



**HAL**  
open science

**Liberté de la pensée, esclavage de la parole.  
L'institution particulière d'Emerson**

Thibaut Sallenave

► **To cite this version:**

Thibaut Sallenave. Liberté de la pensée, esclavage de la parole. L'institution particulière d'Emerson. Rhétorique démocratique en temps de crise, Jan 2011, Nice, France. hal-03447512

**HAL Id: hal-03447512**

**<https://hal.science/hal-03447512>**

Submitted on 24 Nov 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Thibaut Sallenave

Paris 1  
thibaut.sallenave-dit-benoit@wanadoo.fr

ExeCo

## Liberté de la pensée, esclavage de la parole. L'institution particulière d'Emerson

Conversationnalisme, esclavage, perfectionnisme, promesse, Ralph  
Waldo Emerson, rhétorique, Stanley Cavell

Conversationalism, moral perfectionism, promise, Ralph Waldo  
Emerson, rhetoric, slavery, Stanley Cavell

La « reprise » philosophique de Ralph Waldo Emerson, pour le public de langue française, est très largement tributaire de la réappropriation qu'en a tentée, en marge des courants dominants de la philosophie contemporaine anglo-saxonne, le philosophe américain Stanley Cavell. Ainsi peut-il écrire, en 1992, dans un texte (directement écrit pour la traduction française) intitulé *Statuts d'Emerson* :

« Puisque, de façon caractéristique, aussi bien [l]es admirateurs que [l]es détracteurs [d'Emerson] répètent qu'il n'est pas philosophe (et de fait je ne connais personne dans l'histoire de la philosophie occidentale à qui l'on dénie de manière aussi obsessionnelle le titre de philosophe), j'ai pensé que si j'arrivais à comprendre cette dénégation, j'apprendrais quelque chose non seulement sur Emerson, non seulement sur la culture américaine, mais aussi sur la philosophie, sur ce qui la rend douloureuse. »<sup>1</sup>

Pour cette raison, la lecture qui en est aujourd'hui faite peut à bien des égards difficilement passer sur l'intrication, complexe et profonde, qui lie ces deux œuvres. À l'heure actuelle, les études hexagonales sont confrontées à leur solidarité, à leur enrichissement respectif, et c'est par la « voix » de Cavell, c'est-à-dire dans la tonalité de son écriture, que nous entendons celle d'Emerson – non sans risque : « Je cite les paroles d'un autre », avertit Emerson dans « Expérience », « malheureusement cet autre se dérobe de la même façon et me cite. » Le motif en est bien sûr que les récents travaux de traduction de l'auteur des *Voix de la raison*, répétés et continus depuis les années 1990, sont à l'origine d'une réception critique paradoxalement aussi considérable qu'était « obsessionnel », selon Cavell, le souci de lui nier le titre de philosophe. Mais la raison en tient également au soin avec lequel Cavell a mis en évidence la trace emersonnienne dans les œuvres de Nietzsche et de Heidegger, instaurant une présence jusqu'ici inédite du sage de Concord dans une tendance profonde de la philosophie dite « continentale » du XXe siècle. Or, dans la mesure où c'est en partie sur la critique de cette tendance que repose la tradition concurrente, « anglo-saxonne » de la philosophie, cette présence en filigrane s'en trouve doublement mise en valeur et inquiétée. Par là, nous assistons à un phénomène particulièrement ambigu selon lequel cette réappropriation d'Emerson aux sources de la philosophie américaine, et son inscription des deux côtés du clivage qui traverse aujourd'hui la philosophie, conduit, sur le Vieux Continent, à l'introduction ou à la découverte de son « américanité » comme origine *implantée*. C'est en réintroduisant dans la lecture d'Emerson une dimension rhétorique que Cavell semble systématiquement sous-estimer ou minorer que nous espérons montrer qu'il est possible et légitime de démêler, sans pourtant les disjoindre, ces deux réflexions, afin d'en faire saillir et, partout où il sera nécessaire, d'en contraster, leurs « hauteurs » respectives. De ce fait, en suggérant qu'un certain aspect du perfectionnisme emersonnien emprunte à la tradition de la rhétorique nombre d'éléments qu'il déplace et redéfinit, nous nous efforcerons de faire voir que le paradoxe de cette « américanité » de l'origine que Cavell met au cœur de sa dramaturgie peut être, très largement, remis en perspective.

---

<sup>1</sup> Stanley Cavell, *Statuts d'Emerson. Constitution, philosophie, politique*, Combas, éditions de l'Éclat, trad. Christian Fournier et Sandra Laugier, 1992, p. 7.

La différence la plus saillante concerne l'idée que la négation du statut de philosophe dont est victime Emerson pourrait être exprimée, comme le passage déjà cité en constitue un exemple, dans les termes empruntés à la psychanalyse du « refoulement ». Tout se passe comme si, dans le contexte intellectuel des Etats-Unis (et, par ricochet, ici même, dans la surprise de la philosophie continentale à se découvrir plus américaine qu'elle ne l'avait jusqu'ici même imaginé), et afin d'assurer à la philosophie américaine son identité particulière, l'œuvre de celui que Cavell considère comme son « fondateur » devait être nécessairement voilée, enterrée sous les textes qu'il a permis d'écrire et tenue au secret dans un processus qui est à la fois la face cachée et la possibilité de son autodéfinition consciente comme telle.

Dans l'approche qui sera ici développée, c'est la notion cardinale, développée par Cavell, d'un *implicite* constitutif du discours philosophique qui se trouvera discutée. Cette remise en question est néanmoins permise par la problématique particulière de son texte *Statuts d'Emerson*, c'est-à-dire par la sensation de vertige dont elle naît, chez son auteur, autour de la question du traitement de l'esclavage chez Emerson, et dont il est possible de ne pas admettre le type de dissipation qu'il lui fait subir. Une série de remarques de Cavell concernant le rapport entre deux grands textes d'Emerson, « Destin » et « La Loi sur les esclaves fugitifs » retiennent ici l'attention parce qu'elles formulent de manière saisissante le passage d'une implication d'Emerson dans la pensée américaine comme *refoulement* à une implication de la question de l'esclavage chez Emerson comme *problème*. Dans le premier cas, c'est la question d'une *accessibilité* de la philosophie à son hypothétique américanité originelle qui se pose, avec l'enjeu d'une réappropriation de celle-ci. Dans le second, c'est plutôt celle du statut incertain d'une *constitution* de la philosophie, à la fois symétrique, mais à plus de soixante ans de distance, de la naissance politique de la nation américaine, et pourtant différente d'elle dans la mesure où cette constitution ne pourrait pas totalement se présenter comme une *institution* qui partagerait le lot et les compromissions des institutions nationales déjà existantes parce qu'elle se trouverait, comme discipline, comme enseignement, et comme parole, sur le même plan.

