

L'IMPORTANCE DE L'IMPORTANCE

Expérience, pragmatisme, transcendantalisme

[Sandra Laugier](#)

Association Multitudes | « [Multitudes](#) »

2005/4 n° 23 | pages 153 à 167

ISSN 0292-0107

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-multitudes-2005-4-page-153.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Association Multitudes.

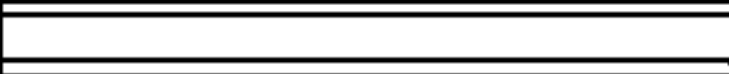
© Association Multitudes. Tous droits réservés pour tous pays.



l'Importance de l'importance

expérience, pragmatisme, transcendantalisme

Sandra Laugier



Nous proposons ici de revenir, pour penser l'expérience, aux sources du pragmatisme : à savoir, le transcendentalisme d'Emerson et Thoreau. La tradition pragmatiste a absorbé, voire, comme l'a dit Stanley Cavell, refoulé Emerson. Pourtant les concepts centraux d'Emerson, celui de la confiance en soi (*Self-Reliance*), du commun, du bas (*the low*), annoncent clairement le pragmatisme. Emerson et Thoreau furent les premiers à proposer un recours à la pratique, et une redéfinition de l'expérience, qui définiront l'enquête pragmatiste. Mais l'étrangeté et la radicalité des conceptions transcendentalistes les fit refouler par leurs successeurs (à l'exception de William James), puis au XX^e siècle par la philosophie analytique. La confiance en soi et le rapport à l'ordinaire que revendique Emerson sont pourtant des instruments pour penser la démocratie radicale (cf. Laugier 2004, 2005), et réinventer l'idée d'expérience : c'est ce que nous voulons mettre en évidence ici.

l'ordinaire et le politique

Ralph Waldo Emerson (1803-1882) et Henry David Thoreau (1817-1862), sont longtemps restés obscurs. Le plus surprenant dans ce refoulement, outre l'oubli où il a laissé des penseurs dont Nietzsche se disait le disciple, est la manière dont a été négligé l'apport d'Emerson et de Thoreau dans la constitution d'une pensée de la pratique pourtant revendiquée par le pragmatisme, et d'une pensée de l'expérimentation démocratique. Emerson, le premier philosophe américain, eut d'emblée un statut ambigu : à la fois chantre de l'individualisme et de la démocratie américaine, Messie d'une « Nouvelle Amérique », prônant le rejet des traditions, autories et coutumes, et figure morale pesante. Cette ambivalence du transcendentalisme se perçoit dans les romans américains de la fin du XIX^e siècle : Henry James souligne par la présence des *Essais* d'Emerson la rigueur moraliste de la Nouvelle-Angleterre, tout en reprenant chez ses personnages l'aspiration perfectionniste propre à la *Self-Reliance* ; l'héroïne du roman féministe de Kate Chopin, *The Awakening*, trouve en Emerson les mots et l'instrument de son émanicipation ; et pour prendre un exemple célèbre, Emerson joue un rôle libérateur dans le roman de Louisa May Alcott, *Little Women*.

Emerson et Thoreau revendiquent le commun. Mais cette approche du commun n'a rien d'un conformisme ou d'une exaltation de valeurs américaines. Une caractéristique de la pensée politique d'Emerson est sa dimension critique, un refus de la société américaine telle qu'elle existe. C'est cette position non conformiste d'Emerson et de Thoreau qui les inscrit au cœur du débat contemporain américain sur la radicalité politique, et fait de la question de leur héritage une question poli-

tique, celle de l'individualisme comme principe de l'*assentiment* à la société (voir Bercovitch, et Laugier 2004). C'est parce que sa société nie l'égalité, désobéit à sa propre constitution, que Thoreau revendique le droit de s'en retirer. « L'existence que mènent généralement les hommes est de tranquille désespoir (*quiet desperation*) ». Un tel rejet implique ce que Thoreau appelle la désobéissance civile, ou la résistance au gouvernement civil. Son installation à Walden est une protestation contre la vie que mènent les hommes. Emerson note à propos de ses contemporains que « chacun des mots qu'ils disent nous chagrine » (*Self-Reliance*). Ce désespoir par rapport à la vie et à la parole ordinaires est caractéristique d'Emerson et Thoreau : comment l'articuler avec la revendication de l'ordinaire et du commun, et avec le pragmatisme, l'appel récurrent à la pensée de l'homme du commun ? L'appel à l'ordinaire a pourtant une pertinence pour l'idéal démocratique : Emerson réclame une attention à la *signification* de l'ordinaire.

