

Emerson, le scepticisme, l'éducation et la politique

Sandra Laugier

Résumé

L'auteur veut clarifier certains enjeux du travail de Stanley Cavell, depuis qu'il œuvre à faire réentendre la «voix» d'Emerson dans la philosophie américaine. Il ne s'agit pas seulement pour Cavell de réhabilitation d'un corpus philosophique, mais d'un enjeu politique, qui apparaît dans ses plus récents écrits. Cavell veut affirmer la pertinence présente, critique et politique, de la pensée d'Emerson. Pour cela, il entend différencier le transcendantalisme du pragmatisme, notamment dans leurs conceptions respectives de l'éducation et de la démocratie, et revenir ainsi à une définition plus radicale de la démocratie.

Abstract

The aim of this article is to clarify some aspects of Stanley Cavell's continuous work of rehabilitation of Emerson's «voice» as an American philosopher, and more especially of the present critical and political import of his thought. To this end, Cavell differentiates Transcendentalism from Pragmatism, and shows how different their respective conceptions of education and democracy are, which leads him to a radical redefinition of democracy.

Citer ce document / Cite this document :

Laugier Sandra. Emerson, le scepticisme, l'éducation et la politique. In: Cahiers Charles V, n°37, octobre 2004. Ralph Waldo Emerson dans ses textes. Rhétorique et philosophie. pp. 171-203;

doi : <https://doi.org/10.3406/cchav.2004.1395>

https://www.persee.fr/doc/cchav_0184-1025_2004_num_37_1_1395

Fichier pdf généré le 13/09/2019

EMERSON, LE SCEPTICISME, L'ÉDUCATION ET LA POLITIQUE

Sandra LAUGIER*

Depuis plusieurs décennies, Stanley Cavell œuvre à faire réentendre la voix d'Emerson au sein de la philosophie américaine. Il ne s'agit pas seulement de réhabilitation historique, ni de retour aux sources. Comme cela apparaît très clairement dans une série de textes récents, réunis dans son recueil *Emerson's Transcendental Etudes*, Cavell veut aussi faire entendre la pertinence *actuelle* de la pensée d'Emerson, notamment sa pertinence politique, dans le contexte américain actuel. Nous avons examiné ailleurs la radicalité philosophique d'Emerson¹ et sa subversion des catégories de la philosophie traditionnelle venue d'Europe, au profit d'une philosophie de l'ordinaire articulée au scepticisme. Nous souhaitons ici présenter quelques éléments pour examiner sa radicalité politique, notamment dans son rapport au scepticisme.

La voix émersonienne

La question, on s'en rend bien compte, est plus ardue. L'ambivalence politique d'Emerson est un fait connu de ses lecteurs, et le philosophe semble conjuguer, par exemple, l'appel à la « self-reliance » et l'obéissance à la Nature et au Destin ; l'affirmation du génie universel, partagé par tous, et le *chagrin* causé par la faible qualité de ses contemporains ; la

¹ Voir notre texte dans LAUGIER (ed.) 2002. Le texte présenté ici s'inscrit dans le prolongement de cette première étude, et en développe notamment la conclusion. Afin d'éviter des répétitions inutiles, nous nous permettons d'y renvoyer.

glorification et le désespoir de la démocratie et du pouvoir du peuple.

Cette ambivalence est propre aussi à la réception d'Emerson : père fondateur de la philosophie américaine, il est une sorte de figure tutélaire, objet à la fois de révérence et d'ironie². Emerson figure dans la littérature du XIXe siècle alternativement comme une figure poussiéreuse et émancipatrice. C'est peut-être au cinéma et au XXe siècle qu'on trouvera les traces les plus importantes de l'influence morale d'Emerson, et notamment dans deux chefs-d'œuvre sortis en 1947, *It's a Wonderful Life* (*La vie est belle*) de Frank Capra, et *The Late George Apley* (*Mariage à Boston*) de Joseph L. Mankiewicz. Ce dernier film évoque très exactement l'ambivalence de la figure d'Emerson : le père de famille désigné par le titre du film revendique Emerson, tantôt pour inciter à la soumission aux usages, tantôt, notamment à la fin du film, pour rejeter le conformisme (« Après tout, Emerson est un radical ! »). Le génie du film de Mankiewicz est de montrer qu'il s'agit *du même* Emerson, de la même voix qui souffle le chaud et le froid, le bien et le mal.

Cavell a bien décrit cette difficulté spécifique de la tonalité d'Emerson, qui donne parfois à ses écrits l'allure d'une rhétorique du *self-made man* — d'où la lecture qui ferait d'Emerson un précurseur de l'individualisme libéral — parfois d'une rhétorique progressiste à la Dewey — d'où la récupération néo-pragmatiste qui ferait d'Emerson un premier maillon d'une chaîne conversationnelle qui nous conduirait aujourd'hui à Rorty, voire Brandom et Habermas. Cavell s'est donc donné pour tâche, notamment dans ses textes « What is the Emersonian Event ? » et « What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist ? », repris dans *Emerson's Transcendental Etudes*, de différencier nettement Emerson de ces cou-

² Voir à ce propos l'excellente introduction de F. BRUNET et A. WICKE, dans BRUNET et WICKE (eds) 2003.

rants idéologiques, qui l'assimilent en le banalisant, ou en le mettant au service d'idées qu'il a lui-même rejetées. Il ne s'agit plus de faire entendre une voix inconnue, mais de faire reconnaître une pensée *méconnue*, même de ceux qui s'en prétendent les héritiers. Une telle approche était, en partie, celle de l'ouvrage de 1990, *Conditions Handsome and Unhandsome*, déjà consacré au perfectionnisme moral d'Emerson. Cavell y notait que l'Amérique semble constamment nous présenter des versions grotesques et embarrassantes des formules d'Emerson, et des principes de son perfectionnisme, qui ordonne de chercher constamment une meilleure version de soi, et pour cela de se faire confiance :

False or debased perfectionisms seem everywhere these days, from bestselling books with titles like *Love Yourself* to the television advertisement on behalf of Army recruitment with the slogan "Be all that you can be." Someone is apt to find these slogans difficult to tell from a remark from Emerson's in which he lists, among the "few great points", what he words as "courage to be what we are." (Cavell 1990, 16)

Cavell parle à ce propos de perfectionnisme moralisateur et dégradé. Mais ce n'est pas parce qu'il existe des versions dégradées du perfectionnisme (ou de la démocratie) qu'il faut y renoncer. Au contraire, un élément essentiel de la position politique de Cavell est que la possibilité de la dégradation fait partie de la démocratie, la définit. D'où la dimension sceptique du politique, constamment mise en avant par Cavell. Ses remarques, dans *Conditions Handsome and Unhandsome*, prennent un sens particulier aujourd'hui, « dans un monde de fausse démocratie » :

Whatever the confusions in store for philosophical and moral thinking, ought we to let the fact of debased or parodistic versions of a possibility deprive us of the good of the possibility? The inevitability of debased claims to Christianity, or to philosophy, or to democracy, are, so one might put it, not the defeat, not even the bane, of the existence of the genuine article, but part of its inescapable

circumstance and motivation. So that the mission of Perfectionism generally, in a world of false (and false calls for) democracy, is the discovery of the possibility of democracy, which to exist is recurrently to be (re)discovered. (Cavell 1990, 16-17)