De l'interrogation sur l'américanité comme origine, on rétrocède à celle de l'américanité comme enjeu, avec en ligne de mire la possibilité, toujours ouverte, de laisser voir la faillite d'une américanité idéale (une nation d'hommes libres), dégradée dans une américanité souillée par la barbarie de son institution particulière (surnom donné à l'esclavage dans le Sud), et qui aurait donc renoncé à elle-même à un moment donné de son histoire. Cavell s'efforce ainsi de dégager que les silences de la Constitution américaine sur l'esclavage – implicite qui en rend l'exercice possible dans les années 1850 – ne peuvent être du même ordre que le silence qu'observe Emerson sur cette question dans un texte où il s'efforce de constituer la philosophie américaine ; et, par conséquent, que ce que le silence de la constitution de 1787 introduit de marge laissée à la violation de ses propres principes, le silence sur l'esclavage d'Emerson tâche précisément de le résorber. Tout le paradoxe de cette affirmation réside dans le fait qu'entre la constitution de 1787 et celle, philosophique, que dresse Emerson dans ses textes, il y a le gouffre entre une implication ratée et une implication réussie, comme si le silence d'Emerson sur l'esclavage constituait en fait un implicite qui relève du mode de discursivité propre à la philosophie, et par lequel celle-ci remplit précisément le programme que la Constitution fédérale a échoué à tenir. La stratégie de Cavell vise à établir le mouvement de cette implication comme inhérent à la philosophie emersonnienne, solidaire de la possibilité même de sa constitution, et plus encore, étroitement solidaire d'une conception de la pensée dans l'arène publique, de la pensée face aux institutions, de la parole philosophique face à la parole politique :

« Il existe, écrit Cavell, une manière différente de choisir son camp qui ne consiste pas à se targuer, une manière différente d'avoir son mot à dire sur cette question fondamentale [celle de l'esclavage]. Si Emerson est bien tel que je le pense,

alors la façon dont il parvient à avoir son mot à dire, la façon dont il entreprend de penser – la question en particulier s’il est sérieux (...) quand il affirme que “tant qu’un homme pense, il est libre” – tout cela est crucial, pour décider de la prétention américaine à posséder une culture de pensée qui lui soit propre, que l’éradication réussie de l’esclavage sera cruciale pour affirmer sa prétention à avoir découvert un nouveau monde, donc à exister. »<sup>2</sup>

C’est par l’intermédiaire d’une certaine stratégie du discours, d’une économie du dire, donc d’un *usage philosophique de l’implicitation* qu’une certaine pensée se présente comme en mesure de relever le défi et de tenir les promesses de l’américanité. Mais cette formalisation de l’implicite dans la lecture cavellienne d’Emerson a son revers : c’est qu’elle conduit à penser une certaine modalité de l’explicite comme un recul par rapport à cette dimension constitutive du discours philosophique. Il s’ensuit donc que le texte d’Emerson intitulé « La Loi sur les esclaves fugitifs », texte public, conférence adressée au Tabernacle de New York, et avec lequel Cavell articule l’essai « Destin », dans la mesure où il constitue par rapport à celui-ci l’explicitation de la position cachée du philosophe de Concord sur la question de l’esclavage, se trouve nécessairement en porte-à-faux par rapport à cette exigence. À suivre Cavell, on se trouve contraint de lire dans ce texte un mouvement d’explicitation publique, qui emprunte la forme du genre oratoire, donc de la rhétorique, une sortie de la philosophie vers le débat public qui constituerait un abandon provisoire de la voix philosophique, riche des replis de son expressivité contenue, à la tentation de l’exotérique – c’est-à-dire, en dernière analyse, d’une voix qui se livre à la menace de la jactance et de l’enrôlement. Dans le débat sur la justice réelle, la philosophie quitterait son statut discursif – celui de la constitution, c’est-à-dire de la formulation d’un certain contrat social sous la forme de la *promesse* – pour se transformer en une certaine institution, celle d’un certain mode de prise de parole, repérable dans l’espace public et dont on ne peut attendre plus que ce qu’elle est, à savoir une parole devenue *partisane*. Il est extrêmement significatif qu’à ce genre de parole, Cavell donne le nom, non plus de philosophie, mais de *polémique* :

« La philosophie, telle qu’Emerson l’appelle – c’est une question que nous devons poser, sans relâche – est-elle une échappatoire à la justice réelle ? Elle n’a pas empêché Emerson d’écrire parfois de manière polémique, comme l’attestent ses discours sur les Antilles et la Loi sur les esclaves fugitifs. Au contraire, son idée est que la polémique est une façon d’échapper, ou de renoncer, à la philosophie. »<sup>3</sup>

Tâchons au préalable de spécifier la résonance conférée par Cavell au terme de « constitution », lorsqu’il l’applique à la philosophie d’Emerson. « L’œuvre d’Emerson, écrit-il dans le même texte, constitue une (ou la) philosophie – ou, comme je le dis parfois appelle la philosophie. »<sup>4</sup> Le problème de savoir si l’œuvre d’Emerson est philosophique ne peut donc être traité qu’à partir de celui d’une auto-affirmation, c’est-à-dire d’une auto-constitution d’elle-même comme philosophique (et comme la première, sur la terre du Nouveau Monde à l’être). Mais si tel est bien le cas, la déclaration d’indépendance de cette philosophie constitue alors le plus étrange des actes de langage. Il ne vaut en effet que pour autant qu’il demeure tacite, il ne s’accomplit que par le silence, il ne se réalise et n’atteint son objectif que dans l’exacte mesure où il disparaît de la conscience des hommes et des femmes à qui il s’adresse. Il est difficile de ne pas reconnaître dans une telle affirmation quelque chose comme la reprise, ou à tout le moins la tentation de la reprise d’un thème classique de la philosophie morale et politique : celui du fondement, ici appliqué à la thèse d’une émergence de la philosophie dans « l’état social ». Mais la tâche de déterminer le statut d’une telle fondation qui formerait le passage entre un « état naturel » et un « état social », ne peut que se livrer aussitôt à une frustration : la question de savoir si cette fondation est ou non *déjà* de la philosophie (c’est-à-dire s’il existe un état naturel de la philosophie et ce qu’ajoute son auto-

---

<sup>2</sup> S. Cavell, *Statuts d’Emerson*, op. cit. p. 13

<sup>3</sup> S. Cavell, *Statuts d’Emerson*, op. cit. p. 27.

<sup>4</sup> Ibid. p. 7.

fondation, ou s'il n'existe rien de tel de sorte que la philosophie naîtrait nécessairement *ex nihilo*) semble se heurter à l'aporie inhérente à semblable allégorie du commencement.

C'est qu'il existe en réalité une différence profonde entre ces deux gestes de fondation, différence que Cavell exploite tout au long de son œuvre pour marquer la dimension radicalement originale d'une certaine philosophie morale reprise par Emerson, le « perfectionnisme ». Car cette affirmation autonome de la philosophie américaine chez Emerson ne surgit pas de nulle part : elle suppose l'existence européenne de la philosophie, et tout en la supposant, elle appelle à une sorte de dépassement de celle-ci, ou plutôt de ré-inauguration. Ainsi Cavell écrit-il que chez Emerson, « [la] pratique de la pensée consistait à transfigurer la philosophie en la fondant, en la découvrant pour l'Amérique. »<sup>5</sup> L'idée qu'il existe une fondation qui soit aussi une transformation, ou que toute transformation appelle en réalité un geste semblable, et peut-être identique à celui de la fondation, joue un rôle crucial dans l'opposition dessinée par Cavell entre le motif d'une constitution philosophique et celui d'une constitution politique ou nationale. Cette idée est que le type particulier de promesse que constitue un contrat social ou une constitution ne suffit pas à assurer les possibilités d'un consentement ou d'un refus de consentement des individus à un certain ordre social, à de certaines institutions, à une configuration de la justice « réelle ». Ce que le perfectionnisme nomme chez Cavell, c'est en réalité l'idée que le type de « conversation de la justice » qu'on trouve dans la situation originelle d'une détermination des principes de justice, et de la promesse que ceux-ci seront observés, ne peut pas se limiter à la référence pure et simple à cette situation.

