

Emerson: penser l'ordinaire

Author(s): Sandra Laugier

Source: *Revue française d'études américaines*, No. 91, Ralph Waldo Emerson: l'autorité du scepticisme (FÉVRIER 2002), pp. 43-60

Published by: Editions Belin

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20874834>

Accessed: 10-06-2016 16:29 UTC

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://about.jstor.org/terms>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).



*Editions Belin* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue française d'études américaines*

# Emerson : penser l'ordinaire

Sandra LAUGIER

Université de Picardie-Institut Universitaire de France

## mots-clés/key-words

Emerson ; Cavell ; Kant ;  
Catégories ; Ordinaire

\*

Emerson ; Cavell ; Kant ;  
Categories ; Ordinary

*The purpose of this paper is to answer Emerson's question in "Experience": "Where do we find ourselves?"—i.e. the question of the discovery and foundation of the new American self—by following the line, initiated by Stanley Cavell, of the Ordinary. This article aims to uncover in Emerson's philosophy, particularly in "Experience," the transcendental-like constitution of a list of categories of America's experience. Such categories, however, cannot be the classical (Aristotelian or Kantian) categories of being or knowledge, but new categories of the ordinary, the discovery of which leads to new concepts and "experiences" of the world, the self, and others.*

Comment se retrouver, se trouver dans la pensée d'Emerson ? Nous pensons ici aux premiers mots d'« Experience » : *Where do we find ourselves ?* Une réponse serait de suivre un fil, parmi bien d'autres possibles, dans la philosophie d'Emerson : celui de l'ordinaire, de la constitution d'une philosophie américaine sous la catégorie (les catégories) de l'ordinaire. Mais il faut préciser d'emblée que l'appel à l'ordinaire n'a rien d'une évidence, et qu'une réflexion sur l'ordinaire doit différencier la pensée de l'ordinaire chez Emerson, et l'idée souvent véhiculée de l'attraction, voire de la fascination du banal, dans la pensée ou la culture américaine. C'est là une idée qui n'est pas tant fausse que simplificatrice. La revendication de l'ordinaire est inséparable, chez Emerson et Thoreau, de l'obscurité, voire de l'inquiétante étrangeté (*uncanniness*) de l'ordinaire, qui en fait le frère inséparable du scepticisme ; mais elle est aussi, et avant tout, revendication (*claim*, qui est un concept central chez Stanley Cavell), c'est-à-dire que l'ordinaire, et l'homme ordinaire n'est pas tant un donné que quelque chose que l'Amérique doit inventer et construire, dans une véritable révolution qui doit réitérer la première :

*This revolution is to be wrought by the gradual domestication of the idea of Culture. The main enterprise of the world for splendor, for extent, is the upbuilding of a man. Here are the materials strewn along the ground.*

(AS 99)

Cette idée de domestication de la culture, et en général de l'ordinaire comme voisin (*next, neighbor*), ou domestique (*domestic*), permet de reconcevoir le rapport au monde, non comme connaissance, mais comme *proximité*. Elle permet aussi, en posant la question de la *self-reliance* et de la constitution de soi, de repenser la *démocratie* et le rapport à la communauté, précisément à partir de l'ordinaire. Tels sont les éléments que nous voulons explorer ici.

### **J'embrasse le commun, j'explore le familier, le bas...**

L'indépendance intellectuelle de l'Amérique, réclamée par Emerson, est une revendication de l'ordinaire. C'est ce qu'Emerson demande, dans un fameux passage de « The American Scholar », évoquant son attirance pour le vulgaire ou le commun :

*I ask not for the great, the remote, the romantic; what is doing in Italy or Arabia; what is Greek art, or Provençal minstrelsy; I embrace the common, I explore and sit at the feet of the familiar, the low. Give me insight into to-day, and you may have the antique and future worlds.*

(AS 102)

En disant ainsi « embrasser le commun », « s'asseoir aux pieds du bas », Emerson prend position du côté de ce que des philosophes comme Berkeley et Hume ont appelé le vulgaire, *the vulgar*, et contre toute une lignée de penseurs qui va de Platon à Heidegger en passant par Nietzsche, pour qui la véritable pensée requiert une sorte d'aristocratie spirituelle. Pour Berkeley, lorsqu'il dit par exemple que la négation de l'existence réelle des corps, ou de la substance corporelle, ne consiste pas à nier l'existence et la réalité du bois, de la pierre, des montagnes, des rivières, pris au sens vulgaire ou dans leur acception vulgaire, l'adversaire direct, comme c'est le cas pour Hume, est le philosophe dit « sophistiqué ». Berkeley et Hume font ainsi appel à l'entendement humain non corrompu, en passant par-dessus la tête de la philosophie instituée. Mais, comme l'a d'emblée dit Stanley Cavell dans *The Senses of Walden*, Emerson va bien au-delà de ce dualisme qui traverse toute la philosophie, et se traduit par un rapport trop connu entre idéalisme et empirisme. Il s'inscrit dans la revendication d'une culture américaine, qui se définirait par cette aspiration au vulgaire, cette vénération même du vulgaire.

