Pour un nouveau regard sur l'expérience publique

Louis Quéré

Occasional Paper 27
Paris, Institut Marcel Mauss – CEMS
juillet 2015

Pour un nouveau regard sur l'expérience publique

Louis Quéré

Texte établi pour un cours à l'Universidade Lusófona do Porto – Mai 2015

Pourquoi parler d'expérience publique ? Parce que les idées, concepts et schèmes de pensée que nous utilisons habituellement pour concevoir le mode de participation à la vie publique, en tant qu'elle est animée et structurée par les formes et les outils modernes de la communication, ne restituent pas correctement les expériences qui constituent cette participation, comme « hommes de la rue » ou comme « citoyens bien informés » (Schütz). Aussi bien la teneur que la modalité de ces expériences sont souvent déformées, que ce soit du fait du biais subjectiviste et individualiste inhérent à la culture moderne, de l'idéalisme inhérent aux théories normatives de l'espace public (Habermas, Rawls et d'autres) ou tout simplement du réalisme sociologique, placé sous le signe du soupçon (les choses ne sont pas ce qu'elles paraissent être) et du dévoilement d'intérêts, de stratégies ou de déterminations inconscientes. C'est pour mieux analyser ces expériences que nous avons tenté, Cédric Terzi et moi-même, d'élaborer une problématique de l'expérience publique.

Pour en exposer les principales articulations, je procéderai en trois étapes. Je présenterai d'abord le concept pragmatiste d'expérience, que je fais mien. Je m'arrêterai ensuite, plus longuement, sur ce qu'est l'expérience publique, et sur les statuts de participation qui la constituent. La condition de spectateur caractérise cette participation, car, pour l'essentiel, l'expérience publique est celle non pas de citoyens bien informés, mais de spectateurs bien disposés (Adut, 2012). Enfin, je considérerai la place et le travail des émotions dans cette expérience – les exemples ne manquent pas dans l'actualité récente (*Charlie Hebdo*, destructions de patrimoines par Daesch, naufrages de migrants en Méditerranée et ailleurs, catastrophes naturelles, politique grecque de l'Europe, etc.) pour illustrer cette place et ce travail.

1. **L'expérience. Une approche par le verbe**

D'un point de vue pragmatiste, le terme « expérience » est le substitut nominal d'un verbe qui n'existe pas en français : *expériencer*. Grammaticalement, un verbe admet un complément de sujet, un complément d'objet et des compléments adverbiaux. Quand il y a expérience, il y a **à la fois** expérience **de** quelque chose, attribuable à une entité

quelconque, et **processus** d'expérience revêtant certaines formes et certaines modalités. Comme l'expliquait John Dewey, reprenant une expression de William James, le mot expérience est « un mot à double détente » : « Il inclut à la fois ***ce que*** *(what)* les hommes font et endurent, ***ce qu***'ils s'efforcent de faire, ce qu'ils aiment, ce qu'ils croient, ce qu'ils subissent, et ***la manière dont*** *(how)* ils agissent ou dont ils pâtissent, leur manière de faire et de subir, de désirer et de se réjouir, de voir, de croire, d'imaginer, bref d'*expériencer* » (Dewey, 2012, p. 39, trad. mod. ; sur l'intérêt de ce néologisme, cf. Madelrieux, 2012 ; Girel, 2014). À cette première dualité *(what/how)* s'en ajoute une autre chez Dewey : celle de l'*avoir* et du *connaître*. En effet il y a différentes manières d'*expériencer*, la connaissance proprement dite n'en étant qu'une parmi d'autres, toujours seconde par rapport à l'expérience immédiate, qui est simplement « eue ».

On notera que dans la citation ci-dessus le complément de sujet du verbe est très peu spécifié (« les hommes »). Nous trouverons des indications beaucoup plus précises à ce sujet dans d'autres passages du texte de Dewey. Remarquons, pour l'instant, que nous sommes portés à faire de l'expérience quelque chose de subjectif et de personnel, et à l'identifier au vécu ou à l'éprouvé individuel. Mais il faut réfréner ce penchant subjectiviste et individualiste, induit par l'évolution de la notion d'expérience dans la langue à l'époque moderne : « Au début des Temps modernes, le mot "expérience" *(Erfahrung)* a (…) été amputé de sa dimension active, axée sur l'idée d'enquête (…). Une restriction progressive se dessine dans l'usage général qui tend à concentrer la notion d'"expérience" dans le domaine de la perception sensible et du vécu » (Koselleck, 1997, p. 202). R. Koselleck veut renouer avec le concept ancien d'expérience, en y faisant place à l'enquête. Mais, du coup, il tend à faire de l'expérience quelque chose de cognitif (dans le sillage de Gadamer dans lequel il se met). L'enquête proprement dite n'est qu'une des formes possibles de l'exploration constitutive de l'expérience, qui est d'abord sensorielle et affective-motrice.

1.1 *L'expérience comme événement*

Dewey attribuait deux principes à la philosophie pragmatiste de l'expérience : le principe de continuité et le principe d'interaction. Selon le principe de continuité, « chaque expérience faite modifie le sujet et cette modification, à son tour, affecte, que nous le voulions ou non, la qualité des expériences suivantes » (Dewey, 2011a, p. 472-73). Selon le principe d'interaction, l'expérience est une affaire de transaction entre un organisme et son

environnement. C'est sur ce second principe que je vais m'arrêter.

En effet il n'y a pas d'expérience sans des transactions avec un environnement. L'expérience étant le développement d'interactions entre un organisme et un environnement, elle est co-produite par l'articulation des énergies, des opérations et des endurances (au sens de subir) de l'un et de l'autre. À noter que, pour Dewey, il vaut mieux parler de transaction plutôt que d'interaction. Le second concept suppose en effet deux termes séparés, alors que l'organisme et l'environnement sont une unité ; ils forment un système de co-opération et sont interdépendants ; leur distinction n'est qu'analytique. « Transaction » restitue mieux ce caractère intégré de leur agentivité commune ou partagée. Un « agent intégré » (Taylor) se caractérise par une distribution telle de l'agentivité que la contribution de chaque composante est indissociable de celle des autres (ex. : un couple dansant ensemble).

Le lieu de l'expérience c'est donc le champ des transactions entre l'organisme et l'environnement, c'est-à-dire la situation plutôt que le sujet. C'est pourquoi l'expérience n'est pas privée, quoiqu'elle soit toujours individualisée. Elle est individualisée au sens où a) elle est fonction d'une situation, qui est toujours qualitativement unique, b) elle est informée par des expériences passées, c) elle met en jeu une sensibilité, des habitudes et des capacités individuelles, et d) elle dépend du mode et du degré d'engagement personnel dans les interactions avec l'environnement.

Comme toute conduite, l'expérience est un cours sériel d'événements qui se produit dans le monde (je reviendrai sur le terme « sériel »). Elle n'est pas d'abord celle d'une personne en particulier. Elle peut cependant donner lieu à une appropriation dans certaines circonstances, notamment celles où une personne prend en charge « le soin et l'administration de certains objets et de certains actes au cours de l'expérience » (Dewey, 2012, p. 218), revendique ou accepte une responsabilité. Mais cela n'implique pas que la personne en question soit le siège de l'expérience, sa source ou son auteur, ou que « les éléments de l'expérience soient imprégnés d'une qualité privée et exclusive » (*ibid.*, p. 217). Voici trois citations de Dewey concernant ces différents points :

« Quand elle survient, l'expérience dépend d'événements objectifs naturels, physiques, ou sociaux (…). Elle possède des caractéristiques définies et objectives qui peuvent être décrites sans faire référence à un sujet, de même qu'on peut décrire une maison comme étant en briques, ayant huit pièces, etc. sans faire référence à celui qui en est le propriétaire. Toutefois, dans certaines circonstances et relativement à certaines conséquences, il peut être capital de pointer au sujet de la maison sa qualité de bien

possédé par une personne particulière ; il en va de même pour l'expérience. (…) L'expérience, en tant que cours sériel des choses, avec chacun ses propriétés et ses relations spécifiques, survient, arrive, et est ce qu'elle est. Parmi et dans ces occurrences, et non en-dehors d'elles ou de manière sous-jacente, se trouvent ces événements que l'on appelle les Selves » (*ibid*., p. 217-18, trad. mod.).

« Les choses de l'expérience sont produites par l'interaction de l'organisme et des conditions environnantes (…). L'organisme – le self, le "sujet" de l'action – est un facteur à l'intérieur de l'expérience et pas quelque chose d'extérieur auquel les expériences sont attachées en tant que propriété privée du self. Selon ma conception, caractériser un aspect, une phase, ou un élément de l'expérience comme mien, ce n'est pas décrire son existence directe, mais décrire l'expérience au regard d'un problème spécifique dans un but spécifique, qui demandent à être précisés » (Dewey précise dans une note que c'est dans le cadre « d'interactions sociales dans lesquelles il y a besoin d'assumer une responsabilité » qu'apparaît une référence à une expérience spécifique à « moi » ou à « vous ») (Dewey, 1939).

« Dire que les hommes vivent dans un certain univers signifie pratiquement qu'ils vivent dans une série de situations ; et quand on dit qu'ils vivent dans ces situations, il faut entendre "dans" avec un sens différent de celui qu'on suggère si l'on dit que l'on a des sous "dans" sa poche, ou que la peinture est "dans" un pot. Encore une fois, cela signifie qu'une interaction est en cours entre un individu, des objets et d'autres personnes. Situation et interaction sont inséparables l'une de l'autre. Une expérience est toujours ce qu'elle est à cause de la transaction qui s'établit entre un individu et ce qui constitue, à ce moment-là, son environnement (…). En d'autres termes, l'environnement correspond aux conditions, quelles qu'elles soient, qui interagissent avec les besoins, les désirs, les buts et les capacités personnelles pour créer l'expérience qui est eue. Même quand une personne construit un château en Espagne, elle interagit avec les objets qu'elle construit en imagination » (Dewey, 2011a, p. 479, trad. mod.).

Dans la dernière citation, on notera l'extension de la notion d'environnement, puisqu'il inclut les objets construits par la pensée ou l'imagination, donc aussi bien les objets imaginaires que les objets culturels. Cette citation rappelle aussi qu'il n'y a pas d'expérience sans une implication dans une situation. Une situation est non seulement une occasion d'interactions et de transactions. Elle est aussi « une totalité qui inclut un grand nombre d'éléments divers et variés existant sur de grandes étendues spatiales et couvrant de longues périodes de temps, mais qui, néanmoins, ont leur propre unité » (Dewey, 1949).

Cette totalité, qui a une extension spatiale et temporelle variable, est en évolution constante ou en développement ; on n'en connaît pas d'emblée l'issue exacte, car celle-ci dépend d'un enchaînement d'événements et de circonstances qui sont contingents. Bref, elle a une structure d'intrigue. Elle ne s'identifie donc pas au *hic et nunc*, définis en référence à l'individu et à ses activités présentes.

Une des caractéristiques aussi bien de la situation que de l'expérience est qu'elles sont« eues », senties, par opposition à « connues », « réfléchies » ou « médiatisées par le discours ». Mais cela ne les réduit pas à l'ordre de la sensation, ou de l'éprouvé, et n'en fait pas quelque chose de subjectif. Dewey prend soin de préciser que ce n'est pas parce qu'une situation est eue ou sentie qu'elle est un sentiment ou une émotion : « Au contraire, le sentiment, la sensation et l'émotion doivent eux-mêmes être identifiés et décrits en fonction de la présence immédiate d'une situation qualitative totale » (Dewey, 1993, p. 129).

L'expérience n'est pas non plus discursive, quoique la médiation du discours soit essentielle lorsque la réflexion ou la cognition est la modalité de l'expérience. « Quiconque refuse de sortir du discours s'est coupé de la compréhension de ce qu'est une situation, en tant que chose directement *expériencée* (…). Tout discours est dérivé de, et référable, de façon constitutive, à des expériences des choses dans *un avoir non-discursif* de l'expérience ; de telle sorte, par exemple, que bien qu'il soit possible d'expliquer à un aveugle de naissance ce qu'est la couleur, on ne peut pas par le discours lui faire avoir ce qui est eu dans l'expérience directe de la couleur » (Dewey, 1939, p. 31 – je souligne). Le caractère non-discursif de l'expérience ne signifie pas qu'elle n'est pas informée par des médiations symboliques (les « troisièmes » de Peirce).

L'implication dans une situation se traduit par différents intérêts. Cela peut être un intérêt pour son évolution et son dénouement, en vertu de sa structure d'intrigue et de la manière dont nous suivons les intrigues (avec notamment une attente du point final). Cet intérêt prend alors la forme d'une préoccupation pour le développement et l'issue du cours des événements. Cette préoccupation relève du souci, et est plus forte que le simple intérêt pour le dénouement d'une histoire. Il peut s'agir d'événements de la vie personnelle ou d'événements dans la vie d'un groupe, mais aussi d'événements beaucoup plus éloignés – on peut se préoccuper, pour différentes raisons, de l'évolution et de l'issue de l'actuelle crise européenne, comme du devenir de ce qui se passe actuellement dans les pays du Moyen-Orient. Cette préoccupation ne sera sans doute pas du même type que celle qui prévaut lorsqu'on a une expérience plus immédiate des événements, en tant qu'acteur ou victime par exemple, ou en tant que témoin oculaire. Mais la source de l'une et l'autre est

le fait ou la possibilité d'être affecté d'une manière ou d'une autre, au sens littéral d'éprouver des affects (le contraire est l'indifférence ou l'impassibilité).

Ces affects sont déclenchés par des *traits objectifs des situations*. Il s'agit certes « de traits relationnels, relatifs à nos activités et dispositions en cours, appréciés en fonction de nos préoccupations et des changements d'orientation qu'ils provoquent » (Livet, 2002, p. 50), mais les affects appartiennent aussi bien à la situation existentielle dans laquelle nous sommes pris et impliqués qu'à nous-mêmes. J'y reviendrai. Les affects sont mêlés à des explorations. Celles-ci sont sensorielles à la base, mais elles peuvent s'intellectualiser sous forme d'enquêtes ou de projections de l'imagination.

Comme on le verra, une des caractéristiques de l'expérience publique est la possibilité que les agents soient concernés et affectés par des événements et des situations dont ils n'ont pas une expérience directe en tant que changements existentiels bruts, voire brutaux. Ceux qui subissent un tremblement de terre, comme « événement existentiel » ou comme épreuve, n'ont pas la même expérience que ceux qui en sont informés par la communication publique, quelle qu'en soit la forme. Ces derniers n'ont affaire qu'à un événement-objet : objet de pensée, de discours, d'images, etc. Mais un événement-objet peut aussi occasionner une expérience, puisque ceux qui le pensent, l'imaginent, en parlent, *l'ont* aussi dans leur environnement, interagissent avec lui d'une certaine façon, différente évidemment de celle qui prévaut lorsqu'on subit directement l'événement (cf. la citation précédente sur le château en Espagne).

Les événements ne sont pas les seules composantes de l'environnement avec lesquelles nous interagissons. Il y a bien sûr aussi les personnes, et leurs initiatives ou leurs abstentions, ainsi que les objets, les outils et toutes sortes de conditions objectives (par exemple, les régularités de comportement des choses dues aux lois de la nature) ; mais il y a aussi les us et coutumes et les institutions, ainsi que les idées, les pensées, les produits de l'imagination, de même que les réponses spontanées constitutives de son *self* (cf. Mead). Par exemple, d'un point de vue pragmatiste, il n'y a pas d'incongruité à faire figurer les idées et les projections de l'imagination dans l'environnement. Comme l'explique G. H. Mead, les idées correspondent « aux attitudes ou aux réponses organisées qui sélectionnent les propriétés des choses quand elles peuvent être détachées des situations dans lesquelles elles prennent place. En particulier ce sont nos réponses habituelles aux objets familiers qui constituent pour nous les idées de ces objets. (...) En tant que réponses organisées de l'organisme, les idées entrent dans l'expérience que nous appelons consciente. Ce qui veut dire que l'organisme répond à ces attitudes organisées

dans leurs relations aux objets comme il le fait aux autres parties de son monde » (Mead, 1932, p. 97). Ce que permettent les idées, et plus largement le développement d'une vie mentale, c'est une prise sur les conditions de la conduite future ; elles rendent possible la délibération et l'élaboration de plans d'action, et donc le contrôle (dans certaines limites) de l'environnement. Pour ce qui est des projections de l'imagination, Dewey souligne que « toute expérience consciente recèle à quelque degré une qualité imaginative. (…) L'expérience n'est humaine et consciente que quand ce qui est donné ici et maintenant s'enrichit des significations et valeurs tirées de ce qui est en fait absent, et seulement présent par l'imagination » (Dewey, 2005, p. 317).