Cette idée, développée dans l'ouvrage de 1990, *Conditions nobles et ignobles, la constitution du perfectionnisme moral emersonien*<sup>6</sup>, est dirigée contre la conception du conversationnalisme proposée par John Rawls dans la *Théorie de la justice*. Elle peut se résumer ainsi : l'accord ou le désaccord dans lequel nous pouvons nous trouver à l'égard d'une configuration existante de la justice ne peut engager quelque chose comme un consentement que s'il dit *autre chose* que ce que les principes de justice ont déterminé dans la situation originelle, dite du voile d'ignorance. Autrement dit : ces principes ne peuvent pas fonctionner comme ce à quoi l'on fait appel pour mesurer l'acceptabilité de certaines injustices présentes dans notre société. La raison en est que si l'ignorance qui préside à la détermination de ces principes et de ces promesses a disparu, il entre dans la détermination de l'objet de notre consentement ou de notre désaccord un nombre si grand d'éléments, et du même coup une telle absence de garantie que notre jugement est bien le bon, que le contenu de cet accord ou de ce désaccord risque à tout moment de devenir inspécifiable, et de bloquer la possibilité d'une discussion de cette configuration. Ce qu'introduit le perfectionnisme dans le débat moral et politique, c'est que le respect des promesses effectuées dans la situation originelle n'est pas l'argument le plus directement invocable dans une certaine configuration qui en apparaît comme la défiguration. Le perfectionnisme a pour but de faire valoir quelque chose comme l'intuition d'un décalage, le droit à éprouver une insatisfaction, à refuser de se laisser *compromettre* par l'état existant qui ne résulte pas d'une simple absence de conformité avec les principes de justice, mais qui est gagé sur l'idée qu'il existe une configuration meilleure, dont c'est la tâche de l'agent moral que de fournir une description. Cela ne signifie pas que les principes de justice et les promesses soient invalides ou inutiles. Cela veut simplement dire qu'ils ne fonctionnent pas comme le véritable critère de l'évaluation d'une situation, mais comme ce qui est à remplir par la spécification de ce qui manque *encore* pour qu'ils soient accomplis. Le thème de la transfiguration ne renvoie à rien d'autre qu'à l'idée

---

<sup>5</sup> Ibid. p. 28.

<sup>6</sup> S. Cavell, *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme moral emersonien* (1990) Combas, éditions de l'Éclat, trad. Christian Fournier et Sandra Laugier, 1993.

que les promesses de justice doivent passer du statut de simples phrases à celui de faits, ou encore, du rang d'énoncés décrivant des obligations à celui d'états de faits qui les réalisent.

Si la philosophie peut alors apparaître comme une constitution, c'est en ceci qu'elle se fixe comme tâche de prendre la mesure de ce que l'introduction d'une promesse de liberté dans une constitution nationale comme celle des Etats-Unis fait à l'égard de la philosophie, européenne et reprise dans ses universités, et qui l'a rendue possible. C'est donc l'enregistrement de ce que redevient la tâche de la philosophie une fois que l'affirmation d'une liberté (entre autres d'une liberté de penser) a été promise. Or cela ne peut s'effectuer à la manière d'un texte qui énonce les obligations à respecter, ce ne peut être donc à la manière d'un contrat, ou de la réitération du contenu de la Constitution fédérale. La constitution de la philosophie réside dans cette manière de refonder les promesses de la justice dans une certaine description de ce que c'est que les suivre. La philosophie – celle en tout cas que décrit Emerson – est une promesse qu'on pourrait apparemment qualifier de second degré : promesse qu'il existe une manière de déterminer en quoi une promesse de justice a été effectivement tenue ou violée. Mais cette formulation est trompeuse : elle pourrait laisser supposer que la philosophie se présente comme une certaine garantie offerte à un certain type de promesse. Elle est en réalité tout le contraire, à savoir la reconnaissance du fait que l'existence de promesses, sous l'espèce de l'explicitation voire de la constitutionnalisation, ne peut fonctionner comme garantie qu'elles seront tenues, ou plus exactement qu'il n'existe aucune garantie explicite qu'une promesse peut être tenue, pas même son inscription au fronton d'une Constitution.

C'est là exactement ce qu'exprime, en attendant d'être remise dans son contexte, une phrase de « La Loi sur les esclaves fugitifs » :

« Je crains que l'on ne puisse absolument pas se fier en aucune espèce ou forme de contrat, non, même à des formes sacrées, mêmes aux églises, même aux Bibles (...) Ces choses montrent qu'il n'existe pas de formes, que ce soient des constitutions, des lois, des contrats, des églises, des Bibles, qui servent *par elles-mêmes* à quoi que ce soit. (...) Les contrats ne servent à rien, sans d'honnêtes gens qui les respectent ; les lois non plus, à moins qu'il y ait des citoyens loyaux pour leur obéir. »<sup>7</sup>

Emerson se montre ici très clair sur l'impossibilité de rendre compte du fait que ce qu'on pourrait nommer une explicitation de promesse (qu'elle revête la forme d'une constitution fédérale, d'un texte de loi, d'un contrat, ou même d'un sacrement religieux) puisse posséder en elle-même la force illocutoire qu'on lui prête sans le secours de quelque chose, honnêteté ou loyauté, qui ne semble pas déterminable en dehors d'une réflexion sur la *conduite de la vie*. Telle est par conséquent l'affaire de toute pensée, de toute philosophie à ses yeux, et comme le rappelle une affirmation célèbre de « Destin » : « Pour moi, la question de l'époque s'est réduite à une question pratique : celle de la conduite de la vie »<sup>8</sup>. Son affaire, certes, mais à quel point de vue ? Il ne peut s'agir de l'idée d'un fondationnalisme philosophique des institutions, qui de toute manière rendrait inintelligible la revendication d'une indépendance philosophique plus de soixante-dix ans après son indépendance effective. Cela revient plutôt à faire l'affirmation suivante, d'apparence anodine : la signification pour la conduite de la vie des régimes de promesse et plus généralement, des institutions et pratiques sociales normées par les actes de langage est nulle si elle se borne à reconduire le constat de leur effectivité dans la société. Nul besoin en effet de philosophie pour enregistrer l'existence de ces formes de promesses dans la société, et observer la manière dont elles règlent les comportements, ou dont elles sont invoquées par les tribunaux pour les condamner. Pour se constituer, il est indispensable à la philosophie d'accomplir un pas supplémentaire : de l'effectivité de ces promesses, il faut qu'elle mesure aussi l'utilité ou l'inutilité (« ne servent à rien »), la fiabilité

---

<sup>7</sup> Ralph Waldo Emerson, « La loi sur les esclaves fugitifs » in S. Cavell, *Statuts d'Emerson*, op. cit. p. 104.

<sup>8</sup> R. W. Emerson, « Destin », in S. Cavell, *Statuts d'Emerson*, op. cit. p. 41.

ou l'absence de fiabilité (« je crains que l'on ne puisse absolument pas se fier... ») *pour elle-même*. En d'autres termes, il faut *qu'elle se fasse un enjeu* d'articuler dans des termes propres une réflexion sur la conduite de la vie. Cet enjeu cesse alors d'être entièrement trivial, parce qu'il suppose en effet qu'il soit possible de déterminer la conduite de la vie *d'une autre manière* que selon le cours que lui fixent les institutions, les pratiques et les normes en tous genres – toutes choses qu'Emerson range sous le concept-clé de la « conformité », en un passage célèbre de « Confiance en soi », par ailleurs abondamment commenté par Cavell : « la confiance en soi est l'aversion de la conformité ». Ce qui justifie l'hypothèse sans cesse réaffirmée par Cavell selon laquelle Emerson « entend par “confiance en soi” l'essai qui porte ce titre, et aussi, par synecdoque, l'ensemble de son œuvre propre »<sup>9</sup> et développe de la sorte « une pensée de l'aversion »<sup>10</sup>, c'est le fait que l'auto-affirmation de la philosophie comme « confiance en soi » constitue avant tout une revendication d'*autonomie* du discours philosophique face aux discours de la conformité.

