

particulièrement au livre III « Fraternité et exclusion ».

- 11 Cicéron, *De officiis III*, 32, dans *les Stoïciens*, trad. franç., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.
- 12 John Locke, *Traité du gouvernement civil*, chapitre II, §4, « De l'état de nature », trad. franç., Paris, Garnier-Flammarion, réédition 1984.
- 13 René Char, *Recherche de la base et du sommet, Billets à Francis Curel, II, 1943*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983, p.633.

- 14 Sur cette question de la suspension de la violence dans l'institution révolutionnaire de la vengeance publique, nous renvoyons pour plus de détails à Sophie Wahnich, *La Liberté ou la mort, essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris, La Fabrique, 2003.

Des traditions revisitées

Sandra Laugier

Philosophe, Université de Picardie, auteure notamment de *Recommencer la philosophie – La philosophie américaine aujourd'hui* (PUF, 1999).

Les voix de l'ordinaire : penser la démocratie radicale à partir de Wittgenstein et Cavell

Il est aujourd'hui quasiment provocateur de solliciter Ludwig Wittgenstein¹ pour une pensée de la radicalité, tellement sa réflexion sur le social, la forme de vie, a été récupérée dans le sens d'un conservatisme, explicite ou implicite : d'Alasdair MacIntyre qui dans *Après la vertu*² se fondait sur Wittgenstein et ses héritiers britanniques (notamment Anscombe) pour son approche traditionaliste de la communauté, jusqu'à Vincent Descombes, qui dans *Philosophie par gros temps*³ et récemment *Le Complément de sujet*⁴, met en évidence l'articulation voire la soumission du sujet à « l'esprit objectif », via une analyse du suivi de la règle, et du « cercle vertueux » de l'apprentissage social.

Tout cela provient de ce qui a été depuis longtemps perçu, par exemple par Jacques Bouveresse, comme une dimension anthropologique dans la pensée de Wittgenstein, qui serait définie par sa notion de « forme de vie », sa réflexion sur la règle, et sur la communauté de langage. Mais cela, visible-ment, ne suffit pas. Au-delà d'une pensée anthropologique ou sociale, il faut examiner pour cela la réflexion qu'il développe (et John Austi⁵ à sa suite) sur le *sujet du langage* et *l'autorité* de ce sujet, sur les autres et sur lui-même, ainsi que *l'autorité* que sa société a sur lui : bref, il s'agit de voir chez Wittgenstein non seulement une pensée du social et de la forme de vie, facilement retournable en conservatisme, mais aussi une pensée de la voix individuelle contre la voix communautaire ; contre le *conformisme*. Cette question, comme l'a montré l'Américain Stanley Cavell dans *Les Voix de la raison – Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*⁶, est aussi la question du scepticisme. Elle se pose dès lors qu'il s'agit de langage ordinaire : de quel type d'obéissance relève l'usage du langage ? Si on récuse l'individualisme libéral et la mythologie de la fondation libre du sujet en lui-même, il ne faut pas que ce soit en faveur d'un conformisme du suivi de la règle et comme constituant la seule conception d'un sujet, celui, désubjectivé, de l'agir

conformément à la règle. C'est pour ces raisons que, comme l'a souvent indiqué Philippe Corcuff par son travail⁷, la *voix subjective* – en tant qu'expression d'un soi non assuré, voire absent – est une voie pour penser, et radicaliser, la démocratie.

L'ordinaire

Le recours au langage ordinaire pose un problème inédit. En examinant le langage, on n'examine pas une langue, mais des usages : ce que NOUS disons, ordinairement. Mais quelle est la pertinence de ce dire ordinaire ? Pourquoi se fonder sur cela et pas, par exemple, sur l'analyse philosophique ? C'est la question de Descombes au début de son livre⁸, et elle est significative. Une vraie démocratie de la pensée commence avec un renversement de la hiérarchie traditionnelle de l'ordinaire et de la réflexion philosophique. Mais c'est à ce moment précis que surgit le problème de l'ordinaire : comment éviter le conformisme en se fiant à l'ordinaire ?

