



## **Inactualité de l'intellectuel : une invitation oubliée d'Emerson**

© Isabelle Ullern, Paris hiver 2012 – 2013

En quoi lire, ou traduire, Ralph Waldo Emerson (né en 1803) relèverait-il d'un usage public du passé, un peu au delà de la tâche inlassable d'exploration érudite des œuvres anciennes ou modernes ? Et en quoi serions-nous intéressés, particulièrement, à la voix, la pensée, la position d'écriture d'Emerson sur ce site consacré aux usages publics du passé ?

Ces deux questions ne se recouvrent pas exactement mais j'ai été conduite à les proposer ainsi à une double occasion. Tout d'abord en préparant la rubrique « Inactuelles » de ce site, où figureront, pour l'ouvrir, deux textes qu'Emerson consacra à l'histoire et à la mémoire (« History », dans *Essays First Series*, 1841 ; et « Memory », commencé en 1857, classé dans sa *Natural History of Intellect*, édition posthume de 1909). Ensuite, lorsque nous est parvenue la traduction récente d'un discours d'Emerson, très peu connu en France et relatif à son inscription initiale comme pasteur de l'Eglise unitarienne américaine. Ce discours fut prononcé au moment de sa décision intime et publique de quitter sa fonction pastorale au bénéfice d'un engagement intellectuel particulier, disons : de penseur, d'essayiste, d'écrivain « moraliste » (et non moralisateur). Ce passage, nous verrons que le traducteur de ce discours le pense comme passage significatif « *de la chaire au pupitre* ». J'ajouterais que ce passage est peut-être aussi celui d'une socialité communautaire (qu'elle soit religieuse, académique, conjugale ou amicale) à celui de la solitude commune du penser qui, seule et paradoxalement, fait du penser un partage possible en société. Comme si la blessure d'une communauté nécessairement perdue créait la brèche d'une sensibilité particulière pour la pensée en dialogue. Et sa liberté, nécessaire à la façon d'un serf-arbitre revisité.

### **Entre solitude et société civile, figures de « l'intellectuel »**

Au 19<sup>ème</sup> siècle, les sociétés occidentales étaient familières de ce mode d'engagement public de la littérature moderne, où l'écrivain le plus singulier plonge au cœur des questions culturelles les plus « collectives » (non exclusivement ou non directement politiques), et s'adresse à ses pairs à la première personne d'un singulier qui peut facilement devenir un pluriel : ce « je », au nom de « nous », s'adresse non tant à l'ensemble ou la totalité de ses concitoyens qu'à la société rêvée de ses lecteurs espérés, faisant ainsi explicitement société ou communauté idéale de façon civile et non institutionnelle (non académique, non officielle). Bien que ce registre particulier de l'engagement intellectuel n'ait sans doute pas disparu de l'espace public dit « post-moderne » (en France, le philosophe écrivain Alain Finkielkraut s'en réclame à juste titre), on pourra considérer toutefois que Julien Benda lui a consacré une des dernières méditations représentatives, dans *La trahison des clercs* (1927, repris en 1946), et que les penseurs existentialistes de l'entre-deux guerres furent les derniers à relever en droite ligne d'un tel geste, à la fois dépourvu de réflexion esthétique en soi ou de réflexion

politique en soi, au sillage de Jean Wahl, Léon Chestov (premier lecteur de Kierkegaard en France) ou Benjamin Fondane et Rachel Bepaloff durant l'entre-deux guerre et au-delà... jusqu'à Albert Camus (toujours pour ce qui concerne la France). Dans le même registre, on sait inscrite, aussi, la réception initiale (en France encore) d'un grand lecteur contemporain d'Emerson, Nietzsche, par le critique essayiste Gaëtan Picon : *Nietzsche, la vérité de la vie intense* (texte de 1937, publication posthume en 1998).

C'est au relief de ce genre de généalogie essayiste que cette décision particulière d'Emerson, et l'engagement public de type civil qu'elle signifie, intéressent une brève réflexion sur « l'inactualité des usages publics du passé ». Cela me semble d'autant pertinent que rien, là, ne relève d'une quelconque « affaire ou controverse » édifiante ou d'intérêt général, pire : rien ne s'y joue d'*actuel* quant à la qualité ou l'économie démocratique de la vie sociale ou culturelle.

Dans les lignes qui suivent, j'approcherai donc simplement la façon dont cette décision intime et publique d'Emerson, et ce qu'elle éclaire de la solitude de la tâche intellectuelle sociale, est reprise d'une façon inattendue à travers le travail de traduction qu'en fait un intellectuel protestant contemporain, le théologien parisien Raphaël Picon :

Ralph Waldo EMERSON, *Discours aux étudiants de théologie de Harvard, suivi de Le dernier repas*, préface et traduction de Raphaël PICON, Nantes, éd. Cécile Defaut, « La chose à penser », 2011.

Ce geste de réflexion de R. Picon, conduit à travers l'effort austère de traduire et valoriser des textes oubliés à partir d'un aspect négligé d'un auteur, relève de cette tradition intellectuelle, moderne, civile, dont j'ai découvert, en le lisant, qu'elle figure encore dans certaines réserves de l'espace public ; un peu en retrait des feux de la rampe pour le dire vite, avec une dimension culturelle assumée ou commune, quand bien même elle semble relever d'une tradition culturelle d'origine religieuse (comme c'est le cas historique et moderne du protestantisme en France). Or ce geste intellectuel participe d'un engagement public d'une façon minoritaire assumée, que le philosophe protestant, Olivier Abel, a simultanément méditée dans deux brefs essais, l'un sur « [Un intermédiaire hésitant : l'intellectuel protestant](#) » (paru en 2000 dans la revue *Esprit*), et l'autre sur « [La figure effondrée de l'intellectuel chrétien](#) » (parue dans *Le contemporain*, février 2006). Un peu à distance du *Tombeau de l'intellectuel* de Jean-François Lyotard, Olivier Abel pense ce geste comme celui d'une sorte de témoignage, visant à inscrire les « perplexités » d'un seul dans un récit « plus large » que le sien, en tâchant de ne pas sombrer dans l'opposition dévalorisante entre la scientificité ou la raison de quelque façon académique. Ce type d'attestation intellectuelle revendique un langage de l'ordinaire dont le particularisme culturel explicitement assumé (ici, protestant, ailleurs juif, ailleurs encore chrétien...) traherait cependant l'extranéité. Gît là une *inactualité* intéressante et vive encore, quelque peu dramatique – puisqu'elle sait ne s'adresser à aucune communauté figurable ni en pleine lumière –, dont il m'a semblé important d'inscrire le rebours dans notre investigation des usages publics du passé.

