

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

**CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SOCIALES ET EDUCATIVES**

**UNITE DE RECHERCHE ET DE FORMATION
DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES ET SOCIALES**



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

**POST COORDINATE SCHOOL FOR
THE SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES**

**DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
SOCIAL SCIENCES**

LA DISSOLUTION LANGAGIERE DE LA REALITE : R. RORTY ET LE DEFI HERMENEUTIQUE

Thèse présentée en vue de l'obtention du diplôme de Doctorat/ *Ph. D.* en philosophie

Spécialisation : MORALE ET POLITIQUE

Par
Emmanuel KOUMTI EDIMO
Titulaire d'un D.E.A. en philosophie

Sous la direction de
M. NKOLO FOE
Professeur
et
M. Charles Romain MBELE
Professeur



avril 2021

A ma mère Cécile Ngombi Epoh

REMERCIEMENTS

La réalisation de ce travail a été faite avec le concours intellectuel, moral, financier et matériel de plusieurs personnes à qui je voudrais exprimer ici ma profonde gratitude.

Mes remerciements vont donc :

Aux Professeurs Nkolo Foé et Charles Romain Mbele et à travers eux, je remercie tous les enseignants du département de philosophie dont l'encadrement m'a permis d'être à ce niveau d'étude ;

A mon ami le Dr Martin Nguessong qui m'a aidé dans la correction de ce travail ;

A ma fiancée, Ebanji Ntoubas, qui a contribué à sa manière à ma maturité ;

A mes parents et frères notamment le couple Mahoum et Epoh qui ont toujours cru en moi et m'ont encouragé dans l'effort et à qui je dois le courage d'avoir persévéré ;

A mes amis et à tous ceux dont une liste exhaustive ne peut être dressée ici.

ABREVIATIONS

ADV : *L'anarchie des valeurs*, Paul Valadier

APZ : *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche

CLG : *Cours de linguistique générale*, Ferdinand de Saussure

CIS : *Contingence, Ironie et solidarité*, Richard Rorty

CFJ : *Critique de la faculté de juger*, Emmanuel Kant

CRP : *Critique de la raison pure*, Emmanuel Kant

[T. & P.] pour la traduction de Tremesaygues et Pacaud

[A.R.] pour la traduction d'Alain Renaut

CRPra : *Critique de la raison pratique*, Emmanuel Kant

ELIL : *Empire du langage ou impérialisme langagier?*, Claude Morilhat

ES : *L'espoir au lieu de savoir*, Richard Rorty

FMM : *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Emmanuel Kant

FV : *La faiblesse du vrai*, Myriam Revault d'Allonnes

HS : *L'homme spéculaire*, Richard Rorty

IHUPC : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Emmanuel Kant

ITI: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Donald Davidson

LL : *La linguistique*, Jean Perrot

MPC : *Manifeste du parti communiste*, Karl Marx & Friedrich Engels

NEEH : *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Leibniz

ORV : *Objectivisme, Relativisme et Vérité*, Richard Rorty

PAE : *Postvérité et autres énigmes*, Maurizio Ferraris

PPP : *Projet de paix perpétuelle*, Emmanuel Kant

SSJ : «*La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines.*», Jacques Derrida

SSVP : *Science et solidarité la vérité sans le pouvoir*, Richard Rorty

RESUME :