Cela ne revient nullement à affirmer une quelconque impuissance des actes de langage tels que la promesse, le contrat, le serment, etc. L'aversion de la conformité ne naît pas d'une incapacité de la société à se saisir elle-même de ses propres limites, de ses propres défauts, comme si la philosophie naissait automatiquement de ce constat d'insatisfaction, formant la réponse à l'un de ses besoins. Elle surgit au contraire du fait que la conformité est un rapport d'autosatisfaction de la société vis-à-vis d'elle-même. Affirmer que le type philosophique de la promesse ne se ramène en rien aux formes existantes de celles-ci dans la société de la conformité, ce n'est donc pas déplorer que les actes de langage ne remplissent pas leur but, c'est souligner au contraire qu'ils le font parfaitement, mais d'une manière qui ne laisse pas de place à la philosophie – ou plus précisément d'une manière dont il ne revient pas à la philosophie de se faire un problème. La tare du langage conformiste n'est pas son ineffectivité, mais peut-être au contraire l'illusion qui naît de son extrême effectivité, et qui conduit à prêter au langage un pouvoir trop grand, une tendance insupportable à accaparer sa propre scène. La philosophie emersonienne peut ainsi se définir comme une critique de l'explicite pour autant que, loin de se présenter comme un « supplément » de perfection pour la promesse sociale, elle désigne une autre possibilité que sa réalisation dans les termes de l'effectivité explicite, elle fait voir un autre statut et un autre sens que celui de la force illocutoire fondée sur la solidité des conventions, « la force première de notre existence sociale. »<sup>11</sup>

Par conséquent, la thèse d'une auto-affirmation de la philosophie comme réflexion autonome sur la conduite de la vie ne peut absolument pas emprunter la voie des régimes discursifs traditionnels d'auto-affirmation dans la vie sociale. La constitution de la philosophie ne peut constituer une promesse comme acte illocutoire et contrat, ni emprunter la forme d'une institution sociale quelconque reposant sur l'exercice normé de ceux-ci, parce qu'il y va d'elle-même de s'en pouvoir différencier, de s'en détourner. On dispose de la sorte d'une explication de la notion d'implication philosophique chez Emerson, mais dans le même temps d'une source d'illusion à l'égard de ce fait, et à laquelle, en une certaine mesure, Cavell n'arrive pas toujours à ne pas succomber : à savoir que le fait que chez elle, sa propre constitution comme philosophie ne dépende pas d'une explicitation ou d'une possibilité toujours ouverte d'être explicitée, entraîne nécessairement l'idée que c'est son intérêt de se laisser, partout où la tentation s'en présente, à l'état implicite, de se taire plutôt que de se laisser confondre. Pour une très large part, le type de conversationnalisme que, contre Rawls, Cavell introduit avec la notion de perfectionnisme emersonien, et l'idée que ce perfectionnisme constitue un régime intrinsèque de la philosophie dans son rapport avec les

---

<sup>9</sup> S. Cavell, *Statuts d'Emerson*, op. cit. p. 7.

<sup>10</sup> S. Cavell, *Statuts d'Emerson*, op. cit. p. 7.

<sup>11</sup> Ibid.

régimes de promesses explicites, procèdent de cette illusion, à partir d'une confusion entre deux types de débats moraux. Cavell les assimile dans la figure d'une conversation conçue comme pratique privée, c'est-à-dire dans l'espace restreint d'une *privacy* dont le texte philosophique, par le type de lecture qu'il entraîne, constituerait une figure limite mais exemplaire de son exercice. Ainsi écrit-il, dans les dernières pages de *Conditions nobles et ignobles* :

« L'écriture d'Emerson et sa société sont dans un débat sans fin l'une avec l'autre – autrement dit, il écrit de telle manière qu'il *place* son écriture dans son débat sans fin (...) Sa prose ne se contente pas de prendre parti dans cette conversation d'aversion, mais elle met aussi en œuvre la conversation, créant constamment des lectures d'affirmation individuelles qui se détournent l'une de l'autre et se tournent l'une vers l'autre mutuellement. »<sup>12</sup>

S'il est possible en revanche de démêler cette assimilation, et de montrer que la conception emersonienne de la philosophie introduit et suppose quelque chose comme une rhétorique, alors il est possible de dégager avec le perfectionnisme un certain type de débat moral et politique qui repose à la fois sur une certaine notion d'éloquence et sur un certain concept de « conversation », ce qui conduit à déplacer les lignes de l'opposition entre modèle oratoire et modèle conversationnel au moins dans l'un des aspects de sa configuration.

Cela consiste à indiquer que s'il y a bien dans le discours philosophique emersonien une économie du dire, il revient à sa dimension oratoire de l'articuler précisément et de la mettre au jour, c'est-à-dire de la désigner comme ce précisément dont il est question dans la *rhétorique* emersonienne. Nous ne pourrions malheureusement ici qu'esquisser les traits de cette configuration rhétorique du perfectionnisme, qui appelle en retour une réflexion sur la nature de la rhétorique, non pas adventice, mais inscrite en son cœur même, à titre d'enjeu véritable de son déploiement. Le texte de la conférence sur le *Fugitive Slaves Act* nous permettra d'en retenir les trois points les plus saillants, c'est-à-dire ce par quoi les trois dimensions essentielles du perfectionnisme retrouvent et reformulent les catégories traditionnelles de la rhétorique :

(1) que la capacité d'articuler une spécification du désaccord avec un état de la société prend la forme de la possibilité d'un *exorde* ;

(2) que la revendication de l'autonomie de la parole et de son aversion suppose la définition d'un *ethos* qui exprime autre chose que l'enrôlement dans un certain camp ;

(3) que la stipulation du désaccord et la promesse philosophique d'une définition de ce que c'est que suivre une promesse prend la forme d'un certain genre rhétorique, celui du conseil, de la *bouleusis*.

(1) Le perfectionnisme place en son cœur la possibilité d'articuler un certain mécontentement. Mais comment en certifier l'authenticité, en assurer une autonomie discursive qui garantisse que cette explicitation s'effectue dans des termes propres à ceux de la conduite de la vie ? Cette question est très exactement celle sur laquelle s'ouvre la conférence de 1854 sur le *Fugitive Slaves Act*, prononcée pour le quatrième anniversaire de son adoption :

« Je ne prends pas souvent la parole sur des problèmes publics, » déclare-t-il, « ils sont odieux et nuisibles, et on a l'impression que vous vous mêlez des affaires d'autrui ou que vous abandonnez votre travail. Mon énergie à moi est dans une prison ; - cette énergie est dans des prisons plus profondes et nul ne vient les visiter si je ne m'en charge pas. »<sup>13</sup>

On pourrait aisément déceler dans ce type d'entrée en matière une répétition de la stratégie oratoire classique du commencement, qui consiste à mettre en scène le silence dont un événement particulier vient tirer l'orateur. Mais les quatre années écoulées depuis l'adoption de la loi ne pourraient que rendre ridicule ou maladroite une telle stratégie, en réalité plus

<sup>12</sup> S. Cavell, *Conditions nobles et ignobles*, op. cit. p. 224.

<sup>13</sup> R. W. Emerson, « La loi sur les esclaves fugitifs », loc. cit., p. 95.