Si l'expérience est à ce point impersonnelle, comment alors rendre compte des expériences « privées », par exemple de celle qui consiste à subir une rage de dents, ou à entretenir des pensées secrètes ? Intuitivement, on va considérer qu'il s'agit là de choses internes, qui ne sont accessibles qu'à la personne qui les a (par une observation de soi unique, par opposition à une observation commune par des observateurs différents), et qu'elles mettent en jeu une forme spéciale de connaissance (une introspection, ou une connaissance intime de soi, par exemple). Une douleur se produit dans un organisme, et n'est effectivement observable que par celui qui l'éprouve : cela autorise-t-il à conclure qu'il s'agit de quelque chose de privé ou de subjectif ? Non, car le caractère unique ou réservé de l'accessibilité n'est pas un critère du privé : je peux être le seul à pouvoir voir certaines choses de l'endroit où je suis – les autres ne peuvent pas les voir de là où ils sont – ; je ne vais pas en conclure que les choses en question sont privées ou subjectives.

Si nous poussons la critique du point de vue subjectiviste, il faut admettre que l'accessibilité unique elle-même incorpore des médiations publiques. En effet, observer et percevoir un événement « privé » implique de l'identifier pour la sorte d'événement qu'il est et de le distinguer d'autres types d'événement. Or cette identification et cette distinction de l'événement comme étant tel ou tel événement (une douleur, et, par exemple, une rage de dents) ne peuvent pas être assurées par le seul fait que la douleur est éprouvée par quelqu'un. Il faut apprendre à identifier l'événement en fonction de ses qualités senties. La médiation du langage est requise pour cette identification. Il n'est pas possible d'identifier un événement comme étant tel et tel événement sans se servir de caractéristiques déterminées publiquement dans le langage. C'est le langage et son usage, qui sont publics, et pas ce qui est ressenti subjectivement, qui décident de la signification des termes « douleur », « rage de dents ». Le phénomène est encore plus patent dans le cas des pensées secrètes, qui, toutes secrètes qu'elles soient, doivent être articulées dans un langage.

Tel est précisément l'argument de l'impossibilité du langage privé chez Wittgenstein. Cet argument vise à « tordre le cou à l'idée que le vécu est la source du sens, le juge ultime de ce que nous voulons dire, de ce que nous comprenons, de ce que nous éprouvons. S'il fallait résumer d'une phrase le sens de l'argument, ce serait : *les expériences subjectives ne s'identifient pas elles-mêmes*. Pas d'auto-identification des vécus : "Comment sait-il que ce qu'il a se nomme douleur ? Et s'il dit 'je puis me tromper sur le nom, mais je sais ce que j'ai' – sait-il seulement ce que 'avoir' veut dire quand on l'emploie ainsi" (Wittgenstein, *Cours de Cambridge, 1946-1947*, p. 34). Ceci vaut non seulement pour la signification (ce que nous voulons dire, et les signes que nous utilisons pour cela) mais aussi bien pour tout état ou acte mental : sensations, émotions, pensées, etc. : *il ne suffit pas de l'avoir pour l'identifier* » (Lara, 2005, p. 22).

1.2 L'expérience comme processus

J'en viens maintenant à l'expérience comme processus, et à ses modalités. Un processus est quelque chose qui se développe, mêlant nécessité et contingence. Il a une dimension de procès. Le terme « procès » désigne sans doute mieux que celui de « processus » l'aspect évolutif, progressif et orienté de l'expérience. Je fais volontiers mienne une définition proposée par V. Descombes : « Il y a procès si quelque chose procède graduellement vers un état final, et il y a action si le procès en question est suffisamment contrôlé par l'acteur » (Descombes, 1995, p. 158). La seconde partie de la citation soulève le problème du contrôle du procès. En effet, l'agent n'a pas le monopole de ce contrôle, bien que celui qu'il exerce, à travers une orientation des accomplissements par la formation d'*ends-in-view*, soit décisif. Mais il l'exerce dans une interaction avec les conditions environnantes, qui sollicitent une grande partie de ses réponses par le mécanisme des affordances et ont leur propre opérativité. Par ailleurs, l'agent doit se laisser imprégner par la situation pour pouvoir produire les comportements qui conviennent. Et la compréhension qu'il peut avoir de cette situation est « contrôlée » par la qualité unique, immédiatement (sans médiation) sentie, de celle-ci en tant que totalité.

Un procès n'est pas seulement temporel et séquentiel : il est aussi « sériel », en ce sens que les actes et les événements antérieurs de la série préparent la voie aux suivants et ceux-ci sortent de ce qui les précède et en dépendent. De ce fait, un procès a une force cumulative. Un procès implique aussi un changement à la fois dans l'organisme et dans l'environnement dans le cours de leur interaction. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit d'action,

les critères d'évaluation du développement du procès, de sa complétude ou de son incomplétude, sont externes – ils sont dans le degré de transformation recherchée des choses. Enfin un procès peut être mené à son terme, ou interrompu avant son terme. C'est pourquoi Dewey peut parler d'expériences complètes ou incomplètes. Or la complétude de l'expérience est fonction de la qualité de la perception des objets et des événements, ainsi que de la profondeur de l'engagement dans les interactions avec eux.

En effet, la perception peut se développer plus ou moins, comme en témoigne l'expérience esthétique. Percevoir est autre chose que voir, entendre, sentir et reconnaître ; c'est plutôt comprendre. Reconnaître c'est identifier, ramener à du déjà connu, catégoriser, tandis que percevoir c'est individualiser et assimiler. Pour percevoir, il faut accomplir un certain travail, notamment regrouper des détails éparpillés pour former une totalité intelligible, les prendre ensemble, c'est-à-dire produire une organisation dynamique, qui est « croissance, c'est-à-dire commencement, développement et accomplissement » (Dewey). Ce qui est perçu, contrairement à ce qui est simplement reconnu, est « empreint d'émotion de bout en bout ».

Contrairement à la simple reconnaissance, la perception n'est pas instantanée ; elle est processuelle et temporelle : « On n'a en aucun cas *perception d'un objet* [d'un événement ou d'une situation] sans un processus qui se développe dans le temps » (Dewey, 2005, p. 211). Si une perception immédiate est nécessaire, il faut aussi autre chose : à savoir un questionnement, un point de vue, un intérêt pour ordonner les détails. Cette perception exploratrice peut être complète ou incomplète. Elle est incomplète si elle s'arrête sur un ou plusieurs détails, sans les prendre ensemble. Elle est complète lorsqu'elle accède, par une reconstruction, ou une « com-préhension » (prendre ensemble), à « la nature exactement individuelle de l'objet » (ou de l'événement), car « on perçoit un objet grâce à une série cumulée d'interactions », qui accroissent sa signification : « La perception et son objet se construisent et se complètent dans la continuité d'une seule et même opération (…). Mais l'objet de – ou mieux dans – la perception n'est pas le membre d'une classe en général (…) mais cette chose individuelle existant ici et maintenant avec les particularités inédites qui accompagnent et marquent ce genre d'existence » (*ibid.*, p. 213). Une perception complète, qui accède à la nature « exactement individuelle » de son objet, génère une expérience dont la substance est entièrement nouvelle.

Évoquant le récepteur d'une œuvre d'art, Dewey écrit que, pour percevoir, il doit exercer son individualité et « créer sa propre expérience » (*ibid.*, p. 80), donc accomplir un certain travail d'organisation et de configuration, analogue à celui de l'artiste. Il prend

l'exemple du poème : chaque lecteur qui « lit poétiquement » crée un nouveau poème, du fait qu'il apporte avec lui, « quand il exerce son individualité, une façon de voir et de sentir qui, dans ses interactions avec un matériau ancien, crée quelque chose de nouveau » (*ibid.*, p. 139). Le poème se met à vivre en entrant dans l'expérience de personnes qui interagissent avec lui.

Ce travail d'organisation et de configuration peut prendre différentes formes. Il peut notamment être cognitif et prendre la forme de l'enquête, qui est une activité intellectuelle reposant sur des opérations pratiques. Mais la cognition n'est pas le régime premier de l'expérience. Dire que l'expérience est *eue* c'est précisément souligner qu'elle n'est pas d'emblée cognitive, ou d'emblée médiatisée par la réflexion, la pensée, le raisonnement, etc., qui sont de nature discursive. Mais la pensée n'est pas nécessairement discursive. Il y a, par exemple, une forme esthétique de la pensée. Les artistes et les poètes pensent tout autant que les philosophes et les scientifiques, et ils le font dans les termes de leurs médias spécifiques. Dans tous ces cas il y a « une pensée empreinte d'émotion ainsi que des sentiments dont la substance est faite de significations et d'idées qui sont *appréciées*. (…) La seule distinction significative concerne le genre de matériau auquel s'applique l'imagination empreinte d'émotion » (Dewey, 2005, p. 107 ; je souligne). Ce qui distingue la pensée proprement intellectuelle c'est le recours à des symboles signifiants : « Penser directement en termes de couleurs, de sons ou d'images n'est pas la même opération sur un plan technique que d'exprimer sa pensée sous forme de mots » *(ibid.)*. En effet, il y a des significations qui ne peuvent pas être exprimées par des mots. Mais il y a un critère de la qualité de la pensée dans chacun de ces cas : à savoir l'intégration de ses composantes, le fait qu'elles se renforcent mutuellement.

Dewey comme Mead distinguent essentiellement deux grands régimes de l'expérience : l'appréhension immédiate, affective, des qualités diffuses d'une situation, y compris, éventuellement, son caractère problématique ; la cognition, sous ses différentes formes. Les êtres humains ne pensent ou ne réfléchissent qu'en seconde instance : ils sont d'abord des « agents-patients », qui non seulement font, mais aussi subissent, endurent et souffrent, ou alors prennent plaisir, aiment, apprécient, etc. L'expérience immédiate a ainsi d'emblée une dimension de « valuation » affective-motrice (cf. Dewey, 2011b). Cette « valuation » peut être considérée comme un proto-jugement, auquel cas elle n'est complètement dépourvue d'élaboration cognitive (cf. Chevalier, 2007).

Les affects interviennent en particulier dans la perception individualisante des événements, des objets et des situations. Les émotions, qui ne représentent qu'une partie

de ces affects, sont ainsi le fait de personnes impliquées dans des situations, car elles sont générées par l'indétermination (le manque d'intégration) et le suspense qui sont inhérents à ces dernières (« Une chose certaine ne nous stimule pas émotionnellement » (Dewey) – il faut une situation dont le dénouement est incertain). Elles sont donc imprégnées du caractère spécifique, original et évolutif, des événements et des situations vécus auxquels elles sont attachées : « Toutes, autant qu'elles sont, les émotions sont liées à un drame et elles changent lorsque ce drame évolue. (...) Les émotions sont attachées aux événements et aux objets dans leur évolution. (…) L'émotion a sans conteste partie liée avec le self. Toutefois, elle appartient à un self impliqué dans la progression des événements vers un aboutissement que l'on désire ou que l'on craint » (Dewey, 2005, p. 66-67 ; trad. modif.).

Pour être plus que des réflexes automatiques, les émotions « doivent devenir partie intégrante d'une situation globale et durable qui implique un souci des objets [ou des événements] et de leur aboutissement » *(ibid.*). Le lecteur ou le spectateur des médias peut avoir une telle expérience émotionnelle lorsque, par exemple, il se préoccupe de tel ou tel « drame » ou intrigue public en cours, et qu'il éprouve de la surprise, de l'inquiétude, de la déception, de l'effroi, de l'indignation, de la colère ou de la compassion en suivant ce « drame » ou cette intrigue.

La perception individualisante, imprégnée d'émotion, est indispensable à la compréhension et à l'évaluation des événements, dont l'aboutissement idéal est « l'interpénétration totale du soi et du monde des objets et des événements ». Mais elle est rarement menée à terme. Ce qui prévaut dans l'expérience ordinaire c'est la simple reconnaissance, qui écourte et simplifie les objets et les événements en les catégorisant, ou encore la focalisation sur des détails épars, et cela va de pair avec une non-complétude de l'expérience. Le plus souvent nous ne nous préoccupons pas d'individualiser un événement en le reliant à ce qui précède ou à ce qui suit, ni à des événements concomitants, et encore moins de l'assimiler. « Pour une grande partie de notre expérience (…) les choses se produisent, mais elles ne sont ni véritablement incluses, ni catégoriquement exclues ; nous voguons à la dérive. Il y a des débuts et des fins, mais pas d'authentiques initiations ou clôtures. Une chose en remplace une autre, mais il n'y a pas assimilation et poursuite du processus. Il y a expérience, mais si informe et décousue qu'elle ne constitue pas *une* expérience » (*ibid.*, p. 64).

2. Le quoi et le comment de l'expérience publique

Le fait que l'expérience soit impersonnelle ne veut pas dire qu'elle est publique. Il

faut donc spécifier les dimensions à la fois du « quoi » et du « comment » de l'expérience qui peuvent les rendre publics. En fait il y a des paradigmes différents de ce qui est public, ainsi que de ce qu'est un public. Je vais m'arrêter sur celui du *Common Knowledge*, auquel j'opposerai celui de la communication. Celui-ci demande lui-même à être modulé, pour tenir compte du fait, souligné par Arendt, que la visibilité est une composante de la publicité.

2.1 *Le* Common Knowledge *n'est pas un critère suffisant du public*

Dans le langage courant, « rendre public » veut dire annoncer, informer, « porter à la connaissance de tous », avec pour résultat que le fait communiqué devient alors de notoriété publique, ou, du moins, peut être supposé tel. Il en résulte un *Common Knowledge*. Dans cette perspective, est public ce qui est, ou peut être supposé, de connaissance commune : chacun peut tabler sur le fait que tout un chacun sait ce que lui-même sait, et cela indéfiniment (« je sais que tu sais que je sais… »).

La problématique du *Common Knowledge* (élaborée par David Lewis dans sa théorie des conventions) a été critiquée de toutes parts, et on lui a proposé des substituts, du genre « manifesteté mutuelle » (Sperber et Wilson), « engagement conjoint » (Gilbert), etc. De mon point de vue, l'insuffisance de cette problématique tient au fait qu'elle appréhende l'acte de rendre quelque chose public en termes d'annonce et d'information, de transmission et de partage de savoirs. Cette problématique classique n'est pas satisfaisante pour différentes raisons.

La première est qu'elle occulte la puissance de formation et de transformation de l'acte de rendre public. Un phénomène qui le montre bien est celui du scandale : quand la transgression d'une norme est rendue publique, sa signification change, de même que les attitudes à son égard. C'est ce qu'a montré Ari Adut concernant l'homosexualité d'Oscar Wilde (Adut, 2008). Celle-ci était connue de beaucoup de monde. Quand elle a été révélée par la presse, elle est devenue scandaleuse, et sa signification a complètement changé de même que les comportements à son égard (condamnation pour « grave immoralité », plus 2 ans de travaux forcés). Même chose pour la pédophilie de prêtres et religieux catholiques, ces dernières années.

La manifestation publique ne se contente pas de rendre observable, au travers de signes ou d'indices perceptibles, une réalité inobservable plus fondamentale, individualisée et qualifiée indépendamment de toute intuition sensible. Si elle n'était qu'un processus de

transmission, elle ne ferait que communiquer des faits ou des états (intentions, buts, croyances, pensées, etc.) formés antérieurement à toute interaction effective avec l'environnement, avec des médias d'expression et avec les autres, et immédiatement accessibles à l'œil de l'esprit. L'apparaître sur la scène publique ne serait qu'une dimension purement épiphénoménale de l'individuation des événements, des objets, des actions et des personnes. La communication n'est pas un habillage : « On n'a pas d'abord des "pensées" qui sont privées et qui deviennent publiques en étant habillées de façon externe dans le langage ; c'est au contraire par le langage, par la communication, que des événements sinon muets acquièrent des "significations" qui, quand elles sont étudiées en les isolant, sont appelées des "pensées" » (Dewey).

Contre l'idée d'une détermination préalable de toutes ces choses, on doit concevoir plutôt la manifestation publique comme le mouvement dans lequel, par l'effet conjugué d'une production en situation – faite d'ajustements à l'environnement et adressée à un public capable de comprendre, d'interpréter, de juger et de réagir – et d'une réception guidée par les affects mais aussi par la nécessité d'enchaîner une réponse intelligible et appropriée, une action, une expression, un événement, etc. acquièrent leur individualité et leur signification comme éléments d'un monde social. La communication revêt alors une tout autre portée. Elle devient une activité commune de configuration d'un objet ainsi que la création d'une expérience commune par des actes conjoints de focalisation.

