



HAL
open science

Formes de vie et démocratie

Sandra Laugier

► **To cite this version:**

Sandra Laugier. Formes de vie et démocratie. *Diogène : Revue internationale des sciences humaines*, 2024, 281-282, pp.72-89. hal-04636825

HAL Id: hal-04636825

<https://hal.science/hal-04636825v1>

Submitted on 5 Jul 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



Formes de vie et démocratie

Sandra Laugier

DANS **DIOGÈNE** 2023/1 (N° 281-282), PAGES 72 À 89

ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0419-1633

ISBN 9782130849025

DOI 10.3917/dio.281.0072

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-diogene-2023-1-page-72.htm>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

FORMES DE VIE ET DÉMOCRATIE

par

SANDRA LAUGIER

Espace public et/ou forme de vie

La question du public s'est profondément transformée ces dernières décennies. L'espace public de la discussion, délimité par Habermas au XX^e siècle dès sa thèse d'habilitation (Habermas, 1978)¹, a permis de définir un idéal de communication. *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, publié en 1962, a créé le concept d'espace public comme conversation permettant de régler l'ensemble des relations entre les individus, que ce soit dans les sphères politique, culturelle, pédagogique, ou familiale. Ce modèle discursif et métaphorique de l'espace oriente jusqu'au XXI^e siècle la réflexion politique contemporaine. L'espace public s'apparente alors à une agora où la délibération collective, ouverte et pluraliste, constitue et entretient la vie de la société. Pour Hannah Arendt (1991), c'est le milieu dans lequel le politique apparaît, dont la *polis* grecque est le modèle, et c'est par sa participation à l'espace public qu'un individu devient un citoyen – même si Arendt portait à juste titre un jugement négatif sur la manière dont cet espace fonctionnait aux États-Unis. Habermas trace une tout autre généalogie à la notion d'espace public. Pour lui, elle désigne le processus de formation d'une opinion éclairée, rationnelle et universaliste dans les cercles de la bourgeoisie européenne du XIX^e siècle où s'inventent les modes de gouvernement de la démocratie libérale.

L'espace public est ainsi devenu un véritable *imaginaire* au sens de Cornélius Castoriadis, une normativité dotée d'une double forme, institutive et instituée (Castoriadis, 1975 : 240)². Chez Castoriadis, les effets de cet imaginaire sont *réels*, contestant l'idée d'une fictionalité sociologique ou politique de l'espace public. Mais il est clair que la réflexion académique contemporaine a orienté les conceptions de l'espace public vers une politique délibérative, abstraite et rationaliste. Il aura fallu l'émergence concrète, au XXI^e siècle, de la revendication démocratique pour ébranler cette conception discursive de l'espace public. Habermas, dans *L'espace public*, théorise la notion de *sphère* publique comme idéal délibératif, constamment convoqué

¹ Voir Ferrarese (2015).

² Voir les analyses de Ferrarese (2015).

en garantie par les acteurs politiques et mobilisé dans les grammaires politiques ordinaires.

L'intérêt de la conception de Habermas est bien dans la vision *linguistique* du politique, qui émerge explicitement dans *L'Espace public*, où le philosophe procède à une idéalisation du langage – requise dès lors qu'on s'engage dans une argumentation. Il est, selon Habermas, impossible aux participants d'une discussion de ne pas supposer mutuellement que sont remplies les conditions d'une « situation idéale de parole » (Habermas, 1988 : 383) circulant dans un « espace public ouvert à tous les participants, tous les thèmes et toutes les contributions » (Habermas, 1992 : 144), sans autre mobile que celui d'une recherche commune de la vérité. Ce *linguistic turn* ne relève pas d'une naïveté ou d'une ignorance de la violence possible de la discussion, comme il est dit de façon très lucide dans *Droit et Démocratie* : « Plus que les espaces publics organisés des parlements, l'espace public général, en raison de sa structure anarchique, est exposé à la fois aux effets de répression et d'exclusion qu'exerce la répartition inégale du pouvoir social, à la violence structurelle, et aux distorsions systématiques » (Habermas, 1996 : 333). On aurait tort de supposer que pour Habermas la conversation est protégée des violences et inégalités de parole ; mais l'espace public est bien celui de l'échange linguistique.

C'est toute la force de la conception de la démocratie comme conversation qui apparaît ici, en rupture avec le concept de l'opinion publique comme actant ou tribunal, qui met l'accent sur le jugement, le résultat, le produit d'un collectif. L'espace public émerge ainsi de ses propres réalisations et devient espace *social* où sont *rendues explicites* les fonctions du langage (ce thème sera repris efficacement par Robert Brandom). De manière frappante, *Droit et Démocratie* énonce qu'est une discussion rationnelle « toute tentative de s'entendre sur des prétentions problématiques à la validité, pour autant qu'elle est menée dans des processus de communication qui permettent, *au sein d'un espace public qui s'est constitué grâce à des obligations illocutoires*, que soient librement plaidés et exposés thèmes et contributions, informations et raisons » (*ibid.* : 124) ; l'espace public devenu espace de parole s'organise suivant les règles constitutives de la pragmatique. L'espace public est alors ancré dans les conventions illocutoires, conditions de validité des actes de langage. On voit à quel point une lecture de la pragmatique issue d'Austin s'avère essentielle pour la conversation politique habermassienne. La *Théorie de l'agir communicationnel* pose la recherche de l'accord comme déjà portée dans la pratique du langage. Ce qu'il nomme la pragmatique universelle, qui se présente comme une logique normative des actes de langage, implique le fait qu'un acte de langage lie un locuteur à l'allocutaire. Les interlocuteurs élèvent dans le discours des prétentions à la validité. Les actes de langage supposent un

engagement pragmatique. C'est l'apport d'Austin à Habermas ; une phrase (illocutoire) ne fait pas que décrire le monde, elle fait et *crée* ; mais chez Habermas, ce qu'elle crée est la situation d'interlocution. « Un acte de parole doit pouvoir être dit acceptable s'il remplit les conditions nécessaires pour qu'un auditeur puisse, par oui ou par non, prendre position par rapport à la prétention qu'élève le locuteur » (Habermas, 1987-I : 307). La notion d'illocutoire se réduit alors à la production par le langage de ses propres normes (une façon de faire du performatif un agir « réflexif »).