complexe. Il semble qu'il faille plutôt voir dans cette mise en scène du silence et du discours une référence à deux textes antérieurs, écrits et prononcés en 1844. Dans le premier, « Destin », Emerson écrit : « Vous venez de dîner, et malgré tout le soin avec lequel l'abattoir se dissimule dans le lointain esthétique de plusieurs kilomètres, il y a une complicité – des espèces dépensières »<sup>14</sup> ; et dans la conférence « Sur l'émancipation des Antilles britanniques » : « il faut fouiller le fin fond du langage, piller les secrets des abattoirs et des trous infâmes qui ne sauraient soutenir la lumière du jour pour dire ce qu'a été l'esclavage des Nègres »<sup>15</sup>. À la lumière de ces deux déclarations, l'idée que le silence ou le retrait habituel du penseur rend plus éclatante sa prise de parole le cède à celle qu'il y a entre la « prison », où il s'enferme et où il est le seul se charger d'aller, et la situation ordinaire le même rapport de « complicité » qu'entre l'homme qui dîne tranquillement et l'abattoir ; c'est-à-dire que si la pensée réside dans une distance par rapport aux activités ordinaires des hommes, cette distance ne peut être celle d'un « lointain esthétique de plusieurs kilomètres ». L'équivalence dressée en 1844 entre l'exigence de « fouiller le fin fond du langage » et celle de « piller les secrets des abattoirs » exprime ce refus d'un compromis ordinaire dans lequel la pensée pourrait bien s'aventurer là où personne n'ose aller, du moment que cela n'en affecte pas le langage. Ce que le geste oratoire introduit alors, c'est bien un tel refus, sous la forme de l'irruption d'une parole déplaisante de la part de celui qui mesure la complicité entre le dîneur et le boucher, mais qui refuse que celle-ci s'abrite sous l'excuse d'une distance ou d'une invisibilité. L'exigence de dire est donc cette exigence de déployer l'implicite d'une société lorsque cet implicite est une manière de taire ce qui la compromet. Moins qu'une mise en scène de la sortie du silence, il y a dans cette affirmation initiale l'idée centrale qu'il existe un moment où un certain type de silence peut bien être l'affaire de la pensée, mais où elle se compromet à l'entretenir, où cela devient sa tâche que de spécifier ce qui s'y trouve, et donc de l'explicitier. La dramaturgie rhétorique de la prise de parole se trouve donc ici réinvestie par la dimension essentielle du perfectionnisme emersonien relevée par Cavell, qui trouve sa tâche dans une demande de spécification (et donc d'explicitation) du contenu inacceptable d'une configuration défectueuse du consentement.

Mais cette exigence d'explicitation se heurte à une autre difficulté.

« Et puis je vois quel ravage peut faire sur un bon esprit une philanthropie dissipée. La seule chose inexcusable chez des personnes d'intellect, c'est de ne pas savoir quelle tâche leur revient, ou de prendre leurs idées chez autrui. C'est de ce défaut de repos viril dans leurs idées et de cette acceptation irréfléchie des mots de passe des autres que viennent l'imbécillité et l'épuisement de leur conversation. Car ils sont incapables de soutenir ces termes empruntés par la moindre expérience originale et évidemment pas avec le mouvement naturel et la force totale de leur nature et de leur talent, mais uniquement par leur mémoire, uniquement par la pose raidie dans laquelle ils se substituent à leur professeur. Ils disent ce qu'ils voudraient que vous croyiez, sans connaître sérieusement leur sujet. »<sup>16</sup>

Le perfectionnisme, tout en exigeant l'explicitation, rend dans le même temps nécessaire que le langage dans lequel celle-ci va s'exprimer ne soit pas celui de la conformité. Il exige une articulation dans des termes propres, et non dans les « mots de passe » de l'arène publique, d'une expérience de désapprobation. Emerson établit ici un lien entre cette insatisfaction et la catégorie de la persuasion. La phrase « Ils disent ce qu'ils voudraient que vous croyiez, sans connaître sérieusement leur sujet » reprend la question fondamentale en rhétorique du rapport entre persuasion et connaissance qui s'exprimait chez Aristote (*Rhétorique*, I, 2) dans les termes de la « capacité de discerner le persuasif », c'est-à-dire de la technique en tant que disposition (*Éthique à Nicomaque*, VI, 3). Elle la déplace pourtant en inscrivant cette fois dans l'existence d'une expérience propre et singulière la possibilité pour

<sup>14</sup> R. W. Emerson, « Destin », loc. cit., p. 44.

<sup>15</sup> Cité par Cavell, Statuts d'Emerson, op. cit. p. 14.

<sup>16</sup> R. W. Emerson, « La loi sur les esclaves fugitifs », loc. cit. p. 95.

le discours persuasif d'atteindre sa fin. C'est donc beaucoup moins l'idée d'une connaissance ou d'une technique qui est mobilisée que celle d'un fondement du persuasif dans une certaine manière de vivre le consentement, et à l'égard de laquelle le langage doit entretenir une fidélité et une expressivité. C'est là une thèse qui se trouve en résonance étroite avec un passage célèbre de « Confiance en soi » qui illustre les conséquences de « ce défaut de repos viril dans leurs idées » ici évoqué. Ce passage évoque la spontanéité d'une expérience et d'une pensée que « l'œuvre de génie » nous invite moins à formuler selon sa propre expression qu'à retrouver et à tenter, invitation que nous avons toujours la tentation de décliner, et à laquelle la société de la conformité nous entraîne à nous soustraire :

« Dans toute œuvre de génie nous reconnaissons nos propres pensées que nous avons rejetées ; elles nous reviennent parées d'une certaine majesté née de l'aliénation. Les grandes œuvres d'art n'ont pas d'autres leçons importantes à nous donner, hormis celle-là. Elles nous apprennent à rester fidèles à nos impressions spontanées, joyeux et inflexibles, surtout quand la clameur des voix leur est opposée. Sinon, demain, un étranger viendra nous dire, avec le meilleur bon sens, exactement ce que nous pensons et ce que nous sentons depuis toujours, et nous serons forcés d'apprendre avec honte notre propre opinion de la bouche d'un autre »<sup>17</sup>.

La prétention à posséder une voix propre naît de cette capacité à daigner y articuler notre expérience ; mais la particularité du texte de 1854 est de montrer que c'est là que s'acquiert sa faculté de persuasion, dans un rapport d'expressivité et d'explicitation à l'égard de *cette* expérience. Le dialogue qui se noue avec le monde de la conformité prend dans la prise de parole et dans la capacité de tenir un discours un versant dramatique en ceci qu'il est la revendication d'une expérience propre que la conformité rejette comme sans intérêt : *sa force de persuasion réside dans cette assertion d'une singularité de l'expérience qui assure la légitimité même de la prise de parole*. Parce que c'est l'enjeu du perfectionnisme de pouvoir articuler cette revendication d'une expérience, et parce que le fait de commencer et de revendiquer dans un même geste une parole propre n'est pas autre chose que la capacité à assumer qu'un discours commence par un exorde – c'est là une des catégories de la rhétorique que l'on doit nécessairement assumer lorsqu'on assume de revendiquer une parole et une expérience propres. La pensée de l'aversion, la critique de la conformité, toutes choses que Cavell range sous le concept de perfectionnisme, trouve donc nécessairement cette partie de la rhétorique sur son chemin.

(2) Le perfectionnisme rencontre également la rhétorique sur l'aspect essentiel du rôle de l'*ethos* de l'orateur. On se rappelle que le chapitre 2 du premier livre de la *Rhétorique* d'Aristote mentionne les trois « preuves », ou plus exactement « moyens de persuasion » (*pisteis*) techniques dont dispose l'orateur, à savoir l'*ethos*, le *pathos* et le *logos* – mais que ce dernier moyen renferme en réalité les deux autres, et que c'est là la condition sous laquelle ces moyens de persuasion peuvent être considérés comme « techniques ». La rhétorique trouve ainsi, autour de la question de l'*ethos*, à la fois une de ses dimensions fondamentales et l'un de ses problèmes majeurs : sous quelles conditions la persuasion de l'*ethos* peut-elle être considérée comme discursive ? Comment éviter que le discours ne soit écouté qu'en fonction de la personnalité de l'orateur, ou sous le prétexte de la virtuosité qu'il y déploie ? Dans les termes du perfectionnisme, la question se pose sous cette forme : qu'est-ce qui, en moi, garantit mon audibilité dans la formulation de mon désaccord ? Ou encore, et plus précisément : *à quelle représentativité puis-je prétendre dans ce que je dis, qui fait de moi à la fois le porteur d'une revendication que je puis estimer partagée tout en effaçant cette partie de ma singularité qui fait que l'on m'écouterà, ou au contraire que l'on refusera de m'écouter, parce que c'est précisément moi qui parle ?*

---

<sup>17</sup> R. W. Emerson, « Confiance en soi » in R. W. Emerson, *Essais*, Paris, Michel Houdiard éditeur, 2010, trad. Anne Wicke (modifiée).