*In this he joins his thinking with the new poetry and art of his times, whose topics he characterizes as "the literature of the poor, the feelings of the child, the philosophy of the street, the meaning of the household life." I note that when he describes*

*himself as asking "not for the great, the remote, the romantic," he is apparently not considering that the emphasis on the low and the near is exactly the opposite face of the romantic, the continued search for a new intimacy in the self's relation to its world.*

(Cavell, SW 149)

Cette revendication du trivial se présente comme alternative à la culture européenne. Cavell a remarqué aussi qu'elle décrivait, à l'avance, les objets privilégiés du cinéma américain, mais aussi, plus proches historiquement, ceux de la photographie : comme si Emerson renonçait à un art européen sophistiqué pour prédire un art ordinaire, qui serait proprement américain :

*His list in "The American Scholar" of the matters whose "ultimate reason" he demands of students to know — "the meal in the firkin; the milk in the pan; the ballad in the street; the news of the boat; the glance in the eye; the form and the gait of the body"—is a list epitomizing what we may call the physiognomy of the ordinary, a form of what Kierkegaard calls the perception of the sublime in the everyday. It is a list, made three or four years before Daguerre will exhibit his copper plates in Paris, epitomizing the obsessions of photography.*

(Cavell, SW, 149-150)

On a là comme une élaboration d'une liste de catégories nouvelles, celles de l'ordinaire – comme si la question transcendantale classique se transformait : la question n'est plus de connaître la « raison ultime » des phénomènes de la Nature, ou de l'existence du monde, mais d'instituer un rapport au quotidien :

*One of these signs is the fact that the same movement which effected the elevation of what was called the lowest class in the state, assumed in literature a very marked and as benign an aspect. Instead of the sublime and beautiful, the low, the common, was explored and poetized. That which had been negligently trodden under foot by those who were harnessing and provisioning themselves for long journeys into far countries, is suddenly found to be richer than all foreign parts. The literature of the poor, the feelings of the child, the philosophy of the street, the meaning of household life, are the topic of the time. It is a great stride.*

(AS 102)

Le pauvre, l'enfant, la rue, le « domestique » : tels sont les nouveaux objets culturels qu'il va falloir penser. Comment effectuer ce retour à l'ordinaire, et quelle en est la signification ? L'idée d'ordinaire est doublement mythologique : à la fois objet de rejet et de fascination, l'ordinaire est comme l'autre de la philosophie, ce qu'elle veut, dans son arrogance, dépasser, mais aussi ce vers quoi elle aspire à retourner. Mais y retourner, ce n'est pas partir de rien – on commence avec ce qu'on a, pas grand-chose : « we start from scratch », disait John Cage, avec l'ordinaire.

Ce retour à l'ordinaire – qui n'a rien à voir avec une table rase, mais plutôt, comme ces comédies américaines du remariage dont Cavell a fait un de ses objets privilégiés, avec une seconde chance – est aussi un renversement ou un retournement d'une tendance invétérée : la (dé)négaration de notre langage

ordinaire et de notre vie ordinaire, dans la prétention philosophique à les dépasser, à les corriger, et simplement à les connaître. Une des premières affirmations de Cavell – dans *Must We Mean What We Say?* – est que nous ne savons pas ce que nous pensons ni ce que nous voulons dire, et que la tâche de la philosophie est de nous ramener à nous-mêmes – ramener nos mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien, ou ramener la connaissance conceptuelle du monde à la connaissance ou à la proximité de soi – ce qui n’a rien d’aisé ni d’obvie, et fait de la recherche de l’ordinaire la quête la plus difficile qui soit, même si (ou parce qu’) elle est là, à portée de n’importe qui.

### Ordinaire et scepticisme

L’ordinaire ne prend son sens qu’en écho au risque du scepticisme – à la perte ou à l’éloignement du monde, associés au défaut de la parole qui la rend par définition inadéquate ou malheureuse, au sens où on parle d’une « parole malheureuse » ou d’un échec (*unhappiness*) du langage. C’est exactement cette inadéquation du langage qu’Emerson définit, dans « Self-Reliance », comme le *conformisme* de ses contemporains :

*Their every truth is not quite true. Their two is not the real two, their four not the real four; so that every word they say chagrins us, and we know not where to begin to set them right.*

(« Self-Reliance » 34)

L’appel à l’ordinaire est inséparable de ce moment sceptique, où le monde nous *chagrine*, nous échappe, selon Emerson, au moment où (ou *parce que*) nous voulons le plus fortement l’agripper et le synthétiser (c’est là, dit-il, la part la plus « ignoble », *unhandsome*, de notre condition). L’ordinaire n’est pas une évidence, il est traversé par le scepticisme, par « l’inquiétante étrangeté de l’ordinaire » : la proximité de l’existence est aussi la menace de sa perte. Ce sentiment de la proximité de l’existence, ou de la perte de cette proximité, est fondamental pour l’expérience de ce qu’est, selon Cavell, la philosophie du langage ordinaire – et tel est son propos, par exemple, dans *Must We Mean What We Say?* Mais Cavell s’est progressivement convaincu que les penseurs qui transmettent le mieux cette expérience, de la manière la plus directe et la plus pratique, ne sont pas tant Austin et Wittgenstein qu’Emerson et Thoreau. Ce sentiment de ma relation naturelle à l’existence est ce que veut dire Thoreau en parlant de notre proximité [*nextness*] avec les lois de la nature, de notre *voisinage* avec le monde, de notre existence à *côté* de nous-mêmes. L’idée émersonnienne du *proche* est l’une des inflexions qu’il donne au commun, au bas.

Emerson et Thoreau, par leur attention à l’ordinaire, annoncent donc la philosophie du langage ordinaire : non parce que l’ordinaire ou *the low* serait une réponse au problème de la connaissance, mais parce que le rapport à

l'ordinaire est une façon de reformuler la question du rapport au monde, et de notre capacité à dire le monde avec notre langage ordinaire, commun. Comme le dit Cavell dans *In Quest of the Ordinary* :

*The connection means that I see both developments—ordinary language philosophy and American transcendentalism—as responses to skepticism, to that anxiety about our human capacities as knowers. My route to the connection lay at once in my tracing both the ordinary language philosophy as well as the American transcendentalists to the Kantian insight that Reason dictates what we mean by a world.*

(4)