## **Penser publiquement n'est pas « professer »**

Emerson est sans doute bien repéré comme « poète philosophe » américain. Et ses traductions actuelles, en ce registre, nous le rendent accessible de façon érudite et rigoureuse (voir Bibliographie finale). Toutefois, l'inscription d'Emerson en philosophie a demandé un

patient travail de réflexion, dont nous en sommes redevables au philosophe américain contemporain, Stanley Cavell. Ce travail est relayé en France par ses traducteurs, tels Christian Fournier et Sandra Laugier. Si la tâche intellectuelle est d'assumer publiquement l'importance publique, et jamais intime, de penser, à travers les essais qu'il lui a consacrés (voir la Bibliographie finale), Cavell met en évidence combien Emerson pense explicitement la capacité de conduire ou d'exposer la valeur culturelle de cette tâche toutefois solitaire (alors, intime en ce sens). Autrement dit, penser publiquement n'est en rien « professer » une « discipline » considérée d'intérêt public (science, philosophie, histoire...). Voici posé un des fronts polémiques auquel Emerson et la réception d'Emerson se heurtent ou qu'ils mettent au travail : la parole intellectuelle n'est pas une parole proférée au nom d'une discipline ou bien au nom d'une caste intellectuelle (pas même d'une classe sociale qu'on nommerait au pluriel « les intellectuels », en quoi je reste à distance des analyses de Sandra Laugier, 2003). J'ajouterais que, en tant que « penser par cette parole même », la voix intellectuelle ne tient pas non plus sa pertinence de l'actualité sociale ou générale qui ferait la matière de son propos.

Alors, qu'est-ce que penser publiquement ? Est-ce parler à la première personne du pluriel (dire « nous ») ou du singulier (« je ») ? Et, plus déterminant et difficile encore, si c'est le « moi » qui prend la parole publique, qui s'adresse à « nous » ou bien parle pour le collectif (pour « nous »), comment alors la pensée construit-elle simultanément le partage et la libre confrontation de la parole, de la pensée ? Car, après tout une personne plurielle forme un collectif ... informel ! Elle ne constitue pas « l'espace public » d'une organisation démocratique. Dans un tel espace régulateur, elle demeure un moment ou passe, elle contribue à en façonner l'étoffe hospitalière ou les résonances...

Pour poser ce questionnement constitutif de la nature « publique », c'est-à-dire non privée de l'espace social démocratique (un espace civil), et le poser en liberté de conscience autant qu'avec la « confiance en soi » (du titre de son essai de 1830, « self-reliance »), Emerson s'est affranchi des cadres et des disciplines : non seulement au sens académique, mais encore au sens d'une doctrine à laquelle il dit renoncer pour conduire... la discipline de la pensée même, ou... la conduite de la vie (autre essai, de 1860/1876). Celles-ci, relevant de la vie même, ne relèvent ni d'une doctrine, ni d'une discipline. Pour la première, nous dirions que ça tombe sous le sens ; pour la seconde, en revanche, l'espace contemporain de publications et d'interventions intellectuelles est saturé de recours aux disciplines savantes. Au lieu d'elles, Cavell rappelle ce qui tient lieu d'exigence de penser au miroir des pages et de la pensée d'Emerson :

*L'idée d'être fidèle à soi-même, ou à l'humanité qui est en soi-même, ou encore l'idée de l'âme partant en voyage (vers le haut, vers l'avant), se trouvant d'abord perdue au monde et exigeant un refus de la société et surtout peut-être de la société démocratique, niveleuse, au nom de quelque chose qu'on appelle souvent culture – cette idée nous est familière depuis La République de Platon jusqu'à des œuvres aussi différentes qu'Être et Temps de Heidegger et Pygmalion de G.B. Shaw. [...]*

*Depuis des années, il m'a semblé savoir, en dépit des dénégations publiques de cette réalité, qu'Emerson était un penseur pourvu de l'exactitude et de la cohérence qui sont attendues des plus grands esprits, un penseur qui méritait qu'on le suive avec l'attention nécessaire au déchiffrement de notre propre pensée. [...]*

*Dans ma vision des choses, le perfectionnisme [moral emersonnien] n'est pas une théorie (une de plus) de la vie morale, mais quelque chose comme une dimension, ou une tradition, de la vie morale que l'on retrouve tout au long de la pensée occidentale et qui touche à ce que l'on appelait l'état de notre âme : cette dimension attache une extrême importance aux relations*

personnelles et à la possibilité, ou la nécessité, de notre transformation et de la transformation de notre société. On en retrouve les traces depuis Platon et Aristote jusqu'à Emerson et Nietzsche.