Le problème philosophique du recours à « ce que nous disons » apparaît en effet lorsque nous nous demandons, non seulement ce qu'est *dire*, mais ce qu'est ce *nous*. Comment moi, sais-je ce que *nous* disons dans telle ou telle circonstance ? En quoi le langage, hérité des autres, que je parle est-il le mien ? Ce qui est en cause chez Cavell, ce sont nos *critères*, c'est-à-dire notre accord commun sur ou plutôt *dans* le langage, et plus précisément le *nous* qui est en jeu dans « ce que nous disons ». Nous ne nous accordons pas sur des significations essentielles, mais sur des usages. On détermine « la signification d'un mot » (donné) par ses usages. La recherche de « l'accord dans le langage » (grand thème wittgensteinien : « que diriez-vous si... ») est fondée sur tout autre chose que des significations ou la détermination (même problématique) de « sens communs » aux locuteurs. L'accord dont parlent Wittgenstein et Austin n'a rien d'un accord intersubjectif, il n'est pas non plus fondé sur une convention ou des accords effectifs, passés librement entre locuteurs rationnels. Ici, c'est bien une première mythologie de la règle qui est à exclure.

Mais alors, quel est cet accord ? C'est tout le problème de Cavell, et c'est là que la question wittgensteinienne du langage devient une question politique. Pour Cavell, l'absence radicale de fondement de la prétention à « dire ce que nous disons » est la source du scepticisme. Mais ce scepticisme n'est pas, comme dans la philosophie classique, un doute sur la connaissance (du monde ou de soi-même). Il s'agit bien plutôt de la véritable signification de ce que dit Wittgenstein de notre « accord dans les jugements », et dans le langage : il n'est fondé qu'en lui-même, en le *nous*. *Les Voix de la raison* sont, dans leur ensemble, un développement d'une remarque géniale d'un des premiers essais de Cavell, « The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy » :

« Nous apprenons et nous enseignons des mots dans certains contextes, et on attend alors de nous (et nous attendons des autres) que nous puissions (qu'ils puissent) les projeter dans d'autres contextes. Rien ne garantit que cette projection ait lieu (et en particulier ce n'est pas garanti par notre appréhension des universaux, ni par notre appréhension de recueils de règles), (...) C'est une vision aussi simple qu'elle est difficile et aussi difficile qu'elle est (parce qu'elle est) terrifiante. »⁹

On peut voir ici le passage qui s'est accompli chez Cavell de la question du langage commun à celle de la communauté des formes de vie, communauté qui n'est pas seulement le partage de structures sociales (l'esprit objectif à la Descombes) mais de tout ce qui constitue le tissu des existences et activités humaines, notre nature humaine. C'est pour cette raison que les interprétations et usages sociologisants de Wittgenstein sont toujours menacés par le conformisme : il ne suffit jamais, pour Wittgenstein, de dire « c'est ainsi que nous faisons ». Le problème est de savoir comment relier le *je* au *nous*, sans les soumettre l'un à l'autre, que ce soit dans une mythologie du sujet sûr de soi, ou dans une mythologie du suivi conformiste et inévitable de la règle sociale instituée. Il faut alors comprendre que le scepticisme est inhérent à toute pratique humaine : toute certitude ou confiance en ce que nous faisons (jouer, argumenter, poursuivre une série, compter, etc.) se modèle sur la certitude et la confiance que nous avons en nos usages partagés du langage.