C'est aujourd'hui précisément qu'Emerson trouve sa pertinence : dans la possibilité qu'il nous donne de redécouvrir la démocratie, ou de découvrir que sa possibilité doit toujours être redécouverte, qu'elle n'est jamais acquise. Une telle redécouverte passe par la réappropriation de la voix véritable d'Emerson. Le seul moyen de différencier les versions (dégradées ou véritables) du perfectionnisme n'est pas dans le contenu (de sens) de ce qui est dit, mais dans le *ton* spécifique d'Emerson. Comme l'a dit très tôt Cavell, cette fois à propos de la différence entre le pragmatisme et Wittgenstein : « It might be worth pointing out that these teachings are fundamental to American pragmatism ; but we must keep in mind how different their arguments sound, and admit that in philosophy it is the sound that makes all the difference » (Cavell 1969, 36 ; 2003, 216). Cette tonalité d'Emerson (que Cavell dénommait « mood » dans un texte antérieur, et plus tard « pitch ») n'est pas un élément variable, qui ne serait que dans l'impression subjective que tel ou tel retirerait de ses paroles. Pour Cavell l'important en philosophie, c'est la voix ou le ton (Voir *A Pitch of Philosophy*, 1994, publié quelques années après *Conditions*). Cette question est également au cœur de la philosophie d'Emerson, sous la forme de la prise de parole philosophique, de notre capacité à parler, à prendre la parole, pour soi ou pour les autres. On peut penser à ce propos à l'insistance de Cavell sur le langage ordinaire, sur le fait que le langage est *dit*, et doit être dit « said » pour être réellement signifié, « meant » (c'est le sens du titre de son premier texte, « Must We Mean What We Say? »). On comprend que Cavell se soit frontalement opposé à Derrida dans *A Pitch of Philosophy*, au-delà d'un conflit d'interprétations sur Austin : pour Cavell, la philosophie, loin de donner priorité à la parole vivante, l'a étouffée, a voulu éliminer le fait que le langage est

toujours dit par un être vivant, dans un certain contexte, avec un certain souffle, une respiration humaine. D'où l'importance de la thématique de la voix en philosophie : la voix du philosophe qui prétend parler au nom... de qui ? C'est tout le problème de l'autorité philosophique, thème émersonien s'il en est :

I propose here to talk about philosophy in connection with something I call the voice, by which I mean to talk at once about the tone of philosophy and about the right to take that tone. (Cavell 1994, 7)

La voix est précisément ce qui est défini, au début de « Self-Reliance », comme la revendication propre à la confiance en soi, que Cavell appelle l'arrogance de la philosophie (« arrogation of voice »), celle qui conduit à dire « nous » et à parler au nom du reste de l'humanité. Cette voix est la marque moins d'une certitude que d'une difficulté : je prétends parler pour les autres, alors que je ne puis me fonder que sur moi. La voix est pure revendication (« claim », un autre concept central chez Cavell), et c'est ce ton de la revendication (que d'autres ont analysé comme « jérémiade »), vocal, qui rend l'accès d'Emerson difficile et suscite les versions dégradées que nous avons mentionnées. Non qu'Emerson soit un auteur « oral » (qu'est-ce que cela voudrait dire ?), mais toute son écriture est travaillée par la voix, une voix à la fois personnelle et universelle — au sens, affectueux par Cavell, de la « voix universelle » de Kant, qui prétend passer du particulier au général, comme au début de « Self-Reliance ». Cette revendication illégitime, qui demande que ma voix subjective soit un « nous », est au cœur de la pensée politique de Cavell, et d'Emerson : « Can it be seen that each of us is everyone and no one? Emerson famously takes the oscillation : “I am God in nature ; I am a weed by the wall” (« Circles »). Who beside myself could give me the authority to speak for us? » (Cavell 1994, 9).

La première question, pour Cavell, est bien celle de savoir comment on peut parler : qui à part *moi* pourrait me donner

l'autorité de parler pour *nous* ? C'est la question qu'il posait déjà dans *Must We Mean What We Say?*, où il examinait la méthode de la philosophie du langage ordinaire, qui consiste à dire ce que *nous* disons, et prenait la défense d'Austin contre ceux qui niaient toute validité à sa façon de faire. Cette question de la voix trouve des années après sa réponse chez Emerson : l'acceptation de la parole, de l'autobiographique, de la (dé)possession par soi de sa parole, seul moyen, paradoxalement, d'accéder à la représentativité. Le thème de la représentativité, on le sait, est une obsession chez Emerson : Cavell généralise la dimension autobiographique à toute prise de parole en première personne, dans des termes clairement émersoniens :

The autobiographical dimension of philosophy is internal to the claim that philosophy speak for the human, for all; that is its necessary arrogance. The philosophical dimension of autobiography is that the human is representative, say, imitative, that each life is exemplary of all, a parable of each; that is humanity's commonness, which is internal to its endless denials of commonness. (Cavell 1994, 10-11)

L'exemplarité philosophique, avec sa dimension sceptique, est la première question de la confiance en soi, et c'est une question naturellement morale : être un exemple, c'est bien donner une règle à suivre, à soi et aux autres. Mais ce n'est pas une règle au sens d'une maxime ou d'une norme, qui nous dirait comment faire : car le seul exemple, c'est moi, et chaque vie est exemplaire de toutes. L'énigme de la représentativité est alors l'énigme centrale du politique. Comment puis-je céder ma voix, et considérer que quelqu'un me représente, et peut parler pour moi ?

On peut renvoyer à l'analyse de la théorie de la communauté de Rousseau que Cavell propose au début de *The Claim of Reason* : Rousseau revendique comme une donnée philosophique le fait que les hommes (et que lui-même) puissent *parler au nom de la société*, et que la société puisse parler en son nom à lui. C'est cette intimité mutuelle (du privé et du public)

qui définit le problème de la société. Le problème « épistémologique » posé par la société est de découvrir avec qui je suis en communauté, « and to whom and to what I am in fact obedient » (Cavell 1979, 25).

Il semble que la découverte d'Emerson, qui a lieu quelques années après la publication de *The Claim of Reason*, réponde au problème soulevé ici. Cavell remarque, dans ses premiers textes sur Emerson, qu'il a longtemps été sourd et indifférent à Emerson : on n'est que plus frappé de la tonalité émersonnienne de ces passages classiques du début de *The Claim of Reason* :

But since the genuine social contract is not in effect (we could know this by knowing that we are born free, and are everywhere in chains) it follows that we are not exercising our general will ; and since we are not in a state of nature it follows that we are exercising our will not to the general, but to the particular, to the unequal, to private benefit, to privacy. We obey the logic of conspiracy. (Cavell 1979, 26)

Il s'agit là encore d'une découverte sceptique, celle d'un nouveau mode de l'ignorance (de soi). Ce n'est que dans une version sceptique de la connaissance de soi qu'on peut comprendre en quoi consiste *se servir du moi pour accéder à la société de ce moi*. La communauté est à la fois ce qui me donne une voix politique, et qui peut aussi bien me la retirer, ou me décevoir, me trahir au point que je ne veuille plus parler pour elle, ou la laisser parler pour moi, en mon nom. C'est d'une telle déception que, par-delà son optimisme, résonne toute l'œuvre d'Emerson, comme un écho à celle de Rousseau.

La question de la voix est ainsi *la* question politique, de Platon à Rousseau à Emerson. On comprend mieux pourquoi Cavell, qui a consacré ses premiers ouvrages à Wittgenstein et Austin, s'est ensuite donné pour tâche de faire réentendre la voix d'Emerson dans le champ de la philosophie, puis d'inscrire Wittgenstein lui-même dans le prolongement de la

voix émersonienne. La question de la voix politique (ou morale) est celle du langage en général :

To speak for oneself politically is to speak for the others with whom you consent to association, and it is to consent to be spoken by them—not as a parent speaks for you, i.e. instead of you, but as someone in mutuality speaks for you, i.e. speaks your mind. Who these others are, for whom you speak and by whom you are spoken for, is not known a priori, though it is in practice generally treated as given. (Cavell 1979, 27)

Transcendantalisme, pragmatisme, politique

Trouver sa voix en politique : la démocratie, pour Emerson, est inséparable de la « Self-Reliance », c'est-à-dire de la confiance non comme prétention creuse et sentiment de supériorité (une version dégradée du perfectionnisme), mais comme refus de la conformité, de se laisser parler par les autres. La « Self-Reliance » est aussi la capacité qu'a chacun de juger du bien, et de refuser un pouvoir qui ne respecte pas ses propres principes (sa propre constitution). La « Self-Reliance » est une position politique, revendiquant la voix du sujet contre le conformisme, contre les usages acceptés de façon non critique, et contre les institutions mortes ou devenues non représentatives, « confisquées ».