Le travail que nous nous proposons de faire dans notre thèse se situe dans le prolongement de ces travaux qui auront permis d'introduire une problématique majeure née des réflexions autour du kantisme puis du pragmatisme. Le projet kantien et autres philosophies essentialistes étant d'offrir un cadre épistémologique bien défini pour la validation de tout discours scientifique et politique, se générera à son encounter la critique *antifondationaliste* de Rorty parmi les plus acerbes. Cette confrontation directe et cette opposition au kantisme va ouvrir la voie à la réflexion de cette thèse qui s'interroge sur les prétentions de l'*herméneutique* rortyien qui entend dissoudre notre réalité dans l'incommensurable du discours. L'herméneutique fait partie, en effet, de ces nombreuses tentatives qui tendent à discréditer la raison héritée des Lumières tout en favorisant l'émergence de nouvelles orientations gnoséologiques et épistémologiques. Cette révolution se fait autour du langage qui, loin de représenter un fondement supplémentaire, constitue tout de même un maillon essentiel de la déstructuration programmée de nos savoirs et la réorientation de nos centres d'intérêt sociaux et culturels. C'est l'idée que développe Rorty qui nous laisse entendre que le langage se substitue à l'esprit – théorie de la connaissance – qui servait jusqu'ici d'interface avec la réalité. D'où nous nous demandons si l'herméneutique ne s'avère pas être une menace sourde pour une réelle osmose des sociétés et l'objectivité de nos raisonnements. Notre problématique interrogera donc d'abord les fondements de l'herméneutique puis la question de savoir si le langage conçu comme substitut du *commensurable* ou de tout *fondationnalisme* n'est pas surévalué voire galvaudé avant d'extirper au final le legs probable d'une telle théorie. Les quelques 317 pages vont donc servir pour analyser tour à tour en trois parties distinctes, les fondements de l'herméneutique rortyien, les conséquences du tournant linguistique pour la conversation, la vérité et la science en général, pour terminer par la plus-value de cette dernière. Nous nous servons pour cela de la méthode historico-critique dans l'optique de rendre autant manifeste que possible les apories de l'herméneutique notamment chez Rorty qui verse dans le relativisme et déboulonne les absolus scientifiques en même temps que la philosophie. En effet, la culture libérale défendue par l'herméneutique se présente comme l'avatar d'une projection monadique de l'être et des sociétés qu'elle fragilise tant nous aboutissons à une fragmentation de l'être et des sociétés et à une disparition imprudente de l'objectivité.

Mots clés : commensurabilité ; antifondationnalisme ; herméneutique ; langage ; objectivité...

ABSTRACT:

The work that we propose to do in our thesis is located in the extension of this work which will have made it possible to introduce a major problem arising from the reflections around the kantianism and then from pragmatism. The Kantian project and other essentialist philosophies being to offer a well-defined epistemological framework for the validation of all scientific and political discourse, will generate against it the anti-foundationalist criticism of Rorty among the most acerbic. This direct confrontation and this opposition to the kantianism will open the way to the reflection of this thesis which questions the claims of Rortyan hermeneutics which intends to dissolve our reality in the incommensurable of discourse. Hermeneutics is, in fact, part of these numerous attempts which tend to discredit reason inherited from the Enlightenment while favoring the emergence of new gnoseological and epistemological orientations. This revolution is taking place around language which, far from representing an additional foundation, nevertheless constitutes an essential link in the programmed destructuring of our knowledge and the reorientation of our centers of social and cultural interest. It is the idea that Rorty develops that lets us understand that language replaces the mind –the theory of knowledge –which has served until now as an interface with reality. Hence we wonder if hermeneutics does not turn out to be a deaf threat to the real osmosis of societies and the objectivity of our reasoning. Our problematic will therefore first question the foundations of the hermeneutics then the question of knowing if the language conceived as a substitute for the commensurable or for the foundationalism is not overvalued or overused before ultimately extracting the probable legacy of such a theory. The 317 pages will therefore be used to analyze in turn in three distinct parts, the foundations of Rorty's hermeneutics, and the consequences of the linguistic turn for conversation, truth and science in general, to end with the added value of the latter. We will use for this the historical-critical method with a view to making as much manifest as possible the flaws of hermeneutics, in Rorty's thought particularly, who lapsed into relativism and debunked scientific absolutes and philosophy at the same time. Indeed the liberal culture defended by hermeneutics presents itself as the avatar of a monadic projection of being and of the societies as we end up in a fragmentation of being and societies and in a reckless disappearance of objectivity.

Key words: commensurability, antifoundationalism, hermeneutics, speech, objectivity,...