La notion d'espace public est donc d'emblée porteuse d'une normativité de la discussion. Le fait de s'engager dans une conversation suppose et même *accomplit* l'acte d'accepter des règles de la discussion. Cette approche sera critiquée comme « conformiste » par Stanley Cavell, pour qui le fait même de poser un accord sur des règles comme condition même de la discussion est une façon d'exclure des formes de désaccord radical (Cavell, 1993, 3^e partie). Il est clair que pour Habermas, et en dépit de son analyse forte et lucide des divergences dans la discussion, cette dernière ne peut pas conduire à la mise en cause politique active : les espaces publics de Habermas n'ont vocation ni à la conquête ni à la participation à aucune forme de pouvoir. Il énonce clairement, au sujet de ce qu'il nomme « pouvoir communicationnel », qu'il « agit sur les prémisses de jugement et de décision du système politique sans intention de le conquérir » (Habermas, 1989 : 52)³. Hannah Arendt, dans *Condition de l'homme moderne*, vise à « revitaliser l'espace public politique », afin que les citoyens « se (ré)approprient la puissance de l'État », mais pour Habermas l'espace public n'est pas une instance de prise de décision ou de pouvoir. Il s'agit bien de ce que Nancy Fraser a baptisé *weak publics* (Fraser, 1990 : 128), qui n'ont vocation à produire que de l'*opinion* et non de la décision (par opposition aux *strong publics*, dont la pratique inclut les deux dimensions). Dans *Droit et Démocratie*, Habermas précise même, parlant du public des citoyens : « Ce public faible est le sujet de l'opinion publique » (Habermas, 1996 : 333). L'ancrage de l'espace public dans l'agir communicationnel, qui est pourtant une théorie des actes de parole, en éteint l'agentivité, comme si le recours aux actes de parole réduisait les actes de langage à des significations socialement et moralement normées et normatives. Il n'est donc pas surprenant que les conceptions alternatives de l'espace public aient au contraire armé les citoyens pour en prendre possession et agir sur et par le langage.

C'est le moment de revenir sur la notion même d'espace public, qui continue d'être employée comme si elle allait de soi, alors qu'elle a été profondément transformée depuis quelques décennies, dans un processus de réalisation et de « littéralisation ». De métaphore

³ Voir, à ce sujet, Ferrarese (2015).

confortable d'un débat entre personnes raisonnables, elle est devenue réalité concrète au XXI^e siècle : à travers les phénomènes d'occupation des places et des espaces publics ; à travers la revendication d'un espace de conversation et d'expression pour celles et ceux qui n'ont pas la parole ; à travers l'expression verbale qui est le passage au public, à l'extérieur, de ce qui est conçu comme de l'ordre du privé ; à travers l'expression et la circulation des problèmes publics dans les cultures populaires. La question de l'espace public se révèle donc de plus en plus articulée – en relation interne, logique, dirait Wittgenstein (2000) – à celle des espaces privés, ceux de la maison ou des subjectivités.

Un accord dans la forme de vie

Au cœur de la question de l'espace public, il y a celle des modalités de la conversation et de l'usage linguistique. Si l'on examine maintenant la conception de Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques*, on notera que le recours au langage ordinaire et à l'usage pose un problème inédit d'accord dans le langage, que Cavell a longuement étudié et dont il a tiré des conséquences politiques. En examinant le langage, on n'examine pas une langue (son vocabulaire, sa structure), mais des usages et des normes. Cavell les appelle *critères*, renvoyant à notre accord commun sur ou plutôt, pour traduire plus exactement Wittgenstein, *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, mais sur des usages. On détermine « la signification d'un mot » (donné) par ses usages. La recherche de « l'accord dans le langage » 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, ni non plus avec une dimension illocutoire dans les énoncés qui créerait les règles de la discussion.

Mais alors, quel est cet accord ? C'est là que la question wittgensteinienne du langage devient aussi la question de l'espace public. Pour Cavell, l'absence radicale de fondement de la prétention à « dire ce que nous disons » est la source du scepticisme. 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 comme analyse Cavell dans un de ses premiers essais, « 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. (Cavell, 2009 : 52)

On constate ici le passage de la question du langage partagé à celle de la communauté des formes de vie, communauté qui n'est pas seulement le partage de structures sociales ou de valeurs politiques, mais de tout ce qui constitue le tissu des existences et activités humaines. La référence est ici Wittgenstein et Kant :

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. (Wittgenstein, 2005 [1953] : §§ 241-242)

Il est capital que Wittgenstein dise que nous nous accordons *dans* et pas *sur* le langage. Cela signifie que les locuteurs ne sont pas acteurs de l'accord, que le langage précède autant cet accord qu'il est produit par eux. S'accorder *dans* le langage veut dire que le langage produit notre entente autant qu'il est le produit d'un accord. Mais cela ne signifie pas que cet accord dans le langage, comme forme de vie, soit un accord sur des règles de conversation ou de vie.