C'est ce thème que Cavell veut reprendre chez Emerson, et qu'il propose pour constituer une alternative à la pensée politique libérale, emblématisée notamment par l'œuvre de son collègue de Harvard, John Rawls. Pour Cavell, pour Emerson, je dois consentir à mon gouvernement, considérer qu'il parle en mon nom, lui donner ma voix. Mais comment un tel accord est-il possible ? Quand l'ai-je donné ? La confiance en soi revendique le droit de retirer sa voix à la société, la désobéissance civile. Ma préoccupation, c'est ce que je pense, pas ce que pensent les autres : le principe de la confiance en soi est aussi celui de la démocratie. Cavell propose, avec Emerson,

une forme d'individualisme radical qui n'est pas une revendication égoïste de l'intérêt privé, mais au contraire public, ordinaire. En revendiquant l'ordinaire, c'est à une révolution qu'appelle Emerson, à la construction d'un nouvel homme ordinaire, l'homme de la démocratie. C'est là, selon Cavell, la contribution proprement émersonnienne à la pensée politique.

La proposition de Rorty, qui consiste à voir chez Emerson le précurseur d'un pragmatisme dont la tradition se poursuivrait ensuite au XXe siècle avec le libéralisme, repose, pour Cavell, sur une méconnaissance de la spécificité d'Emerson. Le désaccord entre Rorty et Cavell porte ainsi sur les figures de la philosophie américaine qu'ils voudraient promouvoir. Bien sûr, Cavell, Putnam et Rorty se rapprochent dans leur volonté de faire redécouvrir des penseurs américains injustement négligés (Emerson, James, Dewey). Mais tout dépend ici de ce qu'on veut faire de cette redécouverte. Le retour actuel au pragmatisme, bien qu'il s'inscrive dans un heureux mouvement de réappropriation du passé de la philosophie américaine, contourne l'originalité d'Emerson. Il faudrait prendre garde, après avoir longtemps centré l'histoire de la philosophie américaine sur la tradition analytique, de ne pas la refaire de manière tout aussi mythologique autour d'un pragmatisme trop rassembleur : d'Emerson « proto-pragmatiste » à Wittgenstein, « post-pragmatiste », jusqu'aux figures actuelles de la philosophie américaine. Pour Cavell, lire Emerson veut dire redécouvrir sa spécificité, qui est une certaine approche de l'ordinaire et de la démocratie, irréductible à la réflexion consensuelle qui s'est développée au XXe siècle en Amérique sur la démocratie.

Mais pour s'en rendre compte, il faut entendre la voix d'Emerson, la différence de *ton* dans le traitement qu'il propose de thèmes devenus familiers sous la plume d'un John Dewey. Dans « What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist? », Cavell veut différencier Emerson de Dewey, et du pragmatisme en général, par la tonalité de son aspiration démocratique (Cavell 2003, 216). La question est donc de savoir

de quel Emerson on souhaite hériter aujourd'hui : le précurseur du pragmatisme, qui en formulerait poétiquement quelques principes ensuite rationalisés (comme l'appel au commun et au pratique), ou le penseur radical de l'individualisme. Cavell veut établir une césure entre le transcendantalisme et le pragmatisme, seul moyen de promouvoir une vision radicale de la démocratie.

La position de Cavell vis-à-vis du pragmatisme apparaît inévitablement comme injuste, notamment vis-à-vis de défenseurs sincères de la démocratie comme Dewey, ou vis-à-vis de philosophes comme William James, qui a revendiqué (certes non sans ambiguïté) une partie de l'héritage émersonien³. C'est précisément dans la revendication démocratique que Cavell entend la différence d'Emerson, même si on retrouve plus d'un écho d'Emerson chez Dewey, qui n'a jamais cessé de rappeler sa dette à l'égard d'Emerson (Dewey 1977). Dewey comme Emerson revendiquent le commun, que ce soit dans leur référence à la vie ordinaire, de tous les jours, partagée par tous les hommes, et dans leur appel à une communauté idéale. Mais l'approche émersonnienne du commun n'a rien d'un consensus, ou d'un accord rationnel. Une caractéristique de la politique d'Emerson est sa dimension critique, un refus perfectionniste de la société telle qu'elle existe — refus de la reconnaître comme *sienne*, dès lors qu'on recherche un meilleur moi. D'où les accents de haine de ses contemporains que prend parfois son œuvre, qui ne se justifie que par une haine de soi :

Emersonian perfectionism requires that we become ashamed in a particular way of ourselves, of our present stance, and the Emersonian Nietzsche requires, as a

³ Nous renvoyons ici, pour une vision plus nuancée du débat, et notamment pour l'originalité de la position de James, aux excellents travaux de Mathias GIREL, par exemple GIREL 2003. Voir aussi COLAPIETRO 2004.

consecration of the next self, that we hate ourselves, as it were impersonally. (Cavell 1990, 16)

C'est cette exigence critique d'Emerson, une critique vis-à-vis de soi d'abord, qui l'inscrit au cœur du débat contemporain américain sur la radicalité politique, et fait de la question de leur héritage une question politique, celle de l'individualisme comme principe de l'assentiment à la société (voir Bercovitch 1993). Pour Emerson, nos paroles sont des actes (« Words are deeds »), et la confiance en soi aussi. Mais la « self-reliance » n'a de force, de valeur pratique que si son aversion du conformisme s'adresse aussi et d'abord à soi-même :

So we are to remember that an aversive address may be taken toward oneself as much as toward any institution. Not thus to address the self is to harbor conformity, and I think Emerson invites us to see this as a political choice. (Cavell 2003, 190)

Quand Emerson note à propos de ses contemporains que « every word they say chagrins us » (« Self-Reliance »), son désespoir sceptique par rapport à la vie et à la parole ordinaires, telles qu'elles se pratiquent dans l'Amérique de son temps, semble peu compatible avec le pragmatisme et l'appel récurrent à la pensée de l'homme « du commun ». C'est toute la différence entre le commun, qui est déjà là, et l'ordinaire, qui est à atteindre dans le perfectionnisme, dans « the transformation of genius into practical power ».

Cette transformation réaliste du génie en pratique semble bien annoncer le pragmatisme. Mais pour Emerson, la pratique n'est pas la manipulation mais la patience : « Patience and patience, we shall win at the last. We must be very suspicious of the deceptions of the element of time ». Ce plaidoyer d'Emerson en faveur de l'endurance et de l'attente semble la négation du primat de la pratique. Pourtant les choses ne sont pas aussi simples, et il s'agit plutôt ici d'un dépassement de la dualité actif/passif, équivalent au dépassement des catégories traditionnelles dans le même essai « Experience ». La passivité est aussi un agent de changement pour Thoreau, par exem-

ple, quand il se retire de son environnement social. La patience est pareillement ce qui conduit à « the transformation of genius into practical power ».