(S. Cavell, « Tenir le cap », 1990, trad. fr. dans *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme moral emersonien*, éd. de l'Eclat, 1993, p. 46-47)

## Intellectuel protestant ou protestation intellectuelle ?

Les trois principaux discours référés ici sont disponibles en ligne : *Divinity School Address* : <http://rwe.org/divinity-school-address.html> ;

*The Last Supper* ou *The Lord's Supper* : <http://rwe.org/i-the-lords-supper.html> ;

*The American Scholar* :

[http://rwe.org/?option=com\\_content&task=view&id=116&Itemid=42](http://rwe.org/?option=com_content&task=view&id=116&Itemid=42)

Voir aussi la Bibliographie, en fin de cet article ; et le lien suivant pour toutes les œuvres d'Emerson versées au domaine public, d'après la réédition de ses œuvres complètes, de 1903/1904 : <http://rwe.org/component/content/section/5.html>

Dans un discours prononcé à la Faculté de Théologie de Harvard, à Cambridge (Massachusetts), six ans après sa démission de la charge pastorale de l'Eglise unitarienne, « *Emerson s'adresse aux étudiants en théologie pour les confronter à ce qu'il considère être les erreurs du christianisme* », écrit Raphaël Picon, professeur à la Faculté libre de Paris de l'Institut Protestant de Théologie. « *Pour Emerson, c'est le christianisme historique lui-même qui est une erreur* » (p. 52). Et de citer le journal de l'écrivain – philosophe alors âgé de 35 ans, le 1<sup>er</sup> avril 1838, qui évoque une précédente rencontre avec les mêmes étudiants de Harvard :

*Je leur ai dit que le prédicateur devait être un poète plein d'amour, épris des harmonies de la nature morale. Et cependant, jetez un coup d'œil sur l'Association unitarienne et voyez si elle a l'air poétique ! Leur sourire répondit non. Un pasteur aujourd'hui, c'est de la prose, la prose des proses. Il sert de bassinoire, de table de nuit au lit des malades et des âmes rhumatisantes. Au lieu de la flamme dans l'œil du ménestrel et de sa vivacité de parole, nous avons le ton grondeur de Cambridge et la phraséologie scripturaire.* (p. 15)

Cette traduction, qui rappelle et souligne l'ancrage prédicant protestant d'Emerson se révèle être une véritable « reprise » par le théologien de Paris qui, au sillage du philosophe américain, pense le prédicateur comme un poète passionné, refusant d'être un prosateur au chevet des malades (entendre : un pasteur, mais aussi un intellectuel consolateur ou porteur de remède moral). Par prédicateur, il faut comprendre conférencier ou intellectuel moderne, orateur ne disposant pas encore des techniques de diffusion radiophoniques, puis télévisuelles de l'espace public. A l'instar du discours nietzschéen, le discours emersonien n'est pas destiné à soigner, il n'est pas destiné aux malades (la philosophe Sarah Kofman a souvent médité ce point dans la pensée de Nietzsche et pour la figure de Socrate). Le penseur libre, c'est-à-dire libéré de la tâche de guider autrui, enseigne « *avec vivacité de parole* » « *les harmonies de la nature morale* ». Cette façon de renvoyer la tâche éthique de la pensée à la « *nature* » et ses « *harmonies* » indique au moins que ce n'est pas la socialité ni la politique sociale qui font la source première du penser. Il est d'emblée une émancipation, un pas au-delà.

La décision d'Emerson de devenir conférencier et non plus pasteur (prédicateur), illustrée par ce discours, s'est préalablement appuyée sur une conférence désormais célèbre, intitulée « L'intellectuel américain » : *The american scholar* fut également prononcée à

Cambridge, le 31 août 1837 (Raphaël Picon, *op. cit.*, p.18 & n.13, mentionne ses dernières traductions et analyses françaises, du côté de la philosophie). Mais cette décision s'appuie également, de façon bien moins connue (bien moins étudiée), sur un dernier sermon en chaire, en date du 9 septembre 1832 : « Le dernier repas », *The Last Supper*, également traduit par Raphaël Picon dans ce livret – qui nous livre, donc, deux autres des textes fondamentaux d'Emerson pour comprendre le sens civil et poétique de l'engagement intellectuel selon ce penseur.

Aussi bien pour Emerson que pour Nietzsche, ou que pour Schleiermacher ou Kierkegaard et quelques autres d'ailleurs, il est difficile de méconnaître, en philosophie moderne, la part jouée par la réinterprétation critique, voire intempestive et transvaluative de la pensée chrétienne issue de la Réforme et des Lumières. Cette « pensée chrétienne » proprement dite est cependant une pensée non religieuse qui s'est déployée tant du côté de mouvements particuliers de la Réforme de l'Europe centrale, en *Mitteleuropa*, que du côté de l'univers anglo-saxon non catholique et non exclusivement anglican (loin s'en faut), ici américain. Lecture de jeunesse passionnée de Nietzsche, Emerson est aussi un ami de l'écossais (calviniste) Carlyle. Il fut d'emblée lu et traduit en Europe comme penseur libre aux côtés de bien des intellectuels « moralistes » (et non pas « moralisateurs), comme l'atteste le nombre d'articles qui leur fut consacré dans *La Revue des deux mondes*. En revenant aux trajectoires initiales de la réception d'Emerson, nous revisitons sous un angle inaccoutumé des écrits et des voix issus de l'Europe intellectuelle occidentale de la toute fin du 19<sup>ème</sup> siècle.

Précision de contexte : comme le rappelle Raphaël Picon, l'église unitarienne dans laquelle Emerson fut primitivement pasteur, est un mouvement chrétien procédant des courants anti-trinitaires de la Réforme radicale. Elle refuse la métaphysique doctrinale (ni trinité, ni divinité de Jésus, ni observance doctrinale), et privilégie l'expérience intuitive et la raison comme moyens pour vivre, avec l'élan « *de l'âme* » (p. 53), la vie ordinaire et laïque de croyant (pour l'importance de la vie ordinaire chez Emerson, valorisée par Stanley Cavell, cf. *op. cit.* p. 55 et *passim* ; et ici, la bibliographie finale).