Wittgenstein définit l'usage ordinaire par un accord qui n'est *pas* psychologique ni intersubjectif, qui n'est fondé sur rien d'autre que purement la validité d'une voix : « ma » voix individuelle qui prétend à (*claim*) être, est une « voix universelle ». Il n'y a pas là de performativité ou de création de norme, mais une revendication politique. *To claim* est ce que fait une voix individuelle lorsqu'elle ne se fonde que sur elle-même pour établir l'assentiment. Cavell, dans *Dire et vouloir dire*, formule ainsi la question de l'usage du langage dans les termes kantien de la « voix universelle », montrant la proximité entre les démarches de Wittgenstein, d'Austin et un paradoxe inhérent au jugement esthétique : se fonder sur *moi* pour dire ce que *nous* disons. La normativité de l'usage nous renvoie au Kant de la *Critique de la faculté de juger*. Avec le jugement esthétique, Kant nous fait « découvrir une propriété de notre faculté de connaître qui sans cette analyse nous serait restée inconnue » (Kant, 1993 : § 8) : la « prétention à l'universalité » propre au jugement de goût, qui nous fait « attribuer à *tout un chacun* la satisfaction apportée par un objet » (*ibid.*). Comment un jugement qui revêt tous les caractères du *privé* peut-il alors prétendre à être *public*, à valoir pour tous ? Kant relevait lui-même le caractère « déconcertant de ce point ». Le jugement de goût exige l'assentiment universel, « et en fait chacun suppose cet assentiment (accord, *Einstimmung*) ». Ce qui soutient une telle prétention, c'est ce que Kant appelle une voix universelle (*allgemeine Stimme*). C'est la voix, le *stimmen* – qui postule notre

accord, notre capacité à parler avec et pour les autres et donc notre « publicité ». Cette revendication (*Anspruch*) est ce qui définit l'accord, et la communauté est donc, par définition, revendiquée, pas plus instituante qu'instituée. Trouver ma voix consiste non pas à trouver un accord avec *tous*, mais à faire une revendication en public, à donner à ma voix privée une portée publique (voir Laugier, 2009 ; 2021).

On peut ainsi dire que, chez Cavell comme chez Kant 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 être présupposée, et il n'y a pas de 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 discussion politique : bien plutôt d'un transfert de ce problème, et du fondement de l'accord communautaire, vers la connaissance et la revendication du soi.

Wittgenstein est ainsi l'inventeur d'une politique de *l'ordinaire* ; qui n'est pas une pensée de l'accord ou du conventionnalisme. On fait comme si le recours à l'ordinaire, à nos formes de vie (que Wittgenstein appelle un « donné ») était une solution au scepticisme : comme si les formes de vie étaient des institutions sociales, à accepter comme cadre des discussions. Mais être dans une institution, même le langage, ne conduit pas à en accepter tout. Parler, c'est créer des marges de manœuvre, ou discuter le cadre même.

L'accord dans le langage n'est pas un accord sur des règles de fonctionnement. Cela ébranle l'idée, commune à une majorité de doctrines politiques libérales, que certaines revendications sont impossibles, ou mal placées, qu'elles n'ont pas de *sens* dans la société, parce qu'elles se placent en dehors 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 en quelque sorte pour pouvoir réclamer quoi que ce soit. Mais, comme l'a justement rappelé Cavell, n'y a pas de règle qui nous dise comment revendiquer – *how to stake a claim*. Il n'y a pas de règle qui dise de suivre les règles (ou comment). Dans cette approche, la question de l'espace public ne peut faire l'économie de celle du consentement. Le fait de parler une langue, d'entrer en discussion, ne veut pas dire consentir à des normes. Dans l'approche pragmatique de Habermas, tout se passe comme si, en entrant en discussion, j'avais minimalement consenti à des normes de conversation, de façon que même mon désaccord puisse être raisonnablement formulé dans ce cadre. Mais quel consentement ai-je donné ?

Tout cela est affaire de reformulation du concept de *conversation* démocratique : toutes et tous doivent y avoir, ou y trouver leurs voix. Thoreau et Emerson ancrent l'esprit démocratique dans leur

contestation d'un point central du libéralisme moderne : 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. On peut le comprendre à la lumière de Rawls. Certes, l'idée de la position originelle implique une discussion commune des principes de justice. Dans l'introduction de sa *Théorie de la justice*, Rawls déclare 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 » (Rawls, 1987 : 39). Là aussi, dans des termes bien différents de ceux de Habermas, il y a une normativité préalable, un ticket à l'entrée dans l'espace public.

Selon Cavell (1993), ces principes de justice excluent l'idée d'une injustice radicale, le sentiment « d'avoir été dès le départ *laissé* pour compte ». Quand Rawls affirme que « ceux qui expriment du ressentiment doivent être prêts à montrer pourquoi certaines institutions sont injustes ou comment les autres leur ont fait du tort » (Rawls, 1987 : 576), il exclut de cette conversation de la justice l'idée d'une classe qui serait privée de voix, 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 ?

Rawls défend l'idée 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 » ; 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 l'espace public 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, dont Habermas), 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 Emerson et Thoreau, c'est l'idée que certaines revendications sont impossibles, ou mal placées, parce qu'elles se situent en dehors de ses règles, et nient l'accord de départ qui fonde l'échange social et langagier. La question se pose encore aujourd'hui avec la pratique de la désobéissance civile.

La critique de la conception de l'espace public comme « délibération » rationnelle n'est du coup pas une simple mise en cause du consentement à la société. Elle ne concerne pas seulement ceux qui ne parlent pas, qui pour des raisons structurelles ne peuvent pas parler

(qui n'ont pas de voix dans la conversation de la justice) : mais aussi celles et ceux qui *pourraient parler*, mais se heurtent à l'inadéquation de la parole telle qu'elle leur est donnée, à des injustices fondamentales.