Je ne demande pas le grand, le lointain, le romanesque ; ni ce qui se fait en Italie ou en Arabie ; ni ce qu'est l'art grec, ni la poésie des ménestrels provençaux ; j'embrasse le commun, j'explore le familier, le bas, et suis assis à leurs pieds. De quoi voudrions-nous vraiment connaître le sens ? De la farine dans le quartant ; du lait dans la casserole ; de la balade dans la rue ; des nouvelles du bateau ; du coup d'œil ; de la forme et de l'allure du corps ; — montrez-moi la raison ultime de ces questions (The American Scholar).

Il s'agit alors de trouver un accès à cet ordinaire, d'inventer un nouveau mode de relation au monde. La question n'est plus de connaître la « raison ultime » des phénomènes de la Nature, mais d'instituer un rapport inédit au quotidien. Or, le recours au quotidien a une dimension démocratique, dans sa mise en évidence de l'ordinaire et du commun, et l'esthétique de l'ordinaire rejoint le politique :

L'un de ces signes est le fait que le même mouvement qui a produit l'élévation de ce que l'on appelait la plus basse classe de l'État a pris en littérature un aspect très marqué, et tout aussi heureux. Au lieu du sublime et du beau, c'est le proche, le bas, le commun qui ont été explorés et poétisés. (...) La littérature du pauvre, les sentiments de l'enfant, la philosophie de la rue, le sens du domestique, tels sont les sujets du jour. (id.)

Le pauvre, la rue, le « domestique » : ce sont les nouveaux objets qu'il va falloir penser, et pour cela la liste de catégories de l'expérience héritées de l'Europe ne fonctionne pas. Il faut trouver un nouvel accès, démocratique, à l'ordinaire.

L'appel à l'ordinaire est alors politique et *pratique*. Il faut inventer le nouvel homme ordinaire, l'homme de la démocratie. Au début de *Walden*, Thoreau écrit : « Lorsque j'écrivis les pages qui suivent, ou le plus gros

de ces pages (*the bulk of it*) je vivais seul dans les bois, à un mile de tout voisin, dans une maison que j'avais construite moi-même sur la rive de l'étang de Walden près de Concord, Massachussets, et gagnais ma vie seulement par le travail de mes mains ». L'écriture est un travail des mains, la réflexion une pratique. Ce passage à la pratique — « la transformation du génie en pouvoir pratique » dit Emerson à la fin d'*Experience* — est une dimension majeure du transcendantalisme. Loin de faire du transcendantalisme un protopragsmatisme (comme Rorty), elle fait toute la différence entre transcendantalisme et pragmatisme. Car la pratique est d'abord une *approche* de l'ordinaire.

L'idée d'ordinaire ne prend son sens qu'en écho au risque permanent et réel 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, « désespérée ». L'œuvre entière d'Emerson est ainsi traversée par la menace du scepticisme. L'appel à l'ordinaire est inséparable du moment sceptique, où le monde nous *chagrine*, nous échappe, selon Emerson, au moment où nous voulons le plus fortement l'agripper et le saisir. L'ordinaire (donc la démocratie) n'est pas une évidence, il est traversé par le scepticisme, par « l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire ». Emerson et Thoreau annoncent ainsi la philosophie du langage ordinaire, Wittgenstein et Austin : parce que le rapport à l'ordinaire est une autre façon de formuler la question du rapport au monde, de notre capacité à dire le monde avec notre langage ordinaire, commun. Les philosophes du pragmatisme, de leur côté, revendiquent le commun sans assumer la dimension sceptique du recours à l'ordinaire. Qu'est-ce que vouloir parler pour l'homme du commun, si l'on pense connaître ce qu'il sait ?

catégories de l'ordinaire

Le recours à l'ordinaire n'a rien, chez Emerson, comme chez Wittgenstein, d'une solution. Cavell note dans *In Quest of the Ordinary* que la philosophie du langage ordinaire et le transcendantalisme sont des réactions au scepticisme conçu comme « anxiété qui porte sur nos capacités humaines de connaissance ». Le commun est toujours objet d'enquête et d'interrogation, il n'est jamais donné. Le bas est toujours à atteindre, dans une inversion du sublime. Il ne suffit pas de vouloir partir de l'ordinaire, de « l'homme de la rue » (un thème central du cinéma américain, cf. Capra). Il ne s'agit pas non plus de corriger l'héritage de la philosophie européenne, et de créer des nouvelles catégories : il faut redonner un autre sens aux mots hérités (tels que ceux d'expérience, idée, impression, entendement, raison, nécessité et condition), les

ramener à l'immanence du commun, ou pour reprendre l'expression de Wittgenstein, de la métaphysique à l'ordinaire : ce qui veut dire en *faire* autre chose. Pour Emerson, l'Amérique peut réinventer la philosophie transcendantale kantienne, non pas en corrigeant les catégories, mais en inventant un accès à ce monde du commun, un mode d'approche spécifique de cette nature nouvelle — *this new yet unapproachable America* — pour laquelle les catégories de la philosophie transcendantale (le mode conceptuel d'accès à la nature élaboré par l'Europe) sont inopérantes.