Dans *The last supper*, Emerson expose « *ses raisons* » de ne pas célébrer le rite chrétien de la cène (que les catholiques appellent « eucharistie » ; il s'agit d'un sacrement pour toutes les confessions de la religion chrétienne : lors de chaque service religieux hebdomadaire, au dernier tiers du rituel, les communautés partagent ou élèvent du pain (avec ou sans levain, consacré ou pas) et du vin, en rapportant cette communion transcendante (catholicisme, orthodoxie, protestantisme luthérien) ou simplement mémorielle (protestantisme calvinien et évangélismes) à la lecture rituelle de l'un des quatre évangiles du *Nouveau Testament* : le passage du récit du « *dernier repas de Jésus avec ses disciples* », où il est écrit que Jésus a prononcé « *faites ceci en mémoire de moi* » (Luc 22, 15). Prenant appui sur le refus des applications religieuses de ce mémorial, l'intellectuel qui s'engage ici dans la parole publique choisit de ré-interpréter librement le rapport au texte qui contient l'adresse à « faire mémoire » ; il l'énonce avec autorité à rebours de la tradition et ses controverses anciennes ou récentes (Emerson remonte depuis l'antiquité), en considérant que la lecture ne fonde pas du rituel social mais qu'elle enseigne une expérience de lecture et de convivialité contradictaires dans une vie ordinaire ou socialité rime avec amitié :

[...] aussi longtemps qu'a prévalu la tradition selon laquelle la cène était un repas ouvert à tous, il y a toujours eu une très large place pour des opinions différentes à ce sujet. Pour avoir récemment concentré mon attention sur ce thème, j'en suis arrivé à la conclusion que Jésus, en mangeant la Pâque avec ses disciples, n'a pas eu l'intention d'instituer un rite destiné à être perpétuellement répété et, plus encore, à penser qu'il n'est pas pertinent de célébrer la

*cène comme nous le faisons [...] Manger du pain est une chose. Aimer les préceptes du christ et se résoudre à leur obéir est une autre. [...] J'entends l'aimer comme un ami glorifié, selon les voies de l'amitié et ne lui rendrai pas le moindre signe de respect susceptible de ressembler à celui que les gens rendent à ceux qu'ils craignent. J'en appelle à une commémoration vraie et utile : la lecture d'un passage de ses discours. (op. cit. ibid., pp. 108, 122)*

Usage contre-institutionnel du passé : au moyen de la lecture « vraie et utile » des textes, discours enchâssé dans un discours transmis, faire passer la prédication d'une scène communautaire à une scène publique réclame d'émanciper le discours de la transmission, au moyen de sa retraduction actuelle directe ; rappelant au passage que l'assise de la cène (sa scène initiale) faisait « une très large place pour des opinions différentes ». De la sorte, Emerson traduit le geste théologique en geste philosophique moderne : « la lecture / selon les voies de l'amitié », loin de la « crainte » qu'inspire un certain « respect » de servitude. La leçon est aussi politique, mais en un sens moral démocratique : c'est en conscience, par une objection de conscience considérée comme un droit que Ralph Emerson « remet entre les mains [de ses frères] la charge [qu'ils lui avaient] confiée » (p. 126), considérant qu'il ne peut pas assurer une mission pour laquelle il « n'a aucune sympathie ». Tel est le geste que Thoreau, jeune ami d'Emerson, reprendra dans son droit de désobéir argumenté comme résistance civile non violente (1849, il refuse de payer une taxe destinée à alimenter une guerre contre le Mexique). Emerson n'est « pas hostile » à la charge qu'il conteste, mais il ne peut, lui, y souscrire. La pointe de son argument est effectivement civile, elle ressortit de ce qui fonde la socialité toujours à rebours de sa propre histoire, considérée comme la plus légitime :

*N'est-ce pas rendre les hommes, nous rendre nous-mêmes oublieux du fait que ce ne sont pas les rites mais les actions, non les noms mais la droiture et l'amour qui sont précieux ? (op. cit. ibid., p. 125).*

Le mouvement emersonien, qui tente de ranimer l'histoire culturelle par une surrection permanente de vitalité plus essentielle, est un agir de la pensée, une pensée faite agir vital et poétique, destiné à défaire en permanence les formes de vie sociale qui éloigneraient les humains de leur élan initial – dont ces formes se trament autant que les humains entre-eux : puisqu'il est à la fois question « d'amour et de droiture ». Un tel « amour » n'a rien d'obséquieux, il est impérieux, il sourd à la source humaine comme son altérité irréductible et tyrannique. Le lien d'humanité dont se réclame Emerson, ou qu'il cherche à saisir plus exactement, est éminemment intranquille : moral en ce sens qu'il lie puissamment l'amour et la conscience morale au nom d'une parole antécédente qui fait tenir debout le sujet, debout face à l'autre comme s'il était debout face à Dieu – l'altérité insaisissable –, sans recours :

*N'est-ce pas là prendre le don de Dieu en vain ? N'est-ce pas nous rendre oublieux qu'aux yeux de Dieu la valeur de tout rite n'est jaugée qu'à l'usage que nous en faisons ? (op. cit. ibid.)*

Sans recours, car la tyrannie de cette antécédence s'oppose en permanence à une tyrannie seconde, celle du lien social normalisé qui oblige à la contradiction entre l'observance et les apparences : « je pense à la relation négative dans laquelle ce rite place un grand nombre de personnes qui s'en abstiennent simplement parce qu'il ne leur convient pas » (p. 125-126) L'« amour », ici, c'est aussi veiller à ce que l'autre ne subisse pas la contradiction par ma faute ou par la faute de quelques uns oublieux de quelques autres, en quelque sorte : responsabilité de la responsabilité de l'autre, dira-t-on en termes levinassiens.