De même l'intelligence ne peut être conçue comme simplement active. Cavell, citant la phrase suivante de Dewey, tirée de « The Development of American Pragmatism » : « [pragmatism] is the formation of a faith in intelligence, as the one and indispensable belief necessary to moral and social life » (Dewey 1963, 34-35), compare le traitement par Dewey de l'intelligence à ce qu'écrit Emerson dans « Self-Reliance » : « To believe your own thought [...] that is genius ». Emerson, lorsqu'il évoque le génie qui est en chacun, exprime l'espoir que l'homme est *un*, et qu'il peut ainsi devenir ordinaire, atteindre son ordinarité, et un tel espoir n'a rien à voir avec l'augmentation des connaissances et le progrès scientifique. Atteindre l'ordinaire et la démocratie par la voie du génie individuel, ou par la science et la réforme de l'intelligence : là est l'alternative qui sépare transcendantalisme et pragmatisme.

On pourrait aussi caractériser cette différence par le recours à la science, qui a rendu au XXe siècle le pragmatisme plus présentable, et donc assimilable par la philosophie analytique, que le transcendantalisme. Cavell pense qu'il y a un certain air de conflit entre l'appel à la science et l'appel au langage ordinaire, constant depuis son entrée en philosophie (notamment à propos de la philosophie du langage ordinaire [Cavell 1969 ; Laugier 1999a]). C'est la difficulté propre du recours au langage ordinaire, et en général de la découverte de ce qui nous est *commun*, qui est oubliée dans le pragmatisme. On pourrait alors caractériser la différence entre transcendantalisme et pragmatisme par la différence entre l'appel à l'ordinaire et le recours au commun — sauf que le commun, dans le pragmatisme, apparaît comme donné, alors que pour le transcendantalisme, il est objet de scepticisme. :

The philosophical appeal to the ordinary, the words we are given in common, is inherently taken in opposition to

something about my words as they stand [...] The appeal challenges our commonality in favor of a more genuine commonality (surely something that characterizes Dewey's philosophical mission) but in the name of no expertise, no standing adherence to logic or to science, to nothing beyond genius. (Cavell 2003, 218)

Emerson, comme Thoreau, part d'une situation de conformité et d'inadéquation du langage, qu'il décrit par l'expression de « silent melancholy ». C'est l'état que Thoreau qualifiera de « quiet desperation ». Dewey s'attaque, lui, à une non-intelligence généralisée, et proclame sa volonté d'éducation, et sa foi en l'intelligence. Il y a là une convergence entre Dewey et Emerson, dans la foi en l'avenir, et la volonté de rompre ces « barriers to the future » ; mais aussi une divergence importante, qui porte sur le rapport même aux Lumières, au type (paradigme scientifique ou moral) de progrès que nous attendons :

But the ways are as different as the accompanying ideas of the future; they amount to different ideas of thinking, or reason. I once characterized the difference between Dewey and Emerson by saying that Dewey wanted the Enlightenment to happen in America, whereas Emerson was in the later business of addressing the costs of the way it has happened. (Cavell 2003, 222)

On peut renvoyer ici à la critique opérée par Emerson dans « Experience » de la théorie de la connaissance (Laugier 2002 ; Cavell 1989) :

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 [...] Once we lived in what we saw; now, the rapaciousness of this new power, which threatens to absorb all things, engages us. (Emerson 1982, 304)

C'est bien dans le rapport à la connaissance et au scepticisme que s'inscrit la différence entre le pragmatisme et Emerson. Le pragmatisme ne peut assimiler Emerson qu'en déniait le scepticisme, la dimension de deuil de tout rapport

au monde. Le point a aussi une portée politique. En effaçant la dimension sceptique de la confiance en soi, on perd une dimension de la pensée démocratique, et l'idée, strictement émersonnienne, que la confiance en soi est « l'aversion de la conformité » et que le commun ne se construit que dans cette aversion : « This is the latest in the sequence of repressions of Emerson's thought by the culture he helped to found, of what is distinctive in that thought ». (Cavell 2003, 222)

L'éducation des adultes

Comme James l'a, à sa façon, bien vu, il s'agit de choisir entre « an Enlightenment and a post-Enlightenment project », et de savoir si le pragmatisme se situe du côté des Lumières, ou à leur frontière, au moment où il faudrait arriver à les dépasser pour créer une pensée distinctive, et autonome. C'est tout le sens de la « self-reliance ». Si, comme le remarque Thoreau dans *Walden*, les hommes dans l'Amérique de leur temps « lead lives of quiet desperation », c'est pour avoir perdu la capacité de la parole, à donner *voix* à leurs pensées. On pense au célèbre éclat d'Emerson : « Man is timid and apologetic; he is no longer upright; he dares not say "I think, I am" ».

Il ne suffit pas de dire ou de penser « Je pense, je suis », en reprenant la pensée européenne : il faut le revendiquer. Là aussi, c'est une affaire de ton. Cela 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. Le concept de confiance en soi est alors 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'Indépendance⁴). Il

⁴ Voir sur ce point la remarquable analyse de Michel IMBERT, dans « 'Self-Reliance' : l'individualisme ou l'infini en personne », in BRUNET et WICKE, 2003.

s'agit, dans tous les cas, pour reprendre un jeu de mots qu'affectionne Emerson, d'obéir à sa « constitution » : « The only right is what is after my constitution, the only wrong is what is against it ». La constitution intime, physiologique de l'individu est le principe de la vie politique ordinaire⁵. Ainsi la « self-reliance » a un enjeu public : ma voix privée sera « le sentiment universel » parce que, précisément, elle est ordinaire. Rendre le privé public, faire en sorte que ma voix privée (qui exprime la constitution) soit publique, prenne un ton public : c'est bien le problème de la démocratie, et de l'ordinaire. Comment ma voix individuelle peut-elle devenir commune, représentative, et comment puis-je par moments la céder, et laisser d'autres parler en mon nom ?

La « self-reliance » permet alors aujourd'hui d'ébranler aussi bien le libéralisme moderne (à la Rawls, fondé sur un accord préalable que j'aurais donné) que le communautarisme (à la MacIntyre, 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 assentiment. Ce fondement commun, Emerson lui a déjà donné un nom : le conformisme, et c'est ce que la confiance en soi, prise alors au sens politique de confiance en sa constitution, doit secouer, que le savant ou l'intellectuel américain (à venir) doit renverser, non pour arriver laborieusement aux Lumières mais pour les dépasser :

We have listened too long to the courtly muses of Europe. The spirit of the American freeman is already suspected to be timid, imitative, tame [...] Not so, brothers and friends,—please God, ours shall not be so. We will walk on our own feet; we will work with our own hands; we will speak our own minds.

⁵ Voir CAVELL « Emerson's Constitutional Amending » (CAVELL 2003).

Il s'agit, certes, d'une forme radicale d'individualisme, et Emerson le revendique dans « *The American Scholar* ». Mais cet individualisme n'est pas une apologie du « *self-made man* », paradigme du libéralisme (on pense ici à des interprétations d'Emerson comme celle de George Kateb). L'individualisme libéral, notamment dans ses interprétations contemporaines (Rawls), revendique la neutralité morale. L'individualisme d'Emerson rejette la neutralité, s'affirme dans la prise de parole. La voix, parce qu'elle est politique, est ce qui permet à l'individu à la fois d'affirmer sa singularité et sa « *publicité* ». L'individualisme n'est alors pas une revendication de l'intérêt privé, mais public.

Il faut d'abord trouver sa voix. La tâche politique et sociale de l'éducation des autres passe alors par l'éducation de soi. À première vue, les tâches transcendantaliste et pragmatiste sont assez semblables : l'éducation de l'homme. Emerson dit bien des autres hommes : « *Every word they say chagrins us, and we know not where to begin to set them right* ». Mais justement : *nous ne savons pas* par où commencer. L'éducation de l'homme est un problème, pas une solution, et la position qui consiste à vouloir améliorer les autres hommes, les changer malgré eux, est la plus immorale qui soit. La seule éducation véritable est l'éducation à la confiance en soi. En affirmant, dans un célèbre passage de *The Claim of Reason*, que la philosophie est l'éducation des adultes (« *education of grownups* », Cavell 1979, 125), Cavell ne souhaite pas tant étendre à l'adulte l'idée « ordinaire » d'éducation, que renouveler le concept d'éducation.

