

Emerson, l'éducation et la démocratie

Sandra Laugier

Université Paris I

Département de Philosophie

sandra.laugier@noos.fr

ABSTRACT

The paper aims to present and defend Cavell's reading of moral perfectionism as an alternative political approach. For several decades, Stanley Cavell has been working to make Emerson's voice reheard in the core of American philosophy. This activity, though, is not simply historical rehabilitation. What appears very clearly in, e.g., his 2003 collection *Emerson's Transcendental Etudes*, but as early as in the 1990 work *Conditions Handsome and Unhandsome*, is that Cavell also wants to make heard the present-day political pertinence of Emerson's thinking and conception of democracy. Cavell wants to criticize either the interpretation of Emerson's tonality which would make him a precursor of liberal individualism, or a precursor of progressive rhetoric, *à la* Dewey. Cavell has given himself the task of clearly differentiating Emerson from these trends. The author wants to show, however, that transcendentalism and pragmatism together as inheritors of Emerson's voice allow us to rediscover something essential to democracy: possession of one's voice – a question equally at the heart of Emerson's philosophy, under the form of our capacity to speak, to stand up and speak, for oneself or for others as the very demand to trust oneself, which Cavell later calls the "arrogation of voice".

1. Introduction

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. Nous souhaitons ici présenter quelques éléments pour examiner sa radicalité politique. 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*² et l'obéissance à la Nature et au Destin;

¹ Voir notre texte dans Laugier (ed.) 2002.

² Voir EMERSON, "Self-Reliance", *Essays First Series* [1841]

l'affirmation du génie universel, partagé par tous, et le *chagrin* causé par la faible qualité de ses contemporains; la 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'ironie. Emerson figure dans la littérature du XIX^e siècle alternativement comme une figure poussiéreuse et émancipatrice. C'est peut-être au cinéma et au XX^e 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, critiquée par Cavell, qui ferait d'Emerson un précurseur de l'individualisme libéral), parfois d'une rhétorique progressiste à la Dewey (d'où la récupération néo-pragmatiste, également critiquée par Cavell, qui ferait d'Emerson un premier maillon d'une chaîne conversationnelle, qui nous conduirait aujourd'hui à Rorty, voire Habermas et Brandom). L'Amérique, note Cavell, 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: "Les versions fausses ou dégradées du perfectionnisme semblent être partout de nos jours, depuis des best-sellers portant des titres du style *Comment s'aimer soi-même*, jusqu'à la campagne de publicité pour l'Armée de terre à la télévision encourageant à s'engager avec le slogan: 'Réalisez-vous complètement'. On peut trouver ces formules difficiles à distinguer d'une remarque d'Emerson où, il mentionne ce qu'il appelle le "courage d'être ce que nous sommes"³.

Cavell parle alors d'"un perfectionnisme moralisateur et dégradé", qui n'a rien à voir avec le ton spécifique d'Emerson: comme il dit, à propos justement du pragmatisme nous devons alors garder présent à l'esprit à quel point leurs argumentations ont une allure différente, et nous devons admettre qu'en "phi-

³ CAVELL, *Conditions nobles et ignobles*, trad. fr. C. Fournier et S. Laugier, p. 66. Repris dans CAVELL, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?* Folio Gallimard, 2009.

losophie c'est l'allure qui fait toute la différence".⁴ Ce n'est pas parce qu'il existe des versions dégradées du perfectionnisme (ou de la démocratie) qu'il faut y renoncer. Au contraire, 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* (1990) prennent une tonalité particulière aujourd'hui, "dans un monde de fausse démocratie". "Quelles que soient les confusions qui attendent la pensée philosophique et morale, la réalité de versions dégradées ou parodiques d'une possibilité devrait-elle nous priver du bien de cette possibilité? Que des prétentions dégradées au christianisme, à la philosophie ou à la démocratie soient inévitables, cela ne signifie pas, pourrait-on dire, une défaite de l'objet authentique, mais cela fait partie de son contexte et de sa motivation. Si bien que, de façon générale, la mission du perfectionnisme dans un monde de fausse démocratie (et de faux appels à la démocratie) est de découvrir la possibilité de la démocratie, qui pour exister doit, de manière récurrente, être (re)découverte"⁵.

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. Cette redécouverte passe par la réappropriation de la voix d'Emerson. Pour Cavell, on le sait, l'important en philosophie, c'est la voix, notre capacité à parler, pour soi ou pour les autres⁶. Cette question est au coeur de la philosophie d'Emerson. 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 *meant* (c'est le sens du titre de son premier texte: *Must We Mean What We Say?*). Le ton de la philosophie, c'est la voix du philosophe qui prétend parler au nom... de qui? c'est tout le problème de la voix. "Je propose ici de parler de philosophie en lien avec quelque chose que j'appelle la voix. Par là je veux parler à la fois de la tonalité de la philosophie et de mon droit à adopter cette tonalité"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*), et qui 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. "Peut-on considérer que chacun de nous est tous et personne?"

⁴ CAVELL, *Dire et vouloir dire (Must We Mean What We Say?)* trad. fr. C. Fournier et S. Laugier, p. 118. Cf. CAVELL, *Emerson's Transcendental Etudes*, p. 216.

⁵ CAVELL, *Conditions nobles et ignobles*, *ibid.*

⁶ Voir CAVELL, *Un ton pour la philosophie*.

⁷ Cavell, *Un ton pour la philosophie*, trad. fr. p. 28.

Emerson énonce en des termes célèbres cette oscillation: “Je suis Dieu dans la nature; je suis une mauvaise herbe dans le mur”⁸.

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 de Cavell dans *Must We Mean What We Say?* où il interrogeait la méthode de la philosophie du langage ordinaire, la prétention à dire ce que *nous* disons. Quelques années après, Cavell trouve chez Emerson une réponse à ce problème: accepter la parole en première personne, la parole autobiographique, voir dans la (dé)possession par soi de sa parole le seul moyen, paradoxal, d’accéder à la représentativité. Le thème de la représentativité, on le sait, est une obsession chez Emerson: Cavell le généralise à toute prise de parole en première personne, dans des termes clairement émersoniens. “La dimension autobiographique de la philosophie est interne à la prétention que la philosophie parle pour l’humain, pour tous; telle est sa nécessaire arrogance. La dimension philosophique de l’autobiographie c’est que l’humain est représentatif, disons, imitatif, que chaque vie est exemplaire de toutes, une parabole de chacune; tel est le caractère commun de l’humanité, qui est interne à ses dénis sans fin du commun”⁹.