Dans le choix politique que pose Emerson, par son devoir de désobéir, la société est une démocratie de style communautaire, mais non réellement communautaire, où ce qui emporte les décisions générales, communes, s'imposant, n'est idéalement pas un principe de majorité capable d'emporter une décision après délibération et débat contradictoire préalablement orchestrés. Non, c'est le principe de la non-contradiction intérieure dont le critère en raison est l'alliance entre « *amour et droiture* ». (Je souligne d'autant que l'argument qui récuse toute « *auto-contradiction performative* » a été utilisé par K.O. Appel et J. Habermas, pour parvenir à une définition morale non métaphysique du mal en politique.) Toutefois, cette politique n'est complète que si l'on prend en compte l'a-socialité dont le choix emersonien s'autorise, au nom du même critère de non-contradiction. Cette non contradiction est un argument forgé dans « *l'intériorité* » du moi, mais il s'applique dans son rapport à l'extériorité sociale, et à l'interactivité avec l'autre : chacun peut se démarquer, ne pas subir la contradiction et le dire, sans pour autant réclamer la transformation totale d'une organisation sociale, car cela reviendrait à provoquer d'autres contradictions chez d'autres, ce qui est inacceptable en vertu même de cet « *amour-et-droiture* » qui autorise l'indépendance sans la rupture.

En devenant définitivement conférencier de cette façon (précision : « *la lecture vraie / selon les voies de l'amitié* » reste libre pour Emerson, qui refuse de s'enchaîner « *aux vieux livres* », cf. son discours à « *l'intellectuel américain* » ; les livres doivent rester écriture « *événementielle, processive* », pp. 62-63). En ce sens, Stanley Cavell relit Emerson comme le philosophe d'un « *perfectionnisme moral* » encore à penser ; en ce sens, également, il fut tant lu par Nietzsche, qui déclare quarante ans après ces discours (presque au même âge qu'a Emerson lorsqu'il s'engage comme intellectuel) : « *il m'est trop proche* » – et l'on devine aisément pour quelles raisons intempestives. Selon Raphaël Picon, Emerson opère un passage décisif « *de la chaire au pupitre* » et se réapproprie l'espace public d'une façon très significative mais particulière. Durant la même période, son traducteur rappelle qu'il déclare aussi : « *l'enseignement est la fin et le service ultime de toutes choses. L'enseignement, l'instruction est le principal motif qui brille à travers ciel et terre* » (p. 20). Et cette sorte de vocation morale, non moraliste, est une vocation civile, elle n'est ni religieuse, ni politique (ce qui la différencie du moralisme républicain français notamment).

## **Une parole morale qui détache la pensée des « choses patrimoniales »**

Dans sa préface, s'appuyant sur les études philosophiques contemporaines de la pensée de Ralph Waldo Emerson, Raphaël Picon rappelle les motifs esthétiques (nature, âme suprême...), la vie sociale (cf. Thoreau également), et le mouvement proprement « *transcendantal(iste)* » de cet « *enseignement* » poétique appuyé sur la nature vs l'histoire comme condition humaine, et sur les mouvements de propagation circulaire (naturelle) de transformation des idées et sentiments. C'est un « *enseignement* » qui dit une attitude morale au sens d'un positionnement intellectuel d'édification discursive publique de l'auditeur ; un seul devant tous, disant « *je* » comme on dit « *nous* » (là est son contrat social), au moyen d'une instruction libérée de la tradition et des conventions sociales, prenant appui sur le raisonnement propre, et tournée vers le monde considéré comme milieu naturel et comme processus expérientiel.

Mais il faut s'attarder sur l'analyse qu'en fait Raphaël Picon pour que l'économie performative de cet enseignement intellectuel public se précise. L'enseignement moral initié par Emerson n'est pas l'enseignement de la morale (et son sens du sermon n'a rien en

commun avec celui d'un Bossuet !). J'ajouterai qu'il faut replacer cet idéal intellectuel dans l'ensemble des modes discursifs d'édification modernes qui mélangent morale et politique en Europe occidentale – dont d'ailleurs l'enseignement public procédait à la même époque et jusqu'il y a récemment : comme instruction prétendant à « l'éducation nationale », leçons quotidiennes de morale républicaine à la clé : en effet, comment former à la démocratie ?... En réalité, nous avons sans doute à ré-inventer le contact instruit avec la pluralité des formes et des modalités historiques particulières des discours intellectuels enseignant : enseignant non aux enfants mais aux pairs en démocratie. Car la démocratie exige sinon l'instruction, du moins une érudition de la pensée qui a pour autre nom l'intelligence (Rancière n'a de cesse de le rappeler en renvoyant cela bien en deçà du savoir et de l'enseignement académique, cf. *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*). Ces formes sont un peu oubliées derrière les formulations plus abstraites et plus récentes des interlocutions régulatrices ou effectives de l'espace public, qui analysent le « différend » (Lyotard), la « mésentente » (Rancière), ou « l'éthique de la discussion » (Habermas). Pourtant, déconstructive ou généalogique, à mi chemin entre littérature et philosophie (« chair pour les mots » dit encore Rancière), cette fonction d'*enseigner par l'amitié et par la lecture vraie* demeure un des fondements modernes du geste intellectuel (pensons à la « politique de l'amitié » de Derrida ou à la leçon de promesse contre le meurtre qu'est la lecture pour Sarah Kofman), fut-il ou non un geste postmoderne ou encore moderne malgré lui : chaque fois qu'il publie et commente des textes, arrachés à leur passé en vue d'une relecture autrement partagée...

Emerson détache la pensée et le discours public « *des choses patrimoniales [...]* prisonnières d'un seul livre, fut-il la Bible » (p. 52). Même s'il peut sembler moins intéressant, en philosophie, de s'attacher à la ré-émergence du christianisme proprement dit – ce qui intéresse légitimement le théologien protestant –, les stratégies d'Emerson, en revanche, pour opérer cette effectivité du discours sont à relever : en elles réside la question morale que je cherche à identifier.