Il propose sa propre version des catégories, en exergue d'*Experience*, avec la liste des « seigneurs de la vie » (*lords of life*) : (Les seigneurs de la vie, les seigneurs de la vie, / Je les ai vus passer, / Sous leur apparence, / Pareils et différents, / Massifs et sinistres ; / Usage et Surprise, / Surface et Rêve, / Succession alerte et Dommage spectral.) Les *lords of life* ressemblent chez Emerson à 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. Mais la liste montre bien qu'il ne peut s'agir de ce « genre » de catégories : l'usage, la surprise, la surface, le rêve, la succession, le mal, le tempérament...

Certes, il y a chez Emerson l'idée qu'un nouvel ensemble de concepts — mais s'agira-t-il encore de concepts ? — doit être *inventé* pour décrire l'ordinaire. Mais la revendication de l'ordinaire est inséparable, chez Emerson, de l'obscurité, voire de l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire. Elle est aussi, et avant tout, *revendication* : l'ordinaire, et l'homme ordinaire, ne sont pas tant un donné que quelque chose que l'Amérique doit inventer et construire. A un premier niveau, la notion kantienne de catégorie serait adéquate ; il s'agit bien pour Emerson d'appliquer un nouvel ensemble de concepts à un donné, des matériaux divers et épars qu'il va falloir construire et dominer, ou, dit-il, « domestiquer ».

Cette révolution s'accomplira dans la domestication graduelle de l'idée de Culture. L'entreprise du monde la plus importante en termes de splendeur et d'étendue, c'est la construction (upbuilding) d'un homme. Voici les matériaux, épars sur le sol. (The American Scholar)

Mais si Emerson se contentait de reprendre le schéma des catégories, et de substituer à une liste classique (l'héritage transcendantal européen) une liste modernisée, américanisée, l'apport serait nul. Penser des catégories de l'*ordinaire* le conduit à repenser l'idée même de catégorie — à en finir avec ce schéma catégoriel, inséparable d'un projet de redéfinir l'expérience. L'idée de domestication de la culture, de l'ordinaire comme voisin (*next, neighbor*), domestique, n'est pas seulement l'idée de saisie ou maîtrise du réel — car l'ordinaire précisément ne se conceptualise pas. L'idée du domestique permet de reconcevoir le rapport au

monde, non comme connaissance mais comme *proximité* et accès direct, tactile aux choses, attention à elles. Il ne s'agit pas seulement de réécrire la liste des catégories, mais d'en redéfinir *l'usage* : non pas saisie conceptuelle et connaissance extérieure du monde, mais voisinage du réel. Il ne s'agit donc pas de sa saisie — à laquelle, selon Emerson, il faut renoncer — mais de sa reconnaissance comme *next*, non seulement proche ou prochain, mais aussi *séparé* de moi, à côté. La révolution conceptuelle accomplie par Emerson consiste donc moins en une redéfinition des catégories qu'en *un remodelage de ce que c'est que l'expérience*.

Il ne s'agit plus 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.

L'Illusion, le Tempérament, la Succession, la Surface, la Surprise, la Réalité, la Subjectivité, — voilà les fils sur le métier du temps, voilà les seigneurs de la vie. Je n'ose point prendre sur moi d'indiquer leur ordre, mais je les nomme à mesure que je les trouve sur mon chemin. (Experience).

avoir une expérience

Emerson, avec ses « lords », reprend et subvertit le système de Kant. Ce ne sont pas seulement les éléments de la liste des catégories qui changent, comme ce sera le cas avec le pragmatisme. Les *lords of life* ne gouvernent pas notre perception, ou notre expérience, ils en ressortent, comme des formes sur un arrière-plan : *I saw them pass*. Les catégories sont elles-mêmes objet / sujet d'observation et d'exploration. On voit alors la révolution opérée par le transcendantalisme. *La question transcendantale n'est plus : comment connaître à partir de l'expérience (question qui, on le sait depuis Hume, conduit à la réponse : on ne connaît rien du tout — et donc au scepticisme), mais plutôt : comment se rapprocher du monde ? Comment avoir une expérience ? Cette difficulté à être proche du monde est exprimée par Emerson dans *Experience* à propos de l'expérience du deuil, et se généralise à l'expérience prise dans son ensemble d'un monde envisagé lui-même sous le signe (la catégorie) de la perte. Là est précisément le scepticisme : non dans le deuil, mais plutôt dans l'incapacité d'avoir une expérience. *Experience* n'a pas tant pour but de décrire ou d'expliquer l'expérience que d'en questionner la possibilité. 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.* William James suit ce fil de la pensée émersonnienne, par exemple dans *The Will to Believe*.