Comment sais-je ce que *nous* voulons dire, par un mot ou par un monde (*word/world*) ? C'est cette naturalité du langage commun et son accès au monde, ou plutôt son absorption du monde, qu'Emerson, en réponse au scepticisme, permet de recouvrer. Emerson, loin de renoncer au tragique pour embrasser le trivial, va inventer une forme spécifique de tragique – un tragique *de l'ordinaire*, du *casual*, qui s'exprime et se définit dans « Self-Reliance » et « Experience ». Pour Emerson, l'Amérique peut réinventer la tragédie exactement comme elle peut réinventer la philosophie transcendante kantienne, en suivant ses propres modalités et *moods*. Il lui faut inventer alors l'accès à ce monde du commun, un mode d'approche spécifique de cette nature nouvelle – « this new yet unapproachable America » (« Experience » 255) – pour laquelle les catégories classiques de la philosophie transcendante, le mode conceptuel d'accès à la nature élaboré par l'Europe, sont inopérantes. Il en propose sa propre version, en exergue d'« Experience » :

*The lords of life, the lords of life,—  
I saw them pass,  
In their own guise,  
Like and unlike,  
Portly and grim  
Use and Surprise  
Surface and Dream,  
Succession swift, and spectral Wrong,  
Temperament without a tongue,  
and the inventor of the game  
Omnipresent without name;—*

Ces « lords of life » sont, chez Emerson, des catégories qui gouvernent notre vie, notre expérience, et déterminent notre accès au monde, comme par exemple chez Kant celles de causalité, de substance ou de totalité : l'usage, la surprise, la surface, le rêve, la succession, le mal. Cette reprise ironique des catégories, auxquelles s'ajoutent, à la fin de l'essai, l'*illusion*, la *réalité* et la *subjectivité* montre bien l'enjeu d'« Experience » : la nature de l'expérience, et sa redéfinition. Mais il ne s'agit plus chez Emerson, comme dans une version simplifiée du transcendantal, d'appliquer (activement) des catégories de l'entendement à l'expérience, mais de *voir passer* (passivement) les

«seigneurs de la vie» dans le cours de l'expérience, dont ils vont émerger, surgir: «I find them *in my way*» – comme si les catégories, au lieu d'être imposées ou posées, étaient simplement à attendre, patiemment, et à trouver (*finding as founding*):

*Illusion, Temperament, Succession, Surface, Surprise, Reality, Subjectiveness—these are threads on the loom of time, these are the lords of life. I dare not assume to give their order, but I name them as I find them in my way.*

(«Experience» 260-261)

Il ne s'agit donc plus de fonder la connaissance sur les catégories intellectuelles, mais de *trouver* le contact avec l'expérience, dont les catégories vont en quelque sorte émerger, ressortir (saillir, comme dans le concept contemporain de *salience*) d'elles-mêmes.

La question transcendante n'est plus alors: comment connaître à partir de l'expérience (question qui, comme on le sait depuis Hume, conduit inévitablement à la réponse: on ne connaît rien du tout – et donc au scepticisme), mais plutôt: comment se rapprocher du monde? Cette difficulté à être proche ou prochain (*next*) du monde est clairement exprimée dans «Experience» à propos de l'expérience du deuil (celle de la mort de son fils Waldo, deux ans auparavant), et se généralise à l'expérience prise dans son ensemble d'un monde envisagé lui-même sous le signe (la catégorie) du deuil et de la perte.

*Was it Boscovich who found out that bodies never come in contact? Well, souls never touch their objects. An innavigable sea washes with silent waves between us and the things we aim at and converse with. Grief too will make us idealists. In the death of my son, now more than two years ago, I seem to have lost a beautiful estate—no more. I cannot get it nearer to me.*

(«Experience» 243)

Le deuil, contrairement à certaines représentations traditionnelles, ne révèle pas d'un coup la réalité, ne crée pas de rencontre avec elle: au contraire, il nous «rend idéaliste», et révèle plutôt notre incapacité à être *touché*, ou sensible.

*I grieve that grief can teach me nothing, nor carry me one step into real nature. The Indian who was laid under a curse, that the wind should not blow on him, nor water flow to him, nor fire burn him, is a type of us all. The dearest events are summer-rain and we the Para coats that shed every drop. Nothing is left us now but death.*

(«Experience» 243)

Là est précisément le scepticisme: non dans le deuil, la perte ou le malheur, mais plutôt dans l'incapacité ou le déni de vivre le deuil, bref *d'avoir une expérience*. C'est ce qu'indique la célèbre expression citée ci-dessus: «I grieve that grief can teach me nothing, nor carry me one step into real nature.»

L'essai «Experience» n'a pas tant pour but de décrire ou de fonder l'expérience que d'en questionner la possibilité même. Nous croyons avoir une

expérience, par exemple de la souffrance, mais c'est une illusion : elle ne nous donne pas de contact avec la réalité. Au contraire, en *voulant* ressentir la souffrance et en nous complaisant en elle (*we court suffering*), nous ne faisons qu'éviter ou évacuer (*avoid*, pour reprendre un jeu de mots cher à Cavell) l'expérience, la vider de son contenu.

*People grieve and bemoan themselves, but it is not half as bad with them as they say. They are moods in which we court suffering, in the hope that there, at least, we shall find reality, sharp peaks and edges of truth. But it turns out to be scene painting and counterfeit. The only thing grief has taught me, is to know how shallow it is.*

(«Experience» 242)

Chez Emerson, l'interrogation sceptique va donc au-delà de ce qu'il appelle un empirisme caricatural (*paltry empiricism*, 262). L'expérience ne peut rien nous apprendre, non parce qu'elle est insuffisante, ou parce qu'il nous manque les concepts, comme le dit l'épistémologie traditionnelle – mais parce que nous ne l'avons pas : elle ne nous touche pas. Nous sommes, dit Emerson, comme des imperméables sur lesquels glisse la pluie. Le scepticisme se radicalise alors en tragique : notre problème n'est pas l'ignorance où nous sommes du monde, mais notre refus de le connaître et de le sentir.

