

L'ORDINAIRE DE STANLEY CAVELL COMME LIEU D'UNE ANTHROPOLOGIE SCEPTIQUE

PAR

Elise DOMENACH

Stanley Cavell est incontestablement l'un des grands philosophes contemporains de l'ordinaire. Cette notion est au cœur de son œuvre ; de ses livres sur le cinéma, sur le romantisme, sur la tragédie, autant que de son commentaire de Wittgenstein et de sa conceptualisation du scepticisme. La centralité de cette notion dans son œuvre s'explique sans doute par l'héritage crucial de deux philosophes du langage ordinaire : Wittgenstein et Austin. Mais les développements les plus originaux de Cavell (sur le transcendantalisme américain ou sur le cinéma) autant que sa refonte complète du problème sceptique engagent un concept d'ordinaire qui, par bien des aspects, est étranger à la philosophie dite « du langage ordinaire ». Nous laisserons de côté ici les deux lieux essentiels de sa pensée de l'ordinaire que sont d'une part sa réflexion sur le romantisme européen et le transcendantalisme américain, et d'autre part ses écrits sur le cinéma, pour nous concentrer sur sa thématization de ce que nous appellerons un « scepticisme ordinaire ». Les inflexions que Cavell fait subir au concept d'ordinaire qu'il l'hérite d'Austin, inflexions qui s'entendent dans l'idée même d'un scepticisme ordinaire, sont l'occasion d'une redéfinition des liens de l'ordinaire au politique, dans la mesure où l'ordinaire cavellien interroge, en amont des formes de la politique, les accords dans le langage qui constituent le lien social et politique premier. Avant de pointer vers une politique de l'ordinaire, le concept d'ordinaire de Cavell se constitue dans une confrontation permanente à la menace sceptique. Il résulte de cette confrontation une anthropologie d'un type inédit ; une anthropologie sceptique .

Nous proposons de reconstruire le cheminement conceptuel qui mène de l'ordinaire de la philosophie du langage ordinaire à l'ordinaire qu'invoque Cavell

lorsqu'il repense avec Emerson la représentativité de l'intellectuel lorsqu'il critique la position originelle de la *Théorie de la Justice* de Rawls (1971) (Cavell, 1989), en insistant sur un moment qui nous semble crucial dans ce trajet ; entre l'ordinaire de nos usages ordinaires du langage et l'ordinaire qui inspire une « politique de l'ordinaire », s'intercale un ordinaire à la fois anthropologique et sceptique.

UN « SCEPTICISME VÉCU ORDINAIREMENT » (CAVELL)

« L'idéal de connaissance inhérent au scepticisme qui porte sur les objets matériels – idéal que nos prétentions aient une pénétration, une délicatesse ou une complétude sans limites – s'évanouit dans le retour au quotidien, comme si cet idéal était de toute éternité sans substance, ou de toute éternité voué à la damnation ; alors que l'idéal de connaissance inhérent au scepticisme qui porte sur les autres esprits – idéal que la reconnaissance de soi et des autres soient d'une authenticité et d'une effectivité sans limites – ne cesse de hanter notre vie quotidienne, à croire qu'il est la substance même de nos espoirs. » (Cavell, 1996 : 650).

« Il faut caractériser nos vies... avec les autres... comme relevant du scepticisme » (Cavell, 1996 : 642).

« A l'égard du monde extérieur, la santé mentale requiert d'emblée que je reconnaisse que je ne peux pas vivre mon scepticisme ; tandis qu'à l'égard des autres c'est en fin de parcours que ma santé mentale requiert que je reconnaisse que je puis le vivre. » (Cavell, 1996 : 646).

Cet ensemble de citations extraites des *Voix de la raison* (1979) témoigne d'un déplacement essentiel opéré par Cavell par rapport à la représentation traditionnelle du scepticisme comme étant une affaire de philosophes, dont le retour à la vie nous guérit. En interrogeant la représentation que le sceptique offre de son enquête, Cavell parvient à la conclusion inverse : le scepticisme intellectuel masque un scepticisme plus profond, vécu ordinairement. En examinant le concept d'ordinaire qui est convoqué ici, nous espérons expliquer l'idée même d'un scepticisme ordinaire.

Cette vision de Cavell suppose d'abord le rejet d'un certain usage de l'ordinaire qui fonde une réponse au scepticisme. L'ordinaire n'est pas, chez Cavell, le lieu de croyances communes auxquelles on pourrait revenir parce qu'elles seraient à l'abri du scepticisme philosophique. Cavell s'élève en plusieurs lieux contre les tentatives d'une certaine philosophie du langage ordinaire, ou contre les interprétations de Wittgenstein, qui opposent frontalement un usage philosophique et illégitime du langage où se développe le scepticisme et un usage ordinaire qui serait essentiellement sain et réaliste. Il ne suffira en aucun cas de « ramener les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » pour répondre (et *a fortiori* se mettre à l'abri du) au scepticisme.

« Le recours au langage ordinaire ne saurait désavouer directement le sceptique (...). Ce que ce recours au langage ordinaire peut faire et devrait faire directement, c'est mettre en lumière ce que le sceptique veut dire effectivement, ou doit vouloir dire, et même comment il peut vouloir dire ce qu'il dit. Quelle autre façon y a-t-il de le prendre au sérieux ? (...) Ceci veut dire que le recours à ce que nous dirions d'ordinaire ne constitue pas une défense des croyances ordinaires ou du sens commun. (...) Partir de ce qui se dit d'ordinaire ne place pas le philosophe plus près des « croyances » ordinaires que des « croyances » ou thèses de n'importe quelle philosophie opposée, le scepticisme par exemple. Dans tous les cas, son problème est de découvrir la situation d'esprit particulière et la circonstance dans lesquelles un être humain donne voix à sa condition. (...) Et le premier fait que révèle le scepticisme, c'est que l'appel à ce que nous dirions n'est pas la même chose qu'un témoignage en faveur de ce que nous croyons tous. » (Cavell, 1969 : 240)¹.

