

Journée d'étude « Richard Rorty : déstabilisation de la Philosophie »

Mardi 15 avril 2008

Université catholique de Louvain
Institut supérieur de philosophie
Salle du conseil

Faculté des sciences philosophiques
Place du Cardinal Mercier 14
1348 Louvain-la-Neuve

- 9h30 Accueil
9h45 Introduction
10h00-11h30 Table ronde, 1^{ère} partie : interventions
 Marc van den Bossche (VUB)
 Mark Hunyadi (UCL)
 Rudi Visker (KUL)
11h30-11h45 Pause
11h45-12h45 Table ronde, 2^{ème} partie : échanges

14h15-15h15 *Pragmatisme, relativisme et vérité*
 Vincent Degauquier (UCL) – répondant : Waldo Cerdan
15h15-16h15 « *Edifier* » *par la métaphore*
 Julien Maréchal (UCL)
16h15-16h30 Pause
16h30-17h30 *Le pragmatisme peut-il être sentimental ?*
 Hugues Dusaioit (FNRS/FUNDP) – répondant : Etienne Hacken

Avec le soutien des unités
Orientations philosophiques fondamentales (ORFI/UCL)
et
Logique et philosophie des sciences (LOFS/UCL).

Contact : julien.marechal@uclouvain.be

Journée d'étude « Richard Rorty : déstabilisation de la Philosophie »

Nos efforts de persuasion doivent prendre la forme d'une inculcation progressive de nouvelles manières de parler, plutôt que de simples arguments formulés dans des vieilles manières de parler. (R. Rorty)

Le philosophe Richard Rorty, décédé en juin 2007, aura marqué de nombreux débats par une argumentation tant ancrée dans l'héritage pragmatiste qu'en dialogue avec la tradition continentale (entre autres Hegel, Nietzsche, Derrida et Heidegger). En proposant une histoire des idées alternative, Rorty a milité, tout au long de sa carrière, pour une pratique renouvelée de la philosophie.

Le premier temps de la journée consistera en une table ronde composée d'académiques ayant été confrontés aux thèses rortyennes au cours de leurs travaux. Dans l'hypothèse de travail qui anime les exposés qui suivront, cette mise en perspective permettra de contraster certaines évaluations de l'apport rortyen à la pratique philosophique propre à ces professeurs et chercheurs.

Dans un second temps, la journée d'étude traitera d'un certain nombre de thèses rortyennes développées en rapport à l'épistémologie, la philosophie du langage, la philosophie sociale et politique. Les intervenants présenteront ces thèses non pas tant comme des radicalisations du pragmatisme ancien et nouveau que comme autant de *déstabilisations* de ces disciplines philosophiques. L'objectif majeur de cette journée consiste à montrer comment ces thèses appellent le philosophe à se donner une autre compréhension de sa pratique, compréhension ancrée dans le double projet d'un élargissement de la communauté de confiance et d'une création de soi à travers la prolifération des vocabulaires. Les interventions offriront ainsi progressivement la possibilité de souligner l'articulation caractéristique de ces différentes thèses dans l'œuvre de Rorty, c'est-à-dire le lien tissé entre les idées de vérité, langage, solidarité et communauté.

Comité organisateur : V. Degauquier, H. Dusausoit, J. Maréchal.

Document de travail en vue de la journée d'étude Richard Rorty : déstabilisation de la Philosophie

Ce document vise à offrir une vision globale de la philosophie de Rorty selon trois axes : sa stratégie argumentative de dissolution des problèmes philosophiques, l'héritage pragmatiste sous-jacent et la clarification de son double projet d'émancipation.