Raphaël Picon, dans son § « *une prédication de l'apparition* » (p. 52-61) souligne à juste titre que la conception de la prédication d'Emerson se rattache à la pensée protestante, issue de la Réformation, en tant que celle-ci est elle-même née par l'effet d'un discours prédicatif performatif : discours contre-institutionnel, instaurant en le déclarant le retour direct aux sources d'une inspiration (dite « parole de Dieu » ou « révélation »), au fond posée comme une adresse impérieuse, un appel devant lequel venir répondre sans attendre, non pour une révolution (l'utopie mal comprise, comme s'il s'agissait d'un programme), mais pour instaurer, de mains humaines, un nouvel ordre de socialité – et non nécessairement une nouvelle société : « *L'office religieux est contemporain du monde* », dit Emerson (cité par RP, p. 53). Entendons : la communauté humaine instaurée par un discours se tient, comme telle, dans le monde, sans intermédiaire mondain, social, traditionnel, pour s'édifier telle. Cela ne signifie pas nécessairement (et pas pour Emerson) que les intermédiaires doivent être détruits.

Cela signifie que la communauté humaine est humaine par sa communauté de parole, de laquelle elle répond comme à une adresse qui la fonde en ce mouvement circulaire de *devoir répondre* – étymologie de la responsabilité : là est l'incise morale vitale. Et le performatif du discours intellectuel, « *sa maïeutique* » dit Raphaël Picon – ce qui suppose une temporalité différente du performatif que je lui suppose –, est de susciter l'effet de cette adresse chez son destinataire : par la voix et le style, donc par la poétique (et non par le contenu), puisqu'il s'agit d'un discours moral non moraliste.



## Morale de l'entente sensible : frapper au désir véridatif

Picon définit cela comme idéal de « *l'orateur transparent* » (§, pp. 61-64) : citant Emerson (p. 64), il donne la définition de cette fonction oratoire : « *convertir la vie en vérité* » (en ce sens, on parlera légitimement de performatif). L'idéal emersonien est philosophiquement particulier en cela qu'il pense qu'une poétique peut passer entre le conférencier et l'auditeur, poétique renvoyant à une capacité d'expérience sensible sans raisonnement ni argumentation, frappant le désir véridatif de chacun. On trouve chez le philosophe Avishai Margalit une caractérisation pertinente de ce passage du registre de la morale (générale, politique, publique) au registre éthique (particulier) : c'est un projet de transformation de la morale, afin que tous les rapports humains impersonnels (« rapports ténus » dit Margalit) soient considérés et vécus comme des rapports de proximité (« rapports denses » dit Margalit), et dont il considère à juste titre la spécificité chrétienne. Cela s'applique exactement à Emerson (cf. A. Margalit, *L'éthique du souvenir* (2002), Paris, 2006).

Ce qui me frappe, moi, c'est qu'il ne s'agit pas de convaincre en raison (ce qui caractérise la morale moralisatrice), mais de toucher un niveau sans doute situé à une source sensible constitutive du sujet : là où la parole constitue une perception, ou une sollicitation ouverte de l'écoute, et « réveille » la vie comme vie-humaine, telle est sa « vérité » interactive, le contraire d'une existence intentionnelle, le contraire aussi d'une ontologie proclamant que « l'être est », dont la fonction anonyme, impersonnelle, est simplement de demeurer, persister. A l'encontre de cette permanence impavide, la poésie qu'appelle et énonce Emerson possède une fonction sociale déterminante dans le rapport humain inchoatif de l'entente.

## La prédication dans la voix de l'intellectuel

Ce que Raphaël Picon, très attentif à la langue difficile d'Emerson (de l'aveu de tous ses lecteurs, difficile par son vocabulaire et ses tournures, et Raphaël Picon me l'a redit lors d'un entretien précédant cet article), appelle être « *philosophie de l'ordinaire, du sublime dans l'ordinaire* », c'est quand sa prédication

*emporte lecteur et auditeur vers le plus lointain, le plus complexe, le plus grandiose, le plus sublime, pour aussitôt les reconduire vers le plus immédiat, le plus familier, le plus simple, le plus évident, avant de les transporter vers de nouveaux infinis. En suivant les cercles successifs de cette pensée colloïdale, le lecteur est sans cesse obligé de changer d'échelle, d'éprouver ces fameuses correspondances compensatoires entre le plus lointain et le plus proche, de retrouver le sublime dans l'ordinaire même. [...] » (p. 55).*

Citant Emerson, Picon commente (p. 60) :

*« Quand je vois parmi mes contemporains un vrai orateur, un juge supérieur, un vrai ami ; quand je vibre à la musique et à la fantaisie d'un poème, je vois la beauté qui est à désirer » [...] La qualité de cette prédication ne repose pas sur une virtuosité oratoire, ou sur une expertise exégétique ou doctrinale, elle tient à sa capacité d'articuler la Loi, de la raconter et de la laisser percevoir, afin que le sujet lecteur ou auditeur se comprenne comme une part d'infini. (j'ai souligné)*

Le désir et l'infini rapportés au fonds de la vie courante, mis en travail par une sollicitation de l'imagination sensible à établir des correspondances entre des jeux d'échelles ; et cela, par la voix d'un autre. Il y a là tout un travail psychique, de sollicitation délibérée de « l'âme », dont le cadre oratoire et intellectuel renvoie à une « conduite de vie » sans contenus prescriptifs : il s'agit d'une dynamique poétique traversant une communauté étrangement ouverte par l'adresse qui la constitue, non sans brusquerie sans doute lorsqu'elle est invoquée à ce registre sensible de la vie psychique.