Ces développements de philosophie du langage conduisent directement Cavell à l'exigence d'imaginer un contexte pour les questions du philosophe (« Percevons nous vraiment les choses elles-mêmes ? » « Voyez-vous l'objet en entier ? », etc.). Redonner un contexte à ces questions, c'est alors non pas, comme le fait Austin au début de *Sense and Sensibilia* (1962) opposer aux usages déviants des philosophes les expressions de l'homme de la rue, mais plutôt interroger ce que Cavell appelle « le motif du doute », et éventuellement le comparer au motif du philosophe du langage ordinaire pour le rejeter. Cavell conclura que le contexte du philosophe est de « non-prétention (*non-claim*) ». Aucune prétention (*claim*) concrète n'a jamais été constitutive de l'investigation traditionnelle. Si tel avait été le cas, la conclusion du philosophe n'aurait pas eu la généralité souhaitée. Le philosophe a neutralisé tout contexte pratique tout en donnant aux motifs du doute une apparence de réalité. Le jeu de langage ou le contexte du philosophe n'est pas ordinaire au sens de commun (puisque'il nous conduit à parler en dehors des engagements auxquels la parole nous contraint, puisque'il est un contexte de non-prétention). Mais il demeure qu'il y a bien un contexte ordinaire, naturel à des êtres assez complexes pour désirer de rejeter les conditions humaines de la parole. La non-prétention nous est ordinaire au sens où elle est elle-même prise dans un contexte.

« A propos de la question originante du philosophe, ce que je prétends principalement, c'est qu'elle est une réaction à, ou une expression d'une expérience réelle qui prend attache dans les êtres humains. Elle n'est pas "naturelle" (...) [au sens où] ce n'est pas une réaction à des questions soulevées dans des contextes pratiques ordinaires (...). Mais (...) c'est une réaction qui exprime l'expérience naturelle d'une créature assez compliquée ou rongée pour simplement posséder un langage. » (Cavell, 1969 : 220).

Dans la mesure où le scepticisme exprime une expérience naturelle pour un être doué de langage, la tentation de répudier nos critères communs, il est nécessaire de chercher à imaginer le sens du doute sceptique. C'est donc la primauté de la voix humaine qui fonde chez Cavell l'extension de la notion austinienne de contexte en direction du contexte de la prétention sceptique.

1. Nous remercions C. Fournier et S. Laugier de nous autoriser à utiliser leur traduction de *Must We Mean What We Say?* à paraître chez Bayard.

« Le fait que ces mots ne sont pas employés d'ordinaire dans de tels contextes ne veut pas dire qu'on ne puisse pas leur donner naturellement d'application dans ces contextes ? (Pour se servir du langage, il faut avoir cette capacité à lui donner une application dans des contextes nouveaux.) » (Cavell, 1969 : 249).

Cavell retiendra donc essentiellement des procédures de la philosophie du langage ordinaire l'exigence de rendre compte du fait que le scepticisme semble raisonnable, que nous comprenons bien ce que veut dire le sceptique. S'il y a un jeu de langage philosophique, une manière proprement philosophique de projeter des concepts dans des contextes particuliers, il appartient au philosophe du langage ordinaire de restituer ces contextes. Cette exigence élargit donc considérablement le concept de « contexte », car elle conduit à considérer qu'il est possible de parler de « contextes métaphysiques », à côté des « contextes ordinaires », et ce de l'intérieur du langage. Or, tel est l'objet du chapitre central de la deuxième partie des *Voix de la Raison*, qui expose la vision du langage qui sous-tend les procédures du philosophe du langage ordinaire : montrer qu'il est inhérent à la nature de notre langage qu'il soit possible de répudier nos critères communs, ou de parler en dehors des jeux de langage.

« Se laisser pousser par la philosophie au-dehors des jeux de langage, et répudier de cette manière nos critères, voilà une façon de vivre différente, mais qui dépend du même fait de langage que les autres vies qui se déploient à l'intérieur du langage : à savoir, qu'il s'agit d'un champ infini de possibles et qu'il ne peut pas dicter ce qui se dit maintenant, qu'il ne peut pas davantage assurer le sens. » (Cavell, 1996 : 286-287).

Cavell s'oppose clairement à une conception mythologique de l'ordinaire, qui le conçoit comme l'autre de la métaphysique. S'il s'agit bien là d'une figure de l'ordinaire, c'est le visage que prend un lieu fictionnel, construit de toutes pièces par les philosophes. L'ordinaire est alors le nom de ce que la métaphysique fuit ou prétend dépasser. Mais l'impossibilité du dépassement signale tout autant la vacuité de la métaphysique que le caractère illusoire de l'ordinaire conçu comme paradis perdu du langage.

« Wittgenstein développe très rarement directement le concept d'usage ordinaire ou quotidien du langage, mais sans ce concept ses plus grands développements ou portraits du métaphysique dans le langage ne pourraient être entrepris. (J'ai suggéré qu'il est mieux décrit comme philosophe du métaphysique que comme philosophe du langage ordinaire.) L'ordinaire apparaît essentiellement dans les *Recherches* comme ce que le métaphysique nie, ou transcenderait, comme s'il s'agissait d'un endroit en quelque sorte fictionnel produit par la volonté philosophique de fuir ce qui, dans le quotidien, manque de fondement, ou de fuir les préjugés ou les fixations quotidiennes. » (Cavell, 2005 : 195).

Ramener nos mots de leur usage métaphysique à leur usage ordinaire, ce n'est pas pour Cavell les ramener à un paradis où ils seraient à l'abri du scepticisme, mais les ramener au contexte naturel où le scepticisme prend son départ. L'ordinaire de Wittgenstein apparaît, aux yeux de Cavell (et c'est là certainement un aspect controversé de sa lecture de Wittgenstein), comme une scène

d'illusion ; comme à la fois ce que menace le scepticisme et ce qui l'appelle. Il est donc thématisé d'une façon essentiellement paradoxale.

LA STRUCTURE PARADOXALE DE L'ORDINAIRE

Le premier paradoxe fait de l'ordinaire la scène d'une illusion ; au sens où l'illusion s'y déploie et s'y résorbe.

« Wittgenstein trouve dans le quotidien une scène d'illusion, de transe, et d'artifice. (...) Sa philosophie du quotidien est la proposition d'une pratique qui prend en compte (...) précisément cette scène d'illusion et de perte (pour) l'accoucher. (...) La voie qui mène hors de l'illusion n'est pas vers le haut, ou tout le moins pas vers une étoile du matin fixe ; mais vers le bas, en tout cas au long de chaque chaîne du désaveu d'un jour. » (Cavell, 1991 : 51).