Une deuxième raison pour laquelle la problématique du *Common Knowledge* n'est pas satisfaisante pour rendre compte de la « publicisation » est qu'elle efface la dimension normative des « vérités de fait » (Arendt). Il ne suffit pas d'annoncer ou de constater quelque chose pour en faire un fait établi. Comme l'a soutenu Peirce, quelque chose n'est un fait établi que s'il résiste à l'épreuve de la publicité, que s'il est « ouvert pour quiconque l'observe » : « Aussi longtemps qu'un seul homme est capable de voir une tache sur la planète Vénus, ce n'est pas un fait établi ». C'est aussi le point de vue de Dewey : « Une chose n'est pleinement connue que quand elle est publiée, partagée et socialement accessible. La consignation des faits et la communication sont indispensables à la connaissance » (Dewey, 2010, p. 275). Un fait établi est un fait public, et un fait public est bien plus qu'un fait porté à la connaissance de tous : il a acquis une validité et une autorité anonymes du fait de son accessibilité à tout un chacun. C'est comme si cette accessibilité générale le soustrayait au doute et à la discussion.

Nous sommes donc tenus par des faits établis, c'est-à-dire publics, aussi bien que par des règles, des normes ou des conventions. Cela ne vaut pas seulement pour le scientifique

qui reconnaît l'autorité sur lui de faits que la science a établis avant lui, et qu'il admet comme point d'appui de ses propres recherches. Cela vaut aussi pour l'homme ordinaire qui se sent obligé aussi bien par des vérités de fait que par ce qui est considéré, dans une collectivité, comme « faits naturels de la vie en société en tant que moralité » (Garfinkel). Ces derniers faits sont des faits authentiquement publics : non seulement chacun est supposé les connaître, mais il est aussi censé y souscrire en raison de leur autorité anonyme, éventuellement justifiée par la valeur morale qui leur est conférée. Il y a une « moralité de la cognition », comme l'a soutenu l'ethnométhodologie.

Cette dimension normative du « public » ressort le mieux dans le cas du langage. Le langage est public non seulement au sens où il peut être supposé connu de tous les membres d'une communauté linguistique, mais aussi au sens où il est doté d'une autorité et d'une validité anonymes, par lesquelles chacun se sent obligé : ce n'est pas moi qui décide du sens de mes mots, ni de leur usage correct ; il s'agit, d'un côté, d'un sens impersonnel ou anonyme, et général, de l'autre, d'usages établis indépendamment de quiconque, c'est-à-dire de manières de faire et de dire dont les individus ne sont pas les auteurs. Le sens subjectif est ainsi précédé par un sens objectif, qui est un sens institué, incorporé dans les pratiques, les us et les coutumes.

Une troisième critique de la problématique du *Common Knowledge* peut être émise à partir d'une conception expérientielle de la communication linguistique. La communication ne permet pas seulement d'informer et d'être informé ; elle génère aussi des significations partagées, qui sont normativement estimées et appréciées ; et, en faisant participer à des significations, elle donne forme conjointement à l'expérience des communicants. « La communication est le processus de création d'une participation, qui rend commun ce qui avait été isolé et était singulier ; et une part du miracle accompli c'est que la transmission du sens par la communication donne corps et forme à l'expérience aussi bien de ceux qui parlent que de ceux qui écoutent » (Dewey, 2005, p. 287 ; trad. mod.). Donc à travers la communication c'est une expérience publique et collective qui prend forme, en même temps que s'organisent des expériences personnelles.

Une manière de l'expliciter est de considérer que la communication fait passer d'unpartage effectif, tacite, des situations, dont la modalité est l'avoir ou le sentir commun, à un « partage du partage » (Taylor) : dès lors que se produisent une focalisation commune sur un même objet ou un même événement, et l'exercice d'une attention non seulement commune mais aussi mutuelle, la modalité du partage se transforme. Un exemple de C. Taylor fera comprendre une telle transformation. Deux personnes qui ne se

connaissent pas voyagent ensemble dans le compartiment d'un train où il fait une chaleur insupportable. Chacune voit que l'autre souffre de cette chaleur. Leur expérience est la même, et leur inconfort est de *Common Knowledge*. Ce premier partage se transforme en un « partage du partage » quand ces deux personnes se mettent à exprimer verbalement leur inconfort.

Comme l'explique Taylor, en parler ne leur apprend rien de neuf, mais instaure un point de vue commun à partir duquel elles envisagent leur situation. L'entrée en conversation suscite un « acte commun de focalisation », qui crée entre eux « un espace public » (Taylor, 1985, 1, p. 259-60) ou un espace commun : « Lorsque des individus s'unissent dans un acte commun de focalisation quel qu'en soit le but – participer à un rituel, prendre plaisir à un jeu, converser ou célébrer un événement important – leur centre d'attention est commun et pas simplement convergent, et cela parce qu'il fait partie de ce qu'ils comprennent en commun comme étant ce sur quoi – le but ou l'objet commun – ils se focalisent ensemble, ce qui est différent du cas où chacun de son côté s'intéresse à la même chose » (Taylor, 2011, p. 338, trad. mod.). La focalisation commune génère un « nous », qui a une texture autre que celle de : « Je sais que tu sais que je sais, etc. ». Elle va de pair avec une attention mutuelle. Cette focalisation commune peut avoir lieu soit dans un espace commun « topique » (co-présence corporelle dans un rassemblement), soit dans un « espace commun méta-topique » (co- présence en intention). Dans le second cas, l'imagination joue un rôle important, car le public rassemblé est alors imaginé. Il est imaginé comme pouvant parvenir à une intelligence commune de la situation à travers des échanges d'idées, des confrontations d'opinions ou des enquêtes. On pourrait ainsi dire qu'en tant qu'expérience consciente, l'expérience publique est en partie imaginative (cf. la citation de Dewey *supra*, p. 6-7). C'est un point que C. Taylor a souligné : l'imagination est une médiation importante de la sphère publique moderne, en tant qu'« espace commun méta-topique ».

L'attention mutuelle est un mode d'attention singulier : elle implique que les partenaires se prêtent mutuellement attention dans leur geste de prêter attention à un objet ou à un événement, ou qu'ils partagent, d'une manière ou d'une autre, mais notamment en suivant mutuellement leurs regards quand ils sont en co-présence, leur expérience de se focaliser simultanément sur lui. Elle se caractérise donc non seulement par une « manifesteté mutuelle » de la focalisation commune, mais aussi par une « manifesteté mutuelle » de l'attention réciproque dans cette focalisation commune. En d'autres termes, dans l'attention mutuelle, chacun fait attention à ce à quoi l'autre fait attention. Chacun

envisage donc, pour régler sa conduite, les choses telles qu'elles fonctionnent dans l'expérience de l'autre, et pas seulement dans la sienne propre. Dans les termes de Dewey (2012, p. 171, trad. mod.), « quelque chose est [alors] littéralement rendu commun dans au moins deux centres différents de comportement ». Ce qui a pour conséquence que les expériences se forment en relation les unes avec les autres, et de façon interdépendante, mais sans se confondre, car les points de vue restent singuliers. C'est ainsi la communication qui, en transformant les expériences individuelles différentes en une expérience « commune et publique », génère « une existence commune et publique à laquelle chaque individu participe plus ou moins, et dont il fait lui-même partie » (Park, 1921, p. 15). Elle produit aussi les gestes, signes, symboles, mots et concepts que tout le monde comprend.

D'un point de vue analytique, il importe de faire une distinction entre une focalisation commune *contingente* et une focalisation commune que l'on peut qualifier de *conjointe*. En effet, une focalisation commune peut être due à une convergence fortuite des attentions, des regards et des intérêts. Ainsi si un accident se produit sur une autoroute, vous pouvez vous attendre à ce qu'il éveille l'attention curieuse de tous ceux qui passent à hauteur de l'endroit où il s'est produit. En un sens il fait exister un public. Chacun se trouve être, chacun pour soi, intéressé par la même chose, l'accident ; et il est conscient qu'il en va de même pour les autres. Il y a bien ainsi un intérêt partagé, une attention commune et une conscience de celle-ci, mais il manque une attention mutuelle.

On peut contraster ce genre d'attention commune avec celle des pompiers secouristes engagés ensemble dans l'extraction des passagers des véhicules accidentés. Il n'y a plus alors une convergence fortuite des attentions, mais une concentration commune sur une tâche à réaliser ensemble et sur les circonstances et conditions de son effectuation, ainsi qu'une attention mutuelle aux attentions respectives des participants. On peut alors parler d'une attention coordonnée ou conjointe. Mais comment une telle attention est-elle possible s'il n'y a pas de co-présence corporelle dans un espace commun ? Une réponse possible est que cette absence peut être compensée par un travail de l'imagination.

En effet, s'agissant de la vie publique, chacun peut s'intéresser pour soi-même à l'actualité et éventuellement se préoccuper des répercussions d'un événement ou du développement d'une situation en fonction de ses dispositions, habitudes, pratiques et intérêts personnels. Il ne sera pas le seul dans son cas, et il en sera conscient. Il y aura donc une focalisation commune sur l'événement ou la situation, et une conscience commune de cette focalisation, mais celle-ci ne sera pas plus qu'une simple convergence *de facto* des

attentions et des préoccupations, voire des émotions éprouvées. Il en ira tout différemment si les personnes se comprennent et se perçoivent, notamment par le travail de l'imagination, comme se focalisant ensemble sur un objet dans une perspective déterminée et se prêtant une attention mutuelle.

Le partage communicationnel des expériences comporte une autre transformation importante de celles-ci du fait de leur formulation dans et par le langage (quoique celui-ci ne soit pas le seul medium de communication, comme en atteste l'art) : il substitue la perception à la sensation, et fait émerger des objets ou des « choses pourvues de significations ». C'est ce que Dewey explique dans *Expérience et nature* : la communication permet de dépasser la modalité première de l'expérience, qui est celle de l'*avoir*, avec ses dimensions d'intensité, d'obsession, voire de submersion propres aux sensations et aux passions ; elle permet notamment d'échapper à l'emprise des « immédiatetés qualitatives », à la pression brutale et au choc des événements, avec les affects qu'ils provoquent, et de vivre dans un monde de choses pourvues d'un sens humainement compréhensible : « Avec la communication (…), les événements deviennent objets, des choses pourvues de significations. On peut s'y référer lorsqu'ils n'existent pas, et avoir ainsi la capacité d'agir sur ce qui se situe à distance dans l'espace et dans le temps, grâce à une présence par procuration dans un nouveau medium. L'effectivité brute, la consommation sauvage, sitôt qu'il devient possible d'en parler, sont du même coup libérées des contextes locaux et contingents dans lesquels elles étaient prises (...). Une fois qu'ils sont nommés, les événements mènent une vie indépendante et double. Outre leur existence originale, ils se prêtent à une expérience idéale : on peut en combiner indéfiniment les significations et les réagencer dans l'imagination, de manière que cette expérimentation intérieure – c'est-à-dire la pensée – débouche sur une interaction avec des événements à l'état brut. Les significations sont ainsi déviées du flux rapide et rugissant des événements vers un canal calme et navigable ; elles rejoignent le courant principal dont elles colorent, modèrent et composent le cours. Là où la communication existe, les choses acquièrent une signification qui leur permet également de se doter de représentants, de substituts, de signes, d'implications qui se prêtent infiniment mieux à un traitement à la fois plus stable et plus commode que les événements en leur état initial » (Dewey, 2012, p. 160-61).

La communication assure ainsi une prise conjointe sur les choses et les événements grâce à leur mise en signes, et à leur transformation en objets de pensée et de discours « à l'intérieur du schème des activités humaines » (*ibid.*, p. 182) – ce qui leur confère de

nouveaux pouvoirs et de nouveaux modes d'opération. « Une fois qu'un événement est pourvu d'une signification, ses conséquences potentielles le définissent intégralement et lui donnent sa consistance. Si ces conséquences potentielles se révèlent importantes et si elles se répètent, elles forment la nature et l'essence même d'une chose, la forme qui la définit, l'identifie et la distingue. La reconnaître c'est en saisir la définition. C'est ainsi que nous devenons capables de percevoir les choses au lieu de simplement les sentir et les avoir *(feeling and having)* » (*ibid.*, p. 174). En effet, dans une situation de communication, les choses sont présentes en tant que potentialités pensées et évaluées, et pas seulement en tant que réalités senties. Avoir une potentialité c'est être la condition ou le moyen de conséquences ; et être le moyen d'engendrer des conséquences, c'est avoir une signification. « Les choses qui ont un sens sont des choses réellement impliquées dans des situations dans lesquelles des buts et des accomplissements sont partagés ou sociaux » (Dewey, 2005, p. 172-173 – trad. mod.).

Dewey développe cet argument dans *Le public et ses problèmes* : « Ce n'est que quand il existe des signes ou des symboles des activités et de leurs résultats que le flux [des événements] peut être vu comme du dehors, qu'il peut être arrêté afin d'être considéré et estimé, et qu'il peut être contrôlé » (Dewey, 2010, p. 247). Signes et symboles représentent un nouveau medium de l'expérience. Ils permettent notamment l'émergence d'un nouveau type d'action : un type d'action qui, d'une part, repose sur le calcul et le planning, d'autre part consiste à « intervenir dans la suite des événements afin de diriger leur cours conformément à ce qui est prévu et désiré » (*ibid*., p. 248).

L'existence de signes permet aussi de transformer les impulsions et les besoins en idées, désirs et buts, et de faire naître « une communauté d'intérêt et d'effort », voire une conscience sociale et une volonté collective *(ibid.)*. Cette communauté repose sur « un ordre d'énergies transformé en un ordre de significations qui sont appréciées par ceux qui sont engagés dans une action conjointe et leur servent de références mutuelles. La "force" n'est pas éliminée mais elle est transformée, dans son usage et sa direction, par des idées et des sentiments rendus possibles grâce aux symboles » (*ibid.*, p. 249, trad. mod.). Ainsi naît « une communauté d'action saturée de significations partagées et contrôlée par un intérêt mutuel pour elles » *(ibid.)*. Une telle communauté ne peut exister que s'il y a une communication publique permettant la formation conjointe des expériences.

Il faut cependant relativiser aussi bien le partage des significations que la référence commune aux repères supposés partagés, tant en matière de croyances que de valeurs, ou encore la capacité de la communication à atténuer le choc des événements et à permettre

leur appropriation (ils peuvent être difficiles à « encaisser », pour reprendre l'expression de J. Stavo-Debauge (2012)). On l'a bien vu en France en janvier dernier dans les réactions aux attaques terroristes contre *Charlie Hebdo* et le supermarché *cacher* de la porte de Vincennes à Paris, dans lesquelles un nombre non négligeable de personnes n'ont pas accepté, pour différentes raisons, de s'identifier à Charlie (« Je ne suis pas Charlie »). On a aussi assisté, une fois de plus, à la prolifération de thèses complotistes ou conspirationnistes sur Internet, refusant les versions officielles de l'événement et attribuant les attentats aux services secrets de l'État français ou à un agent sioniste. Un tel scepticisme à l'égard des versions officielles témoigne d'une défiance radicale à l'égard des institutions. Il est aussi la preuve que la communication publique ne génère pas nécessairement un partage généralisé des significations de l'événement, et que des conditions précises sont requises pour qu'elle ait cet effet (cf. O'Neill, 2002).

Il faudrait en dire plus sur ces différents points : les conditions de partage des significations ; les raisons de la défiance à l'égard de la communication publique (l'obsession contemporaine de la transparence en est une) ; la difficulté d'« encaisser » le choc des événements, etc. Je rappellerai simplement deux choses. D'abord, toutes les significations et toutes les croyances ne sont pas de même niveau, et certaines appartiennent au domaine des opinions tandis que d'autres relèvent des significations instituées ou des certitudes inquestionnables. Les opinions peuvent être très diverses, comme en témoigne la multiplicité inévitable des explications et des interprétations des événements publics, ou même la diversité des croyances et des valeurs invoquées pour justifier les comportements face à eux. Mais en deçà de ces opinions il y a des vérités de fait, et celles-ci sont « au-delà de l'accord et du consentement » (Arendt), et donc du désaccord et du dissensus. Par exemple, dans l'affaire *Charlie Hebdo*, il y a bien des vérités de fait : il y a bien eu des fusillades, des morts et des blessés, des prises d'otages, des décisions politico-militaires, des opérations de la police et de la gendarmerie, ainsi que des manifestations publiques de différentes sortes, etc. En-deçà des opinions, il y a aussi des significations instituées, dont le lieu est les pratiques, les us et les coutumes, et plus largement les mœurs, plutôt que les esprits des individus. Quant aux certitudes inquestionnables, qui sont nécessairement partagées, elles sont de l'ordre des attitudes pratiques irréfléchies spontanément adoptées vis-à-vis des choses et des événements (Wittgenstein, 1971 ; Moyal-Sharrock, 2007).