Où nous trouvons-nous ? demande Emerson en commençant «Experience» Il s'agit moins là d'une question rhétorique que d'une expression de la perte, de l'être perdu, *at a loss*. Cette perte n'est pas une difficulté théorique, mais une anxiété *pratique* du contact avec le monde. C'est cela qui définit le scepticisme selon Cavell. La lecture d'Emerson et de Thoreau qu'il propose, dans *This New Yet Unapproachable America*, est guidée par le fil du scepticisme émersonien, dont «Experience» offre des descriptions sublimes :

*Sleep lingers all our lifetime about our eyes, as night hovers all day in the boughs of the fir-tree. All things swim and glitter. Our life is not so much threatened as our perception. Ghostlike we glide through nature, and should not know our place again.*

(«Experience» 241)

Le scepticisme n'est pas une difficulté épistémologique, un doute, mais une partie de notre *condition*, notre incapacité ou plutôt notre refus d'atteindre le monde, et tout simplement d'en être *proche*.

*I take this evanescence and lubricity of all objects, which lets them slip through our fingers then when we clutch hardest, to be the most unhandsome part of our condition.*

(«Experience» 243)

On voit que le rapport à l'ordinaire est traversé par le scepticisme, l'ordinaire étant précisément ce qui nous échappe, ce qui est au loin : il est inséparable de notre incapacité à ressentir les choses, à nous les approprier, précisément parce que nous cherchons à les saisir. Nos contacts avec la nature sont furtifs et indirects.

*Nature does not like to be observed, and likes that we should be her fools and play-mates. We may have the sphere for our cricket-ball, but not a berry for our philosophy. Direct strokes she never gave us power to make; all our blows glaze, all our hits are accidents. Our relations to each other are oblique and casual.*

(«Experience» 243)

C'est dans cette insistance sur l'accidentel (*casual*) que se situe toute l'ambiguïté d'Emerson. Le *casual*, c'est aussi le malheur, la fatalité – d'où le jeu *casual/casualty*, comme le suggère «Experience» :

*We thrive by casualties. Our chief experiences have been casual.* (243)

Nos expériences sont à la fois accidentelles et catastrophiques. «They are by inclination and fateful accident», commente Cavell dans *This New Yet Unapproachable America* (110). Le *casual* structure et définit l'expérience ordinaire.

Le scepticisme, on l'a vu, n'est pas seulement une formulation de l'impossibilité à connaître le monde à partir de cette expérience, mais l'expression de notre refus de connaître, et de reconnaître (*acknowledge*) autrui. Notre volonté, nos tentatives de maîtriser le monde et les choses, de les saisir dans les deux sens du terme (matériellement et conceptuellement), nous en éloignent. C'est ce qu'Emerson décrit impitoyablement comme *the most unhandsome part of our condition* – cette évanescence du réel, qui nous glisse entre les doigts au moment où, et *parce que*, nous l'agrippons. Le vocabulaire d'Emerson dans ce passage clé d'«Experience» est frappant : c'est notre volonté vaine de saisir le réel qui nous le fait perdre le plus sûrement. C'est, comme le dit Cavell, notre volonté de savoir (comme appropriation théorique et synthèse de l'entendement) qui nous fait perdre le contact, la proximité ordinaire avec les choses, et annule en quelque sorte leur disponibilité ou leur pouvoir d'attraction (le fait, si l'on peut dire, qu'elles soient *at hand*, ou *handsome*).

*Look first at the connection between the hand in unhandsome and the impotently clutching fingers. What is unhandsome is I think not that objects for us, to which we seek attachment, are as it were in themselves evanescent and lubricious; the unhandsome is rather what happens when we seek to deny the stand-offishness of objects by clutching at them; which is to say, when we conceive anything, say the application of concepts in judgments, as grasping something, say synthesizing.*

(*This New Yet Unapproachable America* 86)

On voit là la transformation qui s'opère chez Emerson de la synthèse kantienne, qui est dépassée non pas par la voie idéaliste (comme chez les successeurs européens de Kant) mais par la voie inverse : c'est notre volonté de comprendre, de saisir le monde et l'expérience qui nous en éloigne, nous la rend obscure.

Tout se passe comme si se découvrait chez Emerson, de façon lumineuse et anticipée, le point central de *The Claim of Reason* : la différence et le rapport des deux types de scepticisme, le scepticisme qui concerne notre connaissance du monde, celui des épistémologues et des philosophes, et celui qui concerne notre rapport à autrui (*other minds*). Le premier scepticisme peut disparaître ou être suspendu grâce aux arguments philosophiques, ou simplement grâce aux sollicitations de la vie courante, de l'ordinaire, comme l'a toujours dit Hume : j'incline naturellement, lorsque je sors, discute avec mes amis ou joue au trictrac, à supposer qu'il y a un monde extérieur. Le second scepticisme, dit Cavell, est *vécu*. Il traverse ma vie ordinaire, et mes actions et paroles ordinaires ne peuvent que le renforcer. Il n'y a rien qui puisse l'éliminer ni le suspendre. Or, pour Cavell, le premier scepticisme – sur la connaissance – est le masque du second – sur autrui. Il transforme en question de connaissance une question plus essentielle, celle du contact avec autrui, de sa reconnaissance comme être humain, donc de la reconnaissance de ma propre condition. Il transforme donc en incapacité de savoir mon incapacité à accepter ma condition même, comme le souligne Cavell dans *Must We Mean What We Say* ? :

*And then my powerlessness presents itself as ignorance—a metaphysical finitude as an intellectual lack.*

(MWM 263)

Cela nous ramène à Emerson, qui se lance dans une reprise ironique des thèmes (cartésiens et kantien) de la théorie de la connaissance européenne :

*It is very unhappy, but too late to be helped, the discovery we have made, that we exist. That discovery is called the Fall of Man. Ever afterwards, we suspect our instruments. We have learned that we do not see directly, but mediately, and that we have no means of correcting these colored and distorting lenses which we are. Perhaps these subject-lenses have a creative power; perhaps there are no objects. Once we lived in what we saw; now, the rapaciousness of the new power, which threatens to absorb all things, engages us.*

(«Experience» 257)

Pour Emerson, notre volonté de savoir, qu'il appelle ici «the rapaciousness of the new power», est bien «the most unhandsome part of our condition». Elle nous conduirait à sacrifier autrui dans le vain but d'entrer en contact avec la réalité.