L’exemplarité philosophique 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 des *Voix de la Raison*¹⁰: “Rousseau revendique comme une donnée philosophique le fait que les hommes (que lui-même) puissent *parler au nom de la société*, et que la société puisse parler en son nom à lui, révélant ainsi, chacun à leur tour, les pensées les plus intimes de l’autre. Il s’agit, pour lui, de comprendre comment il peut en être ainsi. Le problème épistémologique posé par la société n’est pas de découvrir, à son sujet, des faits nouveaux. Le vrai problème est, pour moi, de découvrir *ma position* en regard de ces faits – comment je sais avec qui je suis en communauté, et avec qui, avec quoi, je suis dans un rapport d’obéissance”.

⁸ Cavell, *Ibid.* p. 35. Voir Emerson, “Circles” (Essay X) 1841, in *Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, edited by William H. Gilman, with a new Introduction by Charles Johnson, New York, New American Library, 2003, p. 316. [

⁹ CAVELL, *Ibid.* p. 37.

¹⁰ Trad. S. Laugier et N. Balso de *The Claim of Reason* [1979]; le Seuil, 1996.

Il semble que chez Cavell la découverte d'Emerson – qui a lieu quelques années après la publication de *The Claim of Reason* et nettement après le livre consacré à Thoreau, *Sens de Walden* – 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 cet ouvrage: "Mais puisque le véritable contrat social n'est pas en vigueur (nous pouvons le constater en voyant que nous sommes nés libres, et que partout nous sommes dans les fers), il s'ensuit que nous n'exerçons pas notre volonté générale, et puisque nous ne sommes pas dans l'état de nature, il s'ensuit que nous exerçons notre volonté non pas en vue du général, mais seulement en vue du particulier; en vue de la partialité, de l'inégalité, de l'intérêt privé, du privé tout court. [...]"

La découverte de Rousseau est moins celle d'un nouveau savoir que d'un nouveau mode du savoir: une manière de *se servir du moi pour accéder à ce qu'est la société de ce moi*. Elle est, du même mouvement, découverte d'un nouveau mode de l'ignorance. Marx et Freud donneront à cette ignorance le nom d'inconscient: ignorance de notre présent social, pour l'un, de nos passés intimes, pour l'autre¹¹.

Ce n'est que dans une version sceptique de la connaissance de soi – un nouveau mode d'ignorance – qu'on peut *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 LA question politique, de Platon à Rousseau et de 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 pensée émersonnienne.

2. Transcendantalisme, pragmatisme et politique

La démocratie, pour Emerson, se définit avec la *Self-Reliance*, c'est-à-dire la confiance non comme prétention creuse et sentiment de supériorité (une version dégradée du perfectionnisme) mais comme refus de la *conformité*. La *Self-Reliance* est la capacité qu'a chacun de juger du bien, et de refuser un pouvoir qui ne respecte pas ses propres principes (sa propre constitution). Quand Emer-

¹¹ CAVELL, *Les Voix de la Raison*, p. 59.

son embrasse par exemple, avec Thoreau, la cause abolitionniste, il dénonce la corruption des principes de la constitution, celle des hommes politiques, représentants de la nation. La *Self-Reliance* est bien 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 dois faire, et non 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 XX^e 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 XX^e 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?", essai repris dans *Emerson's Transcendental Etudes*, Cavell veut

différencier Emerson de Dewey, et du pragmatisme en général, par la tonalité de son aspiration démocratique. 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.¹²

La position de Cavell à l'égard du pragmatisme apparaît inévitablement injuste, vis-à-vis de penseurs sincères de la démocratie comme Dewey¹³, qui n'a jamais cessé de rappeler sa dette à l'égard d'Emerson, ou vis-à-vis de philosophes comme William James, qui a revendiqué une partie de l'héritage émersonien. Mais 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 Dewey¹⁴: l'un et l'autre revendiquent le commun 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 émersonienne du commun n'a rien d'un conformisme ou d'un consensus. Une caractéristique de la politique d'Emerson est sa dimension critique, un refus de la société telle qu'elle existe – refus de la reconnaître comme *sienne*. C'est cette position d'Emerson et qui l'inscrit au cœur du débat contemporain américain sur la radicalité politique, et qui fait de la question de leur héritage une question politique, celle de l'individualisme comme principe de l'*assentiment* à la société¹⁵. Quand Emerson note, dans "Self-Reliance", à propos de ses contemporains que "chacun des mots qu'ils disent nous chagrine"¹⁶, 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 "la transformation du génie en pouvoir pratique".

Cette transformation réaliste du génie en *pratique* semble, ici encore, annoncer le pragmatisme. Mais pour Emerson, la pratique n'est pas la "manipulation" mais la patience: "Je n'ai jamais trouvé que l'on gagnât beaucoup à des tentatives manipulatoires pour réaliser le monde de la pensée. [...] Patience et encore patience, nous vaincrons à la fin" (Expérience). Ce plaidoyer d'Emerson en faveur de l'endurance et de l'attente semble la négation du primat de la pra-

¹² Repris dans CAVELL 2003, p. 216. Nous renvoyons ici, pour une vision plus nuancée et complète du débat, et notamment pour l'originalité de la position de James, aux travaux de Mathias Girel, par exemple GIREL 2003.

¹³ Voir sur ce point COLAPIETRO 2004, qui à son tour souhaite qu'on entende la présence d'Emerson dans la voix de Dewey.

¹⁴ Voir DEWEY 1977.

¹⁵ Voir BERCOVITCH 1993.