Le second point est que le partage des significations est pour une part hypothétique, en ce sens qu'il doit être supposé pour que la coordination des gestes, actes et paroles, soit

possible. L'hypothèse peut être invalidée dans l'épreuve des interactions, cette invalidation provoquant la recherche de nouveaux ajustements et des tentatives de normalisation (cf. Garfinkel, 2007). C'est pourquoi, la communauté n'est que virtuelle. Comme l'explique P. Livet, pour agir ensemble, nous devons parier sur ce que sont les repères que les autres adoptent, et supposer que ces repères sont collectifs : « Le collectif est toujours supposé, putatif, parce que nous n'observons jamais que des agrégations de phénomènes individuels » (Livet, 1994, p. 9). Nous ne pourrions pas nous coordonner si nous ne supposions pas « des groupes agissant d'une manière stable, de façon à pouvoir caler nos réactions individuelles sur les références qu'ils nous donnent. Ces références elles aussi sont putatives, et c'est pourquoi elles ont le statut de conventions, au sens proposé par Hume : des repères, implicites ou explicites, dont nous supposons tous que les autres aussi les ont choisis, sans que rien dans nos interactions ne démente cette référence » *(ibid.)*. Cependant, comme on le verra plus loin, le caractère hypothétique de ce partage n'est pas purement cognitif. La supposition de repères partagés est fortement empreinte de moralité : les gens attendent normativement les uns des autres qu'ils adoptent ces repères supposés partagés. Ce sont les ethnométhodologues qui ont le mieux saisi cette intégration du moral et du cognitif, ou cette « moralité de la cognition ».

Excursus : en quoi l'expérience a-t-elle une structure ?

Que veut-on dire quand on dit que l'expérience a une structure ? Attribuer une structure c'est attribuer un ordre ou une organisation stable. Ainsi les transactions entre un organisme et son environnement ne sont pas quelconques, ou purement contingentes. Il y a en effet des manières ordonnées d'agir et de subir. Elles correspondent pour l'essentiel aux habitudes, aux mœurs établies et aux institutions, du côté de l'organisme humain, aux régularités de comportement des choses, du côté de l'environnement – Peirce soutenait que les choses ont aussi leurs habitudes.

Mais tout dépend de la modalité de l'expérience qui est *eue*. L'expérience en mode immédiat n'a pas la même structure que l'expérience en mode cognitif, et celle-ci n'a pas la même structure que l'expérience en mode esthétique. Pour élucider cette dernière, il faut, par exemple, se pencher sur le mode de production et de réception d'un acte d'expression ou d'un objet expressif, ou sur les conditions d'une expression et d'une perception authentiques en art. Pour élucider l'expérience en mode cognitif, il faut reconstruire le « schème de l'enquête », qu'il s'agisse d'enquête de sens commun ou d'enquête scientifique.

Reconstruire le schème de l'enquête c'est décrire la structure de l'expérience en mode cognitif.

L'expérience des événements du point de vue du sens commun n'est pas non plus livrée au hasard et à l'arbitraire : elle présente une organisation, susceptible d'être reconstruite. Comment se fait-il, par exemple, que, face à un événement, il n'y ait pas une dispersion et une discordance complètes des perceptions, des interprétations et des réactions, même si elles sont diverses ? Une explication possible est que, dans l'appréhension des objets et des événements de l'environnement, ou dans celle des situations, s'effectue spontanément un réglage sur le point de vue anonyme *supposé être* celui de « tout un chacun ». C'est un point qui a été bien établi par Garfinkel dans ses *« breaching experiments »* : il a montré que la condition d'appartenance d'un événement à un « environnement-connu-à-la-manière-du-sens-commun » est que ses traits ne soient pas « attribués comme affaire de préférence personnelle, mais comme ce que n'importe qui [qui est de bonne foi - LQ] doit pouvoir voir » (le « doit » renvoyant à une quasi-obligation morale) (Garfinkel, 2007, p. 124, trad. mod.). De même lorsqu'ils agissent et interagissent, les agents sociaux adoptent une attitude d'engagement en faveur des croyances légitimes au sujet de la vie en société, c'est-à-dire en faveur des mœurs et des institutions sociales, et attendent des autres qu'ils adoptent la même attitude (cette attente pouvant cependant être déçue). Leurs croyances sont des *« committed beliefs »*. Dans les termes de Garfinkel, les individus se réfèrent aux « traits institutionnalisés de la collectivité en tant que schème d'interprétation » (Garfinkel, 2007, p. 171), mais ils le font dans une posture tout à fait spécifique, à savoir un attachement moralement motivé, *supposé* partagé, qui conjoint la soumission à l'obligatoire et l'attraction de ce qui est tenu pour bon. En effet, ils se réfèrent ensemble, et chacun attend normativement de quiconque qu'il le fasse, « aux structures sociales qu'ils considèrent comme faisant effectivement ou potentiellement l'objet d'une connaissance partagée avec [les autres]. Et donc, non pas à n'importe quelles structures sociales connues en commun, mais à des structures sociales *normativement dotées de valeur* que les sujets acceptent en tant que conditions que leurs jugements, relativement à l'appréhension raisonnable et réaliste de leur situation (…), doivent satisfaire. Ces structures sociales consistent en traits normatifs du système social perçu de l'intérieur qui, pour les sujets, déterminent leur appartenance aux différentes collectivités auxquelles ils se réfèrent » (*ibid.*, p. 172 ; je souligne).

2.2 Res publica *et communication*

Nous sommes maintenant en mesure de donner un contenu plus précis au « quoi » et au « comment » de l'expérience publique. Pour ce qui est du « quoi », on peut dire que ce dont il est fait l'expérience c'est la *res publica*. Pour ce qui est du « comment », on peut dire que cette expérience est eue « en public », à charge pour moi de respécifier ce que « en public » peut désormais vouloir dire.

Je donne à l'expression *res publica* un sens un peu différent de celui que l'on donne d'habitude (bien commun ou bien public), puisqu'il me semble qu'on peut y inclure non seulement les questions d'intérêt général, mais aussi les événements publics et les problèmes publics, ou les situations sociales problématiques, bref tout ce qui est *constitué* en préoccupation publique par une focalisation commune (combinant plusieurs perspectives) par et à travers la communication dans ses différentes formes. Je souligne le mot *constitué* car la *res publica* est continûment élaborée et réélaborée, continûment rendue visible ou sensible.

L'expérience publique n'est pas d'emblée politique. Elle peut être simplement affective et morale – comme le montrent les grandes manifestations d'émotions lors d'événements dramatiques, de célébrations, de commémorations ou de la disparition de personnalités publiques (cf. Lodge, 2006). L'expérience publique que l'on a dans le domaine de la science n'est pas non plus politique. Qu'est-ce qui caractérise alors son mode politique ? Il s'agit d'une forme particulière de préoccupation pour les événements, les situations et les conséquences des activités sociales : celle de la conversion de l'association humaine, comme phénomène naturel, en une « communauté » digne de ce nom. C'est ce qu'expliquait Dewey dans *Le public et ses problèmes*.

En effet une des sources possibles du souci des événements, des situations problématiques qu'ils créent ou révèlent, ou encore des conséquences de grande portée des multiples activités humaines, est une préoccupation très particulière : convertir l'association humaine en une véritable vie commune en société. Or une vie commune en société est autre chose que simplement une vie en association, ou qu'une vie en groupe. Elle exige un type d'activité spécifique : la création d'une conscience sociale du vivre-ensemble et d'un intérêt commun pour ses conditions. « Tandis que le comportement en association est (…) une loi universelle, le fait de l'association ne produit pas de lui-même une société. Cela exige (…) la perception à la fois des conséquences d'une activité conjointe et du rôle distinctif de chaque élément qui la produit. Une telle perception crée un intérêt commun, c'est-à-dire une préoccupation de la part de chacun pour l'action

conjointe et pour la contribution de chacun des membres qui s'y livrent. Alors il existe quelque chose qui est véritablement social et pas seulement associatif » (Dewey, 2010, p. 288-89). C'est la communication qui permet ce passage de l'associatif au social : elle permet l'émergence d'une « communauté d'intérêt et d'effort », dotée d'une conscience sociale et d'une volonté collective.

À ce mode politique de l'expérience publique sont liées des exigences en matière de « formalité » des pratiques d'enquête et de communication publiques. Il y a une logique et des canons de l'enquête publique authentique sur les affaires sociales et politiques. Il y a des conditions à satisfaire, dans le traitement des événements et des situations, pour que des publics politiques puissent émerger. Si ces conditions ne sont pas satisfaites, les enquêtes et la communication peuvent être dévoyées. Il y a ainsi des modes de traitement politique des situations problématiques qui se prémunissent contre les pratiques de l'enquête publique et contre la formation d'un public (cf. les études de C. Terzi et d'A. Bovet sur la Suisse évoquées, par ex. *in* Quéré & Terzi, 2015). Et il y a aussi des conditions à satisfaire, et des garde-fous à instaurer réflexivement, pour que la communication publique ne déraille pas. Une illustration nous a été donnée par la réflexion de J. Habermas sur le travail de mémoire en Allemagne, effectué à travers la communication publique (pas seulement dans les médias, mais aussi dans les écoles, les tribunaux, les revues grand public et les revues scientifiques) (Habermas, 2005). Ce travail de mémoire a été constamment menacé de dérailler soit parce que les historiens sont intervenus dans le débat public en se parant indûment de leur autorité d'experts, soit parce que ce débat a tourné à la « tribunalisation » (se livrer, dans les médias, à des procès informels visant des personnes non soumis à la procédure judiciaire) ou à la « personnalisation » (exercice indu d'un droit de regard sur la vie personnelle des coupables et de leurs proches). Plus récemment, Habermas a pointé le problème posé par le basculement de la presse « dans un journalisme d'encadrement, qui avance main dans la main avec la classe politique et se soucie du bien-être de ses clients », et son effet délétère : « l'assoupissement post-démocratique de l'opinion publique » (Habermas, 2015).

2.3 *La condition de spectateur*

Une manière de caractériser plus avant le « comment » de l'expérience publique – « en public » – est de considérer les différents statuts possibles de participation. En effet, l'expérience publique est « eue » de points de vue très différents, et elle est sous-tendue par

une pluralité de perspectives. On ne peut pas la réserver aux seuls décideurs, aux seuls médiateurs ou aux seuls « activistes », que ces derniers agissent en tant que citoyens participant à la formation de la volonté collective, en tant que militants d'associations, de mouvements, de partis, de syndicats, ou en tant que promoteurs d'une cause. Prédomine, pour la plupart des gens, un point de vue de spectateur. Qui dit spectateur sous-entend assistance à un spectacle, et il est vrai que la communication publique a souvent l'allure d'un spectacle. Le reconnaître oblige à donner à la visibilité, et à l'accès sensoriel (entendre et voir), une place importante dans la publicité, comme le recommandait Arendt. La communication publique crée une scène publique sur laquelle sont accomplies des performances soumises au jugement d'un public. Sur cette scène prédomine la dynamique de l'apparaître. Le partage des significations passe alors par d'autres voies que l'échange verbal.

Quelle peut être la participation à l'expérience publique d'un point de vue de spectateur ? Un détour par Goffman nous permettra d'esquisser une réponse. Dans *Façons de parler*, Goffman introduit les notions de « cadre de participation » et de « statut de participation » pour différencier les positions et les rôles possibles dans ce qu'il appelle une « réunion sociale ». Il définit ces deux notions en référence à un « moment de parole », puis les élargit à toute activité située. Un cadre de participation ouvre « un éventail de possibilités structurellement différenciées » pour s'impliquer dans une activité, l'important étant alors de considérer « la totalité de l'activité dans la situation » (Goffman, 1987, p. 146), et de « prendre en compte la totalité de la situation sociale » (*ibid.*, p. 153). Les participants à une « réunion sociale » ont un même foyer d'attention, et leur attention est non seulement cognitive, mais aussi sensorielle (notamment visuelle et auditive). Cette attention permet la coordination de l'activité, et elle est mue par un « intérêt commun à mener à bien une tâche, en accord avec quelque chose comme un plan général » (*ibid.*, p. 153).

Une des formes d'activité que décrit Goffman est l'adresse à un auditoire, qu'il soit effectivement présent en chair et en os, ou simplement imaginé. À propos de l'auditoire d'un discours public, Goffman note que son rôle est « d'apprécier ce qui est dit, et non d'y répliquer directement. Il est censé imaginer ce que serait cette réplique, mais il ne doit pas l'énoncer, car il ne dispose en principe que de la possibilité de réagir en retour » (*ibid.*, p. 147). « Imaginer », « réagir en retour » pointent des activités.

Quelles sont les positions constitutives du « cadre de participation » non plus de la « réunion sociale », mais de l'expérience publique ? Malgré leurs différences évidentes

(place de la perceptibilité mutuelle ; expérience indirecte des événements) on peut suggérer une certaine analogie entre leurs structures respectives. Une dimension importante de l'une et l'autre est la focalisation commune, en général passagère, sur un sujet. Dans le cas de l'expérience publique, le foyer est celui de l'attention publique, en général créée et soutenue par les médias. Peuvent s'y inscrire des événements, des initiatives, des décisions, des situations, des « problèmes », des « affaires », voire des « scandales ». Il y a plusieurs statuts de participation dans cette focalisation. Il y a ceux qui en sont les agents en tant qu'organisateurs ou médiateurs, et ceux qui le sont en tant que sujets de l'attention – sujets au sens de ceux qui prêtent attention. Par exemple, quand un problème public a été institué, il y a des statuts officiels de participants ratifiés, correspondant à une certaine organisation institutionnelle de l'enquête et de la communication publiques. L'ensemble des opérations engagées pour définir et prendre en charge le problème est distribué sur un certain nombre de positions se définissant les unes par rapport aux autres, et occupées par des « interlocuteurs » ratifiés : pouvoirs publics, collectivités locales, associations, organisations professionnelles, organismes de recherche, tribunaux, médias, police, et éventuellement « le public », s'il y a une procédure d'information, de consultation ou d'enquête publique. Cette activité d'ensemble est elle-même très différenciée, et les acteurs en interaction ne cessent de changer de position. En un sens, ils se trouvent dans une « situation sociale », bien qu'il ne s'agisse pas d'une perception mutuelle rendue possible par une coprésence corporelle (cf. Gusfield, 2009).

En plus des participants ratifiés, il y a ceux qui assistent, à des titres et selon des modalités divers, et le plus souvent par médias interposés, au traitement public d'un événement, d'une situation ou d'un problème. Ce qui suppose que ce traitement est effectué, pour une part, sur la scène publique. Comment ceux qui sont ainsi des « assistants » prennent-ils part à l'expérience publique ? Ils constituent un public de spectateurs, très différent du public « habermassien », qui ressemble à un club de discussion pour agents rationnels, et du public « deweyen », qui est un public d'enquêteurs engagés et agissants. En quoi consiste au juste ce public ? En quoi est-il différent d'une simple audience ?

Dans *Le spectateur émancipé*, Jacques Rancière identifie les présuppositions théoriques et politiques qui constituent le cadre d'analyse habituel du statut du spectateur, notamment lorsqu'il fait partie d'un public assemblé pour un spectacle théâtral. Ce cadre d'analyse comporte, soutient Rancière, un « paradoxe du spectateur » : d'un côté, il n'y a pas de spectacle sans spectateur ; de l'autre, être simplement spectateur est considéré

comme un mal. Être spectateur serait céder à l'illusion et à la passivité, se complaire à l'apparence en ignorant la vérité qui est derrière, bref, renoncer à connaître et à agir : « Premièrement regarder est le contraire de connaître. Le spectateur se tient en face d'une apparence en ignorant le processus de production de cette apparence ou la réalité qu'elle recouvre. Deuxièmement, c'est le contraire d'agir. La spectatrice demeure immobile à sa place, passive. Être spectateur, c'est être séparé tout à la fois de la capacité de connaître et du pouvoir d'agir » (Rancière, 2008, p. 8). D'où, entre autres, l'aspiration portée par certains réformateurs contemporains du théâtre : ils voudraient un spectacle sans spectateur, un spectacle dans lequel ceux qui assistent « apprennent au lieu d'être séduits par des images, deviennent des participants actifs au lieu d'être des voyeurs passifs » (*ibid.*, p. 10). Ces réformateurs veulent donc transformer les spectateurs en « agents d'une pratique collective » (*ibid.*, p. 14). La participation active souhaitée apparaît comme une implication dans la constitution esthétique ou sensible d'un collectif : le public théâtral. Un tel public est vu comme une communauté qui prend conscience d'elle-même dans la sorte de cérémonie qu'est le spectacle : il doit transformer en communauté consciente d'elle-même, voire en communauté engagée, l'agrégat d'individus qu'il forme. C'est ce que Rancière appelle « la présupposition que le théâtre est communautaire par lui-même » (*ibid.*, p. 22).