Pour mesurer plus précisément l'envergure de ce choix de la philosophie (la pensée et l'espace civil vs la doctrine et le rite), il faut aller rapidement au-delà de ces textes présentés et traduits par le théologien de Paris qui éclairent toutefois ce choix (autres textes auquel il se réfère aussi) : car la question est de déterminer comment, en rejetant la référence historique ou livresque, Emerson peut tout de même maintenir une connaissance de la parole à laquelle il se réfère sans risquer de verser dans un panthéisme navrant : comment recevoir ou être saisi par cette parole à lire librement, « *selon les voies de l'amitié* », hors de toute transmission rituelle mais aussi hors de toute référence à un corpus circonscrit par des commentaires doctrinaux (prescriptifs, moralistes) ? Elle ne surgit pas de nulle part, et elle n'est pas destinée à nulle part : il y a un sens du contemporain – de l'histoire considérée comme époque et non comme passé ou science – réellement pensé par Emerson :

*L'intellectuel annule le Destin, tant qu'un homme pense il est libre ... La Révélation de la Pensée sort l'homme de l'esclavage et le fait pénétrer dans la liberté [...] Nous sommes incompetents pour résoudre (solve) l'époque ... pour moi, la question de l'époque s'est dissoute (resolved) en une question pratique : celle de la conduite de la vie »,*

(*Destin*, 1850, essai écrit quelques mois après le vote du Sénat américain sur l'esclavage, cité par Stanley Cavell au premier chapitre de son essai de 1989 où il republie ce texte d'Emerson : cf. Bibliographie finale)

Question pratique donc, dont la source « théorique », connaissante, est une intelligence posée comme une « révélation de la pensée ». C'est l'agir éthique, conduite de la vie par cette pensée source, qui tient lieu de rapport avec l'histoire et avec la culture – tout ce qui se lit en correspondances avec la source d'« *amour et de droiture* » (l'histoire, la culture sont aussi « l'époque » où nous inscrivons nos actes comme autant de choix dont il faut juger en raison (en conscience, donc), dit-il en substance dans un autre discours, à propos de l'esclavage). D'autres essais d'Emerson (travaillés notamment par Stanley Cavell) indiquent que cette « *révélation* » travaille sur le mode de l'expérience ; et l'on a vu, ici, comment la prédication la suscite, en rapportant les lectures et les référents socioculturels aux sources sensibles qui rendent l'expérience possible comme expérience véridative : transformative en ce sens.

## **Le sensible de la raison comme son ombre recouverte**

A la différence de Nietzsche, bien que non dénuée d'expression, d'inquiétude mélancolique puissante, la pensée emersonnienne semble manquer parfois de négativité, c'est-à-dire de prise en charge de l'agressivité ou de la violence ; **sauf dans la violence même de cette exigence ramenant toute la vie et sa sensibilité profonde à l'acte de choix en conscience** (un rapport non dénué d'une problématique « virile » de l'acte créateur et politique, « virile », c'est-à-dire aveugle à la question du féminin travaillée par des philosophes non féministes (comme Sarah Kofman revendique de ne l'être pas)... Mais, de nouveau : pour aller à la densité de la philosophie emersonnienne, il faut simultanément

l'étudier à l'instar de la lecture qu'en fait Cavell : en y éclairant notre propre pensée. Pour Cavell, l'effort de lecture vise simultanément le texte lu et le lecteur à sa lecture.

La pensée politique d'Emerson est une pensée morale civile qui ne procède pas d'un « renversement des valeurs », à la différence de celle de Nietzsche, mais par apposition d'échelles – de l'ordinaire à l'infiniment grand et retour complexe. Elle oblige à un travail de parole et d'écoute publiques, posé comme une réelle élaboration de correspondances, constitutives du sujet *en le décollant inlassablement de son assise sociale conventionnelle* (de son identité, dirait Nietzsche) : selon Emerson, cela se met en place sur la scène de la circulation publique et en quelque sorte intersubjective du discours, qui le reconduit (avec ceux qu'il relie) au « sentiment océanique » qu'évoque Freud au début du *Malaise dans la civilisation* (expression qu'il doit à Romain Rolland, par laquelle celui-ci définit le « sentiment religieux » en deçà de la religion, et que Freud commente à un registre initial de la vie psychique, celui de la détresse première : *Hilflosigkeit*).

Plutôt que déplorer la référence à ce sentiment religieux qui nous est devenu sinon obsolète, du moins difficilement légitime, voire même en incapacité de constituer l'espace public en raison – au théologien Raphaël Picon, cet « ami contemporain », de le commenter ! –, il reste en tous les cas intéressant de ré-approcher de telles stratégies poétiques, accordant tant de puissance performative à la parole entre les humains, précisément lorsqu'elles sont effectuées pour édifier l'espace public. Cela indique que, pour certains intellectuels modernes, de façon délibérée et assumée, cet espace n'est pas exclusivement un espace rationnel et politique au sens institutionnel (étroit) du politique... Et penser cela est penser la « morale » *au sens précis où l'on cherche à toucher la part la plus sensible de l'humain à son échappement à lui-même* (infini).

Restent à identifier les genres d'espace intellectuel *non intime*, capables de laisser advenir de telles correspondances déstabilisatrices, tout en ouvrant à une reconnaissance publique de leur effectivité, qui libèrerait l'espace commun et l'auditeur lecteur des dangers de la méconnaissance ou de la dénégation de la part sensible qui circule ou traverse la démocratie. Ce n'est pas à recouvrir le sensible qu'invite la pensée d'Emerson, c'est à le recouvrer : meilleure façon d'en conjurer ce qu'on en appelle les excès. C'est-à-dire les surrections exacerbées par l'excès de déni de l'excès.

## **Bibliographie**

Pour cet article : différente de la bibliographie constituée par Raphaël Picon, qui redonne, en outre, à la fin de son livret, une trame chronologique jalonnant le parcours biographique d'Emerson, de 1803 à 1882

Avertissement : certaines des traductions françaises contemporaines des premières publications, par Emerson, de ses essais ou conférences sont actuellement republiées, sans travail de relecture ou d'introduction plus récente. On dispose en ligne, de la même façon a-critique, d'articles de la *Revue des Deux Mondes* consacrés à Emerson (et à Emerson et Carlyle) par le critique français Emile Montégut.

Si l'on est averti de la différence entre ces republications et les travaux critiques plus récents, porteurs d'un travail de traduction méthodique et de lectures interprétatives en débat, de seconde génération si l'on peut dire, il est intéressant d'en disposer : ce sont là traces du

premier impact de la pensée emersonienne en Europe. **Raphaël Picon** en cite plusieurs dans sa préface.