Cavell suggère ici un écart important entre l'ordinaire de Wittgenstein et l'ordinaire d'Austin. Dans *Sense and Sensibilia*, Austin dit de la familiarité qu'elle « émousse l'illusion » (1962 : 26) :

« La familiarité émousse, pour ainsi dire, l'illusion. Est-ce que le cinéma est un cas d'illusion ? Et bien il est possible que le premier homme qui a vu un film animé ait eu tendance à dire qu'il s'agissait d'un cas d'illusion. Mais (...) aujourd'hui cette chose nous est devenue si ordinaire, une part de nos vies, qu'il ne nous vient plus à l'idée de nous poser la question. » (Austin, 1962 : 26).

Au contraire, Wittgenstein n'a de cesse de nous rappeler précisément aux scènes d'illusions familières pour traquer l'ordinarité de l'illusion, par-delà le travail d'émoussement de la familiarité. Car c'est dans l'immanence de l'ordinaire que l'on trouvera aussi la voie hors de l'illusion. D'où l'idée, chez Wittgenstein, que la thérapie philosophique laisse toutes choses en l'état, que le langage ordinaire est en ordre tel qu'il est, et qu'elle ne fait qu'assembler des *reminders*. La sortie de l'illusion ne demande pas à sortir de la scène de l'illusion, mais précisément de voir ce que l'idée même d'une telle sortie a d'absurde. Il n'y a pas plus de sens à vouloir s'extraire de la scène ordinaire que de vouloir « sortir du schématisme » de nos critères, et de nos accords mutuels (une autre figure de la tentation sceptique (Cavell, 1996 : 133). En philosophie, l'ordinaire est un lieu vide, un mythe symétrique au mythe philosophique. En réalité, nous n'avons affaire qu'à lui, sous la forme d'un langage unique, dont les usages et les possibilités sont infiniment variés.

Une seconde figure paradoxale de l'ordinaire chez Cavell (surtout développée en lien avec le transcendantalisme américain comme héritage de Kant) est celle d'un monde unique, mais que nous éprouvons pourtant comme le reflet d'un autre, pris dans une opposition avec un arrière-monde, ou un super-monde. De sorte que l'ordinaire nous apparaît non pas comme le monde tel qu'il nous est donné, mais comme un monde à conquérir ou à retrouver. L'ordinaire est le « sujet » d'une quête dont il est en même temps « l'objet », par où la quête apparaît finalement comme en-quête, à mesure qu'on se déprend de l'idée que l'ordinaire serait à découvrir dans quelque ailleurs.

« (...) le monde de tous les jours est (...) sujet à se concevoir lui-même comme limité, comme impliquant un monde ailleurs, comme au-delà d'une ligne, un monde au regard duquel il est lui-même quelque chose de moins, en profondeur ou en intimité d'existence ; un ailleurs, ou un autrement que, pour le meilleur et pour le pire, ses habitants sont conduits à habiter. Donc l'ordinaire est toujours le sujet d'une quête (*quest*) et l'objet d'une enquête (*inquest*). » (Cavell, 1988 : 149).

« (...) l'ambiguïté du titre que j'ai donné à ces conférences, *In Quest of the Ordinary* ; le sentiment que l'ordinaire est sujet en même temps à l'autopsie et au présage, confronté en même temps à sa fin et à son anticipation. Le quotidien est ordinaire parce que, après tout, il est notre habitude, ou notre habitat ; mais puisque cette habitation nous apparaît de temps en temps – à nous qui l'avons construite – comme extraordinaire, nous concevons que quelque endroit ailleurs, ou cet endroit construit autrement, doit être ce qui nous est ordinaire, doit être ce que les romantiques appellent 'chez soi'. » (Cavell, 1988 : 9).

Le paradoxe de l'ordinaire (lieu du scepticisme et de sa « domestication ») me semble en réalité second, dérivé, par rapport au caractère paradoxal du scepticisme lui-même que Cavell thématise. En effet, Cavell place au cœur de sa réflexion l'instabilité du scepticisme, l'alternance dans nos vies entre les moments sceptiques et les moments d'adhésion, au point de faire de cette auto-contradiction un trait profond du scepticisme tel que nous le vivons. Le scepticisme se caractérise moins par la négation que par la dé-négation, le redoublement maladif d'une négation. Il est

« (...) la (dé)négation que nous savons ce que nous ne pouvons simplement pas ne pas savoir » (Cavell, 1996 : 22).

Ce que découvre la dénégation, c'est l'ordinaire sous la forme de « ce que nous ne pouvons pas ne pas savoir » mais que nous ne voulons pas savoir, sous la forme de l'effort fou, et spécifiquement humain pour nier l'indéniable. Par où l'ordinaire apparaît comme le lieu d'un désir contradictoire et d'une folie typiquement sceptique dont Cavell a retracé la présence dans les contes de Poe.

« Le compte-rendu pervers par Poe du scepticisme me semble saisir une perversité essentielle au scepticisme, délivrant en même temps une vision du scepticisme et la mise en scène d'une parodie du scepticisme. La vision est que le scepticisme, la chose que je veux dire par scepticisme, est, ou devient, nécessairement paradoxal, le déni apparent de ce qui est pour tout le monde (*for all the world*) indéniable. Je comprends le scepticisme non pas comme la morale d'une science prudente qui travaille à éclairer un monde superstitieux et fanatique, mais comme le recul (*recoil*) d'une raison démoniaque, pensant irrationnellement dominer la terre. Je le comprends comme commençant comme le désir (*wish*) non pas de rejeter le monde mais plutôt de l'établir. La parodie est de dénier cela, de cacher l'envie (*longing*) d'être assuré de son existence sous un désir supposé plus original de s'auto-contrarier (*wish for self-ruination*). » (Cavell, 1988 : 138).

Poe parvient à saisir le désir fou de « cacher » nos difficultés pratiques à assumer la responsabilité de la signification de nos mots en produisant une énigme intellectuelle capable de nous mettre en échec.

« Caractérisée ainsi, la vision de Poe est une matérialisation, sans doute ironique, de la conception la plus classique du scepticisme philosophique que j'entendais à l'école (...). C'est l'idée que, en gros, la répudiation de la connaissance par le scepticisme est simplement fonction d'avoir placé les visées (*set the sights*) de la connaissance trop haut : *bien sûr* si vous plaquez sur la connaissance l'idée d'une certitude absolue, vous ne trouverez pas que nous connaissons quoi que ce soit (excepté peut-être les mathématiques, ainsi que ce qui est donné aux sens, si quelque chose l'est) ; *bien sûr*, si vous tentez de transformer l'induction en déduction, l'induction semblera insuffisante ; *bien sûr*, si vous exigez pour voir un objet de voir *tout* l'objet, alors nous ne pouvons jamais vraiment ou directement ou immédiatement *voir* un objet. (...) Alors le scepticisme est juste la cause des déceptions qu'il déplore (...)