L'acceptation des formes de vie n'est donc pas le tout de la pensée de Wittgenstein. Un mérite de la lecture de Cavell est sa mise en cause radicale d'une conception conformiste de la forme de vie wittgensteinienne, dont on retrouve des versions variées dans la pensée tant philosophique que sociologique contemporaine. Cavell montre à la fois la fragilité et la profondeur de nos accords, et s'attache à la nature même des nécessités qui émergent de nos formes de vie. La règle n'est ni un fondement ni une explication : elle est *là*, comme la vie même. Une spécificité de la position de Cavell est dans la redéfinition de la nécessité de l'usage en termes de *nature*. Dans *Philosophie par gros temps*, Descombes¹⁰ explique que les jeux de langage n'ont pas besoin de justification ou de fondement, et renvoie à un passage de Wittgenstein où il compare les règles des échecs (qui ne correspondent pas à l'essence des échecs, mais donnent leur essence aux pièces du jeu) et celles de la cuisine et de la rôtisserie, qui doivent correspondre à la nature de la viande. Wittgenstein précise de cette remarque qu'elle est « grammaticale », et Descombes en déduit que nos règles sociales sont comme celles des échecs : elles créent leur objet, et donc il n'y a aucun sens à les contester (dans ce cas, on ne joue pas, c'est tout). Mais ce que nous apporte réellement Wittgenstein, c'est l'idée que les règles qui gouvernent notre vie et notre langage – et cela vaut pour le poli-

tique – même si parfois on peut les comparer à celles des échecs, sont *plutôt* comme celles de la cuisine et de la pâtisserie, articulées au réel et à éprouver par lui. Le recours à la nature, et la naturalisation des conventions, loin de durcir les conventions, les rend plus problématiques.

Cavell, à la fin de la première partie des *Voix de la raison*, s'interroge ainsi sur ce qu'il appelle « le fondement naturel de nos conventions » :

« Quel est le fondement naturel de nos conventions, au service de quoi sont-elles ? Il y a certes des inconvénients à questionner une convention ; on la met, de ce fait, hors service, elle ne me permet plus de continuer comme si tout allait de soi ; les chemins de l'action, les chemins des mots sont bloqués. « Imaginer un langage, cela veut dire imaginer une forme de vie » (§ 19)¹¹. En tant que philosophe, je dois reporter dans mon imagination mon propre langage, ma propre vie. »¹²

Cela conduit Cavell à redéfinir la tâche de la philosophie, dans une formule célèbre comme « l'éducation des adultes »¹³ : on continue à apprendre, et à changer. Il n'y a donc pas de « traitement » au scepticisme qui émerge de nos conventions (sociales). L'énigme centrale de la communauté linguistique est la possibilité pour moi de parler au nom des autres. Le sujet est encore, dans le scepticisme, au départ de l'accord : il s'agit bien, au-delà du *nous*, de la nature du *moi* – de *ma* capacité à parler, à me conformer aux critères communs. Il ne suffit pas d'invoquer la communauté ; reste à savoir ce qui m'autorise (me donne titre) à m'y référer, le sens de l'accord. On se reportera au passage célèbre des *Recherches philosophiques* :

« 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 » (§ 241).

Il est capital pour Cavell que Wittgenstein dise que nous nous accordons *dans* et pas *sur* le langage, et le langage comme *dit*. Cela signifie que nous ne sommes pas acteurs de l'accord, que le langage précède autant cet accord qu'il est produit par eux, et que cette circularité même constitue un élément irréductible de scepticisme. 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, qu'il nous est naturel en ce sens, et que l'idée de convention est là pour à la fois singer et masquer cette nécessité : « Sous la tyrannie de la convention, il y a la tyrannie de la nature », dit Cavell¹⁴, qui lit la formule « forme de vie » comme formes de *vie* (et non pas *formes* de vie)¹⁵. Ce qui est donné, ce sont nos formes de vie non seulement sociale, mais biologique. C'est ce second aspect (vertical) de la forme de vie qu'il faut reconnaître, et pas seulement le premier (horizontal, sur l'accord social et les institutions).

La voix et l'accord

La communauté, c'est aussi la nature. Cette naturalisation du social pourrait certes conduire au conformisme, à la soumission aux règles acceptées comme naturelles. Mais la nature, c'est aussi la voix humaine, le langage qu'on dit naturel. Lorsque Wittgenstein dit que les humains « s'accordent dans le langage qu'ils utilisent », il fait ainsi appel à un accord qui n'est fondé sur rien d'autre que la validité d'une voix. Dans *Must We Mean What We Say?*, Cavell, reprenant Kant, définissait la rationalité du recours au langage ordinaire, sur le modèle du jugement esthétique, comme revendication d'une « voix universelle » : se fonder sur *moi* pour dire ce que *nous* disons. Cette revendication est ce qui définit l'accord, et la communauté est donc, par définition, revendiquée, pas fondatrice. C'est moi – ma voix – qui demande la communauté, pas l'inverse. Trouver ma voix consiste, non pas à trouver un accord avec *tous*, mais à poser une revendication.