INTRODUCTION GENERALE

L'analyse assez récente de l'environnement socio-politique, méthodologique ou épistémologique rend compte de profondes mutations dans le monde. Mutations apparues à la faveur de l'expansion des épistémologies post-modernes fondées sur l'expérimentation de nouveaux paradigmes notamment linguistiques et culturels. En effet, dans de nombreux domaines, en commençant par celui très vaste des sciences de l'homme et de la société, nous pouvons observer l'apparition de nouvelles thématiques révolutionnaires revisitant différents concepts comme le local, la minorité, le subalterne, l'hybridité, le genre, etc. qui ont favorisé l'émergence de nouvelles disciplines : *Gender studies*, *Subaltern Studies*, *géographie culturelle*, *savoirs endogènes...*, sans oublier le couronnement de l'ethnologie comme reine des sciences. En consacrant de ce fait l'hégémonie épistémologique et méthodologique du constructivisme social¹ et de l'herméneutique, le post-modernisme bouleverse les piliers de la modernité établis sur l'idée d'un fondement stable de l'être et la linéarité de l'histoire universelle.

L'histoire constitue en effet un des exemples forts des transformations qui ont pu se faire au niveau des sciences sociales à la faveur du tournant linguistique et culturel. On observera ainsi un glissement de principes par exemple de la conscience et de la recherche d'une profondeur de l'histoire à l'affirmation d'un temps pluriel et anarchique ; de l'imposition d'un temps long et fédérateur à la dictature de l'a-présent et de l'instantané ; de l'objectivité historique à la fiction ; etc. L'histoire se retrouve dès lors complètement déconstruite en tant que prolongement de l'illusion de la rationalité issue des Lumières. La volonté d'en finir avec le « péché historiographique » sera par exemple la principale préoccupation des *Cultural*, *Subaltern* et des *Postcolonial Studies* ; l'objectif étant le renversement de la définition classique de l'histoire en tant qu'exhumation d'une vérité atemporelle et cependant unilatérale. Mettre fin au « péché historiographique » signifie alors refuser toute objectivité à l'histoire pour la saisir désormais comme simple narration, récit ou représentation dépouillée du pouvoir de dire la vérité ; bref établir une histoire complètement aseptisée et asymétrique. La conséquence directe en est la reconsidération des *histoires*

¹ Qui est un appel à la subjectivité, à la culture et la société dans la quête permanente de mélanges, métissages et hybridation généralisée.

alternatives ou *parallèles* où s'amenuise jusqu'à disparaître, la distinction entre sources primaires et sources secondaires, essence et apparence, entre réalité et fiction.

L'histoire jusqu'ici, selon cette nouvelle vision, n'aurait fait que stigmatiser les clivages sociaux en présentant toujours les différents acteurs sous le prisme d'un rôle ou d'une identité collective invariable. On retrouve alors une histoire bâtie autour des catégories sociales par lesquelles certains sont toujours indexés comme : « travailleurs », « paysans », « femmes », « subalternes », etc. A cela s'ajoute des objets d'études telles que les dates, les grands événements historiques, les batailles historiques, les grands personnages (héros, rois, généraux, etc.) qui constituent les matériaux de l'histoire classique ou positiviste. Or à l'opposée d'une histoire qui rend compte des faits (clivages, grandes batailles, personnages historiques, conflits des classes) se dresse désormais une histoire de forces sociales impersonnelles où se manipulent les récits en s'inspirant grandement de l'imagination propre au genre littéraire.

Il va sans dire que le matérialisme dialectique, en tant qu'analyse de l'histoire et des antagonismes socioéconomiques, est relégué au second plan. Contrairement à la perspective orientée sur la production des identités collectives, la littérature de cette autre forme d'histoire relativise, agrmente et retravaille les faits. Cette nouvelle histoire renverse tour à tour ce qu'elle considère comme « idole de la politique » (actions politiques ou militaires d'éclat), « idole de la chronologie » (recherche et remontée vers les origines historiques factuelles) et « idole de l'individu » (histoire réduite à celle des personnages et des héros). On comprend alors que dans la conception postmoderne de l'histoire, les événements du passé ne doivent pas nécessairement avoir un impact significatif sur le réel ; seule compte l'existence comme telle, l'existence telle qu'on la fait. Une telle histoire se refuse à toute révolution mais seulement à la confrontation de l'imagination et à la créativité linguistique.