Cela explique l'intérêt politique de Cavell sur cette communauté particulière qu'est le couple (Cavell, 2017), entité privée, déterminée par un contrat qui pose deux individus juridiquement et politiquement égaux, mais où reste à surmonter l'inégalité de parole qui est constitutive de cette égalité donnée. L'idéal d'une conversation politique serait non pas celui de la discussion rationnelle basée sur un accord sur des principes, mais celui d'une circulation de la parole où personne ne serait mineur, sans voix, et c'est là qu'on retrouve l'égalité comme exigence politique première.

La démocratie comme forme de vie

Il y a donc une différence majeure entre ce que proposent la tradition perfectionniste (Emerson-Thoreau-Cavell) et les théories politiques héritières, par exemple, de Locke. Le privé n'est pas une sphère séparée, hors du public : dans le privé se définissent les enjeux du public. Ces derniers demeurent proprement politiques. C'est en imposant la question d'une justice politique dans le privé que Cavell instaure le parallèle entre mariage et la démocratie. Ce que Cavell montre, avec la comédie du remariage mais aussi son double, le mélodrame (qui met en scène l'impossibilité de la conversation comme de l'éducation mutuelle des protagonistes), c'est précisément l'expression (qui prend la forme de la revendication) d'une injustice générale, et non particulière.

La résistance au pouvoir n'est pas une simple mise en cause du consentement à la société. Au contraire, elle *définit* la condition de la morale démocratique ordinaire. D'où la position inconfortable de l'intellectuel, qui ne peut entièrement claquer la porte de la société, tout en étant en position d'exprimer un désaccord. Comme le précise Cavell : « Je ne suis pas en train de dire qu'il faudrait prendre congé, claquer la porte au nez de toutes les sociétés qui s'écartent intuitivement d'une conformité idéale à la justice » (Cavell, 1993 : 186). Ainsi, dans la société actuelle, et surtout aujourd'hui paradoxalement, le problème, ce n'est pas seulement l'existence des exclus, au sens des exclus de la parole, mais aussi ceux dont la parole n'est pas écoutée à sa juste valeur, est dévalorisée. C'est le débat actuel sur l'islamo-gauchisme.

Que nous rappellent Emerson et Thoreau ? Celui qui a la parole (par exemple, l'intellectuel, qui peut s'exprimer publiquement) peut dire ce que d'autres ne peuvent pas dire. Ce n'est pas une obligation, et il a toujours le droit de se taire : mais lorsqu'il parle, que ce ne soit pas pour intimider, à ceux qui n'ont pas la parole, qu'ils doivent

être mesurés et obéissants, comprendre et accepter les règles du jeu social. Cette inadéquation de la parole intellectuelle a quelque chose de particulièrement cruel et désespérant, que ce soit pour ceux auxquels elle s'adresse, ou pour ses auteurs : la dégradation de la voix intellectuelle en pure obéissance, et en admiration conformiste du pouvoir, est ce qu'Emerson dénonçait dans *Self-Reliance*. Le dissentiment, comme la confiance en soi, est le refus de ce conformisme, et la recherche du ton juste par tous les moyens, y compris celui de la dissonance.

On comprendra mieux maintenant la position de Thoreau qui a passé, en 1848, une nuit en prison à Concord, pour avoir refusé de payer ses impôts à un État qui faisait une guerre injuste au Mexique :

Un après-midi, vers la fin du premier été, en allant au village chercher un soulier chez le savetier, je fus appréhendé et mis en prison, parce que je n'avais pas payé d'impôt à, ou reconnu l'autorité, de l'État qui achète ou vend des hommes, des femmes et des enfants, comme du bétail à la porte de son sénat. (Thoreau, 1922, ch. 8)

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 donc sur la *Self-Reliance*, qui s'avère un principe démocratique radical.

C'est ici qu'Emerson trouve sa pertinence politique : dans la possibilité qu'il nous donne de refonder le public dans la voix subjective. La voix est notre capacité à parler au nom des autres. D'où l'insistance de Cavell sur le langage ordinaire, sur le fait que le langage est *dit*, et doit être dit pour être signifié, pensé. Le ton de la philosophie est précisément ce qu'Emerson définit comme la revendication propre à la confiance en soi, que Cavell appelle l'arrogance de la philosophie (*arrogation*), et qui est la marque moins d'une certitude que d'une profonde ambivalence : je prétends parler au nom de tous alors que je ne puis me fonder que sur moi : « Qui à part moi pourrait me donner l'autorité de parler pour nous ? », telle est la question que pose Cavell (2003). Cette prétention à parler pour les autres est au centre de la philosophie du langage ordinaire qui s'intéresse aux usages, à ce que *nous* disons, et part de mon usage de ce langage. Elle est aussi le point de départ de la confiance en soi : savoir faire usage de soi-même dans la pensée. Il ne s'agit pas forcément de performativité, mais d'usage de soi comme condition de la conversation. « J'ai reconnu cet élément dès ma rencontre avec Austin. Son travail m'avait montré la possibilité d'apporter ma contribution à la philosophie, une façon de faire usage de moi-même dans la pensée philosophique » (Cavell, 2003 : 28).

La question est bien celle du *nous*, de la capacité à dire « nous » à partir du je, ce qui constitue au sens strict la prise de parole publique. C'est le fonctionnement même du langage ordinaire, d'un

langage partagé, mais dont je suis seul à définir les conditions d'adéquation, à chaque instant. On n'est pas loin de la pragmatique habermassienne, mais l'illocution n'est pas l'entrée en accord avec des normes, mais la revendication de soi. Le droit à la parole se fonde seulement dans *l'ordinaire*, la recherche du mot ou du ton juste, et pas dans l'accord rationnel. Le travail du langage revient à un travail sur soi, d'expression adéquate. Il est d'emblée politique : il s'agit de trouver sa voix, et de se sentir exprimé par la voix commune. Toute la justification de la désobéissance civile se trouve dans ce principe : je peux refuser que les autres, par exemple mon gouvernement, mon pays, parlent et agissent en mon nom, donc retirer mon accord.