Admettre que j'ai besoin d'une éducation, c'est admettre que je ne sais pas vraiment ce que je sais, et que pour le savoir, j'ai besoin d'une transformation radicale. L'idée d'éducation des adultes est indissociable de celle de changement, voire de métamorphose ou de renaissance (de seconde naissance, pour reprendre un concept très présent chez Emerson et Thoreau). C'est une telle transformation qui est à l'œuvre, selon Cavell, dans les films qu'il étudie dans son li-

vre consacré à la comédie américaine, *Pursuits of Happiness* (Cavell 1981), et qui justifie aussi tout son intérêt pour le cinéma, comme mettant en œuvre chez ses personnages, et chez le spectateur, une forme d'éducation.

En reconnaissant que l'éducation ne cesse pas au sortir de l'enfance, et que nous requérons, une fois adultes, une éducation propre, on reconnaît que l'éducation n'est pas seulement affaire de connaissance, mais concerne aussi la construction (« upbuilding ») d'un être humain. Parler d'éducation des adultes permet de sortir de la thématique de l'édification et du moralisme, pour entrer dans une zone tout autre, celle du scepticisme : admettre que j'ai besoin d'une éducation, c'est admettre que je ne sais pas vraiment ce que je sais, et que pour le savoir, j'ai besoin, comme dit Emerson, d'une transformation, d'une métamorphose. L'idée d'éducation adulte est indissociable de celle de changement, voire de conversion ou de renaissance.

Emerson a bien perçu la nature morale de tout enseignement : il vise à ce que l'autre puisse prendre le relais, qu'il soit capable de poursuivre (tout seul). C'est cette solitude qui est inhérente à toute éducation : le problème n'est pas d'apprendre, mais de trouver (ou pas) une voix dans la société. D'où les fantasmes d'exclusion et d'incompréhension radicale, qui traversent les écrits du second Wittgenstein, et sont pour Cavell inséparables de l'idée d'apprentissage, de sa dimension sceptique. D'où la thématique, obsessionnelle chez Emerson, de l'isolement et de la communauté (de l'isolement *dans* la communauté). S'interroger sur l'éducation et sur la normalité, c'est se demander tout d'un coup si ce qu'on a accepté jusqu'ici va de soi. Il faut apprendre à le découvrir par soi-même. La question est alors d'arriver par soi-même à le découvrir, et à se faire suffisamment confiance pour cela. La confiance en soi et en sa propre expérience est indispensable à l'éducation adulte :

No conclusion is more foregone for me than *that* is human suffering, that is a continuation of a series, that is a painting,

a sentence, a proof. I cannot decide what I take as a matter of course, any more than I can decide what interests me ; I have to find out. What I took as a matter of course (e.g. that that is a proof, that that is not serious painting) I may come to see differently (perhaps through further instruction or tips or experience). What I cannot now take as a matter of course I may come to; I may set it as my task. (Cavell 1979, 122-123)

Lorsqu'il ne suffit plus de dire : c'est comme ça, je suis placé devant mes responsabilités, et je comprends que tout ce que je considère comme allant de soi a été purement et simplement absorbé par moi, conventionnel, conformiste.

C'est à ce point qu'émerge la philosophie comme éducation des adultes : à ce moment où nous comprenons que nous sommes des enfants, que nous ne *savons pas*. Il ne s'agit pas tant, dans cette nouvelle définition de la philosophie, de conventionnel que de naturel. « Underlying the tyranny of convention is the tyranny of nature » (Cavell 1979, 122-123). La philosophie doit réexaminer un fait de nature : « [...] that at an early point in a life the normal body reaches its full strength and height » (Cavell 1979, 125). Elle doit ainsi s'interroger sur notre nécessité, tout aussi naturelle, d'être éduqué, de continuer en quelque sorte à grandir après la fin de l'enfance :

Why do we take it that because we then must put away childish things, we must put away the prospect of growth and the memory of childhood? The anxiety in teaching, in serious communication, is that I myself require education. And for grownups this is not natural growth, but change. Conversion is a turning of our natural reactions; so it is symbolized as rebirth. (Cavell 1979, 125)

L'éducation des adultes, pour qui il n'est plus question de croissance naturelle, est alors le changement, la mutation. Sur quoi se fonder pour un tel changement ? Sur soi-même, sa propre constitution, et la référence de Cavell n'est alors plus Wittgenstein, mais Emerson. La confiance en soi est l'aversion de la conformité et donc la mise en cause des

conventions, non en tant que telles, mais parce qu'elles ne sont pas pensées par moi, pas miennes. Elle est donc au fondement de l'éducation de l'adulte, qui est une éducation morale parce qu'éducation de soi. Elle consiste encore une fois à apprendre à se fonder sur soi et pas sur les autres : le perfectionnisme, qui définit simultanément la confiance en soi et l'éducation de soi.

La comédie hollywoodienne du remariage, selon Cavell, met en scène cette éducation de l'adulte. Un bel exemple en est le film analysé par Cavell dans *Pursuits of Happiness, Bringing up Baby* (Howard Hawks, 1943) où le thème de l'éducation et de la possibilité de grandir après l'enfance est explicitement traité : dans son titre même, « élever Bébé ». Le titre français du film, dans son absurdité, *L'impossible monsieur Bébé*, saisit aussi quelque chose de son contenu : le bébé à éduquer, c'est apparemment le léopard appelé Baby, c'est aussi le personnage incarné par Cary Grant, qui va affronter à son corps défendant des expériences de tous ordres (dont être mis au ban de la société, se retrouver en déshabillé à froufrous, affronter un léopard féroce) aux côtés de Susan (Katherine Hepburn). Le résultat de cette éducation, c'est le moment final des retrouvailles, où il reconnaît qu'il ne s'est jamais tant amusé de sa vie. Il a été changé, non parce qu'il a voulu changer ou qu'on a voulu le changer, mais parce qu'il s'est *laissé transformer* par cette aventure. Cette mise en œuvre du perfectionnisme dans sa volonté passive de changement est une découverte majeure que fait Cavell à propos du cinéma américain classique. L'éducation de l'adulte serait éducation de soi par soi, ce qui inscrit Emerson dans une tradition perfectionniste qui irait de Platon à Wittgenstein et Foucault⁶. plutôt que dans la tradition pragmatiste qui voudrait qu'on cherche activement le progrès.

⁶ Dans la tradition des « Exercices spirituels », au sens défini par Pierre HADOT.

L'ordinaire et le politique

Tout cela a, pour Cavell, des conséquences politiques encore inaperçues. On sait que l'influence démocratique de l'appel philosophique à l'ordinaire est une question essentielle, d'Emerson à Dewey. Mais pour Cavell, le fait que Dewey fasse conjointement appel à la science donne une *tonalité* différente à son appel à l'ordinaire. Cavell cite à l'appui le passage suivant de *Experience and Education*, caractéristique de Dewey : « Scientific method is the only authentic means at our command for getting at the significance of our everyday experiences of the world in which we live » (Dewey 1984, 59). Pour Emerson, à l'inverse, même si par ailleurs il exprime fréquemment son admiration pour la figure de l'inventeur⁷. L'accès au monde ne nous est pas donné par la science. C'est tout le sujet de son essai « Experience ». On ne voit guère comment la science pourrait nous donner les éléments du quotidien tel qu'il le décrit dans « The American Scholar », évoquant son attirance pour le commun :

What would we really know the meaning of? The meal in the firkin ; the milk in the pan; the ballad in the street; the news of the boat; the glance of the eye; the form and the gait of the body;—show me the ultimate reason of these matters [...]—and the world lies no longer a dull miscellany and lumber-room, but has form and order. (Emerson 1982, 102)

C'est pour cette raison qu'un symptôme de la méconnaissance de l'ordinaire par le pragmatisme est, pour Cavell, sa désinvolture par rapport au scepticisme, ou l'idée que la science constitue une réponse au scepticisme. L'œuvre entière d'Emerson est traversée, du moins après *Nature*, par la menace du scepticisme. Le refus du scepticisme est, à l'inverse, une caractéristique du pragmatisme :

⁷ Voir le texte de François BRUNET « Emerson et la figure de l'inventeur », dans LAUGIER (ed.) 2002.