Rancière critique cette visée réformatrice qui ne remet pas en cause les oppositions qui structurent la conception traditionnelle du spectateur : voir/faire, regarder/agir, regarder/savoir, apparence/réalité, activité/passivité, etc. Il considère ces oppositions comme « des allégories incarnées de l'inégalité » : elles « sont tout autre chose que des oppositions logiques entre termes bien définis. Elles définissent proprement un partage du sensible, une distribution *a priori* des positions et des capacités et incapacités attachées à ces positions » (*ibid.*, p. 18).

L'émancipation du spectateur passe donc par la remise en question de ces oppositions, et par celle de la distribution inégalitaire des capacités qu'elles organisent. Être spectateur est « notre situation normale » : « Nous apprenons et nous enseignons, nous agissons et nous connaissons aussi en spectateurs qui lient à tout instant ce qu'ils voient à ce qu'ils ont vu et dit, fait et rêvé » (*ibid*., p. 23). Regarder une scène, assister à un spectacle, ce n'est pas être passif, mais agir. Il y a en effet une activité propre au spectateur, qui oriente son attention (celle-ci n'est pas neutre). Le spectateur agit en observant, en comparant, en sélectionnant, en interprétant, en faisant des associations et des dissociations : « Il compose son propre poème avec les éléments du poème en face de lui (….), participe à

la performance en la refaisant à sa manière… » (*ibid*., p. 19). Car, entre lui et les acteurs sur scène, il y a la médiation de la performance publique de ces derniers : « Elle est cette troisième chose dont aucun n'est propriétaire, dont aucun ne possède le sens, qui se tient entre eux, écartant toute transmission à l'identique, toute identité de la cause et de l'effet » (*ibid*., p. 21). Un spectateur émancipé est donc un interprète actif, un opérateur. Étant ainsi impliqué dans ce à quoi il assiste, il n'est pas un outsider (contrairement à ce que soutient Adut, 2012).

Rancière invite aussi à renoncer à la présupposition que le public d'un spectacle est une communauté, que ses membres sont ceux d'un « corps collectif ». Dans un tel public, « il n'y a jamais que des individus qui tracent leur propre chemin dans la forêt des choses, des actes et des signes qui leur font face ou les entourent » (*ibid.*, p. 23). Chacun lie à sa manière ce qu'il perçoit à son aventure intellectuelle singulière. De ce point de vue, le spectacle pose non pas une communauté, mais « une égalité des intelligences », un égal pouvoir d'associer et de dissocier. C'est cette égale « capacité des anonymes » qui lie les membres du public, « leur fait échanger leurs aventures intellectuelles, pour autant qu'il les tient séparés les uns des autres, également capables d'utiliser le pouvoir de tous pour tracer leur chemin propre » (*ibid.*, p. 23). On retrouve ici les traits de l'analyse arendtienne de l'espace public : celui-ci réunit en séparant, comme le fait une table. Mais le public de Rancière demeure quelque peu atomistique, son analyse ne prenant en considération ni le travail de l'imagination, ni le travail des émotions, notamment le travail de production et de mise en visibilité du commun qu'elles effectuent.

Dans *L'art comme expérience*, Dewey décrit, en des termes quelque peu similaires à ceux de Rancière, l'activité qu'accomplit le spectateur. Il lie intimement activité et passivité dans la réceptivité : « La réceptivité n'est pas synonyme de passivité. Elle peut (…) être assimilée à un processus consistant en une série d'actes de réponse qui s'additionnent jusqu'à la réalisation objective » (Dewey, 2005, p. 78). Si nous n'étions que passifs, nous serions submergés par ce qui nous arrive et ne serions pas en mesure de le comprendre, ni de l'intégrer dans notre conduite : « Quand nous assistons à une scène de façon passive, elle nous submerge, et, faute de réponse, nous ne percevons pas ce qui pèse sur nous. Nous devons rassembler de l'énergie et la mettre au service de notre faculté de réaction, pour être en mesure d'*assimiler* » (*ibid.*, p. 79). L'interaction active avec l'environnement, l'émotion et la production de sens sont intimement mêlées dans la réceptivité. L'activité donne son rythme à l'expérience, tandis que la passivité, à travers l'émotion, qui est intégrative, relie les différentes parties en un tout et leur confère une

ligne directrice. La réactivité conditionne notamment la perception.

Évoquant le spectateur d'une œuvre d'art, Dewey écrit que, pour percevoir, voir, entendre, « il doit créer sa propre expérience » (*ibid.,* p. 80), donc accomplir un certain travail. « Avec la personne qui perçoit, comme avec l'artiste, il doit y avoir un agencement des éléments de l'ensemble qui est, dans sa forme générale mais pas dans le détail, identique au processus d'organisation expérimenté de manière consciente par le créateur de l'œuvre. L'artiste a sélectionné, simplifié, clarifié, abrégé et condensé en fonction de son point de vue et de son intérêt propre. Le spectateur doit aussi passer par toutes ces étapes en fonction de son point de vue et de son intérêt propre (…). Chez l'un et l'autre, il y a compréhension au sens littéral, c'est-à-dire regroupement de détails éparpillés physiquement visant à former un tout qui est vécu comme une expérience » (*ibid.,* p. 80). Comme Rancière, Dewey prend l'exemple du poème : quand il lit un poème « poétiquement », le lecteur crée un nouveau poème, du fait qu'il apporte avec lui, « quand il exerce son individualité, une façon de voir et de sentir qui, dans ses interactions avec un matériau ancien, crée quelque chose de nouveau » (*ibid.,* p. 139). Pour Dewey, cela vaut pour toute œuvre d'art : une production ou une performance « n'est réellement (...) une œuvre d'art que lorsqu'elle vit dans une expérience individualisée », et donc que lorsqu'elle réussit à devenir nouvelle en entrant dans l'expérience de personnes qui en auront une compréhension qui leur est propre.

L'ensemble de ces considérations nous permet de compléter les idées de cadre et de statut de participation, introduites *supra*, par une différenciation à la fois des formes d'activité/passivité du spectateur et des degrés de son expérience. La condition de spectateur est bien un mode de participation à l'expérience publique, mais elle est elle-même diverse, variant selon le degré de développement de la perception et le travail effectué pour créer sa propre expérience. On peut, par exemple, sans quitter sa position de spectateur, c'est-à-dire sans s'engager dans l'action collective ou dans l'enquête publique dont les principaux aspects émergent sur la scène publique, manifester un souci des événements et des situations, notamment un souci de leur aboutissement, désiré ou craint, et traduire ce souci par une réflexion et des investigations conduisant à un jugement pratique. On peut aussi se préoccuper, du point de vue de ses conditions de vie, ou du point de vue du bien commun, des conséquences directes et indirectes de certaines initiatives, activités ou pratiques sociales, les observer, rechercher leurs causes, établir des responsabilités, développer une vigilance, envisager des formes de régulation, etc. Ce souci et cette préoccupation nourriront éventuellement les conversations sociales et pourront être partagés, voire portés collectivement (par un collectif aux contours flous, évoluant sans

cesse). Dewey notait « que les conséquences de l'action conjointe acquièrent une nouvelle valeur quand elles sont observées. Car remarquer les effets de l'action connectée pousse les hommes à réfléchir sur la connexion elle-même ; cela en fait un objet d'attention et d'intérêt. Si la connexion est connue, chacun agit en vue de la connexion [c'est-à-dire en vue de la transformation d'une simple association en une communauté - LQ]. Ce sont toujours les individus qui pensent, désirent et se donnent des buts, mais ce à quoi ils pensent c'est aux conséquences de leur comportement sur celui des autres et de celui des autres sur eux-mêmes » (Dewey, 2010, p. 104).

Mais pour spécifier complètement l'activité du spectateur, il faut tenir compte du fait qu'elle prend place dans cet « espace commun métatopique » qu'est la sphère publique inventée par les « imaginaires sociaux modernes » (Taylor, 2004) : s'informer, explorer, enquêter, échanger, converser, confronter les opinions, etc., y sont supposés contribuer à l'élaboration d'une intelligence commune, d'une conscience sociale et d'une volonté collective.

Je rappelle ce qu'est un imaginaire social : il s'agit de la compréhension implicite partagée qui rend possibles les pratiques communes et leur confère un sentiment de légitimité. Quand nous comprenons ce que nous sommes en train de faire, ou ce qui se passe ici et maintenant, cette compréhension s'appuie sur une appréhension plus large de notre situation d'ensemble, incluant la manière dont nous imaginons notre existence sociale, notre environnement social, ainsi que l'ordre moral, ou la manière dont nous imaginons nos positions et nos ajustements réciproques, ou encore la manière dont nous imaginons comment les choses marchent habituellement entre les gens, comment elles devraient normalement marcher ; cette appréhension inclut aussi les attentes qui sont normalement satisfaites, ainsi que les notions et les images normatives qui les sous-tendent (Taylor, 2004, chap. 2). Toutes ces choses que nous imaginons implicitement nourrissent « l'ordre légitime des croyances au sujet de la vie en société telle que considérée "de l'intérieur" de la société » (Garfinkel).

2.4 L'importance de la « conversation sociale »

La communication publique par les médias n'est pas le seul vecteur de l'attention publique. La « conversation sociale », c'est-à-dire la conversation ordinaire, en est un autre, tout aussi important. Gabriel Tarde a été un des premiers à souligner son importance, dans son livre de 1901, *L'opinion et la foule*. Il s'agit de conversations que les gens ont entre eux

dans leur vie courante sur les événements et les sujets de l'actualité ; les médias en impulsent une partie importante, en leur fournissant leurs thèmes : « Il suffit d'une plume pour mettre en mouvement des millions de langues » (Tarde, 1989, p. 82). Tarde notait, avec une très grande pertinence, qu'en portant leur attention à « l'actualité » rapportée par les informations des médias, les interlocuteurs se prêtaient aussi une « attention spontanée » réciproque, et « s'entre-pénétr[ai]ent avec infiniment plus de profondeur qu'en aucun rapport social » (*ibid.*, p. 87). C'est pourquoi les conversations sociales sont le moyen privilégié par lequel « les interlocuteurs agissent les uns sur les autres » (*ibid.*, p. 88). Pour Tarde, c'est en elles que s'effectue le « travail de fusion » des opinions personnelles en opinions collectives. Leur motivation principale est le besoin et le désir de chacun de savoir ce que les autres pensent pour savoir quoi penser soi-même, bref « le besoin de s'accorder avec le public dont on fait partie, de penser et d'agir dans le sens de l'opinion » (*ibid.*, p. 137).

Ces observations de Tarde nous donnent une part de la clé du caractère collectif de l'expérience publique : qu'ils soient « hommes de la rue », « citoyens bien informés » ou « experts » (pour reprendre une typologie de Schütz, 2009), les spectateurs du théâtre public ne sont pas isolés. Chacun peut, de son côté, et à des degrés variables, se préoccuper des événements et des situations publics, et de leur aboutissement ; mais il est peu vraisemblable que cette préoccupation demeure entièrement intime ou privée. Tout donne à penser qu'elle s'exerce en lien avec la conversation sociale, et qu'elle est influencée par elle. Celle-ci est une forme d'appropriation des événements et de participation à l'établissement collectif de leur signification. C'est en elle que se fait une part de la focalisation commune qui fait naître des espaces et des expériences publics.

L'explication de Tarde, selon laquelle l'« attention spontanée » réciproque que s'accordent les membres du public des médias est guidée par le souci de chacun de savoir ce que les autres pensent, ou de connaître le point de vue de tout un chacun (anonyme), pour façonner sa propre opinion, reste essentiellement psychologique et donne une place trop importante au mimétisme et au conformisme. On peut aussi bien considérer que l'attention mutuelle aux opinions et aux jugements de chacun prend également place dans une enquête informelle, aux contours flous, menée en commun, dont les orientations sont multiples : se mêlent à l'explication et à l'interprétation des événements et des situations, leur « appropriation applicative » et leur dramatisation (en tous les sens du terme), notamment la formation et l'épreuve d'une préoccupation commune pour leur développement et leur issue en tant qu'événements ou situations dans et de leur

expérience, ainsi que pour leurs conséquences diverses et variées, notamment relativement à des enjeux concernant le bien commun, l'ordre social et les conditions du vivre-ensemble. Les objets de cette enquête se trouvent ainsi empreints d'émotions.

Qu'entendre par « appropriation applicative » ? Une de ses dimensions est la transformation d'un événement public en un événement de la vie de ceux qui l'évoquent ou le commentent. C'est un phénomène pointé par Harvey Sacks dans ses analyses des récits d'événements que les gens se font dans leurs conversations, et dans lesquels le narrateur se met lui-même en scène et reconfigure l'événement comme événement de ou dans sa propre vie (ou celle de ses proches). Analysant une conversation dans laquelle deux personnes évoquent l'assassinat de Robert Kennedy en s'introduisant comme personnages dans l'histoire – elles rapportent les circonstances dans lesquelles chacune a appris la nouvelle de cet assassinat –, Sacks écrit : les histoires que se racontent les gens entre eux « sont des moyens pour *présenter des expériences*. Et, ce qui est encore plus caractéristique, ces histoires rapportent une expérience dans laquelle le narrateur figure lui-même. Qui plus est, dans laquelle il figure – pour l'histoire en tout cas – comme son héros. Ce qui ne veut pas dire qu'il a fait quelque chose d'héroïque, mais que l'histoire est *organisée autour de ses circonstances à lui*. (…) C'est de cette façon qu'un événement dans lequel, dans la "réalité objective", le narrateur ne figure que de manière fortuite, est transformé en un événement précisément dans sa vie – ou un quasi-événement précisément dans sa vie » (Sacks, 1992, 2, p. 483 ; je souligne). Le narrateur n'ajoute pas des détails personnels au récit de l'« événement objectif » : il recentre plutôt la narration, qui se réfère à cet événement en en faisant un détail secondaire, autour de son expérience personnelle, qui n'a sans doute rien à faire dans l'événement initial. À vrai dire, celui-ci passe à l'arrière-plan. C'est ainsi que des récits publics d'un événement occasionnent des récits « juste pour nous », générateurs de partages d'expériences individuelles, de significations et d'émotions.

Un acte commun de focalisation où prévalent l'attention mutuelle, l'appropriation applicative et la dramatisation, générerait ainsi un certain type de lien social et d'intégration (l'"interpénétration" de Tarde), caractéristique d'un public de spectateurs non ignorants, non passifs et non co-présents. En celui-ci, un ensemble indéterminé de personnes se focalisent ensemble sur un même événement, et se préoccupent ensemble de son aboutissement, des problèmes qu'il crée ou révèle, de ses conséquences à plus ou moins long terme et de l'issue de la situation dont il fait partie, et qu'il a en partie générée. Non seulement ces personnes sont conscientes qu'elles sont spectatrices de la même

chose ; elles se prêtent aussi un minimum d'attention mutuelle dans leur geste de focalisation commune, et cela moins parce qu'elles veulent agir ensemble ou former une opinion collective, ou parce qu'il leur importe de savoir ce que les autres pensent pour savoir quoi penser eux-mêmes (Tarde), que pour parvenir à une intelligence commune des situations, produire ensemble une intelligibilité des événements (selon des procédures socialement régulées), les inscrire dans leur expérience propre, et se manifester mutuellement qu'elles sont pareillement sensibles à des normes et des valeurs socialement reconnues et socialement appréciées. Mais ces personnes n'entendent pas quitter leur position de spectateur.

J'ai déjà évoqué à plusieurs reprises un des facteurs importants de la constitution d'un tel public : le travail de l'imagination, nécessaire à la formation d'une conscience sociale dans un espace « métatopique ». Il y en a un second : le travail de l'émotion, notamment lorsqu'elle est partagée. Je vais lui consacrer la dernière partie de mon exposé.

3. L'émotion dans l'expérience publique

L'intérêt des sociologues pour les émotions s'est beaucoup développé depuis une vingtaine d'années, notamment dans l'analyse des mouvements sociaux. Mais je ne suis pas sûr que ce regain d'intérêt se soit accompagné d'un renouvellement profond de l'approche des émotions, et notamment d'une remise en cause sérieuse des dualismes sur lesquels elle repose traditionnellement. Pour ma part, c'est en lisant les pragmatistes, chez qui la réflexion sur les émotions occupe une place importante depuis William James, et la fameuse théorie James- Lange – en fait Peirce, le fondateur du pragmatisme n'était pas non plus en reste sur la question des émotions, puisqu'il en faisait une forme de jugement, voire de raisonnement, qu'il estimait être à la base de l'activité mentale (cf. Chevalier, 2007) –, que j'ai commencé à entrevoir la nécessité de reconsidérer le rôle des émotions dans l'expérience, et la possibilité d'échapper aux dualismes classiques, notamment à l'opposition raison-émotion (cf. Quéré, 2014). J'ai pris au sérieux l'affirmation de Dewey dans *L'art comme expérience*, selon laquelle l'émotion accomplit un travail dans l'expérience en général (sous certaines conditions), et pas seulement dans l'expérience esthétique, et cela parce qu'elle est une composante essentielle du mode de transaction entre l'organisme et l'environnement, dont la modalité première est le *feeling*.