*That (grief) like all the rest, plays about the surface, and never introduces me into the reality, for contact with which, we would even pay the costly price of sons and lovers.*

(«Experience» 242)

Cette remarque curieuse d'Emerson est interprétée par Cavell comme une allusion au *Winter's Tale*, où, remarque-t-il, la mort d'un fils et d'une femme aimante sont le prix à payer pour un refus de reconnaître le contact

avec la réalité (dans *A Winter's Tale*, celle d'une naissance) et où, comme dans «Experience», un enfant disparu est enfoui. On n'insistera pas ici sur cette interprétation si féconde d'«Experience». La question est celle du scepticisme, qui s'avère en premier lieu perte de l'expression, de la *conversation ordinaire* avec autrui et les choses. Rappelons les premières pages d'«Experience» :

*An innavigable sea washes with silent waves between us and the things we aim at and converse with.* (243)

que l'on pourra rapprocher de ses remarquables dernières pages :

*I know that the world I converse with in the city and in the farms, is not the world I think. I observe that difference, and shall observe it.* (261)

## Le perfectionnisme

Cette référence au monde de la pensée est, là encore, une transformation, non une reprise, de l'idéalisme. Pour mieux définir le perfectionnisme, et voir comment Emerson le transforme, l'on peut partir du lieu où il s'ébauche chez Platon, vers la fin du *Timée* :

*Il faut faire ressembler la partie intellectuelle de l'âme à ce qu'elle contemple, en conformité avec sa nature originelle, en atteignant ainsi, par cette ressemblance, la réalisation parfaite de la vie excellente proposée par les dieux aux hommes, pour le présent et l'avenir.* (90c)

Passage dont on retrouve, de façon intéressante, l'écho dans «Experience» :

*When I converse with a profound mind, or if at any time being alone I have good thoughts, I do not at once arrive at satisfactions as when, being thirsty, I drink water: [...] no! but I am at first apprised of my vicinity to a new and excellent region of life. By persisting to read or to think, this region gives further sign of itself, as it were in flashes of light, in sudden discoveries of its profound beauty and repose, as if the clouds that covered it parted at intervals.* («Experience» 255)

Cette recherche du meilleur moi, ce perfectionnement de soi est au fondement de la morale platonicienne et aussi du stoïcisme, souvent revendiqué chez Emerson. Mais apparaît avec Emerson l'idée nouvelle que ce changement, cette conversion philosophique qu'appelle depuis toujours le perfectionnisme peut et doit s'accomplir *dans* la vie quotidienne, par la compréhension de ce qu'est le quotidien, le terre-à-terre, ou le proche (*next*), donc par une nouvelle approche de l'ordinaire.

Cette philosophie de l'ordinaire conduit à la fois à reconnaître la tradition et à l'annuler. Emerson écrit dans «Self-Reliance», définissant la confiance en soi :

*Familiar as the voice of the mind is to each, the highest merit we ascribe to Moses, Plato, and Milton is, that they set at naught books and traditions, and spoke not what men but what they thought.*

Il faut donc apprendre à lire la pensée d'autrui, pour y reconnaître la sienne :

*In every work of genius we recognize our own rejected thoughts: they come back to us with a certain alienated majesty.*

(« Self-Reliance » 29)

Il est surprenant que des auteurs réputés anti-intellectualistes accordent tant d'importance à la lecture. Thoreau y consacre tout un chapitre de *Walden*, Emerson quelques passages vigoureux, par exemple dans « The American Scholar », où il revendique la nécessité d'« être inventeur pour bien lire ». Ici encore, le rapport à la tradition et en particulier à la citation définit la *self-reliance*, à la fois fondement sur soi et rapport à l'intuition.

*The Inquiry leads us to that source, at once the essence of genius, of virtue, and of life, which we call Spontaneity or Instinct. We denote this primary wisdom as Intuition, whilst all later teachings are tuitions. In that deep force, the last fact behind which analysis cannot go, all things find their common origin.*

(« Self-Reliance » 39)

La confiance n'est donc pas de l'ordre de la connaissance active, et l'ensemble des connaissances (*tuitions*) se fonde sur un rapport antérieur à la vérité (*intuition*), qui est réception et passivité. On voit ainsi que la *self-reliance* n'est pas une constitution subjectivante, mais la constitution d'un soi fragile et pour ainsi dire traversé par l'extériorité.

*We lie in the lap of immense intelligence, which makes us receivers of its truth and organs of its activity. When we discern justice, when we discern truth we do nothing of, ourselves but allow a passage to its beams.*

(39)

Le transcendantalisme est donc mal nommé, car ce que propose Emerson est une forme particulière d'empirisme, qu'on appellerait volontiers empirisme radical si la dénomination n'avait été proposée par William James. Mes perceptions sont plus fiables que mes pensées, car *fatales*, indépendantes de ma volonté d'agripper le monde :

*Every man discriminates between the voluntary acts of his mind, and his involuntary perceptions, and knows that to his involuntary perceptions a perfect faith is due. [...] Thoughtless people contradict as readily the statement of perception as of opinions, or rather much more readily; for, they do not distinguish between perception and notion. They fancy that I choose to see this or that thing. But perception is not whimsical, but fatal. If I see a trait, my children will see it after me, and in course of time, all mankind,—although it may chance that no one has seen it before me. For my perception of it is as much a fact as the sun.*

(« Self-Reliance » 39)

La conversion qu'exige la philosophie n'est donc pas le passage (transcendantal) vers un autre monde. Le nouveau monde (la nouvelle Amérique) est déjà là, tout près (*near*). Le monde n'est pas tel qu'il devrait être. Mais ce n'est que dans *ce monde* que je puis changer. Le caractère immanent de la philosophie transcendantaliste est explicite dans chaque ligne de *Walden*, mais aussi chez Emerson :