On peut ainsi dire que chez Cavell et Wittgenstein la communauté ne peut exister que dans sa constitution par la revendication individuelle et par la reconnaissance de celle d'autrui. Elle ne peut donc être présumée, et il n'y a aucun sens à résoudre le désaccord moral ou le conflit politique par le recours à elle. Il ne s'agit pas d'une solution au problème de la moralité : bien plutôt d'un transfert de ce problème, et du fondement de l'accord communautaire, vers la connaissance et la revendication de soi. Dans le cas de l'accord moral comme de la revendication politique, je suis ramené à moi-même, à la recherche de ma position et de ma voix. La question demeure : comment sortir du scepticisme si je ne peux me fonder que sur moi-même ?

La thèse politique de Wittgenstein serait donc celle de *l'ordinaire*. On fait comme si le recours à l'ordinaire, à nos formes de vie (en tant que donné) était une solution au scepticisme : comme si les formes de vie étaient, par exemple, des institutions sociales, à accepter. Mais être dans une institution ne conduit pas à en accepter tout. C'est toute la question de ce qu'est « suivre une règle ». Wittgenstein a énoncé, au § 224 des *Recherches philosophiques*, la parenté (ils sont « cousins ») des termes de règle et d'accord. L'anxiété de l'apprentissage est aussi celle de la règle : rien ne nous assure que nous sommes sur les bons « rails », sinon précisément nos formes de vie.

Nos pratiques ordinaires ne sont pas épuisées par l'idée de règle ; au contraire, une chose que veut montrer Wittgenstein, c'est qu'on n'a pas dit grand chose d'une pratique (comme le langage) quand on a dit qu'elle est gouvernée par des règles. En réalité, le questionnement philosophique sur les règles dans son ensemble est faussé par l'idée (philosophique) d'un pouvoir explicatif ou justificatif du concept de règle, qui mène droit au conformisme. Il faut donc en finir avec l'idée – commune à bien des doctrines politiques

contemporaines – que certaines revendications sont impossibles, ou mal placées, qu’elles n’ont pas de sens dans notre société, parce qu’elles se placent en dehors de ses règles (ou des super-règles qui sont à l’arrière plan de ses règles), et nient l’accord de départ qui la fonde.

Il y a, sous-jacente à l’idée de communauté, ou d’institution, l’idée qu’il faudrait en quelque sorte apprendre à revendiquer « comme il faut »; consentir à certaines règles pour pouvoir réclamer quoi que ce soit. Mais, comme l’a rappelé Cavell, il n’y a pas de règle qui nous dise comment revendiquer – *how to stake a claim*. Descombes, à la fin de son dernier ouvrage, renvoie à la règle et note très pertinemment qu’il n’y a pas de règle qui dise de suivre les règles. Elles sont là. Après avoir parlé des raisons qu’on a d’accepter les règles, et pour lui elles sont multiples, Descombes ajoute de façon étonnamment radicale, tout à la fin de son livre: « il y a de multiples raisons pratiques pour lesquelles on peut être amené à décider de ne pas suivre telle coutume pourtant bien établie, de ne pas se conformer à telle règle de l’étiquette, de ne pas reconnaître tel droit acquis. Ainsi nous n’avons pas à nous mettre en quête d’un motif unique pour toutes les conventions humaines »¹⁶. Penser la communauté et le politique à partir de l’ordinaire serait alors apprendre à reconnaître une dimension sceptique dans la règle elle-même. C’est la condition de la radicalité.