1. Dissolution

Un philosophe post-analytique Issu de la tradition analytique, Richard Rorty est aujourd'hui l'une des figures de proue du pragmatisme américain. Son ouvrage *Philosophy and the Mirror of Nature* (traduit en français sous l'intitulé « L'homme spéculaire ») marque son adhésion grandissante aux thèses pragmatistes au détriment de son héritage analytique. Dans cet ouvrage, il développe principalement les raisons pour lesquelles il est préférable d'abandonner la conception de la philosophie comme « théorie générale de la représentation » ainsi que l'entreprise de fondation de la connaissance qui lui est intrinsèquement liée. Influencé à la fois par Sellars et Quine, il y montre également comment renoncer à l'ensemble des dualismes hérités de la métaphore grecque du « miroir ». Selon Rorty, l'objectif de ce livre est en effet « d'ébranler les convictions du lecteur à propos de l'« esprit » (cette chose dont on se devait d'avoir une approche 'philosophique'), de la 'connaissance' (cette chose dont on aurait à faire la 'théorie' et qui aurait des 'fondements') et de la 'philosophie' telle qu'on la conçoit depuis Kant »¹. Son ambition est donc de mettre en exergue l'enracinement de l'espoir philosophique déçu de fonder notre connaissance ainsi que celui des dualismes de la tradition philosophique dans la métaphore grecque de l'« esprit-miroir ». L'abandon de cette métaphore optique constitue le tournant pragmatiste de la pensée de Richard Rorty. Son argumentation en faveur de cet abandon est résolument pragmatiste dans la mesure où Rorty analyse la théorie de la représentation à l'aune de ses conséquences pratiques. Il est ainsi préférable de

¹ RORTY, R., *L'homme spéculaire*, trad. T. Marchaisse, Paris, Seuil, 1990, p. 17.

rejeter la philosophie dans la mesure où elle échoue à *réaliser* nos utopies sociales et même à *fonder* nos croyances.

Les dualismes essentialistes L'espoir de fonder nos croyances ainsi que la raison qui le rend vain reposent sur les dualismes de la tradition philosophique. La plupart de ces dualismes sont générés par l'idée qu'il existe deux entités essentielles, distinctes et plus ou moins séparées que sont le Sujet-Pensée et l'Objet-Réalité. Cette existence est quant à elle impliquée par la métaphore grecque de la vision. Renoncer à fonder nos croyances sur l'homme et le monde doit donc avoir pour conséquence l'abandon du vocabulaire essentialiste et représentationnel mobilisé depuis Platon.

Une révolution Une telle déstabilisation du vocabulaire philosophique « nous [...] fait entrer dans une période de philosophie 'révolutionnaire' (au sens où Kuhn parle de science 'révolutionnaire'), en proposant de décrire l'ensemble des activités humaines à l'aide de nouvelles cartes, où ne figurent plus, tout simplement, les aspects qui paraissaient auparavant prédominant »².

Cette révolution entraîne de nombreuses et profondes conséquences. Elle permet en effet d'évacuer l'ensemble des apories morales, épistémologiques et métaphysiques produites par les dualismes classiques. Parmi celles-ci, le problème de la vérité est révélateur de la profondeur de cette révolution et possède l'avantage d'illustrer le contre-pied rortyen opéré face aux concepts d'« esprit », de « connaissance » et de « philosophie ».

Dissolution Rorty remplace les anciennes oppositions grecques (essence et accident, substance et propriété, apparence et réalité, ...) par « l'image d'un flux de relations qui change constamment, d'un flux de relations sans termes, de relations entre des relations »³. Cette métaphore remplaçant celle de la distinction entre Sujet-Pensée et Objet-Réalité permet d'appréhender le concept de vérité non plus comme une description plus ou moins représentative du monde mais plutôt comme une description plus ou moins « adaptées à nos objectifs sociaux courants ». Le langage ne constitue plus un médium entre un sujet et une réalité extérieure à lui, il n'est plus qu'un instrument qui permet de manipuler des objets. De ce fait, le langage ne peut plus être conçu comme la

² *Ibidem.*

³ RORTY, R., *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, trad. C. Cowan et J. Poulain, Paris, Albin Michel, 1995, p. 58.

source d'une quelconque altération de la connaissance relative au monde ou comme un obstacle à celle-ci. Cela permet par conséquent la dissolution des problèmes épistémologiques concernant notre capacité à accéder à des énoncés universellement vrais sur la réalité. Ainsi Rorty opère un déplacement de la question de la vérité du domaine épistémologique et métaphysique au domaine pratique, de sorte que « [le langage] est plutôt [...] un échange d'indications et de bruits pratiqué en fonction d'objets spécifiques. Et cet échange ne peut échouer à représenter la réalité de façon adéquate, car il ne représente lui-même rien du tout »⁴.