In contrast, neither James nor Dewey seems to take the threat of skepticism seriously [...] Pragmatism seems designed to refuse to take skepticism seriously, as it refuses—in Dewey's, if not always in James' case—to take metaphysical distinctions seriously. (Cavell 2003, 221)

Pour Cavell, c'est là quelque chose d'un peu trop rapide à propos de James, qui, dans son traitement de la « sick soul », rencontre quelque chose du concept de scepticisme, mais en tant que tempérament particulier, et non pas comme propre à l'humain en tant que tel. L'idée d'ordinaire chez Emerson, au contraire, 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. C'est cette inadéquation du langage qu'Emerson définit, dans « Self-Reliance », comme le conformisme de ses contemporains, et qui conduit dans « Experience » à faire du deuil l'expérience première du monde.

Emerson et Thoreau, par leur attention à l'ordinaire, annoncent ainsi la philosophie du langage ordinaire : non parce que l'ordinaire ou « the low » serait une réponse au problème de la connaissance (ce qui maintiendrait la problématique cognitive qu'Emerson veut dépasser), mais parce que le rapport à l'ordinaire est une autre façon de formuler la question du rapport au monde, qui est affaire de deuil avant d'être affaire de connaissance. Non qu'Emerson ne se préoccupe pas de connaissance. Mais le début de la connaissance est la séparation de soi avec le monde (comme, dit Cavell, la séparation d'avec un enfant), seul moyen de ne plus y voir seulement ses intérêts privés, de recommencer. C'est le sens du jeu de mot *mourning/morning*, et de l'idée de seconde naissance :

Emerson finds a work of what he understands as mourning to be the path to human objectivity with the world, to separating the world from ourselves, from our private interests of it. (Cavell 2003, 217)

L'appel à l'ordinaire, la question du deuil, et la fondation de la démocratie sont alors articulés chez Emerson de façon

singulière, et irréductible au pragmatisme, même et surtout dans son rapport à l'homme du commun et à l'idée d'une métaphysique du commun (Cavell 2003, 213). Le recours à l'ordinaire et au commun n'a rien, chez Emerson, chez Wittgenstein, d'une solution (encore moins d'une solution « scientifique ») à la question de la connaissance du monde. Le commun n'est jamais donné. Le bas est toujours à atteindre, dans une inversion du sublime. Du coup, il ne suffit pas de vouloir partir de l'ordinaire, de « l'homme de la rue » (un thème central du cinéma américain, voir Capra) pour l'atteindre. La volonté, chez Dewey, dans *Experience and Education*, de corriger par l'éducation la parole de l'enfant contredit l'idée de l'ordinaire telle que l'entend Emerson, une véritable attention à la parole d'autrui et à la sienne :

In Dewey's writing, the speech of others, whose ideas he wishes to correct, hardly appears. Before Emerson can say what is repellent in the thoughts or noises of the others, he has to discover or rediscover a language in which to say it. (Cavell 2003, 219)

Il ne s'agit pas pour le philosophe de corriger l'héritage de la philosophie européenne, et de créer de nouvelles catégories, dualismes etc. Il faut redonner un autre sens aux mots hérités (tels que ceux d'expérience, idée, impression, entendement, raison, nécessité et condition), les ramener au plan du commun, ou pour reprendre l'expression de Wittgenstein, de la métaphysique au sol de l'ordinaire, ce qui veut dire en faire autre chose pour avoir une nouvelle langue, un nouveau langage—puisque les mots en sont hérités de l'Europe : « Emerson retains stretches of the vocabulary of philosophy but divests it of its old claims to mastery » (Cavell 2003, 219).

Self-Reliance/Self-Knowledge

Retrouver pour soi une conversation digne de ce nom, un contexte ou un ton qui donne un sens réel à nos paroles : telle est la véritable finalité de la confiance en soi. L'idéal démo-

cratique devient celui d'une conversation véritable, où chacun peut trouver et faire entendre sa voix⁸. C'est ce qui explique l'intérêt de Cavell pour cette communauté d'un type particulier qu'est le couple, déterminée par un contrat qui pose deux individus égaux, mais où reste à surmonter l'inégalité de parole qui est constitutive de cette égalité donnée, à inventer un nouveau langage, et à construire une conversation. Ce qui fait du couple idéal, tel que Cavell le décrit dans *À la recherche du bonheur*, un paradigme de la société : les couples des comédies hollywoodiennes du remariage présentent leur mariage comme lieu de revendication et d'éducation mutuelle. L'idéal d'une véritable conversation politique — un autre nom de la démocratie — serait celui d'une circulation de la parole où personne ne serait mineur, où chacun pourrait suivre sa pensée, sa constitution.

La confiance en soi n'est donc pas une énième fondation subjective : elle est confiance en notre expérience. Mais sur quoi cette confiance se fonde-t-elle ?

The magnetism which all original action exerts is explained when we inquire the reason of self-trust. Who is the Trustee? What is the aboriginal Self, on which a universal reliance may be grounded? (Emerson 1990, 39)

Il n'y a pas de soi à quoi se confier, et qui soit fondement premier de la confiance en soi : « To talk of reliance is a poor external way of speaking. Speak rather of that which relies because it works and is » (Emerson 1990, 39).

Parler de « self-reliance », c'est renvoyer à une réflexivité déjà trop statique par rapport à ce qu'est réellement la confiance (pratique). C'est pour mettre en évidence la dimension pratique (et non cognitive ou épistémique) de la confiance en soi qu'Emerson note, dans un revirement caractéristique, que l'expression « self-reliance » est misérable, ex-

⁸ Voir, pour une approche politique plus générale de ce projet, LAUGIER 2003, 2004.

térieure, et qu'il propose « that which relies ». « Relies » employé bizarrement dans l'absolu, dans un refus de la réflexion sur soi, évite la réflexivité propre aux définitions du sujet, 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 » fonctionne en tant que pure pratique, pas en tant que sujet ou objet de la « reliance »⁹. Elle n'est plus ni active, ni passive, la pratique (« it works and is ») permettant de récuser à la fois la mythologie de la réflexivité et la mythologie de l'« agency ». La confiance en soi n'est alors pas confiance en un soi donné, mais simplement en sa propre expérience.