¹⁶ "Self-Reliance", *Essays First Series* [1841].

tique. Pourtant les choses ne sont pas aussi simples. La passivité est un agent de changement pour Thoreau, par exemple, quand il se retire de son environnement social. Cavell cite la phrase suivante de Dewey, tirée de “The Development of American Pragmatism”: “[Le pragmatisme] est la formation d’une foi dans l’intelligence, comme la seule croyance indispensable et nécessaire à la vie morale et sociale”¹⁷ Il la compare à ce qu’écrit Emerson dans *Self-Reliance*: “Croire votre pensée, croire que ce qui est vrai pour vous dans l’intimité de votre cœur est vrai pour tous les hommes – c’est là le génie”. 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, en disant: “Plus [le *scholar*] plonge profondément dans son intuition la plus intime, la plus secrète, plus cela, à son émerveillement, est acceptable, public et universellement vrai”. Atteindre l’ordinaire et la démocratie par la voie du génie individuel, ou par la réforme de l’intelligence: là est l’alternative qui sépara transcendantalisme et pragmatisme.

Cavell conclut qu’il y a “un certain air de conflit dans la philosophie 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 ordinaire¹⁸. C’est la difficulté propre du recours au langage ordinaire, et de la découverte de ce qui nous est *commun*, qui est oubliée dans le pragmatisme.” L’appel philosophique à l’ordinaire, aux mots qui nous sont donnés en commun, est pris en opposition avec mes mots tels qu’ils sont en l’état [...]. Cet appel conteste notre communauté en faveur d’une communauté plus authentique, ce qui est sûrement quelque chose qui caractérise la mission philosophique de Dewey, mais non pas au nom d’une qualité d’expert, ou de quoi que ce soit au-delà du génie”¹⁹.

Emerson, comme Thoreau, part d’une situation de conformité et d’inadéquation (“chacun des mots me chagrine”), qu’il décrit par l’expression de “mélancolie silencieuse”. C’est l’état que Thoreau qualifiera, dans une formule de *Walden*, de “désespoir tranquille”. 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, dans la foi en l’avenir, entre Dewey et Emerson; mais aussi une divergence: “Mais leurs manières sont aussi différentes que les idées de l’avenir qui les accompagnent; elles équivalent à des idées différentes de la pensée ou de la raison. Il m’est arrivé de caractériser la différence entre Dewey et Emerson en disant que Dewey voulait que les Lumières adviennent en Amérique, alors que l’intérêt d’Emerson se concentrait sur le règlement du prix à payer pour les voir advenir”.

¹⁷ DEWEY 1963, pp. 34-35.

¹⁸ Voir CAVELL 2009 [1969], et LAUGIER 1999a.

¹⁹ CAVELL 2003, p. 217.

En effaçant la dimension sceptique de la confiance en soi, et de la pratique, on perd une dimension essentielle de la pensée démocratique, et notamment 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. "Comprendre Emerson comme essentiellement l'avant-coureur du pragmatisme, ce qui signifie peut-être considérer le pragmatisme comme représentant plus efficacement ce qu'Emerson avait entrepris d'amener sur nos rivages, cela constitue le dernier d'une série des refoulements de la singularité de la pensée d'Emerson, et par la culture même qu'il a contribué à fonder"²⁰.

Si, comme le remarque Thoreau dans *Walden*, les hommes vivent dans le désespoir – "*lead lives of quiet desperation*" – c'est pour avoir perdu la capacité de la parole à donner *voix* à leurs pensées. Une idée proche se retrouve chez Emerson lorsqu'il dit: "Man is timid and apologetic; he is no longer upright; he dares not say 'I think' I am"²¹: il ne suffit pas de dire ou de penser "je pense, je suis", il faut le *revendiquer*. Ce qui fait de la *Self-Reliance* une position politique et morale, au-delà d'une affirmation du sujet transcendantal kantien: l'autonomie du sujet ne vaut que si elle est une *voix*. Lorsqu'Emerson embrasse la cause abolitionniste, lorsque Thoreau prône la *Désobéissance civile*, ce retrait pose la question du consentement. Je dois consentir à mon gouvernement, c'est-à-dire, considérer qu'il parle en mon nom, bref, lui donner ma voix. Le concept de *confiance en soi* (qui pourrait être une des formulations possibles de la *Self-Reliance*) est 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* est en effet à la base de la Déclaration d'Indépendance).

Il 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 qui permet la *vie* politique ordinaire.

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: 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 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)²², dé-

²⁰ CAVELL *Ibid.*

²¹ EMERSON 1990, p. 40.

²² Par exemple: J. Rawls, *Théorie de la justice*, 1971, trad. fr. par C. Audard, 1987, Le Seuil, et Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 1983, trad. fr. L. Bury, 1994, PUF.

celant à l'avance leur fondement commun: l'idée que si je suis là, je suis forcément d'accord (avec ma société ou avec une tradition, qui ainsi peuvent parler pour moi), et que j'ai donné mon assentiment. Ce fondement commun, Emerson y 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, et que le savant ou l'intellectuel américain (à venir) doit renverser." Non, mes frères, mes amis, - Nous marcherons avec nos propres pieds; nous travaillerons avec nos propres mains; nous dirons nos propres idées".²³

Il s'agit bien d'une forme radicale d'individualisme, et Emerson le revendique dans *The American Scholar*. Mais cet individualisme n'est pas une apologie du *self-made man*, paradigme du libéralisme (on pense ici à des interprétations d'Emerson comme celle de George Kateb; il n'est pas une revendication de l'intérêt privé, mais public. "Faites votre travail et je vous connaîtrai", déclare Emerson dans *Self-Reliance*. Le travail à accomplir maintenant, en le lisant, est de lire sa page et de vous laisser transformer par sa lecture. [...] Refouler la différence d'Emerson revient à nier que l'Amérique est transcendantaliste autant qu'elle est pragmatiste, qu'elle est en lutte avec elle-même à un niveau qui n'est pas articulé par le politique tel que nous l'entendons"²⁴.

3. L'éducation des adultes

À première vue, les tâches transcendantaliste et pragmatiste sont assez semblables: l'éducation de l'homme. Emerson dit dans un éclat célèbre de *Self-Reliance*, évoqué plus haut: "Ce conformisme les rend (les hommes) non pas faux dans quelques cas, auteurs de quelques mensonges, mais faux dans tous les cas. Leur vérité jamais n'est tout à fait vraie. Leur deux n'est pas le véritable deux, leur quatre pas le véritable quatre; de sorte que chacun des mots qu'ils disent nous chagrinent, et nous ne savons par où commencer à les corriger".