Je n'avais pas compris comment un philosophe pouvait prétendre se satisfaire d'une telle compréhension du scepticisme, en l'absence d'une compréhension de comment, et par quoi, un être humain, appelez-le ou la un philosophe, serait conduit à "adopter des vues" (*set the sights*) donc conduit précisément à une telle forme de mise en échec de soi (*self-defeat*) ». (Cavell, 1988 : 139).

L'« ORDINAIRE » DE CAVELL, EN CRITIQUE DE L'« ORDINAIRE » DE LA PHILOSOPHIE DU LANGAGE ORDINAIRE

Cette conceptualisation de l'ordinaire comme lieu d'un désir contradictoire, désir d'affirmation du monde et de négation de soi en tant que point de vue sur le monde, conduit Cavell à penser l'ordinaire sous la forme de la vie naturelle des hommes ; une vie faite de passions. L'ordinaire est le lieu où l'humanité s'exprime dans sa naturalité. On comprend alors la structure paradoxale de l'ordinaire : la nature humaine est ce que le scepticisme découvre comme insuffisant, ce qu'il met en échec, en même temps que le seul lieu où une réponse au scepticisme peut prendre son départ.

« L'ordinaire est précisément la chose qu'attaque le scepticisme – comme si c'était dans sa perte que l'on pouvait le mieux (ou seulement dans la philosophie) découvrir l'ordinaire » (Cavell, 2002 : 141).

Le concept d'ordinaire de Cavell me semble donc être le lieu d'un dépassement de l'héritage de la philosophie du langage ordinaire (ou d'Austin), qui conduit à réinscrire le scepticisme dans la vie humaine. Un tel dépassement apparaît, par exemple, lorsque Cavell spécifie le type de recours au langage ordinaire qu'il pratique en disant qu'il mettra moins l'accent

« (...) sur l'*ordinarité* d'une expression (laquelle semble principalement désigner, de Moore à Austin, une expression que n'emploient pas les seuls philosophes) que sur le fait que ces expressions soient *dites* (et, bien sûr, *écrites*) par des

êtres humains, dans des contextes définis, dans un langage qu'ils partagent » (Cavell, 1996 : 310).

Le contexte ou l'usage qui donne vie à nos mots, c'est le contexte de nos vies en commun.

« (...) notre attachement à nos mots est allégorique de notre attachement à nous-mêmes, et aux autres. (...) Mes mots ne sont autres que mes expressions de ma vie ; et je réagis aux mots des autres comme à des expressions d'eux : autrement dit, je ne réagis pas seulement à ce que leurs mots veulent dire, mais également à ce qu'eux veulent dire par ces mots. Je considère qu'ils veulent dire (qu'ils "impliquent") quelque chose dans leurs mots ; ou bien qu'ils parlent ironiquement, etc. Il se peut naturellement que mes expressions et mes réactions ne soient pas exactes. Imaginer une expression (faire l'expérience de la signification d'un mot), c'est l'imaginer donnant expression à une âme. (Les divers exemples utilisés dans la philosophie du langage ordinaire sont, en ce sens, imaginés.) » (Cavell, 1996 : 514-515).

Un tel recours au langage ordinaire, qui en appelle à la « voix humaine », fera alors apparaître le scepticisme non pas comme un non-sens, mais comme une marque de la condition humaine ordinaire. Son lieu devient celui d'un ordinaire repensé comme vital. Ici, les références de Cavell sont à la fois à Hume et à Wittgenstein. C'est en commentant Hume que Cavell développe, dans les pages finales des *Voix de la raison*, sa thématique d'un scepticisme vécu ordinairement. L'idée est alors non pas de penser la vie et la philosophie comme deux moments distincts, mais de penser la philosophie comme une activité humaine portant la marque de notre vie naturelle et passionnelle. D'où l'importance des affects qui guident l'enquête. Notre vie est elle-même tissée d'intermittences sceptiques. Cavell commente le tableau de la sortie du cabinet de travail (philosophique) de manière inattendue :

« (...) plutôt que de voir dans ce tableau une image du scepticisme oscillant en même temps que ma vie, je puis tout aussi bien voir en lui une image de l'oscillation du scepticisme lui-même à l'intérieur de ma vie. Nul besoin ici de me *comporter* continûment de manière démente. Car je sens bien, de l'intérieur de mon isolement, que celui-ci a une alternative ; et lorsque j'en suis sorti, je respecte, ou j'exprime, cette connaissance dont je sais qu'elle m'isole, en déclarant, par exemple, que je connais l'existence du monde extérieur "à des fins pratiques". Je n'ai pas de ce fait à être séparé des autres, ni à être traité comme un fou. Mais si de telles choses sont bien "vivre mon scepticisme", il devient faux qu'il soit impossible de vivre le scepticisme au regard des objets matériels. » (Cavell, 1996 : 643).

VOIX HUMAINE ET SCEPTICISME ORDINAIRE

Le scepticisme est un phénomène vital, intérieur à nos vies. La réflexion sur l'ordinaire chez Cavell prend donc un tournant anthropologique qui est étranger à Austin, et qui place sa réflexion dans une filiation qui va de Hume à Wittgenstein et à la thématisation chez Wittgenstein de l'humain, de l'« histoire

naturelle des hommes », des « formes de vie ». L'un des aspects essentiels de ce tournant est qu'il conduit Cavell à reconsidérer nos moyens de vouloir dire à l'échelle non plus du dire, ou de l'agir, mais à celui du vivre. Nous voulons dire quelque chose au moyen des mots dans le contexte de nos vies. L'ordinarité du langage est liée à son caractère vital, instinctif et organique. Le langage c'est la parole dans sa matérialité, chez Cavell, la parole ou le souffle qu'émet un corps humain : la voix.