Chez Emerson, l'expérience ne peut rien nous apprendre, non parce qu'elle est insuffisante, qu'il faut aller au delà, comme le dit obsessionnellement la théorie de la connaissance — mais parce que nous ne l'avons pas : elle ne nous touche pas. Le scepticisme se transforme : notre problème n'est pas l'ignorance où nous sommes du monde, mais notre refus de le connaître et de le sentir. Notre volonté, nos tentatives de maîtriser le monde et les choses, de les saisir à tous les sens du terme (matériellement et conceptuellement), nous en éloignent. C'est ce qu'Emerson décrit impitoyablement dans *Experience* comme « *the most unhandsome part of our condition* » — cette évanescence du réel, qui nous glisse entre les doigts au moment où — parce que — nous l'agrippons : *unhandsome*. C'est notre volonté de saisir le réel qui nous le fait perdre le plus sûrement. C'est 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*, *handsome*). On voit la transformation radicale qui s'opère chez Emerson de la synthèse kantienne, dépassée non pas par la voie transcendantale mais par la voie inverse, vers l'immanence. Ce dépassement de la synthèse par le bas, et non par le haut, est caractéristique d'Emerson et de sa revendication du « bas ».

unhandsome

Emerson se lance ainsi dans *Experience* dans une reprise ironique des thèmes (cartésiens et kantien) de la théorie de la connaissance européenne :

Elle est très malheureuse, mais il est trop tard pour y rien changer, cette découverte que nous avons faite, que nous existons. Cette découverte s'appelle la Chute de l'homme. Depuis, nous soupçonnons toujours nos instruments. Nous avons appris que nous ne voyions pas directement, mais médiatement. (Experience)

Que signifie alors le passage à la pratique ? Notre volonté de connaître est déjà pratique, en tout cas *active*. C'est à l'activité conceptuelle en tant que telle, qu'il faut arriver à renoncer, cette rapacité cognitive qui est *unhandsome* (cette main et ces doigts qui agrippent avec impuissance) — pour arriver à une authentique pratique. Emerson rejoint Marx ici, dans l'affirmation du caractère d'abord *réel* (socialement inscrit) de la pratique.

On pense ici à la critique opérée par Wittgenstein de la « pulsion de généralité » propre à la philosophie. L'attention au particulier et à l'ordinaire, que revendique Wittgenstein contre le général, va contre notre

tendance, en science comme en philosophie, de théoriser le monde. Wittgenstein note dans les *Recherches* : « nous avons l'impression de devoir *pénétrer* les phénomènes (*durchschauen*) ; mais notre recherche grammaticale s'oriente non vers les phénomènes mais vers les "possibilités" des phénomènes » (§90). La recherche grammaticale se définit, pour Wittgenstein, contre la volonté de pénétrer les phénomènes. Il entend substituer aux catégories une grammaire des concepts humains, du particulier. La différence avec Kant étant alors que chaque mot de notre langage ordinaire, chaque élément de l'expérience ordinaire, chaque aspect de la physionomie de l'ordinaire, requiert une déduction, ou plutôt une expérience : chacun doit être retracé, dans son application au monde, par les critères de son application, qui seront toujours particuliers. Un mot doit être énoncé dans le contexte *particulier* où il a un sens, sinon il est faux (il sonne faux), « me chagrine ». Ainsi pourrait-on interpréter la série des « seigneurs de la vie » non comme une liste rénovée des catégories, mais comme une grammaire de l'expérience particulière.

C'est précisément dans ce rapport à l'expérience qu'Emerson va peut-être plus loin que Wittgenstein lui-même : parce que Wittgenstein (comme le pragmatisme avant lui) semble sur ce point tributaire d'un héritage transcendantal, avec son idée des « possibilités des phénomènes », et sa définition de la grammaire comme constituant ces possibilités. **L'empirisme radical d'Emerson** consiste à dire que le donné (*given*) est encore trop. Ce qui l'intéresse, c'est le *trouvé* : *finding as founding*.