A partir du moment où l'on néglige les faits réels, on s'ouvre à la production tous azimuts de théories et d'hypothèses qui favorisent l'apparition d'une histoire polymorphique. Le travail de l'historien se situe de ce fait au même niveau que celui du romancier ou encore du poète qui se préoccupe davantage de l'esthétique de sa production. L'histoire est sans cesse créée et recrée, réinventée au gré de la fantaisie de chaque historien doté d'un nouvel outil théorique et conceptuel. En d'autres termes, elle est réduite au jeu linguistique des signifiants et de la symbolisation. Cette vision totalement désagrégée de l'histoire va naturellement séduire le postcolonialisme.

Le postcolonialisme, du nom que porte une certaine réflexion philosophique dans certaines régions « marginalisées » du monde, et donc sans surprise sur le continent africain, se réapproprie la thématique postmoderne pour l'appliquer à leurs contextes. La diaspora latino-américaine et africaine également a été séduite par la problématique postmoderne qui leur offrait l'occasion de se tailler une place dans l'histoire, au moyen de nouveaux instruments heuristiques et méthodologiques. L'opportunité du multiculturalisme permettait assurément de surmonter idéologiquement l'antagonisme historique Nord-Sud en mettant toutes les cultures sur le même pied d'égalité. En effet, une partie du discours postcolonial s'arc-boute sur les positions ethnocentriques, anti-fondationnalistes, relativistes, etc.

Ce discours d'un genre nouveau propose dès lors une relecture originale de la domination occidentale en validant la formation de grands espaces multi-ethniques ou multiraciaux. Tout en rejetant à son tour, dans la lancée du postmodernisme, le rationalisme issu des Lumières et toute idée de progrès, le discours postcolonial réintroduit les thèses du mysticisme et de l'irrationalisme², ainsi que les thèmes qui ont pour enracinement le sensible, le concret, l'affectif, l'intuition, le sentiment, la subjectivité, le désir dans les débats philosophiques et socio-politiques. Ceci dans le but d'impulser une vision du développement propre qui ne soit plus imposé par les puissances du Nord. Ces thématiques fleurissent avec de nouveaux concepts : *épistémologies alternatives*, *Raison plurielle*³, *pédagogies du Sud*⁴, *interculturalisation des savoirs*⁵, *ethnoscience*, *savoirs indigènes*⁶, etc. Cette ouverture aux autres rationalités n'est autre chose que la validation des systèmes alternatifs de savoirs, de pensées et de science.

Avec la déconstruction postmoderne, les méthodes de recherche ne se préoccupent pas davantage de l'exploration des sources primaires que de reconstruire les faits et les événements en privilégiant l'esthétisation de la réalité. L'historien postmoderne ou postcolonial valide le rejet d'une prétention historique à l'objectivité et à la vérité. L'histoire n'est pas une science de la vérité mais une interprétation libre des événements ; ce qui sert à la rapprocher davantage du discours narratif et de la littérature. Ainsi on pourrait dire que

² Cf. Charles Romain Mbele, « *L'ajustement comme problème philosophique. Pour une alternative panafricaniste aux thèses postcolonialistes* », in *Latitudes noires, Homnisphères*, 2003-2004, pp.159-183.

³ Cf. Paulin J. Hountondji (Org.), *La Rationalité, une ou plurielle ?*, Dakar, CODESRIAré/UNESCO, 2007 ; *L'ancien et le nouveau, La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Porto Novo, Centre Africain des Hautes Etudes, 2009.

⁴ Cf. Abdeljalil Akkari/Pierre Dasen, *Pédagogies du Sud*, Paris, L'Harmattan, 2004.

⁵ Cf. C. Perregaux, P. Dasen, Y. Leanza, A. Gorga, *L'interculturalisation des savoirs. Entre pratiques et théories*, Paris, L'Harmattan, 2008.