Ce qui définit l'espace public de l'expression comme constant dévoilement du soi ; et le scepticisme n'est pas une difficulté à connaître (n'est pas, comme le répète Wittgenstein, un problème de connaissance), mais un refus, voire une peur, de vouloir dire, et d'accéder, de *s'exposer* à l'extérieur. D'où les séductions de l'idée de privé : nous préférons le privé et le secret, à l'expression et au dévoilement de soi. Telle est la nature du rapport privé/public : l'espace public est l'espace de l'expression. L'acceptation de porter la parole en première personne est le moyen, paradoxalement, d'accéder à la représentativité, à l'exemplarité et à l'expression. Autrement dit : comment *partir du privé pour accéder au public*⁴.

Dewey, l'espace public comme « communauté d'aventure »

La réflexion sur la démocratie n'a rien à gagner à la recherche moralisante de « valeurs communes », d'un consensus rationnel, d'un accord préalable sur des règles. Elle ne peut se construire que par une redéfinition de ce que nous entendons par le politique en termes de confiance en soi et de forme de vie. On a tendance à distinguer la démocratie perfectionniste d'Emerson et la démocratie comme enquête chez Dewey, alors qu'ils se rejoignent dans leur conception de l'espace public comme élaboration par la communauté des citoyens. Leur perfectionnisme constitue le premier pas vers la *réalisation* de l'espace public, loin des conventions de la délibération.

Dewey pense le public en termes de délibération – en ce sens, il est moins « anticonformiste » qu'Emerson, et Cavell le lui a suffisamment reproché ; mais c'est en posant constamment la question de savoir comment les citoyens s'organisent pour résoudre les questions qui le concernent. Son « public » est bien la recherche des nouvelles coordonnées de l'espace public. On sait que *The Public and its Problems* de Dewey est spécifiquement écrit en réponse au *Public fantôme* de Walter Lippman, qui met en cause la capacité des gens ordinaires à

⁴ Une question qui sera essentielle dans l'œuvre de G. H. Mead (2006).

former des jugements politiques pertinents. Pour Dewey, la sphère publique en tant qu'espace de délibération est le médium cognitif à l'aide duquel la société cherche, expérimentalement, à explorer, traiter et résoudre ses propres problèmes. D'où l'établissement des *coordonnées* du public au croisement des problématiques de l'existence d'un problème, d'un enjeu cognitif, et d'une communauté.

Le public émerge selon Dewey du processus d'exploration réglée des conséquences d'un phénomène dans le cadre d'une tentative de règlement d'un problème *privé*, et de l'exploration des conséquences de cette tentative. Il suppose une forme collective de l'enquête. Le public se *forme* autour d'une situation problématique et ancrée dans le privé. La pertinence des solutions trouvées dans l'enquête dépend alors de la qualité de la coopération, de la communication, de la conversation. C'est par les *méthodes* de débat public que la confiance individuelle peut prendre une forme institutionnelle.

Dewey pense l'espace public au sens où il met l'accent sur le caractère éminemment public de l'enquête, et sur l'idée que la démocratie serait son horizon. La démocratie n'est pas son point de départ, mais l'arrivée de l'enquête. L'espace public est producteur du public et de la démocratie. « De toutes les formes de vie la démocratie est la seule qui croit sans réserve au processus de l'*expérience* en tant que fin et moyen ».

Pour reprendre la belle formule de Louis Quéré, l'espace public chez Dewey prend la forme d'une « communauté d'aventure » (Quéré, 1995 : 118). C'est alors le commun qui est toujours à découvrir ensemble, ce qui signifie, chez Dewey, toujours à inventer ; la différence avec les propositions de Habermas est l'implication de *toutes* les capacités de citoyens dans cette création, sans conditions d'acceptation préalable de normes.

Si la philosophie politique libérale postule l'existence d'un intérêt commun, le bien public chez Dewey est le fruit de multiples mouvements de convergence entre les personnes affectées. Joëlle Zask et Albert Ogien ont souligné l'existence d'un moment proprement politique et moral dans la conception du public défendu par Dewey (Zask, 2012 : 9). Pour ce dernier, « une démocratie est plus qu'une forme de gouvernement ; elle est d'abord un mode de vie associé, d'expériences communes communiquées » (Dewey, 1983 : 113). Penser la démocratie comme forme de vie (voir Ogien et Laugier, 2014) c'est étudier comment les membres d'une société vont élaborer un espace de vie par un travail d'enquête. Les analyses de Dewey au sujet de ce qu'il nomme la « constitution du Public » admettent que tous les membres d'une société se trouvent à égalité de responsabilité et de compétence dans le travail collectif qui consiste à s'occuper des questions d'intérêt public qui se posent à eux et qu'ils se trouvent dans l'obligation de résoudre. La singularité des thèses de Dewey (et donc leur incompatibilité avec celles de Rawls et Habermas) tient à

ce qu'elles ne considèrent pas l'égalité comme un attribut des individus mais comme propriété de *l'action collective telle qu'elle se déploie dans l'espace public démocratique*.