Where do we find ourselves? demande Emerson en commençant *Experience*. Difficile à traduire. Thoreau dit : « Ce n'est que lorsque nous sommes perdus, en d'autres termes lorsque nous avons perdu le monde, que nous commençons à nous trouver, que nous comprenons où nous sommes, et l'étendue infinie de nos relations ». Le scepticisme s'avère la perte de l'expression, de la conversation ordinaire avec les choses. Pour surmonter le scepticisme, retrouver la conversation naturelle avec le monde, une nouvelle liste de catégories ne suffit pas, ni même un nouvel usage des catégories nouvelles : il faut réinventer l'expérience, à partir de la *Self-Reliance*.

la confiance en l'expérience

Il ne s'agit pas de retrouver un nouveau fondement en soi-même. Emerson définit la confiance en soi : « Dans chaque œuvre de génie, nous reconnaissons nos propres pensées rejetées : elles nous reviennent avec une certaine majesté née de l'aliénation ». Cela définit bien l'ambiguïté et l'obscurité du rapport à soi de la *Self-Reliance*. L'enquête sur soi ne

conduit pas à soi-même, mais au dehors, dans un retournement de l'activité du sujet, non vers lui-même, mais en passivité. Elle est, poursuit Emerson, un renoncement à l'Instruction au profit de l'Intuition. La confiance n'est pas de l'ordre de la connaissance active, et l'ensemble des connaissances (*tutions*) se fonde sur un rapport antérieur à la « réception ». Ici s'opère chez Emerson un renversement qui ne sera repris dans aucun héritage pragmatiste : c'est la passivité qui est la véritable autonomie, et caractérise la confiance en soi. La connaissance comme activité est récusée, pour instaurer un rapport directement expérimental à la vie. La *Self-Reliance* n'est pas une nouvelle forme de constitution subjectivante, ou de fondement de la connaissance, mais se définit par la constitution d'un soi fragile et paradoxal, passif : *all I know is reception*.

Le transcendantalisme est alors mal nommé, car **ce que propose Emerson est une forme particulière d'empirisme, qu'on appellerait volontiers empirisme radical** (cf. James, qui reprend fidèlement à Emerson cette dimension passive de la confiance et de l'expérience). **Mes perceptions sont plus fiables que mes pensées, car fatales, indépendantes de ma volonté d'agripper le monde : c'est à partir de la perception, en tant qu'absorption et réceptivité, que l'on pourra inventer des catégories non conceptuelles.** Emerson veut revenir en deçà du scepticisme professé par l'empirisme et de ses « piétres » solutions. Il ne s'agit pas de renoncer à la connaissance par expérience pour se fier à notre nature humaine, mais de revenir à la particularité de l'expérience elle-même.

Chaque homme fait la différence entre les actes volontaires de son esprit et ses perceptions involontaires, et sait qu'il doit une foi parfaite à ses perceptions involontaires. (...) Mais la perception n'est pas capricieuse, elle est fatale. (Self-Reliance)

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. 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 *Walden*, et chez Emerson, lorsqu'il dit à la fin d'*Experience* :

Je sais que le monde avec lequel je suis en conversation dans la ville et dans les fermes n'est pas le monde que je pense. (...) Mais je n'ai jamais trouvé que l'on gagnât beaucoup à des tentatives manipulatoires pour réaliser le monde de la pensée.

Il n'y a pas d'autre monde que le monde ordinaire, celui avec qui je suis en conversation.

Pourquoi ne pas réaliser votre monde ? Mais loin de moi le désespoir qui préjuge de la loi au moyen d'un empirisme mesquin — (...) il y a encore une

victoire pour toute justice ; et le roman vrai (the true romance) que le monde existe pour réaliser, sera la transformation du génie en pouvoir pratique.

Réaliser le monde : Emerson transforme ainsi et désublime la mythologie du transcendantal, ramenant les catégories à l'ordinaire, la « possibilité » transformée et réalisée en *true romance*, le génie en pouvoir pratique. Il n'y a plus deux mondes, mais un seul. *For my perception of it is as much a fact as the sun.*

Cette transformation réaliste du génie en *pratique* semble, ici encore, annoncer le pragmatisme. Mais pour Emerson, la pratique n'est pas « manipulation » mais patience, attente, attention. En revendiquant l'ordinaire, c'est à une révolution qu'appelle Emerson, à la construction du nouvel homme ordinaire : « Voici les matériaux, épars sur le sol ». 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 d'esclavagisés : l'homme domestique est celui qui arrivera à accorder son intérieur et son extérieur, sa voix publique et sa voix privée, sans renoncer ni à l'une ni à l'autre. Celui qui parviendra à *devenir ordinaire*. La construction d'une démocratie américaine devrait être alors l'invention d'un homme ordinaire : *the up-building of man.*

perfectionnisme et pragmatisme

La confiance en soi est, dit Emerson, « l'aversion de la conformité » — elle s'accomplit dans l'éducation de soi, ce qui inscrit Emerson dans une tradition perfectionniste qui irait de Platon à Wittgenstein et Foucault¹ plutôt que dans la tradition pragmatiste. Il s'agit de chercher par l'exercice un meilleur moi, sans jamais l'atteindre ni même savoir si on s'en est approché. La confiance en soi n'est pas une énième fondation subjective, si elle est confiance en notre expérience. Il n'y a pas de soi à qui se confier, qui soit fondement de la confiance en soi.