#### Réception littéraire d'Emerson :

Par exemple : **Anne Wicke**, traductrice de plusieurs essais d'Emerson, dont « L'intellectuel américain » (ou « Le savant américain », cf. *supra*), le replace dans l'histoire de la pensée américaine envisagée comme histoire culturelle :

**R.W. Emerson**, *Essais : Nature ; L'Ame suprême ; Cercles ; La Confiance en soi ; Le Transcendantaliste ; L'Intellectuel américain ; L'Art ; Le Poète*, traduction et présentation par A. Wicke, Paris, éd. Michel Houdiard, 2009.

#### Réception philosophique d'Emerson :

Celle qui domine actuellement se tient au sillage du travail original de Stanley Cavell (philosophe, professeur à Harvard) : ce dernier a réinscrit Emerson pleinement dans un corpus philosophique, en soi dense et performatif. Je réfère donc ses travaux sur Emerson, ainsi que les traductions de ses « élèves » en France, ou qui ont avec bonheur souligné le rapport significatif de Nietzsche avec Emerson.

**R.W. Emerson**, *La confiance en soi et autres essais*, Paris, Rivages – Poche, 2000, traduction par Monique Bégot ; postface de **Stéphane Michaud**, « Nietzsche et Emerson » ; « *Le savant américain* », traduction par Christian Fournier, revue *Critique* (1992) 541-542.

**Stanley Cavell**, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ? De Wittgenstein à Emerson*, traduction par Christian Fournier et Sandra Laugier, avec une préface inédite de l'auteur, Paris, Gallimard – Folio 2009 ; reprend trois recueils auparavant publiés aux éditions de l'Eclat, entre 1991 et 1993) :

« *Une nouvelle Amérique encore inapprochable* » (1989)

« *Conditions nobles et ignobles – la constitution du perfectionnisme moral emersonien* » (1990)

« *Statuts d'Emerson – Constitution, philosophie, politique* », sous-titre : « les amendements d'Emerson à la Constitution des Etats Unis », qui comprenait en appendice trois textes de Emerson et de Nietzsche :

**R.W. Emerson** : *Destin*, (1850) ; *Experience* (1844) ; *La loi sur les esclaves fugitifs* (conférence du 7 mars 1854).

**F. W. Nietzsche**, *Fatum et histoire : Pensées* (1862), traduction par Marc Marcuzzi, titre original : *Fatum und Geschichte* ; noter que Nietzsche a alors 18 ans ; l'essai commence de la même façon que le sermon sur le dernier repas : il évoque la possibilité de penser « *la doctrine* » et « *l'histoire due christianisme* », « *d'un regard libre et sans prévention* » (cette traduction est la même que celle publiée dans les « *Ecrits de jeunesse* », sous la direction de Marc B. de Launay, *Œuvres*, volume I, Paris, Le Seuil, Bibliothèque de la Pléiade, 2000, d'après l'édition originale allemande établie par Giorgio Colli et Mazzino Montinari).

Un des tous premiers essais de **Cavell** sur Emerson, datant de 1983, « Emerson, Coleridge et Kant », a été publié dans *In the Quest of Ordinary : Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago, Chicago Press, 1998.

#### Autres références :

Les travaux de **Raphaël Picon** sont en partie présentés sur le site de la Faculté Libre de Paris de l'Institut Protestant de Théologie : <http://www.iptheologie.fr/page.php?ref=p-picon&ou=par>

Pour un éclairage sur cette institution peu connue en France (et dans la perception française de l'histoire moderne de l'Europe protestante), noter que cette faculté est un héritage alsacien

d'après 1870, issu du régime concordataire inscrit dans les différents régimes constitutionnels de la laïcité républicaine française : « *La Faculté de théologie protestante de Paris a été créée en 1877, dans le cadre de l'Université de Paris, pour remplacer la Faculté de Strasbourg devenue allemande. En 1905, par suite de la Loi de séparation des Églises et de l'État, la faculté est devenue libre, à la charge des Églises réformées de France et de l'Église évangélique luthérienne de France* »,

ref. au site de l'IPT, <http://www.iptheologie.fr/page.php?ref=histoire&ou=ipt>

**Jacques Derrida**, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

**Sigmund Freud**, *Le malaise dans la culture* (1929 - 1931), traduction par Pierre Cotet, René Lainé et Johanna Stute-Cadiot, préface de Jacques André, Paris, PUF, 1995.

**Jürgen Habermas**, *Morale et communication* (1983), traduction et introduction par Christian Bouchindhomme, Paris, Le Cerf, 1986.

**Sarah Kofman**, « APPRENDRE A TENIR PAROLE, Portrait de Sarah Kofman par Roland Jaccard », rubrique « philosophie » du quotidien français *Le Monde*, 27 – 28 avril 1986, p. VII ; avec Jean-Yves Masson, *Don Juan ou le refus de la dette*, Paris, Galilée, 1991 (la section centrale du livre est rédigée par SK, sur le *Dom Juan* de Molière).

**Sandra Laugier**, *Faut-il encore écouter les intellectuels ?*, Paris, Bayard, 2003.

**Emmanuel Levinas**, *Le temps et l'autre* (1947), Paris, PUF (ré-impressions régulières) ; *L'humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972 ; *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995 ; *Ethique comme philosophie première*, Paris, Rivages-poche, 1998.

**Jean-François Lyotard**, *Le différend*, Paris, Minuit, 1984.

**Jacques Rancière**, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* (1987), Paris, 10x18, 2004 ; *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995 ; *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, Paris, Galilée, 1998 ; *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000.

**Isabelle Ullern, Pierre Gisel**, *Le déni de l'excès*, Paris, Hermann, 2011.

*Publié sur le site de l'Atelier international des usages publics du passé le 11 mai 2013.*