Le transcendantalisme ordonne — contre le scepticisme, mais aussi contre toute la théorie de la connaissance traditionnelle — de faire confiance à son expérience. Cette idée apparemment naïve et anodine est au centre de la pensée d'Emerson, car elle 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 — et ce avec la simple idée que la pratique est aussi une patience. Retrouver le contact avec soi, c'est retrouver le monde dans la confiance en l'expérience. S'intéresser à un objet, c'est s'intéresser à l'expérience qu'on a de l'objet ; si bien qu'examiner et défendre l'intérêt que je porte à ces films, c'est examiner et défendre l'intérêt que je porte à ma propre expérience, aux moments et aux passages de ma vie que j'ai partagés avec eux (Cavell 1981, 18). Cela implique de pouvoir se fier à l'expérience de l'objet, afin de trouver les justes mots pour la décrire et l'exprimer. Pour Cavell, c'est la vision (répétée et souvent collective, commune) des films qui conduit à faire confiance à sa propre expérience, et à acquérir, par là même, une autorité sur elle :

⁹ Nous renvoyons ici aux fines analyses de Layla RAID (« Self-Reliance et l'éthique d'Emerson », in LAUGIER 2002) et de Michel IMBERT *art. cit.*

To subject these enterprises and their conjunction to our experiences of them is a conceptual as much as an experiential undertaking ; it is our commitment to being guided by our experience but not dictated by it. I think of this as checking one's experience. (Cavell 1981, 10)

C'est encore une affaire d'éducation. Cavell renvoie à « the empiricism practised by Emerson and by Thoreau ». Au-delà des étiquettes de transcendantalisme et de pragmatisme, c'est bien d'empirisme qu'il est question ici :

I mean the rubric to capture the sense at the same time of consulting one's experience and of subjecting it to examination, and beyond these, of momentarily stopping, turning yourself away from whatever your preoccupation and turning your experience away from its expected, habitual track, to find itself, its own track. (Cavell 1981, 12)

C'est sur ce point que s'établit le lien paradoxal mais crucial entre expérience et confiance : il faut éduquer son expérience pour lui faire confiance. « The moral of this practice is to educate your experience sufficiently so that it is worthy of trust » (Cavell 1981, 12).

On notera de nouveau 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, dans la philosophie traditionnelle, le mouvement même de la connaissance (qui est aussi celui qui conduit au scepticisme). Il faut, en quelque sorte, dépasser la théorie par l'expérience, éduquer son expérience, et c'est ce mouvement qui définit la confiance en soi (en son expérience), et le paradoxe de la « self-reliance » : on ne peut avoir l'expérience (l'éducation de l'expérience) avant la confiance, et vice-versa :

The American inheritance of Kant is essential to making up Transcendentalism, and hence it goes into what makes Emerson Emerson and what makes Thoreau Thoreau. Encouraged by them, one learns that without this trust in one's experience, expressed as a willingness to find words for it, without thus taking an interest in it, one is without authority in one's own experience. (Cavell 1981, 12)

Cette autorité sur sa propre expérience est à rapprocher de l'idée, exprimée et développée dans *The Claim of Reason*, d'acquérir une voix dans son histoire. Le « Connais-toi toi-même » émersonien n'est alors pas une énième reformulation de la connaissance de soi, il est le premier moment de l'acceptation de la méconnaissance (« unknownness ») de soi, prélude à la confiance en soi. Pour Cavell, que ce soit dans *The Claim of Reason* ou dans la comédie du remariage, ce moment est indispensable à la reconnaissance de l'autre, et à mon consentement à la société.

Mais comment faire de cette acceptation un principe politique ? Le scepticisme associé à la confiance en soi nous enseigne la profondeur de mon lien avec la société, et la mise de celle-ci à distance : « so that it appears as an artifact » (Cavell 1979, 25). La théorie du contrat social est éducative, au sens fort défini auparavant. Elle me permet de faire l'expérience de mon attachement, de mon assentiment à la société en en pesant les avantages :

It is hardly news to theorists of the social contract that in the overwhelming number of instances in which the actual questions of advantages has arisen, or will arise, I will, and ought to, decide against withdrawing consent. (Cavell 1979, 25)

La question de mon appartenance à la société est comme la question de l'existence du monde, ou d'autrui. De même le scepticisme peut me paraître dénué de sens, dès lors que la vie quotidienne, ou la pratique, m'en éloignent. Mais cela ne change rien à ce que Cavell appelle « the truth of skepticism », à ce que peut m'apprendre ce questionnement. Quelle que soit la motivation du théoricien du contrat — justifier l'idée que le moment est venu pour un démantèlement de l'artefact ou, au contraire, exclure à jamais un tel moment —, « the political significance of the writing lies in its imparting of political education » (Cavell 1979, 125).

La connaissance de soi devient une affaire politique. La méthode du contrat social est l'examen de moi-même par la

mise en cause de mes postulats, mais les termes de cet examen de soi sont les termes qui me révèlent que je suis un membre de la cité. Il s'agit bien d'une éducation, non parce qu'elle apprend quelque chose de nouveau, mais parce qu'elle m'apprend la nature de mon consentement :

I learn that the finding and the forming of my knowledge of myself requires the finding and the forming of my knowledge of that membership (the depth of my own and the extent of those joined with me). (Cavell 1979, 125)

Connaître mon appartenance consisterait à surmonter le scepticisme inhérent à la question de cette appartenance, et l'impossibilité grammaticale, en quelque sorte, de ce scepticisme. Si le fait de « parler au nom des autres » et d'accepter que « les autres parlent en mon nom » fait partie intégrante du consentement politique, alors le simple retrait de la communauté (l'exil, intérieur ou extérieur) ne saurait équivaloir, grammaticalement parlant, au retrait du consentement sur lequel repose cette communauté. Au contraire, le retrait du consentement fait partie de l'appartenance. C'est tout le problème de la désobéissance civile.

On retrouve l'articulation du *je* et du *nous*, fondement à la fois de la connaissance et de la politique. Mais l'articulation, au lieu d'être rationaliste comme dans beaucoup de théories politiques contemporaines, est sceptique : je ne reconnais plus la société comme mienne, je m'en sépare ; le « nous » n'est plus maintenu ensemble par notre consentement.

Le dissentiment n'est pas dissolution du consentement, mais conflit sur son contenu ; c'est ce conflit interne qui définit la démocratie, et la parole en démocratie : si je ne peux parler au nom des autres, je ne parle pas à titre privé, je suis radicalement muet, je n'ai, au sens strict, rien à dire. Pire qu'être muet : sans voix.

Dans cette acception de la parole, de l'expression et de la connaissance de soi, le politique définit l'usage du langage.

Nous sommes bien, pour reprendre le mot d'Emerson, « victims of expression » :

Dissent is not the undoing of consent but a dispute about its content, a dispute within it over whether a present arrangement is faithful to it. The alternative to speaking for yourself politically is not: speaking for yourself privately. The alternative is having nothing (political) to say. (Cavell 1979, 28)

C'est ce qui fait de la politique, elle aussi, l'affaire du scepticisme. Ma relation à moi-même pour Cavell, est exprimée par l'énoncé « Je ne me connais pas », d'où la nécessité d'une éducation, par la confiance en soi. Bien sûr, je ne me connais pas. C'est tout l'objet des *Essais* d'Emerson. La question de la connaissance de soi a pour seule réponse (que Cavell découvre après *The Claim of Reason*) la « self-reliance » émersonnienne : vouloir se connaître, c'est refuser le conformisme. C'est une réponse pratique, et non théorique. La question n'est pas de se connaître comme on connaît le monde, mais de vouloir dire ce qu'on dit, de trouver l'expression adéquate de son expérience. La question de la connaissance de soi devient la difficulté pratique qu'il y a à accrocher la pensée au monde, et en particulier au monde social et politique, au monde de l'histoire. Comment arriver à une expression adéquate, à la possibilité de refermer l'abîme que décrivent aussi bien Kant qu'Emerson entre pensée et monde, entre moi et la société ? C'est toute la question de la politique et de l'assentiment à la société telle qu'elle existe :

The *sense* of gap originates in an attempt, or a wish, to escape (to remain a « stranger » to, « alienated » from) those shared forms of life, to give up the responsibility of their maintenance. (Cavell 1979, 109)

Comment résoudre cette question de la responsabilité, par rapport à quelque chose auquel je veux être étranger ? C'est ici que la « self-reliance » intervient, comme moyen de trouver le ton juste dans cette difficulté pratique d'entrer en contact avec le monde (social et politique) de trouver sa voix

en politique. L'individualisme d'Emerson renverse alors exactement l'individualisme libéral par sa dimension perfectionniste : il ne revendique pas l'individu ou le privé contre la communauté, mais veut travailler à faire de l'individu et de la société, du privé et du public, l'expression l'un de l'autre. Le dissentiment, la revendication font donc partie de la conversation démocratique, comme le scepticisme et le deuil font partie de notre conversation avec le monde. « Whose would be a man must be a nonconformist. ».