Parler de confiance en soi, c'est une manière de s'exprimer misérable et extérieure. Parlez plutôt de ce qui confie — car cela marche, cela existe. (Speak rather of that which relies because it works and is).

Parler de *Self-Reliance*, c'est renvoyer à une réflexivité trop statique par rapport à ce qu'est la confiance. L'expression *Self-Reliance* implique un retour sur soi quand la confiance d'Emerson est *pratique*. C'est pour mettre en évidence la dimension pratique (et non théorique ou épistémique) de la confiance en soi qu'Emerson note que l'expression « *self-reliance* » est *misérable* et qu'il propose *that which relies*. *Relies* employé dans l'absolu, dans un refus de la réflexion sur soi, décrit une attitude libérée de la réflexivité, de toute illusion d'un savoir qu'aurait le

soi regardant en lui-même, pour y trouver quelque chose, une certitude ou confiance. La *Self-Reliance* n'est ni active, ni passive, la *pratique* permettant de récuser à la fois la mythologie de la réflexivité et la mythologie de l'agentivité.

La confiance en soi n'est alors pas confiance en un soi donné, mais en sa propre expérience. Le transcendantalisme ordonne — contre le scepticisme — de se fier à son expérience. Cette idée est au centre de la pensée d'Emerson, articule ses conceptions de la confiance et de l'expérience, et met en cause de façon radicale la dualité de l'activité et de la passivité — la pratique est aussi une patience. Comme le dit *Experience* : « Patience et encore patience, nous vaincrons à la fin ».

Faire confiance à son expérience : c'est cela qui définit le recours à la pratique, dans une démarche qui soit réellement *empirique*. On a pu explorer les implications politiques de cette confiance². Dans *À la recherche du bonheur*³, Cavell examine le fait de « contrôler son expérience », c'est-à-dire, d'examiner sa propre expérience, et de « laisser à l'objet qui vous intéresse le soin de vous apprendre à le considérer » — éduquer son expérience, de façon à se rendre éduicable par elle. Cela implique de pouvoir se fier à l'expérience de l'objet, afin de trouver les justes mots pour la décrire et l'exprimer. « C'est une tâche qui fait intervenir le concept autant que l'expérience, que l'on peut appeler "contrôler son expérience". » (*id.*)

Au-delà des étiquettes de transcendantalisme et de pragmatisme, c'est bien d'*empirisme* qu'il est question. C'est sur ce point que s'établit le lien paradoxal entre expérience et confiance : il faut éduquer son expérience pour lui faire confiance (avec la difficulté : comment donner l'éducation avant la confiance ?) On notera l'ambiguïté et le retournement de l'héritage kantien. Il ne faut pas dépasser l'expérience par la théorie, mais aller au rebours de ce qui est, en philosophie, le mouvement même de la connaissance. Il faut dépasser la théorie par l'expérience, et c'est ce mouvement qui définit la confiance en soi, l'autorité sur sa propre expérience.

Sans cette confiance en notre expérience, qui s'exprime par la volonté de trouver des mots pour la dire, nous sommes dépourvus d'autorité dans notre propre expérience. (*id.*)

La confiance en soi consiste pour finir à découvrir en soi (dans sa « constitution » subjective et politique) la capacité à avoir une expérience, la capacité à faire l'expérience de ce qu'on connaît ou croit connaître, et à exprimer et décrire cette expérience. C'était aussi la définition de l'expérience philosophique pour Wittgenstein et de ce que pour Freud on pouvait attendre de la psychanalyse (rassembler des bouts et sou-

venirs épars d'usages du langage, pour se rapprocher non du réel mais de l'expérience).

l'expérience comme aventure

On retrouvera cette approche de l'expérience aussi bien dans le pragmatisme de William James que dans les conceptions littéraires de Henry James : **ce qui est important, c'est d'avoir une expérience (pas d'acquiescer à partir de l'expérience)**. Avoir une expérience veut dire : percevoir ce qui est important, ce qui compte. Ce qui intéresse Cavell, dans le cinéma, est la façon dont son expérience fait émerger (visuellement), *fait voir* ce qui est important, ce qui compte. C'est le développement d'une capacité à *voir l'importance*, qui permet de redéfinir l'expérience — l'expérience de l'apparition et de la signification des choses (lieux, personnes, motifs).