Relativisme

Dans une telle perspective, la « menace relativiste » s'évanouit également. Si la vérité n'est plus l'adéquation entre Sujet-Pensée et Objet-Réalité, il n'est plus possible de soutenir l'existence d'un « moment d'inconditionnalité » à partir duquel certains énoncés peuvent être vrais universellement. Or l'argument relativiste – manifestement contradictoire – est obligé de présupposer un tel moment pour affirmer de façon absolue la relativité de toute affirmation. Il doit donc présupposer précisément ce qu'il nie. Rorty échappe au relativisme dans la mesure où d'une part il n'affirme aucunement la relativité de nos affirmations (puisque'il refuse la métaphore représentationnaliste, il *ne peut pas* concevoir que certaines affirmations reflètent absolument la réalité) et d'autre part il ne présuppose aucun moment d'inconditionnalité (puisque'il refuse la métaphore représentationnaliste, il *ne peut pas* concevoir que certaines affirmations *reflètent* absolument la réalité). Le refus de la notion de vérité comme correspondance constitue donc le double évitement des approches universalistes et relativistes. C'est bien la tentative rortyenne d'abandonner l'entreprise « démodée » de fondation de la connaissance qui nous conduit en ultime instance à renoncer à la philosophie comme théorie générale de la représentation et rend obsolète la quête de vérités *a priori* concernant une quelconque « Nature humaine » ou « Réalité en soi ».

Afin de comprendre les motivations et les conséquences de la stratégie rortyenne de dissolution des problèmes philosophiques, il s'agit de voir comment cette forme de *persuasion* (car Rorty ne considère pas qu'il *argumente* afin de changer nos opinions) émerge d'une reprise toute

⁴ *Ibidem*, p. 62.

personnelle du pragmatisme.

2. Héritage pragmatiste

Une nouvelle pratique Rorty vit d'auteurs et d'utopies. Tout comme dans le contexte d'une discussion politique où sont en jeu certaines croyances considérées comme fondamentales par les interlocuteurs, en philosophie, l'instrument le plus efficace pour changer les opinions consiste en une narration de l'histoire des idées plutôt qu'en une argumentation reposant sur des prémisses neutres acceptées par tous. Et parce que Rorty souscrit à une priorité stricte de la démocratie sur la philosophie, sa redescription du développement et de la valeur des vocabulaires philosophiques majeurs privilégie certaines visions d'un futur meilleur pour l'humanité, *vistas* qu'il oppose au vocabulaire platonico-kantien de la philosophie traditionnelle. Pour proposer cette pratique philosophique différente, étant donné son éducation et les fins qu'il poursuit, Rorty est tout naturellement amené à mobiliser massivement la tradition pragmatiste.

L'héritage pragmatiste Si Rorty attribue différentes spécificités au courant pragmatiste, la critique des dualismes, critique de l'introduction de différences de nature ou d'essence, comme nous venons de le montrer, est particulièrement centrale à la pensée rortyenne. Lorsqu'il est question de faire intervenir l'héritage pragmatiste ou de définir la figure du pragmatiste contemporain, Rorty en appelle en effet à une linguistification de la pensée, à une définition de la croyance comme habitude ou à la nécessaire valeur pratique des différences conceptuelles (Charles Sanders Peirce), à une conception non-explicative du concept de vérité (William James) ou encore à une « apothéose du futur »⁵. Mais si nous désirons expliquer les rapprochements tout particuliers opérés par Rorty entre divers auteurs, il s'agit de reconnaître dans la critique des dualismes le préambule à ces diverses spécifications.

Dewey C'est dans la personne de John Dewey qu'il faut reconnaître le héros principal du récit rortyen. Dewey a en effet critiqué le logocentrisme propre à la

⁵ Rorty reprend ici le mot de Novalis. RORTY, R., « Une vérité sans correspondance avec la réalité », in *L'espoir au lieu du savoir*, trad. C. Cowan et J. Poulain, Albin Michel, Paris, 1995, p.23.

philosophie platonicienne des dichotomies entre être et apparence ou *doxa* et *epistèmè*. Et la philosophie traditionnelle a continué à produire toute une série de dualismes dommageables tels que corps-esprit, intérieur-extérieur, sujet-objet, conditionné-inconditionné, temporaire-permanent, etc. Contre ce logocentrisme, Dewey soutenait que la démocratie, en tant que « métaphysique de la relation de l'homme et de la nature », constituerait une pensée non-dualiste de la réalité et de la connaissance et permettrait un « flou délibéré, [un] flou de principe »⁶ dans l'usage de nos concepts bénéfique à la réalisation de nos objectifs socio-politiques.