*I know that the world I converse with in the city and in the farms, is not the world I think. I observe that difference, and shall observe it. One day, I shall know the value and law of this discrepancy. But I have not found that much was gained by manipular attempts to realize the world of thought.*  
(« Experience » 261)

Ici se définit mieux le transcendantalisme : il y a un monde de la pensée, qui peut me montrer comment devraient être les choses. Mais il n'y a pas d'autre monde que le monde ordinaire, « avec lequel je parle ». Le seul monde à réaliser est ici – c'est la clé du pessimisme et de l'optimisme d'Emerson, qui écrit à la fin d'« Experience » :

*Why not realize your world? But far be from me the despair which prejudices the law by a paltry empiricism [...] and the true romance which the world exists to realize, wioll be the transformation of genius into practical power.*  
(262)

Cette transformation du génie en pratique est de l'ordre de la domestication, du retour « au sol raboteux » de l'ordinaire qui est la préoccupation centrale de Wittgenstein. Le transcendantalisme, là encore, est un principe d'immanence : un ordinaire *défini par le langage*, par nos usages ordinaires et communs, car il n'a pas d'autre définition (le monde avec lequel je parle). Car l'ordinaire aussi, comme le rappelle Cavell dans *This New Yet Unapproachable America*, est un mythe et une illusion :

*Wittgenstein's appeal or "approach" to the everyday finds the (actual) everyday to be as pervasive a scene of illusion and trance and artificiality (of need) as Plato or Rousseau or Marx or Thoreau had found. His philosophy of the (eventual) everyday is the proposal of a practice that takes on, takes upon itself, thi scene of illusion and of loss.*  
(NYUA 46)

La (re)découverte de Thoreau et d'Emerson permet de repenser l'idée d'une intimité, d'une proximité avec le monde, à la fois recherchée et perdue par la philosophie du langage ordinaire : les attaques d'Austin et Wittgenstein contre la philosophie et contre le scepticisme en particulier, lorsqu'ils font appel à l'usage ordinaire ou quotidien des mots, comptent sur une intimité entre le langage et le monde dont ils n'ont jamais pu rendre compte de manière satisfaisante. Cette proximité, c'était aussi le problème de Kant, celui d'une adéquation possible, ou nécessaire, de notre entendement au monde. Et dans la lecture par Cavell de Wittgenstein, d'Austin, de Kant, le

problème est insoluble s'il est posé dans les termes philosophiques du scepticisme : pour une raison tout à fait radicale, qui est l'impossibilité de *fonder* le rapport de mon langage au monde (c'est ce que Cavell appelle la *vérité* du scepticisme). Mais peut-être la meilleure façon de poser le problème n'est-elle pas en termes de fondement, ni non plus en termes d'intersubjectivité ou d'objectivité, mais d'analyse de la demande de fondement même. C'est donc en examinant la revendication de la raison – *claim of reason* – d'exprimer ou d'expliquer sa propre adéquation au monde qu'il sera possible d'éclairer la question du scepticisme. La tonalité kantienne de la notion de *claim* indique la volonté de Cavell de s'inscrire dans le prolongement de l'interrogation transcendante de la *Critique*. Lorsque Wittgenstein par exemple dit (*Investigations*, § 90) que nous avons l'impression de devoir « pénétrer les phénomènes », et précise que notre recherche, qu'il définit comme « grammaticale », « s'oriente non vers les *phénomènes* mais, on pourrait dire, vers les "*possibilités*" des phénomènes », cela veut dire, pour Cavell, que ce que Wittgenstein entend par grammaire joue le rôle d'une *déduction transcendante* des concepts humains, une déduction dépourvue de désir de pénétration ou de saisie du réel qui est voué à l'échec et, rappelons-le, *unhandsome*. La différence avec Kant étant que, chez Wittgenstein, et chez Emerson, chaque mot de notre langage ordinaire requiert une déduction, chacun doit être retracé, dans son application au monde, dans les termes des critères qui les gouvernent, que chaque mot doit être énoncé dans un contexte où il a un sens, sinon il « ne va pas », il est faux (au sens où il sonne faux), il me chagrine. Ainsi pourrait-on interpréter les « seigneurs de la vie » non comme une liste parodique des catégories, mais comme une grammaire, et de même pour la liste des éléments de l'ordinaire dans « The American Scholar ». Le transcendentalisme résout ainsi – comme Thoreau dans *Walden* – la perte de l'intimité des mots et du monde par la constatation parfaitement ordinaire : « The universe constantly and obediently answers to our conceptions. » Mais ce n'est plus là un principe idéaliste ou transcendantal ; c'est l'aspiration (qu'on appellerait, en un sens particulier, « réaliste ») du langage à sa propre réalisation, dès lors qu'il est non seulement un langage, mais aussi une voix : tel est, pour Emerson, son pouvoir *pratique*, exactement comme Thoreau renvoie à son livre (*Walden*) au début de *Walden*, comme « bulk », réalisation, travail des mains.

Mais cette thématique de la voix est également travaillée par la passivité. Je suis aussi actif (ou passif) dans ma voix que dans ma respiration ou mon souffle (*breath*). Comprendre, comme a dit Wittgenstein, que le langage est notre forme de vie, cela veut dire accepter la naturalité du langage, la fatalité même de la signification. Nous ne sommes pas des acteurs de notre langage, mais, pour reprendre le mot d'« Experience », des *victimes de l'expression*.