Or, Cavell découvre dans les *Voix de la Raison* (1979) que l'aspect ordinaire et vital de la connaissance, le point par où elle est attachée à un être humain inscrit dans un corps, est précisément ce que rejette le théoricien des sense data. Le sceptique qui forge ces « données des sens » rêve l'homme comme un observateur pur, sans point de vue, sans corps. « Il a construit une idée des sens qui les extirpe du corps » :

« Ainsi, le tableau sceptique est-il un tableau dans lequel tous nos objets sont des lunes. Un tableau dans lequel la terre est notre lune, dans lequel notre position face aux objets est *enracinée au sol*, et les grands cercles qui établissent leurs moitiés arrière et avant fixés par rapport à cette position, immobiles dans notre concentration tandis que nous les contemplons. Aussitôt que nous bougeons, ces "parties" disparaissent, ou sinon, nous *voyons* ce qui avait été auparavant caché à la vue (...). Cela laisse penser, à propos de ce que les philosophes appellent "les sens", qu'ils sont eux-mêmes conçus à l'image de cette idée d'une position géométrique immobile, qu'ils sont déconnectés du fait qu'ils appartiennent à, et sont utilisés par, une créature qui doit *agir*. Cela rend compte en outre de l' "instabilité" de la conclusion *sceptique* générale. (...) A l'exception de la délimitation, ou de la redélimitation, spécifique de telle "partie" d'un objet que nous ne voyons pas, sous la conduite spécifique de l'investigation du philosophe (...) il n'est rien - nulle chose - que nous ne voyions pas : les objets sont (de nouveau ?) "pleinement visibles" » (Cavell, 1996 : 304-305).

« (...) la suggestion sceptique (solidaire de la question "Voyons-nous les objets en entier ?") n'est pas un *fait*, elle ne concerne pas notre monde, dans lequel les yeux et les corps vont de pair, et dans lequel les objets ne gardent pas impavidement "un côté" tourné vers nous. » (Cavell, 1996 : 306).

« Les sortes de démence - ou de folie - que Descartes envisage, pour sa part, lorsqu'il s'engage dans sa démarche sceptique, naissent directement de ce qu'il entreprend de douter que ses ("ces") mains, son ("ce") corps soient les siens. Les exemples de folie qu'il imagine sont, en conséquence, des exemples dans lesquels des êtres humains ne savent pas qu'ils sont de chair (mais se croient faits d'argile ou de verre) ou ne connaissent pas leur identité, ou leur véritable condition (s'imaginant qu'ils sont rois, "alors qu'ils sont très pauvres", ou habillés, lorsqu'ils sont tout nus) » (Cavell, 1996 : 670).

Le sceptique éprouve comme limitée notre connaissance dans la mesure où elle est attachée à un corps. Ce faisant, il rejette les conditions ordinaires de la vie, des activités humaines, met en cause l'humanité elle-même. Cavell remarque dans les *Voix de la Raison* que le scepticisme de Hume est solidaire d'une entre-

prise de fondation d'une science de la nature humaine ; tout se passe comme si Hume découvrait en même temps l'insuffisance de notre savoir du monde et l'ignorance où nous sommes de nous-mêmes et de notre ordinaire comme humain et naturel.

« La période historique qui nous intéresse directement (...) est une époque où l'on faisait appel à une "science" de l'humain. Quel qu'ait été, pour Hume, le sens du sous-titre de son *Traité de la nature humaine* – "Essai pour introduire la méthode du raisonnement expérimental dans les sujets moraux" – ce titre implique en tout état de cause que, pour le moment, nous ne nous connaissons pas encore (mais que nous sommes sur le point de nous connaître) pour ce que nous sommes – de nous connaître au sens où, depuis Newton, nous connaissons l'univers inanimé. Or, c'est un trait singulier du scepticisme, et il requiert qu'on en fasse l'histoire, que nous ne sachions pas si cette science de l'humain a véritablement été établie » (Cavell, 1996 : 677).

L'EXPRESSION OU L'UNION ORDINAIRE DE L'ÂME ET DU CORPS

Mais, à ce point, c'est surtout vers Wittgenstein que Cavell se tourne, pour penser l'union ordinaire de l'âme et du corps. Dans notre connaissance d'autrui, nous sommes confrontés à l'humain comme union d'une âme et d'un corps. Le scepticisme s'y présente donc comme le déni de cette union. Il représente le corps comme un obstacle, comme un voile qui, loin d'exprimer l'âme, la cache, la maintient au secret.

« Concentrez bien votre attention sur la formule "qui accompagne mon cri de douleur". Voici la scène : je hurle de douleur. Est-ce qu'en soi mon cri est incompréhensible ? En tout cas pas parce que les autres ne sauraient pas pourquoi, ou comment, je souffre. Mais si mon cri est incompréhensible parce que les autres ne savent pas ce que hurler (de douleur) signifie, ajouter au cri les mots sur la douleur ne sera pas d'un grand secours (...) Nous pouvons décrire la situation de la manière suivante : les mots "quelque chose qui accompagne mon cri de douleur" s'imposent à nous quand il nous faut renforcer le lien entre quelque chose d'intérieur et quelque chose d'extérieur. Mais ces mêmes mots – ou plutôt l'insistance avec laquelle ils sont employés dans une telle éventualité, ou la réserve avec laquelle ils sont suspendus – servent précisément à briser ce lien naturel. (En philosophie, j'ai eu souvent l'occasion de le souligner précédemment, nous cherchons souvent à ce que les critères en fassent moins qu'ils ne font.) Au fait qu'une expression et ce qu'elle exprime vont ensemble, ils donnent plus ou moins l'apparence d'un hasard, ou d'une loi naturelle primitive, comme celle qui dit par exemple que lorsque l'eau bout dans la casserole de la vapeur en sort » (Cavell, 1966 : 489-490).

« Il y aurait donc un problème quant à notre savoir de ce qu'un comportement de douleur veut dire ? Où est le problème ? S'agirait-il de ce que nous ignorons pareil fait ? Ou de ce que nous l'avons oublié ? Savoir qu'un corps qui manifeste de la douleur (un comportement de douleur) est le corps d'une créature vivante,

d'un être vivant, voilà tout simplement ce qui est en cause. Il semble qu'ignorer cela revienne à ignorer ce qu'est un corps. (...) La philosophie a certes sa manière à elle d'éviter un tel savoir, et ses raisons pour l'éviter. (...) Mais comment le lien du corps et de l'âme pourrait-il être nié ? (Cavell, 1996 : 493) ».

Le passage du concept de connaissance à celui de reconnaissance chez Cavell (lorsqu'il dit de notre rapport au monde et des autres qu'il est faussement représenté par le sceptique comme un rapport de connaissance) semble dépendre d'une telle conceptualisation des conditions ordinaires (au sens de humaines et vitales) de la connaissance.

« (...) reconnaître, j'entends par là accepter les conditions humaines de la connaissance » (Cavell, 1996 : 650).