Pourquoi obéir à une règle? La vie en société, répondra-t-on, est une vie d’obéissance: à des personnes, à un pouvoir, à des règles. Si je vis dans une société despotique, je dois certes résister; mais en démocratie? On a plutôt l’impression que la démocratie est le lieu de la conversation et de la négociation, pas de la résistance et de la critique radicale. On utilise un peu trop aisément le concept de résistance aujourd’hui, et beaucoup s’affirment résistants dans le confort de leur situation professionnelle ou du papier glacé de ces revues chic qui ont fait de cette attitude leur fonds de commerce. La question n’est cependant pas simple, et Cavell permet de la reformuler. La résistance n’est pas résistance à une dictature fantasmée (comme c’est le cas chez les altermondialistes, par exemple), mais au conformisme, et à ce type même de conformisme que suscite la démocratie, celui que déplore Emerson¹⁷ lorsqu’il revendique la « Self-Reliance ».

Penser la résistance en démocratie revient à penser le retournement du conformisme. Elle n’est pas un refus de la démocratie, au contraire. Elle est liée à la définition même d’une démocratie, d’un gouvernement du peuple c’est-à-dire par le peuple, comme le disait très clairement la déclaration d’indépendance américaine: un bon gouvernement démocratique est le gouvernement qui est le nôtre, le mien – qui m’exprime. La question de la démocratie, comme l’a dit Cavell après Emerson, c’est encore une fois celle de la voix. Je dois avoir une voix dans mon histoire, et me reconnaître dans ce qui

est dit ou montré par ma société, et ainsi, en quelque sorte, lui donner ma voix, accepter qu’elle parle en mon nom. La désobéissance est la solution qui s’impose lorsqu’il y a dissonance: je ne m’entends plus, dans un discours qui sonne faux, dont chacun de nous peut faire l’expérience quotidienne.

L’expression et la démocratie

Dans cette approche, la question de la démocratie radicale devient celle de l’expression. Si ma société est raisonnablement libre et démocratique, la résistance n’a apparemment pas lieu d’être. Comme si, en quelque sorte, mon dissentiment n’avait pas à s’exprimer sous forme radicale, comme si j’avais minimalement consenti à la société, de façon que mon désaccord puisse être raisonnablement formulé dans ce cadre. Mais quel consentement ai-je donné? La démocratie radicale, résiste en ce qu’elle considère que non, je n’ai pas donné mon consentement: pas à tout.

La critique radicale (voire la révolte) est au fondement même de la démocratie, elle n’est pas sa dégénérescence ou une faiblesse interne. L’idée même de « désobéissance civique » (« Civil Disobedience ») est née en contexte démocratique, et même particulièrement démocratique: dans les écrits de Thoreau¹⁸ et d’Emerson. Il s’agit certes d’une approche américaine de la démocratie, à l’époque où elle essaie de se réinventer sur le sol américain. Aujourd’hui, en ces temps où l’on n’aurait apparemment le choix qu’entre un antiaméricanisme ignare et un anti-antiaméricanisme tout aussi conformiste et naïf, il est important de redécouvrir cette voie, spécifiquement américaine, de dissentiment. La résistance aux dérives d’un pouvoir démocratique et à la perte, précisément, de sa vraie nature démocratique est essentielle à un certain mode d’opposition et de résistance civique. On en trouve des expressions multiples au cinéma, depuis la comédie hollywoodienne des années 1930 jusqu’au cinéma des années 1970 et d’aujourd’hui.

On peut penser ici à la définition du peuple américain, et à l’ambiguïté même du mot de *people*, c’est-à-dire à l’affirmation du peuple comme à la fois un et multiple, comme l’indique l’expression *We the people*. On lit ainsi au début de la constitution fédérale de 1787: « *Nous le peuple* des États-Unis, afin de former une union plus parfaite, ordonnons et établissons la présente constitution ». Ainsi s’affirme « le grand principe du droit originaire du pouvoir sis dans le peuple ». « Tout le pouvoir, disent les fédéralistes, réside dans le peuple, et non dans le gouvernement des États ». On notera, en ces temps où l’on s’interroge sur le fédéralisme, que la mixité ainsi prônée du pouvoir politique n’est pas séparable de l’idée de pouvoir « sis dans le peuple » et de délégation du pouvoir par le peuple, qui a « l’autorité de déléguer le pouvoir à ses agents et de former un gouvernement dont la majorité pense qu’il contribuera

à son bonheur ». C'est sa compétence à juger si tel ou tel gouvernement est « propice à son bonheur » qui définit le « pouvoir transcendant » du peuple, et la démocratie.