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 est la plus immorale qui soit. La seule éducation véritable est l'éducation à la confiance en soi. En affirmant, dans les *The Claim of Reason*, que la philosophie est l'éducation des adultes (*education of grown-ups*)²⁵, Cavell ne souhaite pas tant étendre à l'adulte l'idée "ordinaire" d'éducation, que renouveler le concept d'éducation. En reconnaissant que l'éducation ne cesse pas au sortir de l'enfance, que nous requérons, une fois

²³ EMERSON 1982, p. 105

²⁴ CAVELL 2003, p. 223

²⁵ CAVELL 1996, p. 199

adultes, une éducation propre, on reconnaît que l'éducation n'est pas seulement affaire de connaissance, mais concerne la construction d'un être humain (*upbuilding/Bildung*).

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 (ou seconde naissance). C'est une telle transformation qui est à l'œuvre, selon Cavell, dans les films qu'il étudie dans son livre consacré à la comédie américaine, *A la recherche du bonheur*²⁶ 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.

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 dirait encore Emerson, d'une transformation. L'idée d'éducation adulte est indissociable de celle de changement, voire de conversion ou de renaissance. C'est une telle transformation qui est à l'œuvre, selon Cavell, dans certains films, et qui justifie aussi son intérêt pour le cinéma comme mettant en œuvre chez ses personnages, et surtout chez le spectateur, l'éducation morale.²⁷

Cela montre aussi la nature morale, bien perçue par Emerson, de tout enseignement: il vise à ce que l'autre puisse prendre le relais, qu'il soit capable de poursuivre tout seul. Continuer seul veut dire accepter une forme de vie: de ce point de vue, comme le remarque profondément Cavell, les différences entre normalité et anormalité ne sont pas aussi instructives que leur unité fondamentale. "Normalité ou anormalité: dans les deux cas vous devez poursuivre seul; dans le premier cas, vous avancez dans l'acceptation; dans l'autre, dans l'isolement."

C'est cette solitude qui est inhérente à toute éducation: le problème n'est pas d'apprendre, ou de comprendre la règle, 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 qui sont 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

²⁶ Trad. fr. (1993) par C. Fournier & S. Laugier de CAVELL 1981, *Pursuits of Happiness*.

²⁷ Voir CAVELL 2003, *Le cinéma nous rend-il meilleurs*, Bayard, 2003.

expérience est le début de l'éducation adulte. Je peux apprendre à voir les choses autrement et à faire autrement. "Ce que je considérais comme allant de soi (par exemple, que telle chose est une démonstration, ou que telle autre n'est pas une peinture sérieuse), je peux en venir à le voir différemment (peut-être en poursuivant mon éducation, ou à travers des exemples, des trucs, des expériences). Ce qui à un moment donné ne saurait aller de soi pour moi, il se peut que j'y vienne plus tard; je peux poser qu'il s'agit d'en faire ma tâche"²⁸.

"Lorsqu'il ne suffit plus de dire: c'est comme ça, c'est ainsi que nous faisons... 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. La philosophie doit rechercher une perspective sur "un fait de nature: le fait qu'à un stade précoce de la vie un corps normalement constitué atteint sa force et sa hauteur définitives"²⁹. 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 la croissance naturelle. "Pourquoi concluons-nous de ce fait que, puisqu'il nous faut dès lors laisser de côté nos affaires d'enfants, il nous faudrait aussi abandonner le projet de grandir, et tout le souvenir de l'enfance? L'angoisse d'enseigner [...] tient à ce que moi-même, je requiers d'être éduqué"³⁰.

L'éducation des adultes, pour qui il n'est plus question de croissance naturelle, est alors le *changement*. 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 à apprendre à se fonder sur soi et pas sur les autres, et à chercher un meilleur moi: on en revient au 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, qui permet la création d'une femme nouvelle à travers le jeu des actrices qui l'incarnent. Ces femmes sont par exemple Katharine Hepburn, Irene Dunne ou Rosalind Russell, qui dans la série des films étudiés par Cavell, dont *Bringing up Baby* (H. Hawks, 1938) *The Philadelphia Story* (G. Cukor, 1940), *Adam's Rib* (G. Cukor, 1949), *The Awful Truth* (Leo McCarey, 1937), héritent

²⁸ CAVELL, *les Voix de la raison*, p. 199.

²⁹ Id.

³⁰ Id.

une structure shakespearienne. La comédie de remariage est plus apparentée à ce que Northrop Frye a appelé "Old Comedy" qu'à la "New Comedy", centrée qu'elle est sur une héroïne qui subit quelque chose comme une mort et une résurrection. Mais une spécificité de la comédie de remariage est aussi que l'héroïne en est une femme mariée, plus âgée et mûre que les jeunes filles des comédies nouvelles, et pour qui par exemple la question de l'autonomie matérielle ou de la virginité ne se pose pas. D'où l'intérêt de la question de l'éducation pour les héroïnes des comédies du remariage, à la fois celle qu'elles apportent à leur partenaire et celles qu'elles acquièrent elles-mêmes. L'instrument de cette éducation (et des retrouvailles qui constituent la trame de chacun de ces films) est la conversation, dont les comédies du remariage offrent des exemples remarquables. Ce sont ces conversations qui font l'éducation mutuelle des héros, et la nôtre en tant que spectateur. "Au cœur de chaque moment de la texture et de l'humeur de la comédie du remariage, il y a le mode de conversation qui unit le couple central. Il y a une belle théorie de la conversation dans le texte révolutionnaire de Milton³¹ qui justifie le divorce, et fait de la volonté de conversation (d'une *meet and happy conversation*) le fondement du mariage, et même le fait du mariage"³².

La conversation est le lieu où s'invente une relation d'égalité dans le couple, et où se constituent l'éducation et la reconnaissance de l'autre. Reconnaissance (*acknowledgement*) car toute cette éducation est marquée par la répétition (remariage, retrouvailles, reconnaissance), c'est-à-dire: non l'acquisition ou la découverte de quelque chose de nouveau, mais l'acceptation de l'autre, et la possibilité de recommencer autrement.