C'est parce que la connaissance est l'œuvre de la nature humaine qu'elle fait fond sur des dispositions psychologiques, sur des affects, et qu'elle prend la forme de la reconnaissance. Pensée sous condition d'humanité ordinaire la connaissance devient reconnaissance :

« Wittgenstein parle de l'expression de cette connaissance de l'autre comme de ma "disposition" : "Ma disposition à son égard est la disposition à l'égard d'une âme" (*Investigations*, 2ème partie : 178). Mais comment peut-on dire qu'une disposition exprime une connaissance ? Une disposition est sans nul doute quelque chose de purement psychologique, relevant d'une cause, tandis que la connaissance est quelque chose de conceptuel, relevant d'une validation. Toutefois, une croyance, par exemple, est une disposition, et elle a une cause, dans la mesure où un phénomène psychologique peut découler d'une cause, en même temps qu'elle est sujette à validation (...)

(Hume et les empiristes classiques étaient fort loin d'ignorer la différence entre la croyance comme causée et la croyance comme validée. Mais [parce que nous lisons leur œuvre un peu comme une psychologie préscientifique et parce que nous croyons connaître la différence entre psychologie scientifique et, si l'on peut dire, psychologie psychologique (...)] il nous est devenu malaisé de ressaisir l'intention qui était la leur dans tous ces traités de la nature humaine : localiser la connaissance en tant que phénomène psychologique, en tant qu'activité humaine naturelle. De sorte que leur affirmation qu'une croyance valide est une croyance qui est causée de manière particulière ne signifie probablement rien pour nous, voire même signifie quelque chose de faux à l'évidence. » (Cavell, 1996 : 516-517).

Avec le concept de reconnaissance Cavell tire quant à lui cette leçon de l'empirisme classique : la connaissance est une activité humaine ordinaire. Elle fait fond sur un ensemble d'attitudes, de dispositions, que nous adoptons face aux autres, et face au monde. Dans la préface de son dernier ouvrage paru sur Emerson (2003) les questions intellectuelles de connaissance du monde à des affects à l'égard du monde qu'il s'agit de retourner : de l'étonnement à la curiosité ou à l'admiration. Le scepticisme à l'égard du monde s'y exprime dans une disposition qu'il nous faut retourner, par une conversion ordinaire, sur le terrain même des passions.

« 18 août 1831 : “Le soleil brille, nous réchauffe et nous éclaire et nous n’avons pas la curiosité de savoir pourquoi il en est ainsi ; mais nous demandons la raison de tout mal, de la douleur, et de la faim, et des moustiques et des personnes idiotes.” [Emerson, *Journals*] (...) (...) Y a-t-il une troisième pensée, quelque chose comme la question “Quel est le problème que pose le fait que le soleil brille, nous réchauffe et nous éclaire et que l’intelligence doit résoudre ?” (...) les mots d’Emerson sont(-ils) seulement une manière agréable de dire que nos capacités de plainte dépassent (*oustrip*) nos talents pour louer – une certaine indication de la justice présente dans l’accusation habituelle faite à Emerson qu’il lui manque un sens tragique de la vie.

Mais supposez que l’expression d’Emerson “curiosité de savoir”, dans ce contexte, est une allusion (*dig*) ironique à l’idée que la philosophie se fait du savoir, dans la lignée de l’interrogation romantique de cette idée, bien que ne l’interrogeant pas de l’intérieur de la philosophie. Les multiples fois où j’ai entendu citée l’expression “La philosophie débute avec l’étonnement”, il était sous-entendu que l’étonnement en question est un état qui est satisfait par une explication, telle qu’elle est nécessairement sujette à être confirmée par l’accord des autres, comme si l’étonnement était intrinsèquement (ce que nous appelons) scientifique, comme il semble l’être quand Bacon parle de l’étonnement comme “*the seed of knowledge*”. Mais la proposition d’Emerson de savoir pourquoi le soleil brille et nous réchauffe et nous éclaire comprend l’étonnement, d’une sorte qui appellera la philosophie, non pas précisément comme curiosité, mais comme, disons, admiration – vous pourriez peut-être la concevoir comme une méta-curiosité. Wittgenstein rend compte de cela dans une des phrases célèbres du *Tractatus* : “*Non pas comment est le monde, mais qu’il est ; voilà le mystique*”. La question ‘Pourquoi le soleil se lève ?’ a une réponse scientifique, laquelle sera partiellement qu’il ne se lève pas. Pourquoi il se lève (ou la terre tourne) tous les jours n’est pas une question scientifique de plus. Mais que le soleil pour nous se lève tous les jours a été la source non seulement de mythes philosophiques (comme chez Platon) ou de perplexités épistémologiques (comme chez Hume) mais de quelque chose que nous pourrions appeler un étonnement philosophique. » (Cavell, 2003a : 7-8).

Reposée sur le terrain de l’ordinaire, la question sceptique se présente comme un défi posé non plus à notre connaissance mais à notre capacité de reconnaître le monde ordinaire et les êtres humains comme union d’âme et de corps. On comprend alors que loin d’être à l’abri du scepticisme, l’ordinaire est ce que menace le scepticisme en même temps que ce qu’il rejette. Mais c’est aussi le lieu d’une réponse quotidienne au scepticisme, de la réaffirmation ou plutôt du retournement de nos vies. Il nous appartient de retourner, au fil des jours, nos dispositions à l’égard d’autrui et à l’égard du monde, de retourner notre curiosité en admiration.

DE LA PHILOSOPHIE DU LANGAGE ORDINAIRE À L'ANTHROPOLOGIE SCEPTIQUE

Finalement, ce concept d'ordinaire après le tournant linguistique, mais aussi après le tournant anthropologique (un tournant que Cavell nous appelle à prendre en entendant, un peu tard, la leçon de l'empirisme humien²) nous met sur la voie d'une pensée radicale de la communauté politique. Celle-ci sera pensée sur le modèle d'une communauté linguistique qui fait fond sur une nature commune, et qui est elle-même caractérisée par la mise en question et la répudiation permanente de sa naturalité. Le propre de la communauté linguistique est que mon appartenance et mon consentement y sont sans cesse mis en cause (sous la forme de l'acceptation ou du rejet de mes prétentions à parler pour nous, à dire ce que nous disons quand, et de ma volonté à parler pour nous). De la même façon les formes de vie communes sont à la fois un donné biologique commun, et l'objet d'une redéfinition permanente. L'humanité, parce qu'elle définit une espèce, existe d'emblée sous la forme de l'association. C'est la nature humaine qui nous lie d'un lien ordinaire.