La possibilité de la désobéissance devient alors un rappel de la première revendication du peuple américain, et devient indispensable lorsque sont mises en cause la liberté, l'égalité ou la « recherche du bonheur ». Car chacun ici vaut les autres, et une voix individuelle revendique (*claim*) la généralité : c'est le principe de la *Self-Reliance*. C'est cette possibilité de revendication – on retrouve la voix – qui permet de prolonger aujourd'hui le modèle de la désobéissance civique.

Emerson et Thoreau refusaient la société de leur temps pour les mêmes raisons que l'Amérique avait voulu l'indépendance, et revendiqué les droits que sont la liberté, l'égalité, la recherche du bonheur. Ils prenaient à la lettre (comme beaucoup d'Américains aujourd'hui) la Déclaration d'Indépendance : « Les gouvernements sont établis parmi les hommes pour garantir ces droits, et leur juste pouvoir émane du *consentement* des gouvernés. Toutes les fois qu'une forme de gouvernement devient destructive de ce but, le peuple a le droit de la changer et de l'abolir, et d'établir un nouveau gouvernement ». C'est ici et maintenant, chaque jour, que se règle mon consentement à ma société ; je ne l'ai pas donné, en quelque sorte, une fois pour toutes. Non que mon consentement soit mesuré ou conditionnel : mais il est, constamment, en discussion, ou en *conversation*. C'est cela qui définit la possibilité du dissentiment, de la rupture de l'accord de langage.

Thoreau, dans *Désobéissance civile*, déclare « je souhaite refuser de faire allégeance à l'État, m'en retirer de manière effective »¹⁹. Si l'État refuse de dissoudre son union avec le propriétaire d'esclaves, alors « que chaque habitant de l'État dissolve son union avec lui (l'État) ». « Je ne peux reconnaître ce gouvernement pour mien, puisque c'est aussi celui de l'esclave », dit Emerson. Ceux qu'ils défendent, indiens et esclaves, n'ont pas de droits (ils n'ont pas de voix dans leur histoire, dit Cavell). Plutôt que de revendiquer à leur place, et de les maintenir ainsi dans le silence, ils préfèrent revendiquer les seuls droits qu'ils puissent défendre, les leurs. Leur droit d'avoir un gouvernement qui parle et agit en leur nom, qu'ils reconnaissent, à qui ils donnent leur consentement, leur voix.

La conversation et l'égalité

Ainsi se forme le concept (central dans toute la philosophie politique américaine, sous diverses formes, même dans la théorie libérale de John Rawls) de *conversation* démocratique : pour que le gouvernement soit légitime, tous doivent y avoir, ou y trouver leurs voix. Le droit de retirer sa voix à la société se fonde aussi sur la *Self-Reliance* emersonienne. Ma voix privée sera « le sentiment universel ; car ce qui est le plus intime finit toujours par devenir le plus

public »²⁰. Faire en sorte que ma voix privée soit toujours publique : c'est le problème de la démocratie, et la traduction politique de la « critique » wittgensteinienne du langage privé. Le privé, *c'est* le public.

Cette position radicale est en un sens individualiste, mais même si elle met en cause le mythe de l'adhésion à la communauté, elle ne conduit pas pour autant à son inverse libéral, par la fragilité même du sujet qui l'exprime. Cavell lit ainsi dans la théorie de Rawls la volonté plus ou moins consciente d'exclure certaines voix, dès le départ, de la discussion démocratique, de ce que Cavell nomme la « conversation de la justice ». Le reproche qu'on peut adresser au libéralisme moderne vise alors son incapacité à honorer la revendication individualiste. Le rejet explicite par Rawls du « perfectionnisme » d'Emerson et de Thoreau est le symptôme d'un refus fondamental de la part du libéralisme politique, malgré son aspiration démocratique, d'entendre une (des) voix dans la conversation de la justice. Une position comme celle de Thoreau et d'Emerson atteint aussi bien le libéralisme moderne que le communautarisme, en décelant à l'avance leur fondement commun : l'idée que si je suis là, je suis forcément d'accord (avec les règles de ma société, qui ainsi peuvent parler pour moi), j'ai donné mon consentement. Ce fondement commun, Emerson y a donné un nom : c'est le conformisme.