Plus concrètement, on peut illustrer cette éducation mutuelle associée au mariage par l'exemple de *Bringing up Baby* de Hawks, où le thème de l'éducation et de la possibilité de grandir est explicitement traité, dans son titre même, qui veut dire littéralement "Élever Bébé". Mais le titre français du film, dans son apparente absurdité, *L'impossible monsieur Bébé*, saisit aussi quelque chose de son contenu: le bébé à éduquer, c'est aussi le personnage incarné par Cary Grant. Le résultat de cette éducation, c'est le moment final des retrouvailles, où il reconnaît qu'il ne s'est jamais tant amusé. Cette mise en œuvre du perfectionnisme est la découverte majeure que fait Cavell dans *A la recherche du bonheur* à propos du cinéma américain classique.

Sur quoi se fonder pour un tel changement? Sur soi-même, car nous n'avons, pour ainsi dire, rien d'autre sous la main. La confiance en soi est, rappelle Emerson, "l'aversion de la conformité", et des pensées qui ne sont pas pensées par moi, pas miennes. L'éducation de l'adulte serait éducation de soi

³¹ John Milton, l'auteur de *Paradise lost* [1667], a aussi écrit *The Doctrine and Discipline of Divorce* [1644], trad. fr. C. Tournu, postface d'Olivier Abel et S. Laugier, Belin, 2005.

³² CAVELL, *Contesting Tears*, Chicago University Press, Chicago, 1997, p. 5.

par soi, ce qui inscrit Emerson dans une tradition perfectionniste qui irait de Platon à Wittgenstein et Foucault³³, plutôt que dans la tradition pragmatiste: il s'agit de chercher un meilleur moi, sans jamais l'atteindre ni même savoir si on s'en est rapproché.

4. *L'ordinaire et le politique*

L'appel à l'ordinaire a une pertinence pour l'idéal démocratique. Comme le remarque Cavell "l'appel à l'ordinaire possède des implications politiques qui ont à peine été effleurées", et l'influence démocratique de l'appel philosophique à l'ordinaire et ses méthodes est une question tout à fait 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: "La méthode scientifique est le seul moyen authentique que nous ayons à notre disposition pour saisir la signification et l'importance de notre expérience quotidienne du monde où nous vivons"³⁴ Pour Emerson, à l'inverse, même si par ailleurs il exprime fréquemment son admiration pour la figure de l'inventeur, l'accès au monde ne nous est pas donné par la science. C'est tout le sujet de son essai *Experience* (1837). On ne voit guère comment la science pourrait nous donner les éléments du quotidien tel qu'il le décrit dans *The American Scholar* (1844), évoquant son attirance pour le vulgaire ou le commun: "Je ne demande pas le grand, le lointain".

Mais ce rapport à la pratique, loin de faire du transcendantalisme un proto-pragmatisme, fait toute la différence entre Emerson et le pragmatisme. Car la pratique n'a rien pour Emerson et Thoreau d'une *activité*: elle est une approche de l'ordinaire avant tout. Et pour Emerson introduire une dimension pratique dans notre rapport de connaissance au monde ne nous donne pas un plus sûr accès à ce monde. Un symptôme de la méconnaissance de l'ordinaire par le pragmatisme est en effet, pour Cavell, sa désinvolture par rapport au scepticisme. L'œuvre entière d'Emerson est traversée par la menace du scepticisme³⁵. Le refus ou la réfutation du scepticisme est, à l'inverse, une caractéristique du pragmatisme. "Par opposition, ni James ni Dewey ne prennent au sérieux la menace du scepticisme. (C'est trop rapide. Le traitement par James de 'l'âme malade' rencontre une des choses que j'entends rendre par le concept de scepti-

³³ Voir la tradition des "Exercices spirituels" au sens défini par Pierre Hadot, dans *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Etudes augustiniennes, 1981 et dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Folio, Gallimard, 2000.

³⁴ DEWEY [1938-1939] 1984, p. 59.

³⁵ Voir l'ensemble des contributions dans LAUGIER 2002.

cisme. Mais, à ce qu'en dit James lui-même, il ne semble pas imaginable que *tout le monde* puisse être affecté par cet état. Autrement dit, la perception qu'a James de cet état est qu'il est le propre d'un tempérament particulier, et non pas quelque chose coïncidant avec l'humain en tant que tel). Le pragmatisme semble conçu pour refuser de prendre le scepticisme au sérieux, comme il refuse – dans le cas de Dewey, si ce n'est pas toujours vrai dans celui de James – de prendre au sérieux les distinctions métaphysiques³⁶.

Pour Cavell, l'idée d'ordinaire, 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, dont les mots le chagrinent.

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 dans 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, de notre capacité à dire le monde avec notre langage ordinaire, commun.

Il faudrait penser leur sens de l'ordinaire ou du quotidien dans le langage – en tant que but et procédure philosophique – en liaison avec l'insistance d'Emerson et Thoreau sur ce qu'ils appellent le commun, le familier, le bas, le proche (ce que veut dire Emerson quand il parle d'"avoir le jour"). Parfois il me venait à l'esprit – de plus en plus, à mesure qu'il devenait plus courant d'entendre Wittgenstein qualifié de pragmatiste ou cité en liaison avec le pragmatisme – de demander si la réputation de Dewey comme porte-parole de, voire comme fournisseur d'une métaphysique pour, l'homme du commun, pourrait jeter quelque lumière sur le sujet désespérément obscur de l'appel philosophique à l'ordinaire³⁷.

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 est toujours objet d'enquête et d'interrogation, il 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 des thèmes majeurs du cinéma américain, comme on peut le voir chez Capra) pour l'atteindre. La volonté chez Dewey, dans *Experience and Education*, de corriger par l'éducation la parole de l'enfant contredit, selon Cavell, l'idée de l'ordinaire telle que l'entend Emerson: "Dans cette écriture, la parole de l'autre, dont Dewey désire corriger ou plutôt

³⁶ CAVELL 2003, p. 221.

³⁷ CAVELL 2003, p. 213.

remplacer les idées, en particulier la parole des enfants, ne paraît presque jamais. Opposons cette incitation à la philosophie à un éclat mémorable d'Emerson dans 'Confiance en soi': 'chacune des paroles qu'ils disent nous chagrine, et nous ne savons par où commencer de les corriger.' Avant qu'Emerson ne puisse dire ce qui est répugnant dans les pensées ou les bruits d'autrui, il lui faut *découvrir ou redécouvrir un langage dans lequel le dire*"³⁸.