Pour répondre à la question « qu'advient-il à des personnes données, à des lieux précis, à des sujets et à des motifs, quand ils sont filmés par tel ou tel cinéaste ? » — il n'existe qu'une seule source de données, c'est-à-dire l'apparition et la signification de ces objets, de ces personnes, que l'on trouvera en fait dans la suite de films, ou de passages de films, qui comptent pour nous. (« Qu'advient-il des choses à l'écran ? » in Cavell 2003)

C'est cela qui définit l'importance — « Exprimer ces apparitions, définir leurs significations, formuler enfin les raisons pour lesquelles ces films comptent ». Cela oblige à une attention particulière à la signification de tel ou tel moment :

S'il est de l'essence du cinéma de magnifier la sensation et la signification d'un moment, il lui appartient aussi d'aller contre cette tendance et de reconnaître cette réalité tragique de la vie humaine : l'importance de ses moments ne nous est pas d'ordinaire donnée pendant que nous les vivons, si bien que cela peut demander le travail de toute une vie de déterminer les carrefours importants d'une existence. (« La Pensée du cinéma », in Cavell 2003)

Comment pouvons-nous percevoir ce qui est important dans notre vie ? L'expérience se révèle définie par notre capacité d'attention : pour reprendre une expression d'Iris Murdoch, « une version détachée, non sentimentale, non égoïste, objective de l'attention ». Cette attention est une capacité à voir le détail, le geste expressif, même si ce n'est pas forcément une vision claire et nette, ni exhaustive — une attention à l'importance (*what matters*), à ce qui compte dans les expressions et les styles d'autrui — ce qui fait et exprime les différences entre personnes, et le rapport de chacun à son expérience, qu'il faut alors décrire.

Reconnaître les gestes, les manières, les habitudes, les tours de langage, les tours de pensée, les styles de visage, comme moralement expressifs — d'un individu ou d'un peuple. La description intelligente de ces choses fait partie de

la description intelligente, aiguisée, de la vie, de ce qui importe, de ce qui fait la différence, dans les vies humaines. (Diamond)

Ce sont ces différences qui doivent être l'objet de « la description intelligente, aiguisée, de la vie ». Cette vie humaine renvoie à la *forme de vie* wittgensteinienne, vue non comme norme sociale, mais comme contexte où sont lisibles gestes, manières, styles ordinaires. L'attention à l'ordinaire, « ce dont nous voudrions connaître le sens » (Emerson) est alors la perception des textures ou des motifs moraux (ceux de Henry James — par exemple, le motif « international »). Ce qui est *perçu*, ce ne sont pas des objets, mais des expressions, qui ne sont possibles que sur l'arrière-plan de la *forme de vie*. La littérature est le lieu privilégié de cette perception, par la création d'un arrière-plan qui fasse apparaître les différences importantes entre les expériences et expressions.

Ici le véritable héritier d'Emerson n'est pas William James, mais Henry James, dans sa réflexion sur l'apport du roman. Il s'agit encore une fois d'avoir confiance en l'expérience, d'apprendre à être attentif : d'une compétence qui n'est pas seulement affaire de connaissance ou de raisonnement, mais d'apprentissage de l'expression adéquate et particulière, et d'éducation de la sensibilité ; éducation de la sensibilité du lecteur par l'auteur, qui lui rend perceptible telle ou telle situation, tel caractère, en le plaçant (le décrivant) dans le cadre adéquat. Le roman nous apprend à regarder la vie comme « la scène de l'aventure et de l'improvisation ». L'apprentissage que nous offre le roman est une initiation aux modes d'expression adéquats, linguistiques ou autres, à une forme de vie : une formation sensible par l'exemplarité. Le roman forme alors notre capacité à (*lire*) l'expression morale. Cette capacité d'expression est conceptuelle et langagière — capacité à bien faire usage des mots pour décrire l'expérience. Là encore, la question est celle de l'expression de l'expérience : quand et comment faire confiance à son expérience, découvrir la validité propre du particulier.

Retrouver le contact avec l'expérience, et trouver une voix pour son expression : c'était la visée première, perfectionniste, de l'éthique émersonienne. L'attention aux autres que propose et suscite la littérature de James ne nous donne pas de certitudes, mais fait émerger l'incertitude : elle fait de l'expérience même de la lecture une aventure au sens strict (ou, pour parler encore comme Emerson, *true romance*).

Il y a de l'aventure, selon James, dans toute situation qui mêle l'incertitude et le « goût de la vie ». Citons un passage de *The Art of Fiction* qui explicite cette *forme* aventureuse que prend la lecture. James dit à propos des romans de George Eliot que les émotions, l'intelligence tourmentée, la conscience de ses héros deviennent notre propre aventure.

Et pour James, la lecture est de l'ordre de l'aventure au sens propre, *non métaphorique*.