À cela se conjugue l'importance conférée à l'éducation et à l'école, qui octroie une finalité intrinsèquement morale à l'éducation publique : celle-ci doit créer un intérêt pour le bien public, de telle manière que chacun trouve le bonheur dans l'amélioration de la condition des autres. La démocratie prend curieusement chez Dewey la forme d'un perfectionnisme moral – comme chez Emerson à qui il rend hommage, car il semble bien que pour Dewey « le public ne soit pas l'exact contrepoint de la communauté, mais bien plutôt une *méthode* pour œuvrer à sa venue » (Stavo-Debaugue *et al.*, 2004 : 193-226). Selon Dewey, l'autonomie individuelle se construit dans la prime éducation et tout au long de l'existence, dans la mesure où la vie en société réclame, de la part de chacun et de façon permanente, la mise en œuvre de cette démarche expérimentale qui consiste à résoudre collectivement les questions d'intérêt général – qu'elles soient politiques ou non – qui émergent dans le flux ordinaire de l'existence, c'est-à-dire dans l'« enquête ». La théorie de l'enquête de Dewey ne concerne ni l'origine des catégories de raisonnement, ni le phénomène de la « socialisation », ni tout ce que l'acquisition des manières de faire et de parler charrie d'arbitraire et de faux jugements. Elle se contente d'appréhender les membres d'une société tels qu'ils sont au moment où ils doivent s'engager dans une recherche collective et en respecter la *logique* – en considérant que le caractère nécessairement public de cette enquête impose un cadre à l'intérieur duquel les arguments échangés s'ajustent les uns aux autres de telle sorte qu'ils restent acceptables par toutes et tous.

Dans *Le Public et ses problèmes*, Dewey applique cette conception de l'enquête au domaine du politique. Et il en tire cette conclusion :

Ce qui est requis pour diriger et pour mener une enquête sociale fructueuse, c'est une méthode qui se développe sur la base des relations réciproques entre des faits observables et leurs résultats. Tel est l'essentiel de la méthode que nous nous proposons de suivre. (Dewey, 1983 : 118)

Cette méthode, Dewey la nomme : démocratie. Un mot qui, à ses yeux ne renvoie pas à un régime politique défini par un système spécifique d'institutions mais à une méthode de recherche collective et à une forme de vie. Il reconnaît pleinement l'intelligence des citoyens :

Tant que le secret, le préjugé, la partialité, les faux rapports et la propagande ne seront pas remplacés par l'enquête et la publicité, nous n'aurons aucun moyen de savoir combien l'intelligence existante des masses pourrait être apte au jugement de politique sociale. (*Ibid.* : 312)

Ce que Dewey présente comme « le problème du public » est l'amélioration des conditions du débat public par « la libération et le perfectionnement des processus d'enquête et de la dissémination de leurs conclusions » (*ibid.* : 311). Pour lui, l'intelligence des acteurs compte moins que l'« intelligence collective » déployée par une communauté d'enquêteurs qui utilise la méthode de la démocratie. Dewey récuse fondamentalement l'idée selon laquelle un système normatif unique (fût-il celui de la rationalité) existerait et imposerait, en extériorité, leurs conduites à des individus qui l'auraient intériorisé avant de discuter. Les normes et les valeurs ne forment pas un ordre de principes : ce sont des guides pour l'action dont les individus engagés dans la constitution d'un public découvrent l'usage approprié qu'il convient d'en faire, à mesure qu'ils font émerger « ce à quoi ils tiennent » (Bidet *et al.*, 2011).

Il s'agit bien d'un enjeu relevant de l'éthique, comme du politique. Dewey, à l'instar d'Emerson, envisage le politique à partir de son expression la plus élémentaire : la *revendication* d'un droit qui s'élabore dans le cours de sa formulation au cœur du processus de constitution d'un public. L'espace public n'est plus une sorte de préalable à la délibération mais est inventé dans l'enquête, conçue comme une méthode d'exploration collective de *ce qui compte*. Ce qui est bien une conception pragmatiste de l'espace public. Les analyses de Dewey entendent simplement faire valoir les avantages du recours à la méthode de la démocratie et rappeler que les citoyens ordinaires sont toujours parties prenantes de l'administration des affaires publiques. L'attrait qu'exerce aujourd'hui la théorie de l'enquête, la reconnaissance du fait que les gens ordinaires ne sont pas des impotents politiques, est le résultat de cette refonte de l'espace public et de son articulation à une forme de vie.

La démocratie de la société (in)civile

On a parfois mobilisé la notion de société civile pour exprimer la démocratisation de l'espace public. Cette notion est devenue si envahissante, et trompeuse, dans le discours politique qu'il est nécessaire d'en préciser les contours, car la notion de société civile est directement liée à celle d'espace public. Pour Arendt (1991), c'est le milieu naturel dans lequel la politique émerge.

Dewey ne recourt pas à la notion de société civile, mais à celle de « public », qui renvoie à une « communauté d'enquêteurs » s'attachant à apporter une réponse satisfaisante à une question d'intérêt général qui les concerne. Pour Dewey, l'« enquête » est une procédure au cours de laquelle une intelligence collective se constitue dans la résolution d'un problème public. En somme, l'espace public démocratique peut être envisagé comme le lieu où les citoyens font, tous ensemble, l'expérience des principes et des règles de

l'agir en politique. Ici on pourrait renvoyer à la culture populaire comme lieu d'expression des problèmes publics, par exemple les séries télévisées politiques qui sont l'occasion d'une conversation sur les pratiques de la démocratie ou les enjeux de la sécurité (voir Laugier, 2019 ; 2023).