⁶ Cf. Sylvie Crossman/Jean-Pierre Barou, *Enquêtes sur les savoirs indigènes*, Paris, Gallimard, 2005.

« l'histoire n'est qu'une autre forme du conte »⁷. C'est dans ce sens que White Hayden cité par Carole Edwards n'établit aucune différence entre le texte littéraire et le texte historique. Il assigne comme mission aux historiens postmodernes de textualiser l'objectivité et l'effet du réel en insérant la critique littéraire dans la méthode historique. Le texte historique se réduit alors à un pur artéfact littéraire, une invention, plutôt qu'une découverte de faits par le sujet épistémique lui-même.

Une telle histoire subjectivée peut donc être le produit de n'importe quel génie fécond. Le postmodernisme va ainsi systématiser par la même occasion l'égalité et l'équivalence entre l'intellectualisme d'un haut cadre aux compétences avérées et l'activité d'un paysan. En même temps, il en finit avec l'idée du spécialiste comme autorité scientifique. Le postmodernisme ou le postcolonialisme sont en fait un éloge à l'imagination, l'invention, la création qui, indifféremment, peuvent se mettre au service de n'importe quelle idéologie même la plus controversée. Le postmodernisme, en effet, doit encore pouvoir rassurer sur son indépendance idéologique et/ou politique.

Certes, le postmodernisme prétend en finir avec l'histoire comprise comme « méta-narration du discours occidental » ou tout simplement comme instrument d'oppression entre les mains de l'impérialisme⁸. Mais on peut se rendre à l'évidence que le postmodernisme offre aussi et surtout un espace de justification pour d'autres formes de « vérités historiques ». En effet, si l'on considère que l'histoire n'est pas purement référentielle parce qu'elle est incapable de refléter objectivement le passé, et que l'on peut au gré de son inspiration la réécrire, alors on autorise des développements semblables à ceux du négationnisme et des possibilités de justifications à des thèses du néonazisme entre autres. On peut alors librement s'opposer, dans l'esprit de la déconstruction, à toute espèce de « vérité officielle ».

Les récupérations sont évidentes sur le plan politique car la ligne de démarcation entre histoire et propagande s'amincit insidieusement. L'histoire en devenant un langage de justification se mue parallèlement en puissant levier de défiguration et de conditionnement massif. L'effet immédiat est l'anéantissement de tout effort de restitution des faits contre la restructuration ou le réaménagement de l'image collective d'une société et la réduction des théories économiques et sociales à de simples jeux de discours. On peut alors constater à quel point les discours politiques notamment africains versent de nos jours dans le symbolisme.

⁷ Carole Edwards, « Réalité ou fiction ? L'histoire à l'épreuve du postmodernisme », in *European Review of History : Revue européenne d'histoire*, vol. 18, n°4, August 2011. (Edwards 2011).

⁸ *Ibid.*, p. 491.

Ces pratiques accentuent l'interrogation autour des dualismes tels qu'information et communication, rationnel et raisonnable, réalité et fiction, objectivité et subjectivité, etc. Ainsi, l'impact de ce bouleversement épistémologique s'étend des sciences sociales à l'économie, la culture et à l'éducation entre autres. Mais pour bien le comprendre il faudrait remonter à sa source en faisant l'historique des révolutions successives opérées autour et à travers le langage.