Une « aventure » humaine, personnelle n'est pas une chose *a priori*, positive, absolue et inextensible, mais juste une question de relation et d'appréciation — dans les faits, c'est un nom que nous donnons, avec à propos, à tout passage, toute situation qui a ajouté le goût tranchant de l'incertitude à un sens aiguisé de la vie. C'est pourquoi la chose est, tout à fait admirablement, une question d'interprétation et de conditions particulières ; et faute d'une perception de celles-ci, les aventures les plus prodigieuses peuvent vulgairement compter pour rien. (James, *The Art of Fiction*)

L'expérience elle-même, si on lui fait confiance, devient alors une aventure. Refuser cette confiance, la vie, c'est *passer à côté de l'aventure* — celle des personnages, et la sienne propre. L'absence d'attention à l'expérience, le manque de perception de l'importance, font passer à côté de l'aventure. Ainsi on peut voir l'expérience comme une aventure à la fois conceptuelle et sensible (on s'expose) — dit autrement : à la fois passive (on se laisse transformer, toucher) et agentive. Il n'y a pas à séparer, dans l'expérience, la pensée (la spontanéité) et la réceptivité (la vulnérabilité au réel). C'est cela, dit James, en termes plus émersoniens que pragmatiques, qui constitue l'expérience.

Le pouvoir de deviner ce qu'on n'a pas vu à partir du visible, de suivre les implications des choses, de juger l'ensemble par son motif, l'état où vous ressentez si complètement la vie en général que vous êtes en bonne voie pour en connaître les moindres recoins — on peut presque dire que cet agrégat (cluster) de dons constitue l'expérience. (James, id.)

James ajoute qu'il faut alors que rien n'échappe, ne se perde : « *Try to be one of the people on whom nothing is lost* ». Car le plus difficile — et le point de départ de toute réflexion sur la démocratie — c'est d'*avoir* une expérience, de ne pas passer à côté de la confiance.

(1) Voir la tradition des « Exercices spirituels » au sens défini par Pierre Hadot, puis Arnold Davidson.

(2) Voir Laugier, 2003, 2004, et ici même les contributions de Ph. Pignatelli et M. Lazzarato.

(3) Cavell 1981, 2003. Voir aussi Cavell 1999.

BIBLIOGRAPHIE :

— Stanley Cavell, *Pursuits of Happiness*, Harvard University Press, 1981, tr. fr. par C. Fournier et S. Laugier, *À la Recherche du bonheur*, Éd. de l'Étoile / Cahiers du Cinéma, 1989.

— Stanley Cavell, *This New Yet Unapproachable America*, Living Batch Press, 1989, tr. fr. par S. Laugier, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, L'Éclat, 1991.

— Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, Oxford University Press, 1979, tr. fr. par S. Laugier et N. Balso, *Les Voix de la raison*, Le Seuil, 1996.

- Stanley Cavell, *The World Viewed, Reflections on the Ontology of Film*, Harvard University Press, 1971, 1979, tr. fr. par C. Fournier, *La Projection du monde*, Belin, 1999.
- Stanley Cavell, *Le Cinéma nous rend-il meilleurs ?*, Bayard, 2003.
- Cora Diamond, *The Realistic Spirit, Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, MIT Press, 1991, tr. fr. E. Halais et J.Y. Mondon, *L'Esprit réaliste*, PUF, 2004.
- Ralph Waldo Emerson, *The American Scholar*, repris dans *Selected Essays*, Penguin Classics, 1982, tr. fr. par C. Fournier dans *Critique, La Nouvelle Angleterre*, n° 541-542, 1992.
- Ralph Waldo Emerson, *Essays, First and Second Series*, ed. J. Porte, Vintage Books, The Library of America, 1990.
- Ralph Waldo Emerson, *Essais III* (Expérience, Histoire, Compensation, Destin) tr. fr. C. Fournier et S. Laugier, Michel Houdiard, 2004.
- Henry James, *The Art of the Novel*, 1934, tr. fr. M.F. Cachin, *La Création littéraire*, Denoël-Gauthier, 1980.
- Sandra Laugier (dir.), *Ralph Waldo Emerson, L'Autorité du scepticisme*, *Revue française d'études américaines*, n° 91, 2002.
- Sandra Laugier, *Faut-il encore écouter les intellectuels ?*, Bayard, 2003.
- Sandra Laugier, *Une autre pensée politique américaine — la démocratie radicale d'Emerson à Cavell*, 2004.
- Henry David Thoreau, *Walden, or Life in the Woods*, 1854, Vintage Books, The Library of America, tr. fr. L. Fabulet, Gallimard, L'Imaginaire, 1991.
- Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, ed. G. E. M. Anscombe, Oxford : Blackwell, New York : MacMillan, tr. fr. Gallimard, 1953.