La notion de société civile englobe donc l'ensemble de celles et ceux qui, parce qu'ils ne peuvent se soustraire à cette expérience, font usage de leur capacité politique en l'exprimant hors des institutions officielles de la représentation (Quéré, 1992). Ce rappel est utile au moment où l'on peut avoir l'impression que l'espace de la « société civile » se réduit à une catégorie de citoyens considérés comme « responsables » et reconnus comme tels par ces institutions, quand il ne s'agit pas d'une prétendue élite constituée de « gagnants » de la société, se proclamant société civile sans jamais prendre en charge ce qui en est la caractéristique, les luttes horizontales pour l'égalité et la justice.

C'est pour cette raison qu'une piste plus évidente pour repenser l'espace public est justement cet espace même, en tant qu'il a été revendiqué par les mouvements d'occupation extra-institutionnels, qui redéfinissent l'espace en termes concrets tout en lui donnant la dimension de valeur (notamment écologique) associée à la réappropriation du sol, voire de la terre.

Pour Arendt d'ailleurs, l'espace public était immédiatement articulé à un espace concret : une réalité matérielle et tangible, une création des hommes dont les hommes devaient jouir, plutôt qu'un don ou une capacité ; c'était l'espace public dégagé par la main de l'homme [*the man-made public space*] (Arendt, 1985). L'espace public est espace « de rencontre » avant d'être espace politique issu d'une intentionnalité collective et lieu de délibération. La construction par Arendt d'une scène de rencontre lui permet de caractériser l'espace public comme espace à remplir par l'agentivité (*agency*), première par rapport à « toute constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernement » (Arendt, 1993 : 223). Cette démétaphorisation et matérialisation de l'espace public sont cruciales chez Arendt pour penser aussi la distance entre individus, indispensable à leur individualité : « le domaine public nous rassemble mais aussi nous empêche de tomber les uns sur les autres » (*ibid.* : 63). Néanmoins, on peut aussi imaginer que les rassemblements contemporains visent à faire « tomber » les citoyens uns sur les autres, à agir collectivement par la présence de corps rassemblés *sur* un même lieu⁵.

Les mouvements de protestation extra-institutionnelle signalent ainsi un nouveau rapport du citoyen au politique, qui traduit certes

⁵ Voir, sur cette nouvelle exigence démocratique dans l'espace public telle qu'exprimée au cinéma, https://www.liberation.fr/debats/2017/09/07/ce-que-120-bpm-dit-de-nos-democraties_1594794

l'accroissement de l'autonomie de jugement des citoyens et l'envie de ne plus voir leur voix confisquée, mais aussi une appropriation (ou réappropriation) plus décidée de l'espace public. Cela tient également au fait que l'égalité soit devenue une aspiration qui conduit à s'engager pour sa réalisation la plus aboutie, en imposant des exigences nouvelles sur la conversation publique. C'est ce qu'on peut constater avec celles et ceux qui inventent de nouvelles manières d'agir ou d'organiser leur vie quotidienne sur le mode de l'autonomie, que ce soit dans l'économie solidaire, dans des modes de vie placés à l'écart du monde concurrentiel et productiviste, dans des réseaux de solidarité, dans des réseaux de villes en transition, des entreprises en autogestion ou des circuits courts de l'économie locale, dans des groupes de réflexion et de théorisation autonomes (Ogien et Laugier, 2014). Ces forces de transformation s'affichent depuis le XX^e siècle au sein de l'espace public. C'est le cas des rassemblements comme Nuit debout, Notre-Dame-des-Landes ou même les Gilets jaunes. Cela s'explique par le fait que l'espace public ne se trouve plus exactement *là où* les professionnels de la chose publique croient encore qu'il se trouve (la compétition électorale, les institutions, le régalién, les engagements programmatiques...). C'est *dans* ce déplacement que les citoyens en sont venus à revendiquer de jouer leur rôle d'acteur (singulier et collectif) de plein droit de la vie politique, que ce soit dans l'action extra-institutionnelle ou le militantisme.

Il y a eu l'activisme des ZAD, un laboratoire du politique qui est peut-être la préfiguration de la démocratie par l'occupation d'un espace. Il y a les compétences de plus en plus partagées des citoyens ordinaires qualifiés ou de chercheurs qui travaillent à concevoir des réponses informées aux problèmes qui se posent dans leur environnement et dans la société. La société civile défie les politiques sur le terrain de la légitimité en réclamant que les solutions qu'elle-même offre aux problèmes publics soient prises en considération et mises en œuvre. Il faut apprécier la profondeur de ce changement, que Dewey appelait de ses vœux, on l'a vu, avec sa conception de l'enquête : tous les membres d'une société sont des praticiens et des explorateurs du politique. De ce point de vue, cela confirme que la démocratie ne se réduit pas à un régime dont l'élection est la pierre d'angle et repose sur l'existence de partis en lutte pour obtenir le vote des citoyens, mais qu'elle vit tout autant dans l'actualisation quotidienne des principes d'égalité, dans une forme de vie réellement égalitaire.

Le paradigme spatial matérialise la mise en relation effectuée par l'espace public : comme le résume Louis Quéré, « l'espace public apparaît comme le produit même des pratiques qu'il suscite, rend possibles et conditionne ; il structure les pratiques, les attitudes et les comportements dont il émerge lui-même » (Quéré, 1995 : 98). L'espace public se confond alors avec un espace de réalisation de

l'égalité et se révèle comme une véritable subversion de la règle qui semble dominer dans les sociétés contemporaines ; qui fixe le périmètre de ceux qui ont le droit de prendre part *de façon légitime* à la vie civique et politique. Cette restriction est aussi celle du droit à participer à la conversation démocratique, en traçant une ligne de démarcation entre des paroles qui peuvent être portées dans l'espace public et celles qui y sont moins, voire pas du tout, bienvenues ou prises en considération.