Ce n'est pas là une reconnaissance aisée à accomplir. D'où naît le scepticisme sous ses différentes formes, l'impossibilité de l'accès au monde étant

un masque pour mon propre refus de le (re)connaître, c'est-à-dire, de supporter (*bear*) la signification, l'expression. D'où naît le réalisme sous ses différentes formes, ma prétention à connaître ou théoriser le réel étant un masque pour mon refus d'un contact, d'une proximité avec les choses. Vouloir dire ou savoir ce qu'on veut dire, ce serait d'abord parvenir à replacer la phrase, pour reprendre une expression de Wittgenstein, dans son pays d'origine, son « milieu naturel ». C'était la tâche de la philosophie du langage ordinaire : comme dit Wittgenstein, « ramener les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » (*Investigations Philosophiques*, § 116). Mais désormais Cavell dépasse cette image du retour au bercail (*Heimat*), et contourne Wittgenstein par Austin et Thoreau. « Walden was never gone, from the beginning of the words of *Walden* (Our nostalgia is as dull as our confidence and anticipation) » écrit-il dans *The Senses of Walden* (119). La seule assurance, inscrite dans l'usage même de ma parole, est celle de l'abandon, du départ. Dans la conclusion de « Thinking of Emerson », Cavell précise que c'est cela la différence entre Emerson et Heidegger, et peut-être la spécificité américaine, qui n'a rien à voir avec un caractère autochtone ou natif, puisqu'elle est la récusation même de toute idée d'une pensée américaine authentique ou native.

*The substantive disagreement with Heidegger, shared by Emerson and Thoreau, is that the achievement of the human requires not inhabitation and settlement but abandonment, leaving. Then everything depends upon the realization of discovery. For the significance of leaving lies in its discovery that you have settled something, that you have felt enthusiastically what there is to abandon yourself to, that you can treat the others there are as those to whom the inhabitation of the world can now be left.*

(« Thinking of Emerson », SW 138)

Hériter le transcendantalisme, c'est renoncer à retrouver une Amérique première : pour Thoreau, comme pour Emerson, cette Amérique – l'Amérique – n'a jamais existé. Le génie d'Emerson et de Thoreau est d'avoir d'emblée placé leur réflexion sous le signe non de l'installation, mais du départ. « I left the woods for as good a reason as I went there » (*Walden* 258). Le paradoxe donc de leur position serait qu'ils ne sont pas des philosophes de l'identité américaine, mais des philosophes de l'immigration, ou plutôt de la *migration* (car pour eux, il ne s'agit pas de se poser, de s'installer, mais toujours de partir). Emerson revendique le *Whim* du départ : « I shun father and mother, when my genius calls me. » Comme si trouver ses racines n'était pas s'installer quelque part, mais c'est découvrir ce qui en vous, est immigré. Citons encore Cavell :

*As if your roots—that is, your origins— are matters not of the past but precisely of the present, always, fatally. As if America could banish history, could make of the condition of immigrancy not something to escape from but something to aspire to, as to the native human condition.*

(SW 158)

## L'avenir du quotidien

Si, comme le remarque Thoreau dans *Walden*, les hommes dans leur grande majorité vivent dans le désespoir – *lead lives of quiet desperation* – c'est justement pour avoir perdu la capacité de la parole, à donner *voix* à leurs pensées.

*Man is timid and apologetic; he is no longer upright; he dares not say "I think" "I am".*  
(« Self-Reliance » 40)

Ici, encore une fois, la pensée héritée de l'Europe est reprise et transformée: il ne suffit pas de dire ou de penser « je pense, je suis », il faut le *revendiquer*. Ce qui fait de la *self-reliance* une position politique et morale, bien au-delà d'une affirmation du sujet transcendantal: l'autonomie du sujet ne vaut que si elle est une *voix*.

Lorsqu'Emerson embrasse la cause abolitionniste, lorsque Thoreau prône la *désobéissance civile*, ce retrait n'est autre que le refus de l'allégeance, c'est-à-dire du *consentement*. Je dois *consentir* à mon gouvernement, c'est-à-dire, considérer qu'il parle en mon nom, bref, lui *donner ma voix*. Le concept de confiance en soi s'avère politique: le droit de retirer sa voix à la société se fonde sur l'idée que je puis me gouverner moi-même (le *self-government*, à la base de la Déclaration d'Indépendance). Ma préoccupation, c'est ce que je dois faire, pas ce que pensent les autres, et c'est bien là le principe de la confiance en soi, qui est aussi celui de la démocratie.

La *self-reliance* a un enjeu public, dit Emerson: ma voix privée sera « universelle »; « for the inmost in due time becomes the outmost » (« Self-Reliance » 29). Rendre le privé public, faire en sorte que ma voix privée soit publique: c'est bien le problème de la démocratie, et de l'ordinaire même. Comment ma voix individuelle peut-elle devenir commune, représentative, et comment puis-je la céder, et laisser d'autres parler en mon nom?

La *self-reliance* est à même d'ébranler aussi bien le libéralisme moderne (à la Rawls, fondé sur un accord préalable) que le communautarisme (fondé sur l'adhésion inévitable à une tradition), décelant à l'avance leur fondement commun: l'idée que si je suis là, je suis forcément d'accord (avec ma société ou une tradition, qui ainsi peuvent parler pour moi), j'ai donné mon consentement. Ce fondement commun, Emerson lui a déjà donné un nom: le conformisme, et c'est ce que la confiance en soi doit secouer, ce que le savant ou l'intellectuel américain (à venir) doit renverser.

*Is it not the chief disgrace in the world, not to be an unit;—not to be reckoned one character;—not to yield that peculiar fruit which each man was created to bear, but to be reckoned in the gross, in the hundred, or the thousand, of the party, the section, to which we belong, and our opinion predicted geographically, as the north, or the south? Not so, brothers and friends—please God, ours shall not be so. We will walk in our own feet; we will work with our own hands; we will speak our own minds.*

(AS 105)

Il s'agit bien d'une forme radicale d'individualisme, et Emerson le revendique dans «The American Scholar». Mais cet individualisme n'est pas une revendication de l'intérêt privé, mais public, et suggère que l'homme ordinaire traite avec tout autre en termes politiques, d'État à État :

*Another sign of our times, also marked by an analogous political movement, is the new importance given to the single person. Every thing that tends to insulate the individual—so to surround him with barriers of natural respect, so that each man shall feel the world is his, and man shall treat with man as a sovereign state with a sovereign state,—tends to true union as well as greatness.*