Nietzsche

C'est dans cette perspective globale que Rorty s'approprie sur plusieurs points les écrits de Nietzsche et Heidegger (ou encore Foucault et Derrida). Ces auteurs, d'une manière ou d'une autre, ont déstabilisé le vocabulaire de la philosophie traditionnelle en insistant sur sa contingence. Lorsque Nietzsche parle de la vérité comme d'« une armée mobile de métaphores, métonymies et anthropomorphismes » qui nous paraissent stables et nécessaires, il dénonce le moyen par lequel la tradition platonicienne nous empêche de voir la contingence de nos pratiques. Reconnaître cette contingence permettrait de remplacer la recherche de l'objectivité par celle de la communauté, d'accepter que la solidarité à la place de l'objectivité soit tout ce dont nous ayons besoin.

Heidegger

Ou encore, si Heidegger concevait la métaphysique comme la recherche du clair et distinct et associait précisément le pragmatisme à une telle recherche, Dewey a pourtant critiqué la philosophie traditionnelle comme « quête de la certitude ». Le vocabulaire heideggerien se distingue en ce qu'il permet de « se libérer d'une notion du philosophe comme spectateur du temps et de l'éternité, du désir de voir le monde du dessus 'comme un tout limité' »⁷. Heidegger aurait montré en insistant sur la situation socio-historique du *Dasein* que la possibilité d'adopter ce point de vue métaphysique, au-delà de nos jeux de langages, est une illusion propre à la *theoria*, une tentative menant à l'inauthenticité.

James

Le pragmatisme met donc fondamentalement en question toute pensée dualiste. Rorty considère cependant le refus de la dichotomie entre croyance et

⁶ *Ibidem*, p. 26.

⁷ RORTY, R., « Wittgenstein, Heidegger, and the reification of the language », in *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p.51.

monde propre à la vérité-correspondance comme particulièrement décisif. La théorie de la vérité pragmatiste de James irait en fait jusqu'à définir la position pragmatiste même. Alors que la théorie commune de la vérité-correspondance prétend qu'une croyance acquiert une utilité en raison de sa correspondance à un état de chose donné, James propose une conception non-explicative de la vérité. Il montre que nous ne pouvons expliquer le succès d'une croyance par sa vérité ; le concept de vérité sert plutôt à exprimer notre satisfaction envers une croyance donnée : accepter une croyance comme vraie revient à reconnaître son utilité.

Davidson

En ce sens, le concept de vérité n'est qu'un « compliment » que nous faisons à certaines croyances particulièrement utiles pour nos fins. Partant de cette idée, Rorty poursuit la critique de la théorie de la vérité-correspondance. Cette dernière, jusque dans sa version linguistifiée, reposerait encore sur la distinction entre un énoncé et un état de chose, le premier devant « correspondre » au second (alternativement : lui ressembler, refléter sa structure ou en être l'image). Malgré l'apport anti-métaphysique du tournant linguistique, ce dualisme se calquerait encore sur le dualisme sujet-objet. Et immédiatement la question sceptique émergerait : « arrivons-nous jamais à atteindre le monde avec nos mots ? ». Il est exclu pour Rorty de surmonter le dualisme en postulant l'existence d'entités intermédiaires (*tertia* tels que la proposition ou la pensée) faisant le lien entre les deux termes. Rorty, en se référant à certaines thèses davidsoniennes, propose alors une conception déflationniste de la vérité, liée à des usages du concept tels que l'approbation (« c'est vrai »), la circonspection (« est-ce bien vrai ? »), la décitation (« 'la neige est blanche' est vrai si et seulement si la neige est blanche »). C'est de cette manière qu'il oppose Davidson, fine pointe du néopragmatisme selon lui, à Putnam et Habermas en tant qu'ils souscrivent à la théorie de la vérité convergentiste inspirée de Peirce. *In fine*, ces derniers seraient d'une manière ou d'une autre forcés d'endosser la théorie de la vérité-correspondance (est vrai ce qui correspond à la réalité à la fin de l'enquête).