Il ne s'agit pas pour le philosophe de corriger l'héritage de la philosophie européenne, et de créer des nouvelles catégories ou dualismes: 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 à 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 conserve des pans entiers du vocabulaire de la philosophie, mais le dépouille de ses anciennes prétentions à la maîtrise"³⁹.

5. *Self-Reliance / Self-Knowledge*

Retrouver *pour soi* une conversation digne de ce nom: telle est la véritable finalité de la confiance en soi. L'idéal démocratique devient celui d'une conversation véritable, où chacun peut trouver et faire entendre sa voix⁴⁰. C'est ce qui explique l'intérêt de Cavell sur 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 *A 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? "Le magnétisme qu'exerce toute action originale s'explique, quand nous cherchons la raison de la confiance en soi. À qui se fie-t-on? Quel est le Soi originel sur lequel on peut fonder une dépendance (*reliance*) universelle? L'enquête nous

³⁸ CAVELL 2003, pp. 218-219.

³⁹ CAVELL *Ibid.*

⁴⁰ Voir, pour une approche politique plus générale de ce projet, LAUGIER 2000, 2003, 2004.

conduit à cette source qui est à la fois l'essence du génie, de la vertu et de la vie et que nous appelons Spontanéité ou Instinct”⁴¹.

Il n'y a pas de soi à quoi se confier, qui soit fondement premier 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” (*To talk of reliance is a poor external way of speaking. Speak rather of that which relies because it works and is*)⁴².

Parler de *Self-Reliance*, c'est renvoyer à une réflexivité déjà trop statique par rapport à ce qu'est réellement la confiance (pratique). L'expression *Self-Reliance*, comme celle de “confiance en soi”, implique un retour sur soi (*self*), 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, dans un revirement caractéristique et total, que l'expression “*self-reliance*” a quelque chose de *misérable*, d'*extérieur* et qu'il propose *that which relies*. *Relies* employé bizarrement dans l'absolu, dans un refus de la réflexion sur soi, décrit une attitude libérée de 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*⁴³. Elle n'est plus ni active, ni passive, la pratique (*it works and is*) – l'acte 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 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. “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”⁴⁴.

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) des films qui conduit à faire confiance à sa propre expérience, et à acquérir, par là même, une autorité sur elle. “Soumettre les entre-

⁴¹ EMERSON 1990[1841], p. 39.

⁴² EMERSON, *Ibid.*

⁴³ Nous renvoyons ici aux belles analyses de Layla RAÏD (“Self-Reliance et l'éthique d'Emerson”, in LAUGIER 2002).

⁴⁴ CAVELL 1993, p. 18.

prises que constituent le cinéma et la philosophie ainsi que leur réunion à l'expérience que nous en faisons est une tâche qui fait intervenir le concept autant que l'expérience. C'est nous vouer à accepter les indications de notre expérience, mais pas ses ordres. Pour moi, c'est ce que l'on peut appeler "contrôler son expérience".

Au-delà des étiquettes de transcendantalisme et de pragmatisme, c'est bien d'empirisme qu'il est question ici pour Cavell: "Contrôler son expérience: voilà une étiquette qu'un Américain, de naissance ou d'esprit, pourrait appliquer à l'empirisme que pratiquent Emerson et Thoreau. Pour moi, cette formule signifie à la fois consulter sa propre expérience et la soumettre à l'examen et, de surcroît, *s'arrêter* pour un instant, se détacher de ce qui était votre souci à cet instant-là et dégager votre expérience de ses sentiers battus, prévisibles, pour qu'elle se trouve, qu'elle trouve sa propre voie".

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. "La morale de cette pratique, c'est qu'il faut éduquer votre expérience suffisamment pour qu'elle soit digne de confiance. Le piège alors, d'un point de vue philosophique, serait qu'il est impossible de donner l'éducation avant la confiance".

On notera une nouvelle fois 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 dépasser la théorie par l'expérience, et c'est ce mouvement qui définit l'éducation et la confiance en soi. "L'héritage de Kant en Amérique est essentiel à la constitution du Transcendantalisme, et contribue donc à faire d'Emerson et de Thoreau ce qu'ils sont. Portés par eux, nous apprenons que 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"⁴⁵.

La confiance en soi n'est pas une réassurance: il faut apprendre à avoir confiance en son expérience. Ne pouvoir se fonder que sur soi, en haine et aversion du conformisme, ce n'est pas une certitude, ni même une version dégradée ou modérée du savoir: c'est la formule même du scepticisme. Le "connais-toi toi-même" émersonien n'est pas une énième reformulation de la connaissance de soi, il est le premier moment de l'acceptation de la méconnaissance de soi. Pour Cavell, que ce soit dans *Les Voix de la Raison* ou dans son étude de la comédie du remariage, ce moment est indispensable à la reconnaissance de l'autre. Mais comment faire de cette acceptation une politique? Ce que nous enseigne la théorie du contrat social, selon Cavell, c'est tout à la fois la profondeur de mon lien avec la société, et "la mise de celle-ci à distance, de telle sorte

⁴⁵ CAVELL, et toutes les citations précédentes, *ibid.*

qu'elle apparaît comme un artefact"⁴⁶. La question de mon appartenance à la société est comme la question de l'existence du monde, ou d'autrui. "On n'apprendra pas aux théoriciens du contrat social que, dans les innombrables cas où s'est posée (ou se posera) effectivement la question des avantages, je me prononcerai, je devrai me prononcer, *contre* le retrait de mon consentement"⁴⁷. De même le scepticisme peut me paraître dénué de sens, dès lors que la vie quotidienne, ou la pratique, m'en éloignent. "Quelle que soit la motivation intime du théoricien – justifier la conviction que le moment présent est de ceux (très rares) qui réclament un démantèlement de l'artefact ou, au contraire, justifier la position que pareil moment est à jamais hors de question –, la signification philosophique du propos réside dans ce qu'il délivre une éducation politique".

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 que: "la découverte et la constitution de la connaissance de moi-même requièrent que je découvre et constitue la connaissance de mon appartenance à la cité".

Connaître mon appartenance consisterait à surmonter le scepticisme inhérent à la question de cette appartenance. Même dans le retrait, je suis à l'intérieur, exactement comme même dans le doute, je suis dans la certitude. "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. Puisque l'octroi du consentement implique la reconnaissance des autres, le retrait du consentement implique la même reconnaissance"⁴⁸.