« (...) un être humain est quelque chose qui entretient une relation interne avec tous les autres (...) les êtres humains s'accordent mutuellement (...) ils sont les êtres d'une espèce » (Cavell, 1996 : 649).

Nous partageons des formes de vie biologiques.

« L'acceptation biologique ou verticale de la forme de vie rappelle des différences entre les formes de vie humaines et celles qu'on appelle "inférieures" ou "supérieures", entre, disons, piquer votre nourriture, peut-être avec une fourchette, et y mettre la patte ou le bec. Ici intervient la belle histoire de la main et de son pouce opposable, de la station debout et des yeux tournés vers le ciel ; mais aussi la force et la dimension spécifique du corps humain, des sens humains, et de la voix humaine. » (Cavell, 1991 : 46-47).

La leçon de ce détour anthropologique et sceptique, c'est que l'ordinaire n'est pas le lieu d'une harmonie perdue, mais celui d'une contestation, du sentiment d'une insuffisance, du déni. D'où la centralité en démocratie des phénomènes d'exclusion, d'exemption de la communauté, qu'un tel concept d'ordinaire nous appelle à penser.

D'autre part, un tel concept anthropologique de l'ordinaire constitue un formidable outil, dans les mains de l'anthropologue Clifford Gertz, pour lutter contre le relativisme de la diversité des formes de vie (done d'inspiration wittgensteinienne) qui conçoit autant d'ordinaires qu'il y a de cultures. Dans *Savoir local, savoir global* (1986), Geertz oppose à la tendance à renoncer à rendre compte de la façon dont le monde existe intrinsèquement au profit d'un examen des manières dont on parle du monde³ (et les ethnologues « parlaient alors Wittgenstein tout au long » (p. 9) dit Clifford Gertz) une théorie de

2. Sur l'anthropologie sceptique humienne, voir Brahami, 2001.

3. Ce relativisme a aussi tiré argument de la thèse de Quine sur l'indétermination de la traduction. Voir S. Laugier (1992 ; 1995).

l'anthropologie interprétative qui semble à de nombreux égards parente de l'anthropologie cavellienne. « Se détourner d'essayer d'expliquer les phénomènes sociaux en les situant dans de grandes contextures de cause et d'effet pour essayer de les expliquer en les situant dans des cadres locaux de conscience » (p. 10), « faire des détours », « prendre les petites routes ». Geertz semble retenir de Wittgenstein et de Moore (qu'il cite tous deux à plusieurs reprises) l'insistance sur l'ordinaire et les jeux de langage locaux, tout en maintenant l'idée d'une valeur normative des résultats de l'anthropologie.

« Porter notre regard sur l'ordinaire en des lieux où il prend des formes inhabituelles fait apparaître non pas, comme on l'a souvent prétendu, l'arbitraire du comportement humain, mais le degré où la signification varie en fonction des modes de vie par lesquels elle est informée. Comprendre la culture d'un peuple c'est exposer sa normalité sans réduire sa particularité. C'est le rendre accessible : le placer dans le cadre de sa propre banalité, c'est dissoudre son opacité. » (Geertz, 1973 : 30).

Plus loin, Geertz évoque « les surfaces dures de la vie – les réalités politiques, économiques stratifiées qui encadrent partout la vie des hommes – [et qui] reposent sur des nécessités biologiques et physiques. » (*ibid.*). Les résultats de l'anthropologue sont « spécifiques », « circonstanciés », « locaux », mais loin de révéler l'arbitraire des cultures, ils en font apparaître l'essentielle naturalité, le fait qu'il est essentiel à l'être humain de produire des phénomènes culturels. La diversité ne fait pas, ici, signe vers la relativité ou l'arbitraire, mais au contraire vers l'universalité. On trouve la même logique à l'œuvre dans l'interprétation des conventions, chez Cavell.

« (...) la série des "conventions" ne renvoie pas à des structures de vie qui différencient les êtres humains entre eux, mais à ces exigences, de conduite comme de sentiment, que tous les humains partagent. Ce que Wittgenstein a découvert ou redécouvert, c'est la profondeur de la convention dans la vie humaine ; or, cette découverte ne met pas seulement l'accent sur ce qu'il y a de conventionnel dans la société humaine, mais aussi, pourrions-nous dire, *sur ce qu'il y a de conventionnel dans la nature humaine elle-même* » (Cavell, 1966 : 178-179).

Les phénomènes culturels locaux ont quelque chose à nous apprendre sur ce que Wittgenstein appelle « l'histoire naturelle des hommes », et que Cavell appelle « les tourbillons de l'organisme », qui fondent nos pratiques culturelles réglées. Tout comme Geertz s'étonne qu'on perçoive comme insuffisant le type d'« explication » locale, contextuelle, que fournit son anthropologie interprétative, Cavell note que de nombreux lecteurs de Wittgenstein ont été déçus par ses explications « anthropologistes » de nos usages langagiers, et ont cru que Wittgenstein relativisait l'*a priori* (le concept de forme de vie était alors la pièce maîtresse du dispositif relativiste).

« Wittgenstein offre une conception anthropologique, voire anthropomorphique de la nécessité ; et ce peut être décevant ; comme si ce n'était pas vraiment de la *nécessité* qu'il nous a donné une conception anthropologique. Comme si l'*a priori*, du seul fait qu'il a une histoire, ne pouvait plus être l'*a priori* en question. » (Cavell, 1966 : 190).

Il est frappant de trouver chez Geertz deux mouvements conceptuels qui sont au cœur de l'anthropologie wittgensteinienne : d'une part une enquête en contexte (Wittgenstein analyse notre grammaire au niveau de jeux de langage particuliers comme autant d'exemples, de cas) sur la rigueur logique qui préside à la diversité des pratiques humaines, et d'autre part une attention minutieuse à l'ordinaire le plus familier aussi bien que le plus éloigné, le plus immédiatement étranger. Geertz opère ce renversement de perspective typiquement wittgensteinien qui conduit à nous considérer nous-mêmes comme étrangers et à percevoir l'étrangeté de notre ordinaire (ce que Cavell appelle, en référence à Freud, « l'étrangeté de l'ordinaire, *the uncanniness of the ordinary* ») :

« Nous voir comme les autres nous voient peut nous ouvrir les yeux. Voir les autres comme partageant une nature avec nous-mêmes est la moindre politesse. Mais c'est à partir de ce qui est beaucoup plus difficile : nous voir parmi les autres comme un exemple local des formes que la vie humaine a prises ici et là, un cas parmi les cas, un monde parmi les mondes, que vient la largeur d'esprit sans laquelle l'objectivité est congratulation de soi et la tolérance imposture. » (Geertz, 1986 : 24).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Austin, J.L. (1961) *Philosophical Papers*, Oxford : Clarendon Press ; tr. fr. L. Aubert, *Écrits Philosophiques*, Paris : Seuil, 1994.