Peirce

De ce point de vue, il s'agit de souligner la relation ambivalente de Rorty à Peirce. Peirce, en réaction au cartésianisme et au préjugé d'un pouvoir d'introspection ou d'accès non-médiatisée du sujet pensant à ses propres

pensées, a montré qu'il n'existe pas de pensée sans signe. Rorty accorde une grande importance à cette thèse dans la mesure où elle favorise un déplacement de l'attention du sujet réfléchissant vers les pratiques langagières communes. Mais il se détache néanmoins de Peirce lorsque ce dernier considère que la communauté de référence pour saisir la portée de ce tournant est la communauté mondiale des scientifiques participant au processus asymptotique de recherche de la vérité. Rorty ne peut accepter que l'idée d'une telle communauté abstraite de recherche puisse être d'une utilité quelconque à la réalisation d'objectifs de diminution de la souffrance et de l'humiliation propres à nos sociétés libérales bourgeoises. C'est pourquoi sa description du processus de mutation des vocabulaires opère à partir de l'idée d'enquête de Dewey désignant la constitution de groupes d'individus autour de problèmes concrets déterminés (notion résolument tournée vers le public plutôt que la communauté scientifique). Afin de parachever la naturalisation de l'idée de communauté, un deuxième pas doit suivre la linguistification des processus mentaux, mais un pas qui se situe à l'opposé de l'idéalisation peircienne de la communauté des scientifiques.

Davidson, une fois encore

En continuant le débat sur la vérité, il s'agit de constater que le dualisme énoncé-état de chose doit aussi être éliminé de nos conceptions du langage. Davidson donne encore à Rorty la possibilité de rejeter les propositions, notamment celle d'Habermas, de dépasser le dualisme par une relation à trois termes entre énoncé, état de chose et communauté de communication. Davidson a en effet construit une philosophie du langage basée sur la notion d'interprétation radicale, situation d'interprétation des actions linguistiques et non-linguistiques d'un individu par un interprète dans un environnement partagé sans connaissance préalable de ses croyances et de son langage. Alors que Habermas insiste sur le fait qu'il est essentiel à un usage non-parasitaire du langage de mener à une entente entre interlocuteurs à propos de quelque chose (« usage communicationnel »), Rorty, en reprenant la situation de l'interprète radical, considère plus utile de parler, de manière radicalement naturaliste, du langage comme d'un ensemble d'instruments nous permettant de nous orienter dans le monde. Il n'existe aucun *telos* interne au langage permettant de tracer une distinction marquée entre usage communicationnel et usage stratégique du

langage. A la conception du langage comme lieu d'accord, il faudrait plutôt substituer une conception instrumentale tirée de Wittgenstein : un mot est un outil pouvant être utile à certaines fins dans des circonstances particulières.

Notre futur

Si nous suivons le fil de sa trame argumentative (section 1) et de sa réception de la tradition pragmatiste (section 2) de manière résolue, il apparaît que la critique des dualismes peut être poursuivie tant au plan épistémologique, avec la question du réalisme ou avec les théories de la vérité et du langage, qu'au plan éthique, avec la question de l'obligation morale. Il est donc crucial dans la conception rortyenne de réinvestir la philosophie de ce « flou » caractéristique du pragmatisme deweyen. Ce flou n'est cependant pas valorisé en lui-même mais en tant qu'il permet de substituer aux notions cardinales de « raison », « réalité » ou « nature » l'idée d'un futur meilleur. Remettre en question les dualismes nous rend capable de constater la contingence de nos pratiques et donc de prendre en main le devenir de ces pratiques, notre futur. Ce pragmatisme se distingue alors par l'introduction d'une temporalité nouvelle en rapport à l'évaluation de nos pratiques, par « la volonté de référer toutes les questions de justification ultime au futur, à la substance des choses dans lesquelles on espère »⁸.

Darwin

Aux dualismes épistémologiques et métaphysiques, Rorty substitue donc l'unique distinction entre passé et futur. « Mon argument [...] sera que ce qui nous aide à comprendre les pragmatistes, c'est de penser à eux comme à des gens qui disent que la distinction entre passé et futur peut se substituer à toutes les vieilles distinctions philosophiques, à celles que les Derridiens appellent 'les oppositions binaires de la métaphysique occidentale' »⁹. Cette substitution permet à Rorty de passer d'une argumentation épistémologique fondant le savoir à un discours historique basé sur l'espoir. Il ne s'agit donc plus de fonder la connaissance de façon absolue, mais plutôt de nous tourner vers l'avenir en encourageant notre imagination à produire de nouvelles descriptions de nos croyances à partir d'elles-mêmes. « Dans la mesure où nul ne connaît le futur, nul ne sait quelles sont les croyances qui resteront justifiées et quelles sont celles qui cesseront de l'être ; aussi n'y a-t-il rien à dire, qui échappe à l'histoire, sur la connaissance ou la vérité. Mais le fait de ne rien dire de plus

⁸ RORTY, R., « Une vérité sans correspondance avec la réalité », *opcit.*, p.23.