C'est ce qui conduit Cavell, dans « What is the Emersonian event? », à rejeter les interprétations de l'individualisme d'Emerson qui mèneraient à refonder l'ordre libéral de la société, en se fondant sur la « self-reliance » comme principe positif d'activité. Cavell s'en prend spécifiquement à la lecture de Kateb, qui voit dans la « self-reliance » un principe radicalement individualiste d'opposition à la société si elle est envisagée trop largement : l'idée même d'association perturbe la confiance en soi, « [...] when association moves out of a small circle of friends and includes a number of people, many of them strangers » (Kateb, cité par Cavell 2003, 188). Cavell conteste l'idée d'une société qui serait ainsi idéalement réduite à un petit cercle d'amis (voir « Circles »¹⁰), une communauté réduite qui contrasterait avec la société. Pour comprendre toutes les dimensions politiques de la « self-reliance », il faudrait au contraire imaginer comment la confiance se déplace de cercles en cercles, de moi aux autres, à mes proches, et à ma société, créant non des communautés rivales ou des rassemblements d'égoïsmes de proximité, des « conspirations » et compromissions, mais ce que Cavell appelle une « cité de mots » (« city of words »), qui rassemble une communauté invisible d'égaux, non pas complices mais étrangers les uns aux autres.

¹⁰ Cf. ici l'analyse de *Circles* par Agnès DERAÏL.

Cavell imagine alors que cette communauté est celle des lecteurs d'Emerson : « People keep telling me that there cannot be millions of people who actually understand Emerson. How do they know? ». Quelle communauté ? Pas celle des petits cercles élitistes — une incompréhension fréquente du perfectionnisme (Cavell 1990 ; Laugier 2004), à laquelle conduit aisément la lecture de passages violents d'Emerson tels que ceux, dans « Self-Reliance », qu'il consacre à la philanthropie : « Are they *my* poor? I tell thee, thou foolish philanthropist, that I grudge the dollar, the dime, the cent, I give to such men as do not belong to me and to whom I do not belong » ; mais une communauté de cercles concentriques, aux occupants sans nombre assignable :

No reader of Emerson is a priori closer to him than any other, and no one is closer to him than a true reader (for them, for what he calls his poor, this writer declares that he shuns mother and father, sister and brother). (Cavell 2003, 189)

Cette communauté des lecteurs d'Emerson (cet ensemble discret voire invisible) peut alors représenter, exprimer l'aspiration démocratique, d'une circulation de la parole entre étrangers égaux.

BIBLIOGRAPHIE

(On se reportera à la bibliographie de BRUNET et WICKE (2003) pour un ensemble plus complet de références.)

BERCOVITCH, Sacvan (1993), *The Rites of Assent*, New York, Routledge.

BRUNET, François et WICKE, Anne (eds) (2003), *L'œuvre en prose d'Emerson*, Paris, Armand Colin.

CAVELL, Stanley (1969), *Must We Mean What We Say?*, Cambridge, Cambridge University Press.

——— [1972] (1981), *The Senses of Walden*, 2nd ed., San Francisco, North Point Press.

——— (1979), *The Claim of Reason*, New York, Oxford University Press; trad. fr. par S. LAUGIER et N. BALSO, *Les Voix de la Raison*, Paris, Le Seuil.

——— (1981), *Pursuits of Happiness*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press; trad. fr. par C. FOURNIER et S. LAUGIER, *A la Recherche du bonheur*, Paris, Ed. de l'étoile/Cahiers du Cinéma.

——— (1989), *This New Yet Unapproachable America*, Albuquerque, Living Batch Press; trad. fr. par S. LAUGIER, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, Combas, L'éclat, 1991.

——— (1990), *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago, University of Chicago Press; trad. fr. par C. FOURNIER et S. LAUGIER, *Conditions nobles et ignobles*, Combas, L'éclat, 1993.

——— (1998), « What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist? », in *The Revival of Pragmatism*, M. DICKSTEIN (ed.), Durham, Duke University Press, 72-80. Repris dans Cavell (2003)

——— (2003), *Emerson's Transcendental Etudes*, Stanford, Stanford University Press.

——— (2004), *Cities of Words*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

COLAPIETRO, Vincent (2004), « The Question of Voice and the Limits of Pragmatism: Emerson, Dewey and Cavell », *Metaphilosophy*, v. 35, 1-2, 178-201, janvier.

DEWEY, John [1931] (1963), « The Development of American Pragmatism », in *Philosophy and Civilization*, New York, Capricorn Books.

——— (1977), « Emerson—the Philosopher of Democracy », in *The Middle Works*, vol 3, Carbondale, Southern Illinois University Press.

——— [1938-39] (1984), *Experience and Education*, in *The Later Works*, vol. 13, Carbondale, Southern Illinois University Press.

EMERSON, Ralph Waldo (1982), « The American Scholar », repris dans *Selected Essays*, Penguin Classics ; trad. fr. par C. FOURNIER, in *Critique*, La Nouvelle Angleterre, C. CHAUVIRÉ (ed.), n° 541-542, juin-juil. 1992

——— (1990), *Essays, First and Second Series*, J. PORTE (ed.), New York, The Library of America (Vintage Books).

——— (2001), *Emerson's Prose and Poetry*, J. PORTE & S. MORRIS (eds.), New York, Norton.

GIREL, Mathias (2003), « Héritages philosophiques d'Emerson », in *L'œuvre en prose de R.W. Emerson*, F. BRUNET et A. WICKE (eds.), Paris, Armand Colin.

KATEB, George (1995), *Emerson and Self-reliance*, Thousand Oaks (Cal.), Sage Publications.

LAUGIER, Sandra (1999a), *Du réel à l'ordinaire*, Paris, Vrin.

——— (1999b), *Recommencer la philosophie : la philosophie américaine aujourd'hui*, Paris, PUF.

——— (2002) (ed.), *Ralph Waldo Emerson : L'autorité du scepticisme*, *Revue Française d'Etudes Américaines*, n° 91.

——— (2003), *Faut-il encore écouter les intellectuels ?* Paris, Bayard.

——— (2004), *Une autre pensée politique américaine — La démocratie radicale d'Emerson à Cavell*, Paris, Michel Houdiard Editeur.

RORTY, Richard (1988), *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-century America*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

THOREAU, Henry David [1854] (1991), *Walden, or Life in the Woods*, Vintage Books, The Library of America ; trad. fr. L. FABULET, Paris, Gallimard, « L'Imaginaire ».

Abstract

The aim of this article is to clarify some aspects of Stanley Cavell's continuous work of rehabilitation of Emerson's « voice » as an American philosopher, and more especially of the present critical and political import of his thought. To this end, Cavell differentiates Transcendentalism from Pragmatism, and shows how different their respective conceptions of education and democracy are, which leads him to a radical redefinition of democracy.

Résumé

L'auteur veut clarifier certains enjeux du travail de Stanley Cavell, depuis qu'il œuvre à faire réentendre la « voix » d'Emerson dans la philosophie américaine. Il ne s'agit pas seulement pour Cavell de réhabilitation d'un corpus philosophique, mais d'un enjeu politique, qui apparaît dans ses plus récents écrits. Cavell veut affirmer la pertinence présente, critique et politique, de la pensée d'Emerson. Pour cela, il entend différencier le transcendantalisme du pragmatisme, notamment dans leurs conceptions respectives de l'éducation et de la démocratie, et revenir ainsi à une définition plus radicale de la démocratie.