Dans la conférence de 1854, l'enjeu de cette interrogation vise précisément la possibilité pour le discours perfectionniste de se différencier de l'homme politique en tant que celui-ci joue non sur sa représentativité réelle, mais sur un certain crédit qui lui est donné. Dans le contexte de l'époque, c'est la personnalité de Daniel Webster, immense orateur américain, et homme politique majeur de la scène démocratique des Etats-Unis sous l'existence de l'institution particulière, originaire du Nord, élu du Massachussets, et pourtant rallié à la cause du Sud, qui constitue l'antagoniste – c'est son discours en effet, quatre ans plus tôt, qui avait entraîné le vote surprise de la loi sur les esclaves fugitifs. La revendication emersonnienne de l'autonomie et de la représentativité de son discours doit alors jouer sur cette dimension essentielle de la rhétorique qui est celle de la mobilisation de l'*ethos* et de son revers, selon la figure d'un antagonisme entre celui qui parle et celui qu'on attaque, à travers la stratégie, très classique, du *portrait*. Le texte de 1854 aura donc pour tâche d'opposer la figure d'Emerson à celle de Webster. Celui-ci est l'objet d'un portrait détaillé au début du texte, sous la forme d'un éloge paradoxal. « Dans ce que j'ai à dire de M. Webster, je ne le confonds pas avec les politiciens vulgaires qui l'ont précédé ou suivi » - sur le thème de la « galerie » des orateurs, on peut songer au portrait *post mortem* de Périclès dans le livre II de la *Guerre du Péloponnèse*, avec lequel ce portrait entretient un rapport évident, ne serait-ce que du fait qu'il tient lieu d'oraison funèbre, Webster étant décédé quelques années plus tôt.

« M. Webster possédait un ascendant naturel dans son aspect et son allure qui le mettait à l'écart et au-dessus de tous ses contemporains. Sa contenance, sa silhouette et ses mœurs avaient tous un style si sublime qu'il était sans effort supérieur à ses rivaux les plus éminents qu'ils l'étaient aux plus humbles ; si bien que son arrivée quelque part était un événement qui attirait des foules de peuple qui venaient se repaître les yeux et qui n'en avaient jamais assez. »<sup>18</sup>

Ces indications permettent de montrer que l'enjeu d'un tel portrait dépasse en réalité la polémique. S'il faut faire l'hypothèse qu'Emerson est ici paradoxal mais néanmoins sérieux (et non ironique), c'est qu'au sujet de Webster il regagne le niveau du problème-clé déjà mentionné de l'*ethopoia* rhétorique : la description de l'orateur est bel et bien description d'un *ethos*, mais pour autant que celui-ci est extérieur au discours, pour autant qu'il relève d'une personnalité d'exception dont le discours devient une occasion d'admiration. La mention concernant les foules ne joue pas d'autre rôle que de montrer qu'à l'égard de Webster, le peuple a cessé d'écouter l'un de ses représentants pour aller assister à la performance, quasi scénique, de son « héros ». Par là, Emerson se situe au cœur d'un débat qui n'oppose pas seulement la rhétorique et la philosophie – en son versant platonicien, par la critique de la *kolakeia* exercé par l'orateur et par l'idée que le débat public n'est en fait devenu qu'un spectacle –. Ce débat traverse la réflexion de la rhétorique sur elle-même, en particulier sur la question du rapport entre rhétorique et spectacle. C'est un tel problème qu'Aristote relève au sujet du discours épideictique (*Rhét.*, I, 3), que Quintilien et Plutarque mentionneront au sujet de l'influence de l'acteur Roscius d'Amérie sur l'éloquence cicéronienne et que, dix-huit siècles plus tard, reformulera Diderot en désignant cette fois l'orateur comme le modèle de l'acteur dans le *Paradoxe sur le Comédien*. Si le perfectionnisme engage quelque chose comme de la rhétorique, c'est donc par sa capacité non seulement à en emprunter des catégories pour sa propre formulation mais parce que, beaucoup plus profondément, il se fixe comme enjeu de réactiver et de réarticuler les débats théoriques de la rhétorique, comme si c'était à l'intérieur d'elle et à son plus haut niveau de technicité qu'il pouvait se situer.

Une preuve supplémentaire en est qu'à la critique d'une conception détournée de l'*ethos* s'ajoute une déstabilisation même de l'équilibre entre *ethos* et *logos* qu'Aristote assignait comme programme. Car Emerson mentionne l'excellence oratoire de Webster en ce qui concerne son art même du discours :

---

<sup>18</sup> R. W. Emerson, « La loi sur les esclaves fugitifs », loc. cit. p. 97.

« quoiqu'il sût très bien présenter ses demandes personnelles, dans son argumentation il restait toutefois dans l'ordre intellectuel, - les faits sur lesquels il s'appuyait étaient présentés dépouillés de toute personnalité, si bien que son splendide courroux, lorsque ses yeux devenaient des lanternes, était le courroux des faits et de la cause qu'il défendait. »<sup>19</sup>

Webster n'est pas seulement remarqué, il est remarquable en ceci que dans son *logos*, il sait aussi ne pas faire fond sur sa personnalité mais *paraître* s'effacer devant son propos – c'est-à-dire que le discours de Webster s'affiche comme le modèle de la bonne *ethopoia*, et du coup comme le chef d'œuvre le plus parfait de tromperie. Sous le courroux des faits, il y a bien « ses demandes personnelles », et sous l'excellence oratoire, il y a une profonde défectuosité morale. C'est le moment du texte où l'éloge paradoxal se retourne, où le portrait *démasque* son modèle :

« L'histoire de ce pays a donné une importance désastreuse aux défauts de l'esprit de ce grand homme. Qu'il faille en chercher la cause dans de mauvaises influences et la corruption par la politique, ou bien dans quelque infirmité originelle, le malheur de son pays voulut que, pour accompagner ce vaste entendement, il fût privé de ce qui est mieux que l'intellect et qui est la source de sa santé. C'est la loi de notre nature que les grandes pensées viennent du cœur. »<sup>20</sup>

L'excellence « éthologique » de Webster ne garantissait donc en rien sa vertu. Il ne s'agit pas pour autant de dénoncer là une déficience morale interne à la rhétorique – comme si sa possible immoralité naissait de ce que l'excellence même la plus subtile qu'on y déploie pouvait encore *dissimuler* une mauvaise intention – mais plutôt de montrer qu'un certain besoin ressenti par les rhétoriciens – besoin d'assurer une garantie morale à la rhétorique à l'extérieur de celle-ci dans une certaine excellence de l'orateur – ne peut trouver son adresse dans « un vaste entendement », mais dans les « pensées du cœur ». Le geste emersonien consiste donc moins à contester la neutralité éthique de l'éloquence qu'à renouveler le geste rhétorique d'une recherche d'un fondement éthique en situant celui-ci, non dans le cerveau, mais dans le cœur.

« Il lui manquait cette profonde source d'inspiration » poursuit Emerson. « D'où stérilité de pensée, défaut de généralisation dans ses discours ; et le fait curieux qu'en dépit d'une capacité générale qui frappe le monde entier il n'y a pas une seule remarque générale, pas une observation sur la vie et les mœurs, pas un aphorisme qui puisse de ses écrits passer à la littérature. »<sup>21</sup>

Au lieu de reproduire la critique « austère » de la rhétorique par une certaine philosophie, Emerson dénonce plutôt sa sécheresse dans une de ses pathologies, le défaut de cœur, c'est-à-dire un défaut d'universalité dont la preuve la plus flagrante est l'échec de Webster à entrer dans la littérature – c'est-à-dire en réalité, et dans la lignée de « Confiance à soi », à entrer dans un art du génie où l'universalité consiste en une certaine *représentativité* (rappelons que la série d'essais d'Emerson consacrés aux grands écrivains, Montaigne, Shakespeare, etc. s'intitule : « *Representative Men* »).