C'est donc autour de ces deux idées – l'idée de travail des émotions et l'idée de transaction émotionnelle – que j'ai engagé ma réflexion sur le sujet, et que j'ai tenté de

caractériser le travail des émotions dans l'expérience publique. Je me suis alors rendu compte que ces deux expressions – travail des émotions et transaction émotionnelle – avaient déjà cours en sociologie et en psychologie, mais qu'elles y désignaient d'autres phénomènes que ceux auxquels je pensais. D'où la nécessité de respécifier leur usage.

Je vais d'abord évoquer la manière dont le travail des émotions et la transaction émotionnelle ont été conçus en sociologie et en psychologie. J'expliquerai ensuite la torsion qu'une approche pragmatiste fait subir à ces deux notions. Je présenterai enfin ma problématique du travail des émotions dans l'expérience publique. L'analyse de cette dernière requiert une explication de l'émotion collective, qui est absente de l'approche pragmatiste.

3.1 *Les principales conceptions du travail émotionnel*

L'idée de « travail émotionnel » apparaît dans différentes approches, avec des significations différentes. Je vais en évoquer quatre. La première a été finalement peu systématisée : les émotions assurent le maintien de l'ordre social et des structures sociales, à la fois à travers l'évitement d'affects sociaux négatifs, désagréables et difficiles à gérer, et la recherche d'affects positifs. C'est un processus qui a été relevé par plusieurs sociologues, allant d'E. Goffman et H. Garfinkel à I. Elster (ce dernier accorde une place centrale à la honte dans l'opérativité sociale des normes – cf. Elster, 2003). Par exemple, le chapitre 2 des *Studies* comporte une section consacrée aux affects sociaux, dans laquelle Garfinkel étudie la relation entre la compréhension commune et les affects sociaux : « C'est précisément de cette relation que les personnes se préoccupent dans leurs descriptions de sens commun de la façon de conduire leurs affaires courantes, de manière à susciter l'admiration ou l'amitié, à éviter l'anxiété, la honte, la culpabilité ou l'ennui » (Garfinkel) ainsi que la peur – le souci d'éviter les affects négatifs pouvant les inciter à bloquer le développement des situations.

La deuxième approche correspond à celle qui est dite « appraisal » en psychologie ; elle est en partie l'héritière de la psychologie de la forme et de la phénoménologie. Elle va de M. Arnold à N. Frijda et K. Scherer, en passant par R. Lazarus. En un sens, l'approche différentialiste de P. Livet, qui envisage les émotions comme indices d'un écart entre les attentes et la réalité et comme sondes de valeurs, prolonge cette tradition. Dans cette perspective, le travail de l'émotion est un travail d'appréciation et d'évaluation des situations, mais l'opérateur de l'*appraisal* reste le sujet individuel. Ainsi par *appraisal*,

Lazarus entend « la façon dont l'individu définit et évalue sa relation à l'environnement » (Lazarus, 1991, p. 10). La qualité de l'émotion dépend de cette évaluation, ainsi que « d'un processus de *coping* », et cela « parce que ce que l'on pense et fait pour modifier une relation troublée à l'environnement change soit cette relation, soit la façon dont elle est évaluée, ce qui change aussi les émotions qui en découlent » *(ibid.)*. Pour Lazarus, *appraisal* et *coping* sont les deux processus centraux de l'émotion, et leur agent est l'individu. « Le *coping*, tel que je le définis, consiste à faire des efforts cognitifs et comportementaux pour gérer les demandes externes ou internes spécifiques (et les conflits entre elles), qui sont estimées mettre à l'épreuve ou excéder les ressources de la personne » (*ibid.*, p. 112).

Les *appraisals* sont subjectifs en ceci qu'ils sont le fait d'agents qui traitent l'environnement en fonction de leur hiérarchie de buts et de valeurs, de ce qu'ils croient sur eux-mêmes et sur le monde, de leurs capacités et de leurs traits de personnalité. C'est pourquoi il y a des styles individuels, relativement stables, d'*appraisal*. De plus les personnes évaluent ce qui arrive et ce à quoi elles sont confrontées sous l'aspect de ses implications pour leur bien-être personnel : « La fonction première de l'*appraisal* est d'*intégrer* les réalités environnementales et les intérêts personnels aussi efficacement que possible sans envoyer les unes ou les autres promener » (*ibid.*, p. 135).

Lazarus corrige quelque peu le tour subjectiviste de son argument en précisant que l'appraisal n'est pas nécessairement conscient ni contrôlé par la volonté. S'inspirant de la phénoménologie, il emprunte à Heidegger sa problématique de l'appréhension directe et inarticulée d'une situation, à Merleau-Ponty son idée d'intelligence du corps, ou aux gibsoniens l'idée de « résonance » : « Si nous voulons comprendre comment les émotions sont produites, il nous faut, me semble-t-il, faire plus attention que nous ne l'avons fait à des processus relativement inarticulés, telles les "résonances" entre désirs ou imagination et ce qui est réellement rencontré, même chez les adultes, ou encore à des équivalences complexes, abstraites et fonctionnelles. Faute d'un meilleur terme, celui de résonance réfère à un sens vague ou ineffable d'une connexion entre ce qui est en nous et quelque chose du monde extérieur. (…) Cela ressemble beaucoup à du traitement automatique. Je crois que le processus de la production de l'émotion est souvent automatique plutôt que délibéré et contrôlé par la volonté. Il n'est pas possible de dire avec certitude quelle proportion des appraisals et des émotions est basée sur l'un et l'autre mode de l'activité cognitive, et vraisemblablement la plupart des appraisals des adultes impliquent un mélange des deux » (*ibid.*, p. 154-155).

Les deux autres approches ont cours en sociologie et en sciences politiques. La

première est, en sociologie des émotions, la problématique d'Arlie Hochschild, qui est une problématique, disons goffmanienne, de gestion des émotions ; elle est aussi inspirée, pour une part de la distinction de Lazarus entre « *coping* focalisé sur l'émotion » et « *coping* focalisé sur le problème » ou sur la situation (agir sur l'environnement est aussi un moyen de gérer ses émotions, notamment d'en éviter de désagréables). Pour Hochschild, le travail émotionnel consiste à « essayer de changer en degré ou en qualité une émotion ou un sentiment » (Hochschild, 1979, p. 561). Il s'agit donc d'un travail effectué par un agent sur ses émotions, pour les contenir, les contrôler, les éviter, ou pour susciter celles qui conviennent à la situation, bref pour les rendre conformes aux *feeling rules* en vigueur. Car ce travail prend place dans un milieu social où existent des *feeling rules* : les agents sont soumis à des normes non seulement quant à la manifestation publique de leurs émotions, mais aussi quant à ce qu'il leur convient d'éprouver et de ne pas éprouver en fonction des circonstances. Par exemple, lors d'un enterrement, les *feeling rules* prescrivent la tristesse comme émotion obligatoire. Si vous assistez à l'enterrement d'une vieille tante fortunée dont vous êtes le seul héritier, vous serez censé éprouver de la culpabilité si vous ressentez du contentement et de la joie, et donc vous réprimerez ces sentiments. C'est précisément pour éviter des affects désagréables, comme l'inquiétude, la honte ou la culpabilité, que les agents se conforment aux règles officielles du « ressentir ». Certains en concluent que chaque société a sa culture émotionnelle qui exprime ses valeurs, c'est-à-dire « des règles et des normes sociales prescrivant les types d'émotion appropriés aux différentes occasions et fixant les manières légitimes d'exprimer ses émotions publiquement » (Yang). C'est un argument étayé par de nombreuses recherches en anthropologie des émotions.

L. Mathieu (2010) s'est récemment inspiré de cette problématique de Hochschild pour décrire « les ressorts sociaux de l'indignation militante ». Il soutient que les militants apprennent à maîtriser leurs émotions et à renforcer la base intellectuelle de leurs actions, notamment en acquérant des savoirs et des savoir-faire, des savoirs juridiques, par exemple. Bref le militant apprend à se blinder contre certains « surgissements émotionnels ». Il s'applique aussi à entretenir et à renouveler son indignation, comme source de son engagement.

J'attire l'attention sur le double fait qu'il s'agit d'un travail de l'agent sur ses émotions et sur leur manifestation, même si c'est dans le cadre d'interactions sociales (qui provoquent ce contrôle), et qu'aussi bien le lieu que l'objet de ce travail sont le for intérieur de l'individu.

Cette conception du travail émotionnel ne peut pas faire place à deux idées importantes,

même si la seconde est esquissée dans la distinction de Lazarus, reprise par Hochschild, entre « *coping* focalisé sur l'émotion » et « *coping* focalisé sur le problème » ou la situation : l'une est que le travail émotionnel peut être celui des émotions elles-mêmes, et pas de l'agent ; l'autre est que ce travail transforme de manière interdépendante l'organisme et l'environnement. Ceci ne réduit pas l'intérêt de cette approche, notamment pour l'étude de certains phénomènes, telle la compétence de gestion de ses émotions propre à certaines professions (les hôtesses de l'air, pour reprendre l'exemple d'A. Hochschild), ou la marchandisation de cette compétence dans l'économie capitaliste.

La dernière approche (en plein développement aujourd'hui) apparaît plutôt (depuis une trentaine d'années) dans l'étude des mouvements sociaux, en sociologie ou en sciences politiques. Les émotions y sont prises en compte d'une façon très différente de l'époque où les émotions collectives servaient à expliquer les mouvements de foule irrationnels et pathologiques. Elles sont désormais abordées comme motivations de l'engagement individuel dans une action collective, comme « glue de la solidarité » (R. Collins) ou comme enjeux de lutte et moyens d'entretenir la mobilisation. Le travail émotionnel est essentiellement celui réalisé par des leaders pour susciter et maintenir les diverses émotions nécessaires à l'entretien de la mobilisation et au gain de la sympathie du public. Il est aussi celui réalisé par les opposants pour contrecarrer la mobilisation, par exemple en la dissuadant par la peur.

En effet la dynamique d'une action collective, et celle de l'identité collective qui la supporte, sont pour une bonne part émotionnelles. Et, comme dans toute activité politique, les activistes doivent travailler à réduire les émotions négatives faisant obstacle à l'engagement, à créer une énergie émotionnelle positive, à susciter des émotions négatives vis-à-vis de groupes, d'activités ou de politiques (animosité, hostilité, haine, etc.) et à faire naître les plaisirs de la protestation et l'excitation de l'action collective. Comme l'explique James Jasper (qui emploie lui aussi l'expression *« emotional work »*), « il est presque impossible d'imaginer une mobilisation en l'absence d'émotions fortes », et « c'est aux affects et aux réponses émotionnelles que les dirigeants politiques font appel ; ils les suscitent, les manipulent et les soutiennent pour recruter et conserver des militants ». Ils doivent aussi transformer les affects de ces derniers, par exemple convertir leur mécontentement, leur colère, leurs peurs et leur anxiété en une indignation à l'égard de politiques et de responsables (cf. Jasper, 2011).

Un des moyens à leur disposition est le rituel (dont ceux du meeting, de la manifestation de rue, etc.). Durkheim avait bien compris l'efficacité des rituels : ils

suscitent une effervescence émotionnelle et ressoudent le groupe ; et ils nourrissent des émotions négatives à l'égard des opposants, qui sont couverts de honte. On peut ajouter que le déclin de l'action collective est aussi lié à l'apparition d'émotions négatives – soit l'installation d'une animosité, voire d'une haine entre groupes ou factions, soit la déception ou la transformation de l'enthousiasme en indifférence, voire en révulsion soudaine.

L'aspect le plus nouveau de cette approche (qui atténue quelque peu son schème instrumental – les émotions comme ressources, leviers, etc.) est l'idée que les émotions sont aussi les enjeux de l'action collective, et cela pour autant que celle-ci a pour cible une organisation normative de la formation et de l'expression des émotions (les *feelings rules* de Hochschild) et qu'elle cherche à transformer cette organisation. En fait c'est une idée qui est dérivée de celle de culture émotionnelle : l'action collective peut être orientée vers la mise en cause et la subversion, par l'implication d'émotions différentes ou opposées, des contraintes imposées par cette culture en matière d'émotions ainsi que des codes émotionnels traditionnels. Le principal problème que rencontre cette approche (mais pas seulement elle) est méthodologique : comment observer la dynamique fluide des émotions dans l'action collective, dynamique qui excède de loin les distinctions que l'on peut faire à l'aide de notre vocabulaire des émotions et des états affectifs ? Mais sur le plan conceptuel, il n'y a pas de renouvellement de l'analyse de l'émotion équivalent à celui qui a eu lieu dans la philosophie pragmatiste, que je vais maintenant évoquer.

3.2 *L'approche pragmatiste*

C'est une approche qui, jusqu'à présent, n'a pas franchi les limites de la philosophie, à part la théorie de James, bien connue des psychologues, et désormais des neurosciences. Sa principale caractéristique est, me semble-t-il, d'attribuer une opérativité à l'émotion elle-même, ce qui ne va pas de soi, comme on le verra. Cette opérativité est à plusieurs volets, qui ne sont sans doute pas sur le même plan. L'un d'eux correspond aux « valuations » affectives- motrices immédiates, qui sont une forme pré-réfléchie de jugement, et un autre à l'intégration de l'expérience. L'idée est donc que c'est l'émotion elle-même qui, à certaines conditions, fait un véritable travail : pas seulement d'appréciation et d'évaluation, mais aussi, d'une part, de raisonnement, d'autre part, d'ordonnancement et d'unification du divers de l'expérience. Pour Peirce comme pour Dewey, « l'émotion est à la base de l'activité mentale. Elle en forme le type de jugement le plus simple, sur lequel se déploient les raisonnements intellectuels plus complexes » (Chevalier, 2007). Elle est le point de

départ de l'enquête, et pour Peirce elle est déjà une forme de raisonnement, de même nature que l'abduction : « En bloquant l'analyse rationnelle, les émotions apportent des réponses rapides, pré–réflexives et relativement organisées dans des situations urgentes, et modifient les traits saillants (la *"salience"*) des situations – faisant ainsi ressortir leurs aspects les plus importants pour le raisonnement pratique » *(ibid.)*.

Pour Dewey, c'est dans l'expérience esthétique que l'émotion révèle le mieux son travail de « valuation », de sélection et d'unification ; mais celui-ci n'est pas réservé à cette dernière. La condition d'un tel travail est la canalisation de l'énergie émotionnelle, l'opposition d'une résistance permettant sa libération progressive « en une série d'actes continus » rythmés. Un tel travail n'est pas possible quand il y a décharge immédiate de l'émotion. Quand il n'y a pas décharge immédiate, « l'énergie émotionnelle continue d'opérer *(continues to work)*, mais dans ce dernier cas elle réalise un vrai travail *(does real work)* ; elle accomplit quelque chose *(it accomplishes something)*. Elle évoque, assemble, accepte, ou rejette souvenirs, images, observations, et les incorpore dans un tout *(and works them into a whole)* de part en part harmonisé par un même sentiment émotionnel immédiat. En résulte un objet complètement unifié et différencié *(distinguished)*. La résistance offerte à l'expression immédiate de l'émotion est précisément ce qui la contraint à revêtir une forme rythmique » (Dewey, 2005, p. 190 ; trad. mod.). Dewey insiste très fortement sur ce travail d'unification et de singularisation réalisé par l'énergie émotionnelle : « Il n'est pas possible de faire la part, dans une expérience vitale, de la pratique, de l'émotion et de l'intellect, et de faire ressortir les propriétés d'une de ces composantes aux dépens des caractéristiques des autres. La phase émotionnelle relie les différentes parties et en fait un tout (…) ».

Plusieurs facteurs expliquent cette approche, dont les deux suivants : chez Peirce comme chez Dewey, l'importance accordée à la qualité unique des situations et au mode de son appréhension – celui de l'« avoir », qui implique la sensitivité/sensibilité ; et chez Dewey, plus que chez Peirce, le primat du mouvement et de la motricité, notamment dans les « valuations » spontanées, qui sont affectives-motrices (l'attraction et la répulsion se traduisent par des mouvements : s'approcher, s'éloigner), et une conception distribuée de l'émotion.