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 dois dire à la fois "cela n'est plus à moi" (je n'en suis plus responsable, rien là ne parle plus en mon nom), et "cela n'est plus à nous" (ce n'est plus ce pour quoi nous avons donné notre signature, nous n'y reconnaissons plus le principe du consentement; le "nous" initial n'est plus maintenu ensemble par notre consentement, mais par la force seule; il n'existe donc plus)". (*ibid.*)

Le dissentiment n'est pas dissolution du consentement, mais conflit sur son contenu; c'est ce conflit interne qui mettant en cause la fidélité de l'état de choses actuel au consentement premier, définit la démocratie et la parole en

⁴⁶ CAVELL, *Les Voix de la raison*, p. 39.

⁴⁷ CAVELL, *ibid.*

⁴⁸ CAVELL, *Les Voix de la raison*, p. 68.

démocratie: si je ne peux parler au nom des autres, je ne parle pas à titre privé, je suis muet, “n’ayant rien à dire”, c’est-à-dire, rien *de politique*. Dans cette acception de la parole, de l’expression et de la connaissance de soi, le politique définit le langage. Nous sommes “victimes de l’expression”. C’est ce qui fait de la politique aussi l’affaire du scepticisme. Ma relation à moi-même, est exprimée par l’énoncé “je ne me connais pas”. D’où la nécessité d’une éducation, par la confiance en soi. En toute rigueur, si je pose la question de la connaissance de soi, la réponse est évidente: “Je ne me *connaîtrai* pas – que je ne mettrai pas les morceaux ensemble, ou que j’en suis incapable, ou que je suis hors d’état de voir comment ils s’ajustent”. La question de la connaissance de soi a pour seule réponse (que Cavell découvre bien après les *Voix de la raison*) la confiance émersonnienne: vouloir se connaître, c’est refuser le conformisme. C’est une réponse pratique, et non théorique. “Je voudrais montrer que la *connaissance* de soi, c’est la capacité à se-placer-dans-le-monde. Bien sûr, pour savoir si, quant à moi, j’ai réellement *fait* ce que je désirais (ou espérais, ou avais promis), je dois chercher à voir *si*, oui ou non, cela a été fait; mais surtout, et cela est crucial, je dois savoir si *cette* circonstance-là *est* bien (compte bien pour) *ce que* j’ai fait”⁴⁹.

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, celle de la confiance en soi. Cette éducation à l’expression juste (le ton juste, le *pitch*) est au centre de cette conception américaine de l’éducation.

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 et Emerson “entre pensée et monde”? Le scepticisme, omniprésent chez Cavell, a une source politique. “La *sensation* d’abîme a pour origine une tentative, ou un souhait, de fuir (de demeurer ‘étranger à’, ‘éloigné de’) ces formes de vie partagées, et de se débarrasser de la responsabilité de leur maintien”⁵⁰.

C’est ici que la *self-reliance* intervient, comme seul moyen de trouver le ton juste, de trouver sa voix en politique. L’individualisme d’Emerson renverse 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 du commun, du privé et du public, l’expression l’un de l’autre.

Le dissentiment, la revendication font donc partie de la démocratie. “Celui qui veut être un homme doit être un non-conformiste”. On peut penser encore une fois à la référence constante de Cavell à Milton. La comédie du remariage,

⁴⁹ CAVELL, *Les Voix de la raison*, p. 174.

⁵⁰ CAVELL, *Les Voix de la raison*, p. 175.

selon Cavell, conjugue exactement les deux volontés indissociables de Milton, de défendre le divorce *avec* le mariage, ou le divorce par une certaine définition du mariage: le mariage défini par la possibilité du divorce et de la rupture. On voit l'implication politique d'une telle conjugaison. L'idée de rupture et de recommencement, propres à Milton, se trouvent au cœur de la philosophie d'Emerson, et seront thématiques, comme on l'a vu, dans les comédies de Hollywood que décrit Cavell. Cette reprise de Milton au cinéma n'est pas seulement une affaire de perfectionnement de soi, elle a des implications politiques: d'où le rôle politique du mariage, repris à Milton par Emerson.

La conversation du mariage le constitue en affaire à la fois privée et *publique*, et ce qui est en jeu dans la comédie du remariage, c'est aussi le sort de l'Amérique. *The Philadelphia Story* de Cukor se passe précisément dans un des lieux fondateurs de la nation américaine, et où il est répété avec insistance que le mariage annoncé (celui de l'héroïne, Tracy, qui finira en re-mariage de Tracy et Dexter, son ex-mari interprété par Cary Grant) est "une affaire d'importance nationale". "Je pense que nous devons comprendre que la présence de Kidd est le signe que c'est après tout ce mariage, ce remariage, qui est d'importance nationale. (Bien sûr, le marié ne semble guère habillé pour l'occasion. Mais, comme disait Thoreau, 'Prenez garde aux entreprises qui nécessitent de changer de vêtements.')

Cavell en conclut que les comédies du remariage poursuivent chacune à leur façon la conversation politique: "J'affirme que la conversation invoque le fantasme de la communauté humaine accomplie, propose le mariage comme le meilleur emblème dont nous disposons pour cette communauté à venir - non le mariage tel qu'il est, mais tel qu'il peut être. La conversation dans *The Philadelphia Story* recentre plus étroitement de tels problèmes sur le problème de l'Amérique, sur la question de savoir si l'Amérique a réalisé son nouvel être humain, son union plus parfaite et sa tranquillité domestique, sa nouvelle ère de liberté; si elle a réussi à garantir la recherche du bonheur; si elle gagne la conversation qu'elle réclame."

Ainsi, Cavell poursuit le parallèle miltonien et émersonien du mariage et de la politique, en associant le rêve révolutionnaire de l'égalité et la recherche perfectionniste d'une aristocratie naturelle, – arrivant ainsi à une aspiration fondamentale de la démocratie, mais aussi du pragmatisme, d'une constitution de la société dans la conversation: "Mon rêve de cette histoire sur Philadelphie est l'histoire de gens qui se rassemblent pour conclure un contrat dans la ville de Philadelphie ou à peu de distance, et qui discutent de la nature et du rapport des classes desquelles ils sont issus. Mais l'idée de ce qui s'est passé à Philadelphie pendant la rédaction de notre Déclaration d'Indépendance et de notre Constitution n'est pas toute ma rêverie: c'est aussi le rêve perfectionniste d'une naturelle aristocratie".