C'est pourquoi cette dimension d'universalité et de représentativité constitue l'un des éléments essentiels qu'Emerson va mettre au cœur de sa propre *ethopoia*. La particularité de ce geste réside dans une exigence rhétorique (aristotélicienne) d'ancrer l'*ethos* dans le discours. Mais elle reposera sur le fait que c'est comme *professeur* qu'Emerson tient à se présenter – c'est-à-dire à faire valoir une certaine spécificité du discours qu'il va tenir, à mettre en scène sa marginalité au sein des régimes discursifs de l'arène politique démocratique comme la garante de la représentativité dont il se réclame. Garantie paradoxale, puisque la figure du professeur n'a rien de directement représentatif : d'une part, il n'est pas élu, et d'autre part, il s'adresse à une seule frange de la population :

---

<sup>19</sup> Ibid. p. 98.

<sup>20</sup> R. W. Emerson, « La loi sur les esclaves fugitifs », loc. cit. p. 98.

<sup>21</sup> Ibid. pp. 98-99.

« Ce qui d'habitude me préoccupe, c'est le bien-être des étudiants ou des savants. Et c'est seulement quand l'événement public les affecte qu'il me touche très sérieusement. Et ce que j'ai à dire est adressé à eux. Car chaque homme parle principalement à la catégorie avec laquelle il travaille et qu'il représente plus ou moins complètement. »<sup>22</sup>

La reconnaissance d'une représentativité limitée apparaît donc comme un obstacle à l'universalité exigée. Emerson ajoute cependant :

« Et cependant, quand je parle de la classe des étudiants ou des savants, - c'est une classe qui en quelque sorte inclut toute l'humanité, qui inclut chaque homme dans le meilleur de sa vie. »<sup>23</sup>

La critique de l'institution professorale menée dans *The American Scholar* est ici reprise : le rôle professoral se conçoit à l'intérieur d'une conception de l'éducation qui dépasse très largement le cadre universitaire et qui renvoie à l'exigence morale d'amélioration individuelle. C'est pourquoi l'éducation et l'enseignement ne font pas fond sur une réalité institutionnelle et, à la rigueur, devraient la refuser franchement. L'éducation engage une réalité morale, et ressortit de cette conduite de la vie dont on a vu qu'elle était ce que les institutions masquent, et ce que la philosophie se doit d'articuler. L'équation entre philosophie, conduite de la vie, éducation et universalité s'établit ainsi au sein d'une revendication de particularité de la parole, de marginalité de celle-ci. Mais cette particularité et cette marginalité sont précisément les plus à même d'accomplir, sous les institutions de la conformité, l'exigence d'universalité qui, parce qu'elle tient à sa discursivité, remplit dans le même temps le programme théorique de la rhétorique dans sa question fondamentale de l'articulation entre *ethos* et discours.

Entre l'universalisme et la représentativité d'Emerson d'une part, et Webster, l'homme qui ne tint pas ses promesses à son électorat du Massachussets (« il laissa, avec une grande satisfaction nous dit-on, son discours comme testament à la stupéfaction de l'État du Massachussets »), l'antagonisme ne peut donc reproduire celui de l'affrontement entre deux factions. C'est pourquoi Emerson ne tarde pas à englober Webster sous un principe plus grand, dans une série d'affirmations de plus en plus violentes :

« Il ne s'agit pas de discuter d'ingéniosité, de discuter de syllogismes, mais de camps », « en cette heure dernière où la nécessité inexorable des armées prêtes à engager le combat l'obligea à choisir son camp, - choisit-il le parti des grands principes, le camp de l'humanité et de la justice ou le camp du crime, de l'oppression et du chaos ? M. Webster décida de la victoire de l'Esclavage (...) résultat accablant de toutes ces années d'expérience aux affaires, à savoir que l'Américain le plus éminent ne trouvait rien de mieux à dire à ses compatriotes que, l'Esclavage ayant à présent atteint une telle vigueur, il fallait étouffer leur conscience et devenir ses hommes de main. (...) La question était la suivante : "Êtes-vous pour l'homme et voulez-vous le bien de l'homme ; ou voulez-vous son tort et son dommage ?" Il s'agissait de savoir si l'homme serait traité comme du cuir, si les Noirs seraient, comme l'avaient été les Indiens de l'Amérique espagnole, des espèces monétaires, si ce système, qui est une sorte de fabrique ou d'usine à transformer les hommes en singes serait maintenu et agrandi. M. Webster et le pays choisirent d'appliquer à ces malheureux le droit quadrupède. »<sup>24</sup>

La problématique perfectionniste de l'aversion se place donc ici sur le terrain du « camp » ; mais en revendiquant sa prétention à l'universalité comme représentativité, il élimine la question de la faction et de l'enrôlement, parce qu'il inscrit le type de discursivité dont il procède sur le terrain d'une certaine aspiration à l'authenticité depuis les marges du système représentatif démocratique – en-dehors donc de l'échiquier politique de l'époque, bipartite (voire tripartite si l'on compte l'aile antiesclavagiste des Whigs, le *Free Soil Party*).

---

<sup>22</sup> Ibid. p. 95.

<sup>23</sup> R. W. Emerson, « La loi sur les esclaves fugitifs », loc. cit. p. 95.

<sup>24</sup> Ibid. p. 99-100.

(3) Reste à déterminer la manière dont le discours emersonien, qui se présente, selon Cavell, comme un type de promesse, rejoint la question de la *bouleusis*, dont on sait que le genre oratoire qui la prend en charge chez Aristote reçoit une valorisation dès le premier chapitre de la *Rhétorique*. En posant la question de l'articulation entre le conseil et la délibération, entre une certaine pratique de la vérité et une pratique de la prise de décision, il paraît jouer sur l'équivoque du concept de « débat » qui recevait chez Cavell une caractérisation positive sous l'espèce de la conversation (privée) et négative sous celle de la polémique (publique). À cet égard, la fin du texte d'Emerson est particulièrement complexe. Elle met en scène, en une prosopopée de quelques lignes, un personnage laissé anonyme, « l'un de ses fils distingués (de l'Université) à son retour de l'arène politique ». Le scénario emersonien consiste à faire tenir à ce personnage le seul discours en style direct du texte, discours profondément ambigu, qui déploie une certaine version, mais hautement paradoxale, de la *parrhèsia*. Ce concept – pratique d'une vérité impitoyable dans tous les domaines où c'est quelque chose comme un conseil, moral ou politique, qui est mobilisé – a fait l'objet d'un cours de M. Foucault en 1982-1983, publié sous le titre de *Le Gouvernement de soi-même et des autres*<sup>25</sup>. Foucault, au sein de sa recherche sur « l'ontologie des types de discours » et sur la pratique de la véridiction, y analyse l'évolution du concept entre le Ve et le IVe siècle athénien, qui passe de la valorisation opérée par Thucydide au sujet de Périclès dans la *Guerre du Péloponnèse* à sa progressive disparition sur le terrain du politique, où le discours de *bouleusis* doit devenir crypté, au profit de la philosophie. Celle-ci articule l'exigence de vérité à nouveau frais, en se définissant en opposition à la rhétorique, et dans le cadre d'une pratique de l'échange moral qui annonce, via la philosophie hellénistique, la direction de conscience de l'ère chrétienne. Il semble clair que ce concept traverse, sans être jamais thématiqué comme tel, la réflexion de Cavell sur le thème de la conversation morale. Il y interviendrait au titre du moment où la spécification du contenu du désaccord devient urgente, nécessaire, non érudite et susceptible de déboucher sur un conflit majeur avec l'interlocuteur. En cela, le choix opéré par Cavell de situer le débat moral sur le terrain de la conversation reproduirait la configuration « platonicienne », ou en tout cas non rhétorique, signalée par Foucault, et dont elle constituerait l'ultime avatar. Or c'est à tout autre chose que se consacre la fin du texte d'Emerson. Celle-ci pourrait être lue comme une mise en scène détournée, inversée, parodique de cette pratique, mais dont il est capital qu'elle ait lieu au sein d'un discours oratoire et sur le patron de la *parrhèsia* péricléenne. Le détournement vient du fait que l'homme politique en question n'a rien du vertueux stratège athénien. Il expose au contraire la raison de son immoralité dans un discours à l'Université, laissant ainsi, écrit Emerson, « transparaître, quelque peu contre son gré, un peu de froide raison »<sup>26</sup>. En voici le contenu :