Voici ce que j'entends par cette dernière expression. D'une part, Dewey lie étroitement l'émotion à la structure dramatique des situations (au suspense de leur développement, qui est incertain, et à la préoccupation qu'il suscite), et à leur qualité unique diffuse. D'autre part il cherche à « dé-subjectiver » l'émotion. « Dé-subjectiver »

c'est extérioriser et restaurer la dimension objective, et donc redistribuer les phénomènes considérés comme subjectifs sur l'organisme et sur l'environnement. Ainsi il n'aura de cesse, d'une part, de rappeler le fondement objectif des réponses émotionnelles, d'autre part, de remettre une partie de l'émotion dans l'environnement. C'est pourquoi on peut parler d'« émotion distribuée » comme on parle de « cognition distribuée » : l'émotion est à la fois dans l'organisme et dans l'environnement, en nous et dans le monde. Dewey applique aux émotions l'argument qu'il applique au doute dans *Logique* : « *Nous*, nous doutons parce que la situation est intrinsèquement douteuse. (…) L'habitude de disposer du douteux comme s'il n'appartenait qu'à nous, au lieu d'appartenir à la situation existentielle dans laquelle nous sommes pris et impliqués, est un héritage de la philosophie subjectiviste » (Dewey, 1993, p. 170-71). Pareillement, les émotions appartiennent aux situations existentielles.

C'est donc la situation qui a un caractère émotionnel. C'est elle le véritable lieu de l'émotion. Sa qualité unique fait partie de l'état émotionnel du sujet. En effet nos états subjectifs se forment et se transforment au fur et à mesure des changements de la situation et de leur perception. Quand je dis que j'ai peur, j'ai peur de quelque chose qui fait objectivement peur. Les propriétés de l'objet de l'émotion sont objectives – le caractère insupportable, effrayant ou horrible de l'objet dont on a peur n'est pas simplement une vue de l'esprit ou le produit d'une évaluation subjective ; et il n'est pas non plus simplement fonction de la sensitivité de l'organisme. Il a une dimension objective. C'est pourquoi on peut évaluer le caractère approprié ou proportionné d'une émotion. Lorsque celle-ci est purement subjective, et ne correspond pas à « une situation existentielle » émotionnelle, elle frise la pathologie. Par conséquent, si on reprend le vocabulaire de Lazarus, le « *coping* focalisé sur l'émotion » est impuissant sans un « *coping* focalisé sur la situation » : des processus mentaux ne suffisent pas pour agir sur l'émotion ; il faut aussi réaliser des opérations qui modifient réellement les conditions existantes.

Je voudrais, pour clore ce bref aperçu, évoquer une difficulté possible de cette approche : en attribuant une opérativité à l'émotion (celle-ci réalise des opérations) ne commet-elle pas l'équivalent du « sophisme de l'homoncule » ? N'est-ce pas la personne émue qui « value », apprécie, estime, « unifie le divers » de son expérience ? Quelle sorte d'agent peut être l'émotion elle-même ? Dès lors que l'on adopte le schème énergétique – et c'est ce que fait Dewey – la réponse à cette dernière question est assez simple. L'émotion est une force, une force motrice et une force de liaison (*cementing force*). Elle fait partie des énergies de l'organisme, car, tout comme l'environnement, celui-ci est un

« réservoir d'énergies », mais d'énergies qui ne sont pas d'emblée unifiées ; ces énergies se composent – le plus souvent sur la base de résistances mutuelles, car elles sont opposées –, avec celles de l'environnement (celles des matériaux, des objets, des outils, etc.) dans le cadre de leur transaction, qui est un « jeu interactif des différentes énergies » (Dewey, 2005, p. 196). Ces énergies demandent à être orientées et canalisées, voire temporairement inhibées.

3.3 *Que peut bien être une émotion publique ?*

Comment, maintenant, caractériser la dimension émotionnelle de l'expérience publique ? Il faut ici aller au-delà des discours courants sur la place de l'émotion dans la communication publique, notamment sur son exploitation par les médias et les politiques. La distinction proposée ci-dessus entre deux modalités de partage des expériences me permettra de le faire. Appliquée aux émotions, la première modalité concerne les « valuations » affectives-motrices spontanées des événements et des situations, tandis que la seconde concerne le partage communicationnel de ces premières valuations ; celles-ci peuvent en effet se transformer en jugements de valeur proprement dits si elles sont relayées par une réflexion et une communication qui les formulent, les évaluent et, éventuellement, les corrigent. Mais comment se fait ce partage communicationnel dans un public de spectateurs ?

L'expérience saisit de manière affective-motrice (attraction/répulsion) les conditions d'une situation comme négatives ou positives, comme problématiques ou rassurantes, comme obstacles ou ressources. Les forces de résistance et d'opposition sont éprouvées comme à contrecarre ou à éliminer, et les facteurs positifs comme à dégager et à conforter. Ainsi une conscience, certes encore vague, de l'inacceptabilité de la réalité fait partie de l'appréhension sensible et émotionnelle d'une situation comme problématique, ou bien est inhérente aux « valuations » affectives-motrices qui sont au départ de la formation des désirs et des idéaux par le repérage à la fois de manques ou de choses à éliminer et de possibilités ou de choses à préserver. L'enquête et l'imagination créatrice – celle-ci « se saisit des choses les plus précieuses qu'elle trouve dans les moments privilégiés de l'existence et elle les projette » –, prennent alors le relais des valuations spontanées.

L'émotion opère des deux côtés. Du côté négatif elle est suscitée par les résistances, et par les distorsions entre le monde et les attentes ou les préférences, ou par les contrastes de ce qui se produit avec les valeurs, et elle représente une énergie pour en venir à bout. Du côté positif, l'attachement aux projections de l'imagination est pour une grande part

émotionnel, et il sollicite, lui aussi, l'énergie des émotions. Ce sont ainsi les émotions qui animent la quête d'un futur différent du passé et du présent.

Lorsque, dans le chapitre 3 d'*Art as Experience*, Dewey présente un des exemples illustrant ce que c'est que d'« avoir une expérience » – celui de l'entretien d'embauche entre un candidat et son employeur potentiel –, il accorde une place centrale aux émotions, dont il décrit à la fois le processus et le travail dans les termes suivants : « L'expérience est celle d'une situation chargée de suspense qui progresse vers son propre achèvement par le biais d'une série d'incidents variés et reliés entre eux. Les émotions primaires de la part du postulant peuvent au départ être de l'espoir ou bien du désespoir et, à la fin, de l'allégresse ou bien de la déception. Ces émotions donnent une unité à l'expérience. Mais, en même temps qu'avance l'entretien, des émotions secondaires se développent, comme variations de l'émotion première sous-jacente. Il est même possible pour chaque attitude, chaque geste, chaque phrase, et quasiment chaque mot, de produire plus qu'une fluctuation de l'intensité de l'émotion de base ; c'est-à-dire de produire un changement de nuance et de teinte dans sa qualité. L'employeur voit à la lumière de ses propres émotions le caractère du candidat. Il le projette en imagination dans le travail auquel il postule et juge de son aptitude en fonction de la façon dont s'assemblent les éléments de la scène, qui se heurtent ou au contraire s'ajustent. Soit la présence et le comportement du postulant s'harmonisent avec ses propres désirs et attitudes, soit ils entrent en conflit et l'ensemble jure. De tels facteurs, par essence de nature esthétique, constituent les forces qui conduisent les divers éléments de l'entretien jusqu'à une issue décisive. Ils interviennent dans la résolution de toute situation où prévalent incertitude et attente, quelle que soit la nature dominante de cette situation » (*ibid*., p. 68).

Les trois aspects qui ressortent dans cette citation sont : la relativité des émotions à des points de vue ou des perspectives réciproques (ceux du candidat et de l'employeur potentiel) ; la transformation des émotions au fur et à mesure du développement de la situation ; les termes dans lesquels est caractérisé le travail de l'émotion : unification de l'expérience ; découverte et clarification (l'émotion fait voir) ; projection imaginative d'un futur ; jugement sur les capacités d'une personne ; contribution à la résolution d'une situation.

Que peut-on dire à partir de là du travail des émotions dans l'expérience publique ? Dans quelle mesure ces émotions sont-elles publiques ? Et que peut bien être une émotion publique ? Pour tenter de répondre à ces questions, je vais me servir de trois distinctions introduites *supra* : celle entre partage tacite et partage communicationnel ; celle entre partage par convergence contingente, et partage par focalisation commune ; et celle de deux types d'espace commun, l'un « topique » (coprésence corporelle dans une réunion ou

un rassemblement), l'autre « métatopique » (coprésence en intention, médiatisée par l'imagination).

La première distinction demande à être complexifiée pour qu'elle puisse servir dans l'analyse des émotions. En effet, il existe des formes d'alignement affectif et de transmission des émotions qui ne passent pas par la communication proprement dite. La transmission par contagion, par imitation, par mimétisme, par synchronisation des affects dans des situations de co-présence corporelle est un leitmotiv de la psychologie et de la sociologie des émotions, et il n'y a pas lieu d'en contester la réalité. Cependant ce type d'explication de la genèse des émotions collectives peut tout au plus rendre compte de ce qui se passe dans des réunions ou des rassemblements (y compris des « manifestations » dans la rue, qu'il s'agisse de processions, de défilés ou de démonstrations de forces). Et il ne concerne que le premier niveau de partage. Mais il y a d'autres formes de partage des émotions que celles qui reposent sur la contagion et le mimétisme, ou que celles qui passent par la communication verbale. Par exemple l'art est une forme de partage des émotions, peut-être la forme « la plus universelle et la plus libre » (Dewey, 2005, p. 315/244). Il permet, grâce au travail de l'émotion, de partager des significations et des valeurs de l'existence que le discours ordinaire ne permet pas de communiquer. Il n'y a donc pas lieu de limiter le partage des émotions, ni à la contagion et au mimétisme, ni à la communication verbale.

Le problème, s'agissant de l'espace public, est qu'il est un espace « métatopique », dans lequel la focalisation commune est le fait de personnes qui ne se connaissent pas, qui ne se rencontrent pas, qui ne sont pas rassemblées dans un même lieu pour une activité commune (accomplir un rituel, par exemple) et qui ne quittent leur condition de spectateurs qu'occasionnellement – on l'a vu, leur communauté est plutôt une communauté imaginée. En résulte-t-il que leur émotion collective n'est que l'agrégation de leurs émotions individuelles, qui s'avèrent plus ou moins similaires de façon contingente ? Il y a bien une convergence des émotions, mais on peut aussi penser que cette émotion collective résulte d'un « partage du partage » reposant sur une focalisation commune sur des événements ou une situation, et sur une attention mutuelle.

Pour expliquer une telle convergence des émotions nous pouvons reprendre les facteurs avancés ci-dessus pour rendre compte du recouvrement des interprétations et des valuations des événements : la congruence des schèmes d'interprétation et de « valuation », la « moralité de la cognition », les habitudes et les valeurs communes et le caractère « distribué » des émotions. Mais, tout comme les intentions collectives ne sont pas des

agrégations d'intentions individuelles, et peuvent être en *« we-mode »*, comme chez les « sujets pluriels » de M. Gilbert (2003), les émotions collectives peuvent résulter d'alignements affectifs produits, d'un côté, par les traits objectifs d'une situation, de l'autre, par la forme d'« interpénétration » des individus propre à l'espace public. Cette interpénétration repose sur une sensibilité commune à des valeurs et à des biens communs, ainsi que sur un attachement émotionnel aux projections de l'imagination idéalisatrice. Son mécanisme est cependant différent de celui qui opère dans les conversations sociales ou dans les rassemblements dans un même espace, qui, lui aussi, génère des émotions en « *we-mode* » : elle se fait par médias interposés, qui produisent « cette troisième chose dont aucun n'est propriétaire, dont aucun ne possède le sens, qui se tient entre eux », pour reprendre les expressions de Rancière citées *supra*. Fait partie de cette « troisième chose » la mise en scène des multiples réponses émotionnelles aux événements, qui deviennent ainsi sensibles-visibles. L'effectivité du partage de l'émotion et de l'existence d'une émotion collective est ainsi attestée par ce qui apparaît sur la scène publique. C'est ainsi que cette émotion collective devient publique (y compris avec ses dimensions de normalité et de valeur morale). Il me reste à expliquer la place du partage des émotions dans la formation d'une émotion collective.

3.4 *Le rôle du « partage du partage » de l'émotion. Le cas de l'indignation*

J'ai introduit la focalisation commune et l'attention mutuelle dans le « partage du partage » comme un critère de l'expérience publique. Une des formes de ce double partage est le partage des émotions à travers une forme ou une autre de communication, y compris l'art. On peut le voir à l'œuvre dans les indignations qui sont une des émotions collectives les plus courantes, et sont à la base de nombre de dénonciations publiques. Par « double partage » de l'indignation j'entends le fait que cette émotion est partagée par d'innombrables personnes et que le caractère commun de ce partage est lui-même rendu manifeste, et donc public, par différentes voies, notamment celle des médias. Ce « partage du partage », qui, dans ce cas, ne se fait pas dans un rassemblement, suscite lui-même une émotion collective spécifique, « l'émotion collective de partage ».

C'est un processus qu'à mes yeux P. Livet a très bien décrit. Les émotions collectives sont souvent perçues comme des phénomènes de contagion, de fusion ou d'hystérie collective, traduisant une dégradation des conditions cognitives dans un contexte d'effervescence collective: perte des capacités de réflexion, de raisonnement et de détermination volontaire des comportements. Ou comme des phénomènes de

synchronisation affective par imitation, sympathie fusionnelle, identification à un leader, etc. (pour un aperçu sur la recherche actuelle sur les émotions collectives, cf. von Scheve, 2011). Elles sont donc considérées comme négatives, voire dangereuses (cf., pour prendre un cas récent, les interprétations des manifestations de soutien à *Charlie Hebdo* comme des accès d'hystérie collective, de nature islamophobique, et les appels d'intellectuels à substituer la réflexion à l'émotion).

Pierre Livet (2002) a critiqué ces approches, et proposé de considérer le partage des émotions, qui est à la base des émotions collectives, comme un test et un mode de production de valeurs communes. En effet, les émotions surgissent dans des situations mettant en jeu des attentes, des préférences ou des valeurs partagées, qui sont précisément contrariées par l'occurrence d'un événement disruptif ou l'apparition d'informations discordantes. Partager les émotions que l'on éprouve les uns et les autres ce n'est pas les décharger dans un défoulement collectif ; c'est les transformer en assurances de valeurs communes, socialement approuvées, et par là renforcer à la fois l'autorité de ces valeurs et l'unité du groupe. Le partage des émotions assure en effet à chacun que son émotion est bien partagée par les autres, et cette assurance est elle-même une source d'émotion collective. Ce qui suscite cette émotion est de vérifier que non seulement l'émotion est partagée, mais aussi que la raison et la cible de l'émotion sont les mêmes : on découvre que les autres ont des motivations et des valuations identiques aux siennes, et que leurs engagements et leurs objectifs sont les mêmes. Dans le cas contraire, on peut éprouver de la colère ou du désespoir, ou être complètement désorientés. C'est pourquoi le partage des émotions est lui-même, du fait de ce qu'il signifie, la source d'une émotion spécifique, l'« émotion collective de partage » : « Une assemblée indignée vivra un partage d'autant plus intense que la cible de son indignation est plus aisément identifiable, parce qu'alors, non seulement ses membres partagent les mêmes valeurs insatisfaites, mais sont de plus mieux assurés que l'objet de leur émotion est bien le même pour tous (…). Cette assurance inespérée sur la convergence des objectifs est elle-même un facteur d'émotion et de partage de l'émotion » (Livet, 2002, p. 135). On peut étendre ce propos à des formes de partage hors-rassemblements dans un même lieu.

Cependant, pour que le partage d'émotions fonctionne comme test et comme activateur de valeurs communes, leur objet doit avoir « un statut collectif » – ce qui est le cas quand un événement ou une activité sociale sont appréhendés sous l'aspect de leurs conséquences indirectes pour la vie collective ou pour l'ordre social, et encore plus quand ils le sont du point de vue du bien commun. L'émotion collective est d'autant plus forte que

ceux qui y participent se pensent et se vivent eux-mêmes comme membres du collectif concerné et affecté par ces conséquences : « Dans une émotion collective, les attentes, les buts et les préférences sont supposés eux aussi collectifs, et les expressions de l'assemblée sont là pour confirmer que puisque les émotions sont partagées, les attentes, buts et préférences le sont aussi. Le partage de l'émotion est bien souvent le seul moyen de saisir la convergence des buts et des préférences » (*ibid.*, p. 125). Plus l'assurance est grande que l'objet de l'émotion est le même pour tous, ou plus l'assurance sur la convergence des objectifs est forte, plus cette assurance est elle-même un facteur d'émotion. C'est pourquoi « partager les émotions (…) c'est les transformer en valeurs socialement reconnues et résistantes à un destin contraire » (*ibid.,* p. 135).