Contre la conformité, Emerson et Thoreau demandent donc une vie qui soit à nous : une vie comme conversation, bref la démocratie. Certes, l'idée rawlsienne de « la position originelle »²¹ implique une discussion commune des principes de justice. Dans l'introduction de sa *Théorie de la justice*, Rawls dit que les principes de la justice sont tels que des gens engagés dans des institutions qui y satisfont « peuvent alors *se dire les uns aux autres* que leur coopération s'exerce dans des termes sur lesquels ils tomberaient d'accord s'ils étaient des personnes égales et libres, dont les rapports réciproques seraient équitables »²². Or, selon Cavell, cela exclut l'idée d'une injustice radicale, le sentiment « non pas d'avoir *perdu* dans un combat inégal quoique juste, mais d'avoir été dès le départ *laissé pour compte* ». Quand Rawls dit : « Ceux qui expriment du ressentiment doivent être prêts à montrer pourquoi certaines institutions sont injustes ou comment les autres leur ont fait du tort »²³, il exclut de cette conversation de la justice l'idée d'une classe qui dans son ensemble serait privée de voix propre, ne pourrait justement pas « montrer » que l'institution est injuste à son égard. Pour le penseur libéral, la démocratie implique une discussion qui conduit à la justification des inégalités lorsqu'elles sont reconnues pour indispensables, ou en tout cas « justifiées aux yeux des moins favorisés ». Mais ceux qui ne font pas partie de la conversation – comment peuvent-ils discuter de leur situation d'injustice, et revendiquer dans une société qui s'affirme implacablement comme juste ?

Le problème est bien, encore une fois, de savoir à quoi l'on a donné son consentement. L'idée de Rawls est que « Les hommes doivent *décider par avance selon quelles règles* ils vont arbitrer leurs revendications mutuelles et quelle doit être la charte fondatrice de la société ». Donc qu'il y a un accord originel, par avance, sur l'étendue et la nature des revendications autorisées, sur les règles qui vont les arbitrer. Penser la démocratie, c'est penser non seulement qu'il n'y a pas de règles prédéterminées du fonctionnement social (cela, bien des libéraux sont prêts à l'admettre), mais surtout qu'il n'y a pas de règles qui limitent l'acceptabilité des revendications et leur forme. Ce que Cavell veut mettre en cause en faisant appel à Wittgenstein, Emerson et Thoreau, c'est l'idée – commune à bien des doctrines politiques contemporaines – que certaines revendications sont impossibles, ou mal placées, parce qu'elles se placent en dehors de ses règles, et nient l'accord de départ qui la fonde. La critique radicale n'est du coup pas une simple mise en cause du consentement à la société. Au contraire, elle définit la condition de la morale démocratique *ordinaire*. La question de la justice et de l'injustice ne concerne pas seulement ceux qui ne parlent pas, qui, pour des raisons structurelles, ne peuvent pas parler (qui ont définitivement été « exclus » de la conversation de la justice) : mais ceux qui *pourraient parler*, mais qui se heurtent à l'inadéquation de la parole telle qu'elle leur est donnée. Nous. C'est dans cette inadéquation et cette mésentente que se définit le Je : non dans une fondation nouvelle du sujet (qui tomberait sous le coup des critiques du sujet dit « moderne » par Descombes), mais dans l'absence, et la revendication de sa propre voix. C'est cela qui explique l'intérêt de Cavell pour cette communauté particulière qu'est le couple²⁴, déterminée par un contrat qui pose deux individus juridiquement égaux, mais où reste entièrement à surmonter l'inégalité de parole qui est constitutive de cette égalité donnée. L'idéal d'une conversation politique – de la démocratie – serait non pas celui de la discussion rationnelle, mais celui d'une circulation de la parole ou personne ne serait mineur, sans voix, et c'est là qu'on retrouve l'égalité comme exigence politique, comme pure revendication. La revendication et la radicalité ne sont pas des excès, ni des confins ou limites de la démocratie, mais définissent la nature même d'une véritable conversation démocratique.