Le génie d'Emerson, mais aussi l'aporie de sa politique – ce qui fait que sa politique est, pour toujours, une aspiration, comme la démocratie elle-même – serait alors de concilier, dans le perfectionnisme, aristocratie et démocratie. Pour avoir une idée de toutes les dimensions politiques de la *Self-Reliance*, il faudrait 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 heureusement étrangers les uns aux autres.

Cavell, dans son essai “The Emersonian event” imagine que cette communauté est celle des lecteurs d'Emerson. “Aucun lecteur n'est *a priori* plus proche que lui qu'aucun autre, et personne n'est plus proche que lui qu'un véritable lecteur (pour eux, pour ceux qu'il appelle ses pauvres, il déclare qu'il rejette père et mère)”.⁵¹

Cette communauté des lecteurs d'Emerson (cet ensemble discret d'étrangers égaux) peut alors représenter, *exprimer* l'aspiration démocratique, et certainement une tonalité commune au transcendantalisme et au pragmatisme. Qu'elle soit partiellement mal audible, voire méconnue de Cavell lui-même, n'est pas le moindre paradoxe des manières d'hériter Emerson.

Références

- BERCOVITCH, Sacvan (1993) *The Rites of Assent* New York, NY: Routledge.
- CAVELL, Stanley (1969) *Must We Mean What We Say?* Cambridge: Cambridge University Press, tr. fr. par C. Fournier, S. Laugier, *Dire et vouloir dire*, Le Cerf, 2009.
- (1981) *The Senses of Walden*, 2nd ed. San Francisco: North Point Press, tr. fr. *Sens de Walden*, Théâtre typographique, 2009.
- (1988) *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1989) *This New Yet Unapproachable America*. Albuquerque: Living Batch Press, 1989, tr. fr. par S. Laugier, *Une nouvelle Amérique encore inapproachable*, Combas: L'éclat, 1991.
- (1993) *Conditions Handsome and Unhandsome*. Chicago: Chicago University Press, 1989, tr. fr. par C. Fournier et S. Laugier, *Conditions nobles et ignobles*, Combas: L'éclat, 1993.
- Repris dans *Qu'est-ce que la philosophie américaine?*, Gallimard, 2009.

⁵¹ CAVELL, *Emerson's Transcendental Etudes*, p.189.

- (1993) *Pursuits of Happiness*. Cambridge: Harvard University Press, 1981, tr. fr. par C. Fournier et S. Laugier, *A la Recherche du bonheur*, Paris: Ed. de l'étoile/Cahiers du Cinéma.
 - (1996) *The Claim of Reason*. New York: Oxford University Press, 1979, tr. fr. par S. Laugier et N. Balso, *Les Voix de la Raison*, Paris: Le Seuil.
 - (1998) “What’s the Use of calling Emerson a Pragmatist? ”, *The revival of Pragmatism*, M. Dickstein Ed., Durham, Duke University Press, 1998, p. 72-80.
 - (1999) *The World Viewed, Reflections on the ontology of film*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971, 1979, tr. fr. par C. Fournier, *La projection du monde*, Paris: Belin.
 - (2003) *Emerson’s Transcendental Etudes*, Stanford: Stanford University Press.
 - (2004) *Cities of Words*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, trad. à paraître, Flammarion, 2010.
 - (2003a) *Un ton pour la philosophie* [1994, trad. S. Laugier et E. Domenach, Paris: Bayard, 2003.
 - (2003b) *Le cinéma nous rend-il meilleurs?* , trad. C. Fournier et E. Domenach, Paris: Bayard, 2003.
- COLAPIETRO, Vincent (2004) The Question of Voice and the Limits of Pragmatism: Emerson, Dewey and Cavell; *Metaphilosophy*, v. 35, 1-2, p. 178, janvier 2004.
- DEWEY, John (1963) “The Development of American Pragmatism” (1931), dans *Philosophy and Civilization* , New York: Capricorn Books.
- (1977) “Emerson – the Philosopher of Democracy” in *The Middle Works*, vol 3, Carbondale: Southern Illinois University Press.
 - (1984) *Experience and Education*, in *The Later Works*, vol. 13 (1938-39), Carbondale: Southern Illinois University Press.
- EMERSON, Ralph Waldo (1982) *The American Scholar*, repris dans *Selected Essays*, Penguin Classics, 1982, tr. fr. par C. Fournier dans *Critique, La nouvelle Angleterre*, C. Chauviré dir., n° 541-542, juin-juil. 1992
- (1990) *Essays, First and Second Series*, ed. J. Porte, Vintage Books, New York: The Library of America.
 - (2001) *Emerson’s Prose and Poetry*, J. Porte & S. Morris, New York: Norton.
- GIREL, Mathias (2003) “Héritages philosophiques d’Emerson I ”, 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) (dir.) *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.
- (2009) “*Transcendentalism and the Ordinary*, in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, n°1, 2009. <http://lnx.journalofpragmatism.eu/wp-content/uploads/2009/11/05-laugier.pdf>
- PEIRCE, Charles Sanders *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, C. Hartshorne et P. Weiss ed.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931-1935, vols. 1-6.
- RORTY, Richard (1988) *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-century America*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- THOREAU, Henry David (1991) *Walden, or Life in the Woods* (1854), Vintage Books, The Library of America, tr. fr. L. Fabulet, Paris: Gallimard, L'Imaginaire.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1922) *Tractatus Logico-philosophicus*, Londres: Routledge Kegan Paul, 1922, tr. fr. G.-G. Granger, Paris: Gallimard, 1993.
- (1953) *Philosophische Untersuchungen/ Philosophical Investigations*, ed. G. E. M Anscombe, Oxford: Blackwell, New York: MacMillan.
- (1958) *The Blue and Brown Books*, éd. R. Rhees, Oxford: Blackwell, 2e éd. 1969, tr. fr. par M. Goldberg et J. Sackur, *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris: Gallimard, 1996.