Comme toute ligne de démarcation, elle est destinée à se voir contestée et traversée par ceux et celles qui souhaitent élargir l'espace public et l'ouvrir à des voix différentes : les luttes féministes, notamment le mouvement *#MeToo*, en sont un exemple, ou les voix des minorités racisées (*Black Lives Matter*) telles qu'elles ont émergé ces dernières décennies, non pas comme revendications de droits mais, inséparablement, de voix et de place dans l'espace public (et comme pour toute ligne de démarcation, il existe des personnes qui s'instituent en tant que gardiennes de leur respect) ou les voix des travailleur.ses invisibles. C'est une nouvelle grammaire de l'espace public que les citoyen.ne.s sont en train d'inventer, comme en témoignent les manifestations massives qui ont suivi l'assassinat terrible de George Floyd – à Minneapolis, puis à travers les États-Unis, puis dans le monde entier, en plein début de pandémie. La carte des manifestations *I can't breathe/Black Lives Matter* visualise la généralité de la mobilisation : demandant simplement que les Noirs et autres minorités puissent « respirer », disposer d'un espace, pas seulement une surface au sol, mais pour ainsi dire au-dessus, en hauteur ; leur part équitable de l'air de la planète, et un contexte, une *forme de vie* réelle où leurs *vies* comptent. *I can't breathe* articulé à *Black Lives Matter* aura été certainement le slogan de la désidéologisation, voire de la *réalisation* de l'espace public, au-delà de l'occupation des places. L'espace, d'abstraction géométrique, devient espace concret de la respiration humaine et de nouvelles formes de vie, vitales autant que sociales.

Sandra Laugier

(*Institut des sciences juridique et philosophique de la Sorbonne,
CNRS Paris 1 Panthéon Sorbonne*)

Références

- Arendt, H. (1985), *Essai sur la Révolution*, trad. M. Chrestien. Paris : Gallimard.
- Arendt, H. (1991), *La Crise de la culture*. Paris : Gallimard.
- Arendt, H. (1993), *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier. Paris : Calmann-Lévy.
- Bidet, A., Quéré, L., Truc, G. (2011), Présentation de John Dewey, *La Formation des valeurs*. Paris : La Découverte.

- Castoriadis, C. (1975), *L'Institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.
- Cavell, S. (1993), *Conditions nobles et ignobles*. Combas : Éditions de l'éclat.
- Cavell, S. (2003), *Un ton pour la philosophie*, trad. S. Laugier et É. Domenach. Paris : Bayard.
- Cavell, S. (2009), *Cavell, dire et vouloir dire*. Paris : Le Cerf.
- Cavell, S. (2017 [1993]), *À la recherche du bonheur*. Paris : Vrin.
- Dewey, J. (1983), *Démocratie et Éducation*, trad. G. Deledalle. Lausanne, Paris : L'Âge d'homme.
- Ferrarese, E. (2015), *Éthique et politique de l'espace public. Jürgen Habermas et la discussion*. Paris : Vrin.
- Fraser, N. (1990), « Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy », *Social Text*, 25-26 : 56–80.
- Habermas, J. (1978 [1962]), *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris : Payot.
- Habermas, J. (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes. Paris : Fayard.
- Habermas, J. (1988 [1978]), *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz. Paris : Gallimard.
- Habermas, J. (1989), « La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public », *Lignes* 1989/3, n° 7 : 29–58.
- Habermas, J. (1992 [1978]), *De l'Éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi. Paris : Le Cerf.
- Habermas, J. (1996), *Droit et Démocratie*. Paris : Gallimard.
- Kant, E. (1993), *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko. Paris : Vrin.
- Laugier, S. (2009), *Wittgenstein, les sens de l'usage*. Paris : Vrin.
- Laugier, S. (2019), *Nos vies en séries*. Paris : Climats, Flammarion.
- Laugier, S. (2021), *Wittgenstein. Politique de l'ordinaire*. Paris : Vrin.
- Laugier, S. (2023), *Les Séries*. Paris : CNRS Éditions.
- Mead, G. H. (2006), *L'Esprit, le soi et la société*. Paris : Puf.
- Ogien, A., Laugier, S. (2014), *Le Principe démocratie. Essai sur les nouvelles formes du politique*. Paris : La Découverte.
- Quéré, L. (1992), « L'espace public : de la théorie politique à la métathéorie sociologique », dossier « Les espaces publics », *Qua-derni*, 18, automne.
- Quéré, L. (1995), « L'Espace public comme forme et comme événement », in *Prendre place. Espace public et culture dramatique*, actes du colloque de Cerisy « Espaces publics : esthétique de la démocratie » (23-30 juin 1993). Paris : Éditions Recherches.
- Rawls, J. (1987), *Théorie de la justice*, trad. C. Audard. Paris : Le Seuil.

Stavo-Debauge, J., Trom, D. (2004), « Le pragmatisme et son public à l'épreuve du terrain », in B. Karsenti et L. Quéré (dir.), *La Croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, pp. 193-226. Paris : Éditions de l'EHESS.

Thoreau, H. D. (1922), *Walden, ou la vie dans les bois*, trad. L. Fablet. Paris : Gallimard.

Wittgenstein, L. (2005 [1953]), *Recherches philosophiques*. Paris : Gallimard.

Wittgenstein, L. (2000), *Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie*, t. II : *L'intérieur et l'Extérieur, 1949-1951*, s.l. : TER.

Zask, J. (2011), *Participer. Essai sur les formes démocratiques de la participation*. Paris : Le Bord de l'eau.

Zask, J. (2012), « La politique comme expérimentation », in John Dewey, *Le Public et ses problèmes*. Paris : Gallimard, « Folio essais ».

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).

This article has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement N° 834759).