1 Ludwig Wittgenstein est né à Vienne, en Autriche, en 1889 et mort à Cambridge, en Grande-Bretagne, en 1951. On a coutume de distinguer deux périodes principales chez celui qui a profondément marqué la philosophie du XX^e siècle, et tout particulièrement la philosophie anglo-américaine. La « première

philosophie », celle du *Tractatus logico-philosophicus* (publié en 1922) s'inscrivait notamment dans le développement de la logique moderne. La « seconde philosophie », celle des *Recherches philosophiques* (manuscrits rédigés vers 1936-1949), s'est intéressée aux usages ordinaires du langage (note de Ph. Corcuff).

- 2 *After Virtù*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.
- 3 Paris, Minuit, 1989.
- 4 *Le Complément de sujet – Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004.
- 5 John L. Austin (1911-1960) est un logicien et un philosophe du langage anglais, auteur notamment de *How to do Things with Words* (1962, trad. franç. : *Quand dire, c'est faire*) (note de Ph. C.).
- 6 *The Claim of Reason*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1979, trad. franç. par S. Laugier et N. Balso, *Les Voix de la Raison*, Paris, Seuil, 1996.
- 7 Notamment dans *La Société de verre – Pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Colin, 2002.
- 8 *Op. cit.*, note 1.
- 9 Essai inclus dans *Must We Mean What We Say*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 52.
- 10 *Op. cit.*, pp. 172-173.
- 11 *Recherches philosophiques*, trad. franç. sous le titre *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1961.
- 12 *Les Voix de la raison*, *op. cit.*, p. 199.
- 13 *Ibid.*
- 14 *Ibid.*, p. 196.
- 15 *Une nouvelle Amérique encore inapprochable – De Wittgenstein à Emerson*, 1989, tr. Franç. S. Laugier, Combas, L'éclat, 1991, p. 47.
- 16 *Le Complément de sujet*, *op. cit.*, p. 464.
- 17 Ralph Waldo Emerson (1803-1882) est un des classiques de la philosophie américaine (note de Ph. C.).
- 18 Henry Thoreau (1817-1862) est un autre classique de la philosophie américaine, proche d'Emerson et auteur notamment de *Civil Disobedience* (1849, trad. franç. : *La Désobéissance civile*) (note de Ph.C.).
- 19 Emerson, « Self-Reliance » in *Essays – First Serie*, New York, Vintage Books, Library of America, 1990, p. 29 ; trad. de l'auteur ; voir aussi la trad. franç. d'A. Wicke, dans *Essais*, Paris, Michel Houdard, 1997.
- 20 Trad. de l'auteur ; voir aussi la trad. franç. de G. Villeneuve, *La Désobéissance civile*, Paris, Mille et une nuits, 1996.
- 21 Dans sa *Théorie de la justice*, Rawls construit, à la manière des théories du « contrat social » (type Rousseau), une « position originelle » hypothétique, au sein de laquelle l'individu aurait à choisir rationnellement les meilleurs principes de justice, sous un « voile d'ignorance » fictif (en faisant *comme si* les citoyens identifiant ces principes de justice n'avaient pas connaissance de leur propre position dans la société) (note Ph. C.).
- 22 John Rawls, *Théorie de la justice*, (1^{er} éd. américaine : 1971), trad. franç. par C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 39.
- 23 *Ibid.*, p. 576 ; voir aussi Sandra Laugier, *Faut-il encore écouter les intellectuels ?* Paris, Bayard, 2003.
- 24 *À la recherche du bonheur*, trad. franç. C. Fournier et S. Laugier, Éd. de l'Étoile-Cahiers du cinéma, 1993.