⁹ *Ibidem*, pp. 13-14.

comporte une conséquence, laquelle consiste à reporter sur l'espoir et sur le futur ce que l'Europe a investi dans la métaphysique et l'épistémologie. A la tentative platonicienne de se soustraire au temps, il s'agit de substituer l'espoir de produire un futur meilleur »¹⁰.

Comme Kant a intégré le vocabulaire newtonien aux vocabulaires de son époque, Rorty entremêle nos vocabulaires à celui de la théorie darwinienne de l'évolution. Comme Darwin distingue la propagation aléatoire des mutations génétiques de la sélection opérée par le milieu environnant, Rorty distingue la propagation aléatoire des vocabulaires générés par l'imagination de chacun de la sélection opérée par ce que sera notre communauté demain.

En marge de l'approche synchronique et représentationnelle, Rorty adopte donc une perspective diachronique et causale. Contre la tentative de fonder un savoir anhistorique à partir de ce que serait essentiellement la réalité et/ou l'humanité, il s'agit plutôt d'encourager *effectivement* la propagation aléatoire des vocabulaires parmi lesquels notre environnement social et culturel sélectionnera ceux qui seront les plus à même de réaliser nos utopies libérales présentes.

3. Création de soi et solidarité

L'aspiration à la synthèse Dans un article autobiographique intitulé *Trotsky et les orchidées sauvages*¹¹, Rorty nous confie que son interrogation ultime, l'interrogation qui le poussa à la philosophie, est celle de savoir comment, selon les mots de Yeats, « rassembler la réalité et la justice dans une unique vision ». Par « réalité », Rorty fait référence aux mystérieux ravissements qui l'envahissaient lorsque, encore enfant, il découvrait en montagne de rares orchidées sauvages, orchidées qui plus tard se verront être substituées par les aubépines florissant A *La Recherche du temps perdu*. Par « justice », Rorty évoque la conviction, héritée de son père trotskiste, qu'on ne devient homme qu'en luttant contre l'injustice sociale. Craignant que Trotsky n'eût guère apprécié cet amour socialement inutile pour les orchidées sauvages mais ne sachant pour autant se contraindre à

¹⁰ *Ibidem*, p. 50.

¹¹ RORTY, R., « Trotsky et les orchidées sauvages », in *Lire Rorty, Le pragmatisme et ses conséquences*, COMETTI, J.-P. (éd.), Paris, L'Eclat, 1993, pp. 253-276.

y renoncer, il ne restait plus à Rorty qu'à trouver une synthèse lui permettant de concilier réalité et justice sociale.

Le platonisme C'est à quinze ans, après avoir lu tout Platon, que Rorty nous dit avoir trouvé sa première solution. Ayant plus de doutes quant à la moralité de ses comportements qu'à ses dispositions intellectuelles, la thèse socratique selon laquelle « la vertu est connaissance » ne pouvait manquer de le charmer. Il y trouvait là une manière d'unir vérité et vertu en une unique vision. « Je me figurais, écrit-il, que si je devenais un philosophe, il me serait permis de m'élever au sommet de la 'ligne de démarcation' platonicienne, en ce lieu situé 'au-delà des hypothèses', là où le soleil du Vrai illumine l'âme purifiée du sage et du juste : un champ élyséen couvert d'orchidées immatérielles. Il me semblait évident que le fait de parvenir en un tel lieu était ce à quoi tout être pourvu d'un cerveau aspirait réellement. Il me semblait également que le platonisme possédait tous les avantages de la religion, sans demander l'humilité que réclame le christianisme, et dont j'étais apparemment incapable »¹².

L'historicisme Engagé dans cette quête de la certitude, Rorty avoue avoir enchaîné les désenchantements et douté que la philosophie puisse être à la hauteur de ses prétentions platoniciennes. Fasciné par *La Phénoménologie de l'Esprit*, il se résigna à cesser d'œuvrer pour l'éternité et à n'être que « le fils de son temps ». C'est ainsi qu'il présente son ouvrage *L'homme spéculaire*, comme un « historicisme anti-platonicien ». Cependant, Platon renvoyé dans son champ élyséen, la question originaire qui l'avait poussé à devenir philosophe trente ans plus tôt n'en demeurait pas moins intacte.