On peut rendre compte, en ces termes, du moins en partie, des mouvements récents des Indignés. Comme l'expliquait D. Cohn-Bendit, fin 2011, « ce qui anime ces mouvements d'indignation, c'est (…) la recherche d'une expérience collective », avec une place importante accordée à l'émotion collective de partage. En effet « les Indignés sont convaincus qu'ils ne peuvent plus s'en sortir seuls, que le ressenti individuel ne suffit pas. Ils sont dans la recherche de l'autre, de quelqu'un de semblable, qui ressente les mêmes choses. Ils se retrouvent pour exprimer ensemble une même blessure, un même rejet, un même refus. C'est une expérience de solidarité. (…) » où prime le « partage du partage » de l'émotion (Cohn-Bendit, *Le point*, 11/12/2011).

S'agissant d'indignation, je voudrais juste compléter cette explication du rôle du partage de l'émotion par une remarque sur les fondements publics de cette émotion. On lie souvent l'indignation à la perception d'injustices jugées scandaleuses. Il n'y a pas de raison de limiter ainsi son objet. On peut aussi s'indigner de comportements qui bafouent les valeurs, les normes, les conventions établies ou la morale publique, ou de ceux qui s'en prennent aux biens communs ou les altèrent. Par contre il y a une condition importante à l'apparition de l'indignation : que les repères de référence soient supposés partagés ou partageables par tout un chacun. Il est peu fréquent que l'on s'indigne si l'on estime que ses valeurs sont purement personnelles. Cependant cela peut arriver. Mais alors, la dimension du partage entrera par une autre porte : « Le partage des émotions nous donne la seule assurance possible que notre émotion n'est pas purement idiosyncrasique. Pour maintenir une valeur alors que les émotions qui lui sont directement liées ne sont pas partagées par autrui, nous devons trouver des raisons contraires. Les seules qui auront de la force seront celles qui montreront des conséquences du refus de cette valeur, conséquences qui provoquent des émotions négatives partagées » (Livet, 2002, p. 149).

Dans le cas de l'indignation, la présupposition du caractère partagé et socialement approuvé des critères de ses « valuations » et évaluations est un point essentiel. Mais il ne s'agit que d'une présupposition, qui peut être démentie. Le partage communicationnel de l'émotion donne précisément l'assurance de la validité de cette présupposition. On peut de nouveau évoquer ici les *« breaching experiments »* de Garfinkel. Dans l'une d'elles, consistant à faire écouter à des étudiants-« cobayes » l'enregistrement d'un entretien truqué, dans lequel l'évaluation « officielle» d'un candidat à une faculté de médecine prend le contre-pied exact de celle qu'ont spontanément émise les étudiants-« cobayes », il s'agissait de saisir les affects négatifs qui surgissent quand on se rend compte que sa manière de réagir face à une situation, de juger les gens, d'évaluer un comportement est totalement déconnectée des critères et des valeurs supposés partagés par tout un chacun dans la vie sociale, c'est-à-dire quand on se rend compte que l'on ne peut plus s'appuyer sur des repères qu'en toute bonne foi on supposait partagés.

Les étudiants-« cobayes » éprouvaient une surprise désagréable en découvrant le contraste entre leur propre jugement et ceux, prétendus, de l'évaluation officielle. L'émotion négative qu'était cette surprise désagréable était provoquée a) par le contraste entre ce à quoi ils s'attendaient et ce qu'ils découvraient, et b) surtout par le contraste entre leurs valeurs et celles supposées sous-jacentes aux jugements opposés qu'on leur présentait. Ce qui voudrait dire que nous attendons normativement les uns des autres non seulement certains types de comportement, certains modes de relation, que nous trouvons normaux dans tel et tel domaine, dans telles et telles circonstances, mais aussi que les uns et les autres appliquent des critères d'évaluation et de jugement supposés partagés et publics, notamment parce qu'ils sont eux-mêmes « valués » positivement sur un arrière-plan moral.

Quand de telles attentes normatives ne sont pas remplies, nous pouvons être désorientés et ne plus savoir sur quel pied danser, avec les émotions négatives qui vont avec. Quand elles sont remplies on est plutôt à l'aise, sans inquiétude, conforté dans son estime de soi, etc. En effet, la confiance en soi, l'estime que nous pouvons avoir de nous-mêmes, reposent en partie sur l'exercice de cette capacité à juger et évaluer comme tout un chacun le ferait, s'il était à notre place (cf. la réaction d'un des étudiants de Garfinkel : « ça me fait douter de moi-même. Pourquoi est-ce que j'ai ces critères différents ? »). Si la mise en doute de cette capacité est source d'anxiété, de malaise et de consternation, cela veut dire aussi que son exercice courant et banal est source d'assurance et de tranquillité affectives.

J'ai de nouveau parlé de présupposition de partage des critères d'évaluation. S'il y a

présupposition, cela veut dire qu'il n'y a pas d'emblée de certitude, notamment lorsque les autres sont des inconnus. D'où le rôle important du partage des émotions. En effet un aspect important des émotions collectives est l'anonymat des participants (sans qu'il en soit une condition, bien sûr) : ils ne se connaissent en général pas entre eux (ou en tout cas, peu) et ne se rencontrent pas ; ne se connaissant pas entre eux et ne se rencontrant pas, ils sont dans l'incertitude concernant les attentes, les préférences, les valeurs, les objectifs respectifs. L'attestation publique d'un partage des émotions lève alors l'incertitude sur la convergence de ces attentes, préférences, valeurs, objectifs, etc. Ce partage est apprécié comme tel, et devenir un objectif en soi.

Mais ce partage peut aussi avoir une autre opérativité. Par exemple, le partage de l'indignation peut conduire à résister à l'accommodement aux évolutions en cours, plutôt qu'à s'y adapter. C'est ce que l'on peut constater dans de nombreux conflits actuels relatifs à l'environnement ou au bien-être animal. Il s'agit pour les uns de résister à l'accommodement généralisé à la pollution, à la dégradation de l'environnement (baisse de la qualité des eaux, pollution de l'air, dégradation des sols, bétonnage des côtes, etc.) au réchauffement climatique ou au mauvais traitement des animaux, provoqués par certaines pratiques et certains intérêts, pour les autres, de résister à l'accommodement au développement d'une sensibilité publique nouvelle à ces questions environnementales, notamment à la défense de biens communs (l'eau, l'air, les sols, les paysages, la biodiversité, etc.) ou à la souffrance animale, ou encore à l'émergence d'une revendication d'un droit de regard du public sur des orientations et des pratiques censées relever des pouvoirs discrétionnaires d'une profession ou d'un secteur d'activité économique. L'indignation peut aussi conduire à bloquer les révisions nécessaires de part et d'autre, ou à favoriser les révisions les plus aisées aux dépens des révisions les plus difficiles. Dans ces derniers cas, interviennent d'autres émotions, notamment l'angoisse et la peur, qui peuvent être provoquées par le caractère difficile et incertain des révisions exigées, ou au contraire la fierté, par exemple, celle d'avoir réussi à développer une entreprise ou un secteur d'activité (tout polluants qu'ils soient).

Les émotions collectives peuvent ainsi entretenir les certitudes et les valeurs d'un groupe face aux défis qui lui sont lancés, qu'elles soient conservatrices ou orientées vers le changement, ou encore nourrir un blocage collectif de révisions qui ne peuvent se faire que collectivement. On peut interpréter ainsi les réactions d'une partie du monde agricole français face aux problèmes écologiques, en particulier les émotions d'indignation et de colère, voire de rage et de haine, qui prennent pour cible non pas le « système » qui pousse,

voire oblige, les agriculteurs à adopter les pratiques dont les conséquences provoquent le malaise, mais ceux qui soulèvent et documentent ces problèmes. Mais on peut dire exactement la même chose de ces derniers. Dans ces cas, partager l'émotion d'indignation, de colère, voire de haine, c'est transformer une difficulté à réviser sa situation et ses pratiques, en une résistance à ces révisions, donc en une valeur commune, plutôt négative, qui motive l'action. Ce sont évidemment d'autres facettes du travail de l'émotion, ou de sa force de liaison, que celles envisagées par Dewey à partir de son analyse de l'expérience esthétique.

Il me faut, pour terminer, évoquer les discordances émotionnelles. Elles sont courantes. Je pense, par exemple, lors des événements du mois de janvier 2015 en France, aux réactions de ceux qui refusaient de dire « je suis Charlie ». S'agissait-il d'un non-respect d'une normativité émotionnelle en vigueur ? On peut entendre par là, comme je l'ai expliqué, un ensemble de normes prescrivant la façon dont aussi bien les individus que les groupes devraient se comporter émotionnellement dans telle et telle situation. Le problème est qu'en général les émotions éprouvées ne sont pas constituées par la normativité ; elles surgissent à un niveau affectif non pénétré par la normativité. Celle-ci joue plutôt au niveau des expressions et des comportements manifestés.

Ce qui se passe quand on découvre que les émotions qui sont directement liées à une valeur ne sont pas partagées par autrui, c'est que nous devenons sensibles aux conséquences du refus de cette valeur, conséquences qui à leur tour provoquent des émotions négatives partagées. Ainsi, si on peut comprendre les raisons pour lesquelles des personnes en France ne s'identifient pas à Charlie et ne partagent pas l'émotion collective manifestée à cette occasion, le refus des valeurs attesté par ce non-partage et ses conséquences imaginées suscitent des émotions négatives partagées (ennui, honte, culpabilité, angoisse, dégoût, tristesse, colère, peur…).

Pour conclure

J'ai placé l'expérience publique sous le signe des transactions avec des événements et avec des problèmes publics. J'ai d'abord insisté sur le fait que ces transactions peuvent être aussi bien avec des événements mis en signes, donc avec des idées, des images ou des produits de l'imagination, qu'avec des événements existentiels. Elles sont évidemment différentes. Mais les premières n'en sont pas moins réelles. Dans ces transactions, il ne s'agit pas simplement de faire sens de l'événement, de l'interpréter, de l'expliquer ou de le

« normaliser » (Garfinkel) ; il s'agit aussi d'y répondre, voire de l'assimiler. Les réponses à l'événement-objet ne sont évidemment pas du même ordre que celles à l'événement existentiel.

J'ai ensuite insisté sur le travail de l'émotion dans ces transactions, et j'ai tenté de différencier les modalités de son partage ainsi que les effets qu'il produit. Finalement qu'est-ce qu'une émotion publique ? C'est plus que la même émotion partagée par un grand nombre de personnes, rendue publique. C'est une émotion collective rendue publique par un « partage du partage ». Ce partage de second degré fait émerger un « nous » (aux contours vagues) que chacun appréhende comme étant affecté par ce qui se passe.

Enfin j'ai tenté de réhabiliter la condition de spectateur, tout en évitant de l'isoler de son environnement communicationnel. La condition de spectateur apparaît ainsi profondément informée par les pratiques d'échange usuelles, de même que celles-ci se nourrissent de ce qui est appris dans la condition de spectateur (cf. Tarde). On retrouve ici le principe de continuité de Dewey dont je n'ai pas dit grand-chose. Ce principe invite aussi à ne pas enfermer le spectateur dans sa condition. Il se peut qu'il quitte cette condition pour faire irruption sur la scène et se transformer en acteur, ne fût-ce que momentanément. C'est un peu ce qui s'est passé dans les événements de janvier 2015 en France : les spectateurs sont massivement descendus dans la rue pour partager leurs émotions et proclamer leur attachement à certaines valeurs… quitte à se précipiter, en rentrant chez eux, sur leur poste de télévision pour se regarder manifester et s'assurer de l'étendue de ce partage et de cette proclamation, et de la profondeur de ce qu'ils véhiculent. On a là un dispositif original, très différent de celui de la conversation ordinaire, d'« interpénétration » (Tarde) des membres d'une collectivité.

Références

Adut, 2008, *On Scandal: Moral disturbances in Society, Politics and Arts*, Cambridge, C.U.P.

A. Adut, 2012, « A theory of the public sphere », *Sociological Theory*, 30(4), p. 238-262.

J.-M. Chevalier, 2007, « Les émotions ont-elles une place en logique ? Un examen de la réponse peircienne », *Organon*, 36, p. 165-181.

V. Descombes, 1995, « L'action », in D. Kambouchner (éd.), *Notions de philosophie, 2*, Paris, Gallimard.

J. Dewey, 1993 [1938], *Logique. Théorie de l'enquête*, Paris, PUF.

J. Dewey, 2005 [1934], *L'art comme expérience*, Tours, Farrago.

J. Dewey, 2010 [1927], *Le public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.

J. Dewey, 2011a [1938], *Expérience et éducation*, Paris, A. Colin.

J. Dewey, 2011b [1939], *La formation des valeurs*, Paris, la Découverte.

J. Dewey, 2012 [1925], *Expérience et nature*, Paris, Gallimard.

J. Dewey, 1939, « Experience, knowledge and value : a rejoinder », in *The Later Works*, vol. 14.

J. Dewey, 1949, « A Letter to Mr. Dewey Concerning John Dewey's Doctrine of Possibility, Published Together with His Reply », *Journal of Philosophy* 46 (11), p. 313-342.

M. Girel, 2014, « L'expérience comme verbe », *Education permanente*, 198, p. 24-24.

H. Garfinkel, 2007 [1967], *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF.

E. Goffman, 1987, *Façons de parler*, Paris, Minuit.

J. Gusfield, 2009, *La culture des problèmes publics*, Paris, Economica.

I. Elster, 2003, *Proverbes, maximes et émotions*, Paris, PUF.

M. Gilbert, 2003, *Marcher ensemble*, Paris, PUF.

J. Habermas, 2005, *De l'usage public des idées*, Paris, Fayard.

J. Habermas, 2015, « La scandaleuse politique grecque de l'Europe », *Le Monde* du 25 juin, p. 16.

A. R. Hochschild, 1979, « Emotion work, feeling rules and social structure », *AJS*, 85(3), p. 551-575.

J. M. Jasper, 2011, « Emotions and social movements: Twenty years of theory and research », *Ann. Rev. Sociol*., 37 (14), p. 1-19.

R. Koselleck, 1997, « Mutation de l'expérience et changement de méthode. Esquisse historico-anthropologique », in *L'expérience de l'histoire*, Paris, Hautes Etudes/Gallimard/ Seuil, p. 201- 247.

P. de Lara, 2005, *L'expérience du langage*, Paris, Ellipses.

R. S. Lazarus,1991, *Emotion and Adaptation*, New York, Oxford University Press.

P. Livet, 1994, *La communauté virtuelle*, Combas, l'Eclat.

P. Livet, 2002, *Emotions et rationalité morale*, Paris, PUF.

D. Lodge, 2006, *La vérité toute nue*, Paris, Payot & Rivages.

S. Madelrieux, 2012, « Expériencer », *Critique*, 787, p. 1012-1013.

L. Mathieu, 2010, « Les ressorts sociaux de l'indignation militante », *Sociologie* 1 (3), p. 303-318.

G. H. Mead, 1932, *The Philosophy of the Present*, LaSalle, Illinois, Open Court.

D. Moyal-Sharrock, 2007, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave- Macmillan.

O. O'Neill, 2002, *A Question of Trust*, Cambridge, C. U. P.

R. Park, 1921, « Sociology and the Social Sciences: The Social Organism and the Collective Mind », *American Journal of Sociology*, 27 (1), p. 1-21.

L. Quéré, 2014, « La conception pragmatiste des émotions », *Occasional papers du CEMS*, [http://cems.ehess.fr/index.php?2865].

L. Quéré & C. Terzi, 2015, « Pour une sociologie pragmatiste de l'expérience publique », *SociologieS* [En ligne], [sociologies.revues.org/4949].

J. Rancière, 2008, *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique.

H. Sacks, 1992, *Lectures on Conversations*, Londres, Blackwell.

A. Schütz, 2009, « Le citoyen bien-informé. Essai sur la distribution sociale de la connaissance », in *Contribution à la sociologie de l'action*, Paris, Hermann, p. 153-169.

J. Stavo-Debauge, 2012, « Des "événements" difficiles à encaisser », in D. Cefaï & C. Terzi (eds), *L'expérience des problèmes publics*, Paris, Ed. de l'EHESS, p. 191-223.

G. Tarde, 1989 [1901], *L'opinion et la foule*, Paris, PUF.

C. Taylor, 1985, *Human Agnecy and Language. Philosophical Papers, 1*, Cambridge, C.U.P.

C. Taylor, 2004, *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press.

C. von Scheve, 2011, "Collective emotions in rituals : Elicitation, transmission and a "Matthew effect", in A. Michaels & C. Wulf (eds), *Emotions in Rituals and Performances*, New Delhi, Routledge, p. 55-77.

L. Wittgenstein, 1971, *De la certitude*, Paris, Gallimard.