droits des animaux. Elizabeth Costello soutient dans sa conférence devant le public américain (se plaçant elle-même, avec son aspect ridicule et inconfortable, dans la position du singe kafkaïen faisant son « rapport à l'académie ») que l'expérience que nous donne la littérature, c'est celle de la sympathie au sens fort : la possibilité d'imaginer ce qu'est réellement être à la place d'un autre. Nous refusons de penser certaines choses, non par incapacité intrinsèque de les penser, mais parce que *nous ne voulons pas les penser*.

Ce refus de penser est très bien analysé chez Hannah Arendt, même si son analyse a été l'objet de nombreux malentendus. Arendt dit ainsi d'Eichmann : « C'est de la pure *thoughtlessness* – quelque chose qui n'a rien à voir avec la stupidité – qui l'a prédisposé à devenir l'un des plus grands criminels de l'époque. » Le mal en question ne peut être décrit que dans les termes les plus banals, comme quand Arendt dit que Eichmann – contrairement à des figures classiques et grandioses du mal comme Iago, Macbeth ou Richard III – « pour le dire en termes simples, ne réalisa jamais ce qu'il faisait ». Mais cette banalité fait référence à quelque chose de fondamental : manquer de pensée, c'est être incapable de considérer ce que l'on fait, de voir la réalité. Cette « incapacité presque totale [de la part d'Eichmann] de voir les choses du point de vue de l'autre » n'est rien moins que « l'incapacité de penser » qui est aussi une incapacité de se soucier d'autrui. L'indifférence, le manque d'attention, c'est aussi le manque de pensée (voir Austin encore et « marcher sur un bébé »).

> Plus on l'écoutait, plus il devenait évident que son incapacité à parler était étroitement liée à son incapacité à penser, c'est-à-dire à penser du point de vue d'une autre personne. Ses actes étaient motivés par une *thoughtlessnes* qui n'était ni stupidité ni obéissance bureaucratique, mais une incapacité stupéfiante à voir le monde[50].

Et une telle *thoughtlessness* « peut faire plus de ravages que tous les mauvais instincts pris ensemble ». Et si c'est « banal » et même drôle, comme en certains moments malgré lui le récit de Rechtman, « c'est encore loin d'être une banalité ». Au contraire, c'est la *thoughtlessness* qui fait du crime « un crime dont tous conviennent qu'il est sans précédent ». Pour Arendt la *thoughtlessness* – « n'a pas de racines, et parce qu'elle n'a pas de racines, elle n'a pas de limites, elle peut aller à des extrêmes impensables et balayer le monde entier ».

---

50 Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 2002, p. 113.

Elle n'a rien à voir avec le mal humain et les vices et péchés ordinaires. Ce qu'Arendt entendait par *thoughtlessness* n'était pas de la « distraction » mais de l'absence radicale de *care*. C'est à notre *carelessness* que la réalité et l'humanité sont vulnérables. N'oublions pas qu'une vie ordinaire, dans sa répétition tranquille et naturalisée, est inaccessible à un grand nombre de vivants, et que les différentes situations de catastrophe ou de grande vulnérabilité apparues ces dernières années, ou prévisibles dans un monde soumis au changement global, nous confrontent désormais à des pertes réelles et radicales de l'ordinaire, faisant apparaître crûment la vulnérabilité de l'ordinaire. N'oublions pas réciproquement que la banalisation du mal, dans sa répétition tranquille et naturalisée, est certainement le pire inverse de la morale – à savoir la perte du bien *et du mal* proprement humains. C'est le sens désormais minimal de la revendication du « moral » dans nos réflexions en philosophie et sociologie de l'ordinaire.

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