Une synthèse problématique Il ne devait donc guère plus y avoir que la religion et sa foi non-argumentative pour encore accomplir la synthèse que le platonisme s'avérait incapable de tenir. Ne se trouvant néanmoins aucune disposition pour la prêtrise, Rorty en vint à considérer que la volonté de rassembler la réalité et la justice sociale au sein d'une même vision était une erreur. C'est précisément avec l'espoir de nous mettre en garde contre cette tentation qui fut aussi la sienne qu'il aurait écrit *Contingence, Ironie et Solidarité*.

C'est en effet cette synthèse problématique que nous retrouvons dès les premiers mots de cet ouvrage qui débute ainsi : « Derrière l'essai de réponse de

¹² *Ibidem*, p. 261.

Platon à la question ‘Pourquoi est-il dans notre intérêt d’être juste ?’ et l’idée chrétienne que l’accomplissement de soi dans la perfection n’est accessible qu’en se mettant au service d’autrui, se profile une même tentative de confusion du public et du privé. De telles tentatives métaphysiques ou théologiques pour associer la recherche de la perfection à un sentiment de communauté nous obligent à reconnaître une nature humaine commune. Elles nous demandent de croire que ce qui est le plus important pour chacun de nous, c’est ce que nous avons en commun avec d’autres : que les ressorts de l’accomplissement privé et de la solidarité humaine sont les mêmes »¹³. Si, selon Rorty, cette synthèse est aujourd’hui problématique, c’est parce que ces derniers siècles ont vu naître de nombreux penseurs historicistes qui contribuèrent fortement à rendre toute notion de nature humaine désuète en défendant au contraire « qu’il n’y a rien ‘sous’ la socialisation ni avant l’histoire qui soit de nature à définir l’humain »¹⁴.

**Création de
soi et
solidarité**

Le platonisme et le christianisme ainsi congédiés, la tension existant entre Trotski et les orchidées sauvages ne demeure pas moins présente. Aussi Rorty la retrouve au sein de ces penseurs historicistes parmi lesquels on peut distinguer les historicistes chez qui domine le désir d’accomplissement de soi, comme Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust ou Heidegger, des historicistes chez qui domine le désir d’une communauté humaine plus juste et plus libre, comme Marx, Mill, Dewey, Habermas ou Rawls. « Ce livre, écrit Rorty dans l’introduction de *Contingence, ironie et solidarité*, essaie de rendre justice à ces deux groupes d’auteurs historicistes. J’invite à ne pas essayer de les départager mais à leur donner plutôt un poids égal (...) »¹⁵. Dépourvus de la notion de nature humaine, il nous faut néanmoins renoncer à toute tentative de synthèse désireuse de marier réalisation de soi et solidarité humaine : « L’un nous dit que rien ne nous oblige à parler uniquement le langage de la tribu, mais que nous pouvons trouver nos mots à nous, que c’est même là une responsabilité que nous avons envers nous-mêmes. L’autre nous dit que cette responsabilité n’est pas la seule que nous ayons. Tous deux ont raison, mais il

¹³ RORTY, R., *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Arman Colin, 1993, p. 13.

¹⁴ *Ibidem*, p. 14.

¹⁵ *Ibidem*. « Départager » est à comprendre dans le sens de « choisir » (« not try to choose between them »). Pour la version anglaise nous nous référons à RORTY, R., *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

n'y a pas moyen de les amener à parler tous deux le même langage »¹⁶.

***Deux
tendances à
maintenir
séparées***

Les deux tendances d'historicisme que distingue Rorty nous sont donc également très utiles mais, servant des fins différentes, elles restent théoriquement inconciliables. Rétrospectivement, Rorty juge même heureux que la synthèse théorique à laquelle il aspirait apparaisse finalement impossible. En effet, si des auteurs comme Nietzsche et Heidegger peuvent nous aider à nous réaliser en tant qu'individu, ils ne nous sont pas très utiles dès qu'il s'agit de penser avec eux la justice sociale. Et inversement, si des penseurs tels que Marx et Habermas nous aident à penser la justice sociale, il n'y a pas grand chose à en espérer pour notre quête individuelle d'autonomie privée.