(AS 103)

Emerson s'oppose à la conformité, à notre incapacité à trouver notre voix – qui est notre incapacité à être publics. Il en veut, non pas à l'homme ordinaire, mais au *scholar*, à la classe intellectuelle lorsqu'elle se laisse aller au goût de la conformité :

*There is a class of persons to whom by all spiritual affinity I am bought and sold; for them I will go to prison if need be; but your miscellaneous popular charities; the education at college of fools; the building of meeting-houses to the vain end to which many now stand; alms to sots; and the thousandfold Relief Societies;—though I confess with shame I sometimes succumb and give the dollar, it is a wicked dollar which by and by I shall have the manhood to withhold.*

(«Self-Reliance» 33)

Ce refus (de la philanthropie) n'est pas un désintérêt égoïste, mais suggère qu'un dollar charitable est un «méchant» dollar parce qu'il est donné à des inégaux et soutient ce qui les maintient dans l'infériorité. Il exprime le refus d'une société où l'on a besoin de faire l'aumône, où l'homme est dégradé, se rend lui-même «quantité négligeable». C'est ainsi qu'il faut interpréter l'étrange obsession d'Emerson pour le génie, qui n'est élitiste qu'à première vue ; pour lui, le génie est universellement partagé : il s'agit simplement de le reconnaître, de le suivre en nous :

*I shun father and mother and wife and brother when my genius calls me. I would write on the lintels of the door-post, Whim.*

(33)

Le génie n'est pas l'exceptionnel, mais l'ordinaire. La fascination de la culture américaine pour le génie ou le surdoué, très perceptible par exemple dans le cinéma américain récent, est inséparable de cette intimité fondamentale et paradoxale du génie avec l'ordinaire. Là est toute la subtilité du discours d'Emerson, lorsqu'il s'en prend dans «Self-Reliance» à «la masse» (*mob*, 42, *populace*, 44). Mais ce qui ressort de telles déclarations, tout à fait nietzschéennes, ce n'est pas tant le culte du héros ou du surhomme que l'indignation envers ceux qui se contentent de la gloire d'autrui et refusent la dignité d'homme, pour eux et pour les autres, et de ce point de vue, l'ironie

émersonienne va parfois plus loin, dans la radicalité politique, que sa reprise nietzschéenne :

*In a century, in a millenium, one or two men; that is to say, one or two approximations to the right state of every man. All the rest behold in the hero or the poet their own green and crude being,—ripened; yes, and are content to be less, so that can attain its full stature [...]*

*The poor and the low find some amends to their immense moral capacity, for their acquiescence in a political and social inferiority. They sun themselves in the great man's light, and feel it to be their own element. They cast the dignity of man from their down-trod selves upon the shoulders of a hero, and will perish to add one drop of blood to make that great heart beat, those giant sinews combat and conquer.*

(AS 99)

En revendiquant l'ordinaire, c'est donc à une révolution qu'appelle Emerson, à la construction du nouvel homme ordinaire. D'où le sens aussi nouveau que prend la déclaration fameuse :

*This revolution is to be wrought by the gradual domestication of the idea of Culture. The main enterprise of the world for splendor, for extent, is the upbuilding of a man. Here are the materials strewn along the ground.*

(AS 99)

Le but de la politique devient la construction (*building* / *Bildung*) d'un homme. L'espoir américain devient celui de la construction d'un homme nouveau et d'une nouvelle culture, l'un et l'autre « domestiqués », ce qui est tout le contraire d'opprimés et de maintenus en esclavage : l'homme domestique est celui qui arrivera à accorder son intérieur et son extérieur, sa voix publique et sa voix privée. Celui qui parviendra à trouver sa voix, à devenir ordinaire. Ainsi, la construction d'une démocratie américaine est bien l'invention d'un homme ordinaire : il n'est pas le point de départ d'une *constitution* de l'Amérique, mais son projet même.

OUVRAGES CITÉS

- CAVELL, Stanley. *Must We Mean What We Say?* Cambridge: Cambridge UP, 1969, 1976.
- The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy.* New York: Oxford UP, 1979; trad. fr. S. Laugier & N. Balso. *Les Voix de la raison.* Paris: Seuil, 1996.
- Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage.* Cambridge: Harvard UP, 1981.
- The Senses of Walden*, 2nd ed. San Francisco: North Point Press, 1981.
- Themes out of School.* San Francisco: North Point Press, 1984.
- In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism.* Chicago: U. of Chicago P, 1988.
- This New Yet Unapproachable America.* Albuquerque: Living Batch Press, 1989.
- Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism.* Chicago: Chicago UP, 1989; trad. fr. *Conditions nobles et ignobles: la constitution du perfectionnisme émersonien.* Combas: L'éclat, 1993.
- CAVELL, Stanley, ed. *Statuts d'Emerson, constitution, philosophie, politique.* trad. fr. par C. Fournier et S. Laugier, Combas: L'éclat, 1992.
- EMERSON, Ralph Waldo. *Essays, First and Second Series.* New York: Vintage Books, The Library of America, 1990; «The American Scholar», repr. in *Selected Essays*, Penguin Classics, 1982; trad. fr. par C. Fournier dans *Critique*, numéro spécial «La Nouvelle Angleterre», 1992.
- LAUGIER, Sandra. *Du réel à l'ordinaire.* Paris: Vrin, 1999.
- Recommencer la philosophie: la philosophie américaine aujourd'hui.* Paris: PUF, collection «Intervention philosophique», 1999.
- «La pensée de l'ordinaire et la démocratie intellectuelle», *Esprit*, «Splendeurs et misères de la vie intellectuelle, II», mai 2000.
- THOREAU, Henry David. *Walden, or Life in the Woods.* (1854) New York: Vintage Books, The Library of America, 1991.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen.* Trans. *Philosophical Investigations.* Ed. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, New York: MacMillan, 1953.