« “Je suis, comme vous le voyez, un homme aux inclinations vertueuses et qui n'ai été corrompu que par ma vocation politique. Je préférerais le bon camp. Vous, Messieurs, qui appartenez à ces écoles littéraires et scientifiques, et la classe considérable que vous représentez, vous avez le pouvoir de faire que votre jugement soit clair et décisif. Si vous aviez agi ainsi, vous auriez trouvé en moi un organe et un champion tout prêt. Dans l'abstrait, j'aurais préféré ce camp-là. Mais vous n'avez pas agi ainsi. Vous ne vous êtes pas déclarés. Vous vous êtes abstenus de m'armer. Je suis seulement capable de m'occuper des masses dans l'état où je les trouve. Les abstractions ne sont pas pour moi. Alors je penche du côté des partis et des opinions qui m'ont procuré un appareillage en état de marche. Je vous donne ma parole, et ce n'est pas sans regret, que j'étais d'abord pour vous ; et quoique je doive maintenant vous renier et vous condamner, vous voyez que ce n'est pas ma volonté, mais par nécessité partisane.” Après avoir prononcé ce manifeste et proclamé son admiration pour la liberté du temps de ses grands-parents, il poursuivit son œuvre de

<sup>25</sup> Michel Foucault, *Le gouvernement de soi-même et des autres II*. Cours au Collège de France 1982-1983, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, éd. Frédéric Gros, 2008

<sup>26</sup> R. W. Emerson, « La loi sur les esclaves fugitifs », loc. cit. p. 109.

dénonciation de la liberté et des hommes libres du temps présent, tout à fait dans le ton et dans l'esprit dans lesquels Lord Bacon fit le procès de son bienfaiteur Essex. Il dénonça tous les noms, tous les aspects sous lesquels la liberté et le progrès osent se montrer à notre époque, dans notre pays, mais avec un reste de conscience qui nuancait chaque sentence d'une recommandation de grâce. »<sup>27</sup>

Ce discours de vérité n'a donc rien d'une déclaration de repentir, d'une nostalgie de l'innocence morale à l'heure de la corruption publique généralisée. Il est tout à fait significatif qu'Emerson, en place de la caractérisation de cynisme qu'on attendrait, parle ici de « grâce ». Une vérité cynique semble donc valoir mieux qu'une muette hypocrisie, voire qu'un pieux mensonge. Ce double du discours emersonien, discours fantomatique et mimétique, laissé anonyme, et riche des dénonciations de l'institution universitaire déjà entreprise dans *The American Scholar*, fonctionne comme le pendant du perfectionnisme, à savoir une sorte d'« involutionnisme » qui caractériserait la position cynique et amoralisée de celui qui joue le jeu de la société de la conformité, en ses pires travers – et qui le spécifie, qui accepte de l'explicitier sans détours, non pas sous la figure de l'aveu, mais sous celle de la trahison *proclamée*. Au terme du texte emersonien, ce discours apparaît donc comme l'envers d'une certaine rhétorique qui y a été déployée. Mais on peut y voir un rapport de spécularité qui, loin de condamner la tentative perfectionniste de prendre la parole, constitue en réalité son ultime justification. À la prison où s'enferme le penseur au début de la conférence répond ici le spectacle de l'assistance professorale muette et humiliée, qui reçoit la preuve que son silence laisse la place au cynisme le plus pervers, mais aussi qu'il lui sera désormais donné d'y assister et de le subir, de l'endurer dans l'impuissance de formuler une riposte. La promesse emersonienne – promesse de définir la conduite de la vie – s'accomplit ici dans la profération paradoxale d'une menace. Il ne s'agit pas seulement de mettre en garde contre ce qui pourrait arriver si la philosophie se laissait réduire à une institution de l'abstraction trahie par tous. La menace vise ce à quoi un certain silence, un certain refus de l'explicitation, un certain refus de la parole l'expose – menace d'une forme de *parrhèsia* qui se retournerait contre elle si elle n'assumait pas, dans une certaine mesure, et elle-même, cette tâche. C'est la marginalité de la parole philosophique qui l'y oblige. C'est ce type de parole qu'elle lui permet de prendre, dans le même temps qu'elle semble la décourager.

Si la promesse emersonienne reste « promesse », c'est en ceci qu'elle invite alors à un geste d'ordre rhétorique, mais, à la manière de la Constitution ou des contrats, d'une rhétorique à ressaisir – non tant à dépasser, ou à transformer, mais, si l'on peut dire, à « transfigurer », dans le sens précis que possède le terme emersonien. Ce thème de la marginalité, ou de l'étrangeté à l'égard de l'explicite effectif de la conformité, y compris en sa figure perverse et cynique, est donc constitutif du type de discours que peut tenir la philosophie emersonienne. Elle est le véritable élément de la redéfinition de la rhétorique, ou plutôt de la redéfinition rhétorique du discours perfectionniste. En elle, la rhétorique se présente comme explicitation et articulation dans des termes propres de ce que le jeu des institutions laisse sous silence, comme cette économie du dire qui fonctionne moins entre implicite et explicite qu'entre centre et périphérie. C'est l'idée qu'on retrouve au cœur d'un essai tardif d'Emerson, cinq ans après la fin de la guerre de Sécession. Il fait voir que la dimension rhétorique du perfectionnisme se nourrit de son absence de la scène publique au sens traditionnel du terme, et de conditions distinctes d'audibilité et de réceptivité. En ce sens, l'opposition entre discours et conversation s'écrase sous l'exigence démocratique – dont il serait indispensable de discuter le type de crise qu'il fait subir à son fonctionnement représentatif – d'une vertu nécessaire à tout discours et à toute prise de parole. De cette vertu, Emerson fait le titre de son essai de 1870 : « *Eloquence* ».

« What is best is lost, – the fiery life of the moment. But the conditions for eloquence always exist. It is always dying out of famous places, and appearing in

---

<sup>27</sup> R. W. Emerson, « La loi sur les esclaves fugitifs », loc. cit., p. 109.

corners. Wherever the polarities meet, wherever the fresh moral sentiment, the instinct of freedom and duty come in direct opposition to fossil conservatism and the thirst of gain, the spark will pass. The resistance to slavery in this country has been a fruitful nursery of *orators* [c'est nous qui soulignons]. »<sup>28</sup>

Aristote, *Rhétorique*, Paris, Garnier-Flammarion, trad. Pierre Chiron, 2008.

Cavell (Stanley), *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme moral emersonien* (1990), Combas, Éditions de l'Éclat, trad. Christian Fournier et Sandra Laugier, 1993.

--, *Statuts d'Emerson. Constitution, philosophie, politique*, Combas, Éditions de l'Éclat, trad. Christian Fournier et Sandra Laugier, 1992.

Emerson (Ralph Waldo), Ronald A. Bosco & Douglas E. Wilson (eds), *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, 8 vol., Cambridge (Mass.) ; London (U. K.), The Belknap University Press of Harvard, 1996-2009.

--, trad. Anne Wicke, *Essais*, Paris, Michel Houdiard éditeur, 2005.

Foucault (Michel), *Le Gouvernement de soi-même et des autres II. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Éditions de l'EHESS, éd. Frédéric Gros, 2009.

---

<sup>28</sup> R. W. Emerson, « Eloquence » in Ronald A. Bosco & Douglas Emory Wilson (eds), *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. VII « Society and Solitude », Cambridge (Mass.) : London (U. K.), The Belknap University Press of Harvard, 2007, p. 48.