***L'ironiste
libéral***

Pour illustrer ce à quoi pourrait ressembler un individu qui considère les exigences de création de soi et de solidarité humaine comme étant des exigences également valables mais à jamais incommensurables, Rorty brosse le portrait de « l'ironiste libéral ». Par « ironiste », il entend quelqu'un de suffisamment historiciste et nominaliste que pour regarder en face la contingence de ses croyances et désirs centraux. Par « libéral », il désigne toute personne qui pense que la cruauté est la pire chose que nous puissions faire. « Les ironistes libéraux, écrit Rorty, sont ces gens qui rangent parmi les désirs infondables leur espoir que la souffrance sera réduite, que l'humiliation d'êtres humains par d'autres êtres humains peut cesser »¹⁷.

***Cruauté et
solidarité***

L'ironiste libéral est donc conscient que les croyances et les désirs qui sont les siens renvoient à un processus de socialisation. A ce titre, et à l'instar d'auteurs tels que Nietzsche et Proust, il éprouve le besoin de se redéfinir dans un vocabulaire qui ne soit plus hérité des autres mais qui lui soit propre. Mais, en tant que libéral, cette quête d'autonomie ne pourra suffire. Il lui faut aussi s'assurer que ses pratiques et que son vocabulaire n'engendrent pas de cruauté. C'est pour cette raison que, à côté des modèles privés d'auto-création, il est tout aussi nécessaire d'avoir des auteurs qui nous sensibilisent sur les effets que peuvent avoir nos institutions publiques et nos redescriptions privées sur autrui. Nous « sensibilisent » parce que, dans une logique ironiste menée à son terme, cette justice sociale ne pourra bien évidemment plus être considérée comme le

¹⁶ RORTY, R., *Contingence, ironie et solidarité*, trad. franç. P.-E. Dauzat, Paris, Arman Colin, 1993, p. 15.

¹⁷ *Ibidem*, p.16.

fruit d'une découverte – l'universalité des droits de l'Homme, par exemple – mais devra bien plutôt être comprise comme le fruit d'une création, une création qui repose sur notre aptitude à reconnaître des semblables qui souffrent et qu'il faut aider en des personnes à qui nous n'aurions autrefois jamais porté secours. La solidarité doit ainsi être conçue « comme la capacité de juger insignifiante une masse toujours plus grande de différences traditionnelles (tribales, religieuses, raciales, coutumières, etc.) en comparaison des similitudes touchant la douleur et l'humiliation »¹⁸. C'est ainsi que, en redécrivant minutieusement les souffrances de personnes qui nous sont peu familières, l'ethnographe, le journaliste et plus encore le romancier sont pour Rorty les principaux acteurs d'un progrès moral dont il faut espérer la poursuite.

Depuis les débats traditionnels de philosophie analytique jusqu'à la critique littéraire, Rorty propose une stratégie de persuasion basée sur la dissolution de ces problèmes traditionnels en substituant aux dualismes une gradation neutralisant l'introduction d'essences couplée à une redescription de ces problèmes en termes de passé et de futur nous concernant. De cette manière, Rorty espère passer d'une pratique philosophique stérile à une pratique plus proche des préoccupations centrales étant données les valeurs de notre société libérale bourgeoise : la réduction de la souffrance et l'accroissement de la solidarité.

¹⁸ *Ibidem*, p. 263.

Table des matières

1. DISSOLUTION	1
UN PHILOSOPHE POST-ANALYTIQUE	1
LES DUALISMES ESSENTIALISTES	2
UNE RÉVOLUTION.....	2
DISSOLUTION	2
RELATIVISME	3
2. HERITAGE PRAGMATISTE	4
UNE NOUVELLE PRATIQUE.....	4
L’HÉRITAGE PRAGMATISTE	4
DEWEY	4
NIETZSCHE	5
HEIDEGGER	5
JAMES.....	5
DAVIDSON.....	6
PEIRCE.....	6
DAVIDSON, UNE FOIS ENCORE	7
NOTRE FUTUR.....	8
DARWIN	8
3. CREATION DE SOI ET SOLIDARITE	9
L’ASPIRATION À LA SYNTHÈSE	9
LE PLATONISME.....	10
L’HISTORICISME	10
UNE SYNTHÈSE PROBLÉMATIQUE	10
CRÉATION DE SOI ET SOLIDARITÉ	11
DEUX TENDANCES À MAINTENIR SÉPARÉES	12
L’IRONISTE LIBÉRAL.....	12
CRUAUTÉ ET SOLIDARITÉ	12