Austin, J.L. (1962) *How To Do Things with Words*, Cambridge : Harvard University Press ; tr. fr. G. Lane, *Quand dire, c'est faire*, Paris : Seuil, 1970.

Austin, J.L. (1962) *Sense and Sensibilia*, (ed.) G. J. Warnock, Oxford : Clarendon Press ; tr. fr. P. Cochet, *Le langage de la perception*, Paris : Armand Colin, 1971.

Brahami, F. (2001) *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris : PUF.

Cavell, S. (1969) *Must We Mean What We Say ?* Cambridge : Cambridge University Press, 1969 ; tr. fr. C. Fournier et S. Laugier, *Dire et vouloir dire*, à paraître chez Bayard.

Cavell, S. (1979) *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, New York : Oxford University Press ; tr. fr. S. Laugier et N. Balso, *Les voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Paris : Seuil, 1996.

Cavell, S. (1984) *Themes out of School. Effects and Causes*, Chicago : The University of Chicago Press.

Cavell, S. (1985) *Philosophical Passages : Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Londres : Blackwell.

Cavell, S. (1985) Emerson, Coleridge, Kant (Terms as Conditions), in J. Rajehman & C. West *Post-analytic Philosophy*, New York : Columbia University Press, 1985 ; tr. fr. A. Lyotard-May, *La philosophie américaine contemporaine*, Paris : PUF, 1991.

Cavell, S. (1987) *Disowning Knowledge in six plays of Shakespeare*, Cambridge : Cambridge University Press ; tr. fr. J.-P. Marquélet, *Le déni de savoir dans six pièces de Shakespeare*, Paris : Seuil, 1993.

Cavell, S. (1988) *In Quest of the Ordinary*, Chicago : University of Chicago Press.

Cavell, S. (1989) *This New Yet Unapproachable America*, Albuquerque : Living Batch Press ; tr. fr. S. Laugier, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, Combas : Ed. de l'Éclat, 1991.

Cavell, S. (1989) *Conditions Handsome and Unhandsome, The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago : University of Chicago Press ; tr. fr. C. Fournier et S. Laugier, *Conditions nobles et ignobles, la constitution du perfectionnisme emersonien*, Combas : Ed. de l'Éclat, 1993.

Cavell, S. (1992) *Statuts d'Emerson, constitution, philosophie, politique*, tr. fr. C. Fournier et S. Laugier, Combas : Ed. de l'Éclat, 1992.

Cavell, S. (1992) L'humeur Emerson, tr. fr. S. Laugier et C. Chauviré, in *Critique* 541-542, Juin-Juillet.

Cavell, S. (1994) *A Pitch of Philosophy, Autobiographical Exercises*, Cambridge : Harvard University Press ; tr. fr. S. Laugier & E. Domenach, *Un ton pour la philosophie, Moments d'une autobiographie*, Paris, Bayard, 2003.

Cavell, S. (1996) *The Investigations, Everyday Aesthetics of Itself*, in S. Mulhall (ed.) *The Cavell Reader*, Oxford : Blackwell ; tr. fr. *Les Recherches Philosophiques et leur esthétique quotidienne de soi, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* 5 [1997].

- Cavell, S. (2002) L'image de la femme dans le cinéma américain contemporain. Moments de *Lettre d'une inconnue*, tr. fr. C. Fournier, *Cités* 9, Paris : PUF.
- Cavell, S. (2003) *Le cinéma nous rend-il meilleurs ?* E. Domenach (ed.), tr. fr. C. Fournier & E. Domenach, Paris : Bayard.
- Cavell, S. (2003) *Emerson's Transcendental Etudes*, D.J. Hodge (ed.), Stanford : Stanford University Press.
- Cavell, S. (2004) *L'accessibilité de la seconde philosophie de Wittgenstein*, tr. fr. C. Fournier et S. Laugier, *Europe* 82 (906) : 63-77.
- Cavell, S. (2005) *Philosophy the Day After Tomorrow*, Cambridge / Londres : Harvard University Press.
- Cavell, S. (2006) Se venger (de) soi-même, tr. fr. E. Domenach, in S. Laugier (dir.) *Ethique et Littérature*, Paris : PUF, à paraître.
- Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*, Londres : Fontana Press.
- Geertz, C. (1986) *Savoir local, Savoir global*, tr. fr. D. Paulme, Paris : PUF.
- Laugier, S. (1992) *L'anthropologie logique de Quine*, Paris : Vrin.
- Laugier, S. (1995) Une ou deux indéterminations, *Archives de philosophie* 58, Janvier-Mars.
- Laugier, S. (1997) La nouvelle Amérique et la voix de l'ordinaire, in : *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* 5.
- Laugier, S. (1998) Lire Cavell, in *Archives de Philosophie* 62, Janvier-Mars.
- Laugier, S. (1999) *Recommencer la philosophie : la philosophie américaine aujourd'hui*, Paris : PUF.
- Laugier, S. (2002) Emerson : Penser l'ordinaire, in : *Revue Française d'Etudes Américaines* 91 : 43-60.
- Laugier, S. (2004) Rethinking the Ordinary : Cavell after Austin, in R.-B. Goodman, *Contending with Stanley Cavell*, Oxford University Press.
- Laugier, S. (2004) Présentation de « L'accessibilité de la seconde philosophie de Wittgenstein », *Europe* 82 (906), Octobre .
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, transl. G.E.M. Anscombe, New York : MacMillan ; tr. fr. F. Dastur, M. Elic, J.-L. Gautero, D. Janicaud & E. Rigal, *Recherches Philosophiques*, Paris : Gallimard [2005].
- Wittgenstein, L. (1958) *The Blue and Brown Books*, Oxford : Blackwell ; tr. fr. M. Goldberg & J. Sackur, *Le cahier brun, le cahier bleu*, Paris : Gallimard [1996].
- Wittgenstein, L. (1969) *Über Gewissheit / On Certainty*, G.E.M Anscombe & G.H. Von Wright (eds.), New York : Harper ; tr. fr. J. Fauve, *De la certitude*, Paris : Gallimard [1976].