Le langage est devenu progressivement et indubitablement l'un des concepts majeurs de la réflexion philosophique. Ce concept se retrouve en effet au centre des théories autant philosophiques que sociologiques, politiques et autres. Ceci tient non seulement du fait qu'une importante partie de l'activité humaine soit centrée sur l'oralité et le symbolisme mais aussi d'une volonté manifeste de « réinventer » le monde en le faisant basculer dans le versant contraire à celui du rationalisme des Lumières. Le nouveau discours, qui est notamment celui de la postmodernité, critique sévèrement la valeur accordée à la raison et la prétention omniprésente dans la philosophie classique de fournir la clé méthodologique fondamentale des réflexions présentes et futures. Il s'agit alors non seulement de se désolidariser mais aussi de se détourner des discours traditionnels qui engendrent selon cette nouvelle conception des stéréotypes de toute nature. Que l'on parle de *fétichisme du langage* chez Nietzsche, de *l'herméneutique* chez Heidegger, de *l'agir communicationnel* avec Habermas, ou encore de *conversation* avec R. Rorty, le langage se présente comme le lieu théorique commun et la clé de voute de la compréhension nouvelle du monde. La mise en place de ce nouvel outil conceptuel à la faveur, entre autres, du *tournant linguistique* rortyien engendre, comme on a pu le voir avec l'histoire, une esthétisation de la vérité, la « décrédibilisation » et le nivellement des sciences, le rééquilibrage des différentes cultures et civilisations, etc. La révolution épistémologique, méthodologique et sociale rendue possible par le langage donne lieu à de profondes mutations et ouvre la voie aux doctrines telles que le relativisme, le romantisme, l'ethnocentrisme qui sont connexes au pragmatisme rortyien.

Une pluralité d'auteurs permet de se rendre compte de l'omniprésence langagière – et on pourra parler ici de logocentrisme – mais nous relèverons juste quelques-uns notamment Rorty – de qui part notre analyse –, Heidegger et Nietzsche⁹. Ces auteurs se présentent à nous comme ceux en qui peut tout aussi bien se résumer l'intérêt que suscite le langage, langage qui est en fait perçu comme l'aboutissement de la pensée. C'est en effet à travers le langage

⁹ Même si chez Nietzsche il s'agit bien plus d'une condamnation assez ferme du langage notamment métaphysique.

que la pensée prend vie et qu'elle entre en contact avec une autre pensée. Bien que certains auteurs aient signalé les défaillances du langage qui quelques fois trahit la pensée, cela semble bien plus relever d'un défaut de maîtrise de la langue (grammaire et vocabulaire) et n'entame nullement l'effet que devrait produire le langage sur nos considérations épistémologiques. Cette méfiance du langage Morilhat l'exprimait ainsi :

« ...la plupart des philosophes avaient vu dans le langage la source d'approximation grossières d'errements et de malentendus divers, ils n'en méconnaissaient pas l'importance mais c'était pour dénoncer ses éventuelles insuffisances quant à la pleine restitution de la pensée, voire le masquage de l'un par l'autre »¹⁰ (Morilhat 2008).

C'est donc dans une perspective contraire que se développent d'autres auteurs puisqu'ils n'y voient pas un obstacle mais plus encore un moteur social : *« A travers la langue se constitue et s'exprime l'âme d'une nation, la langue développe une vision du monde particulière »¹¹*. Cette vision conduira au tournant linguistique. La pensée occidentale semble alors avoir pris la mesure de l'activité langagière au sein de la communauté humaine au point de lui accorder une réalité exclusive. Ceci tient à l'écart les thèses marxistes pour qui le langage n'est pas indépendant de la réalité matérielle d'où il tire son essence. On peut voir ostensiblement le lien avec le pragmatisme du philosophe américain Richard Rorty.

Le projet du pragmatisme rortyien a été à l'évidence de renverser l'entreprise du rationalisme hérité des Lumières qui visait à établir des fondements définitifs à nos préoccupations épistémologiques, gnoséologiques, etc. Sa critique s'adressait entre autres à Kant qui dans l'ensemble de ses ouvrages critiques s'était évertué à proposer pour la postérité des fondements épistémologiques dont les ramifications devaient s'étendre au-delà de la philosophie pour irradier aussi le monde politique. Même si les conclusions du pragmatisme rortyien ne retiennent aucune fondation pour nos connaissances, évitant ainsi de retomber dans ce qu'il avait d'ailleurs reproché à Kant, on peut néanmoins déceler au centre de sa révolution épistémologique le concept majeur de langage. D'où cet autre concept de « tournant linguistique » cher au pragmatisme.

Le tournant linguistique est alors un examen du savoir, une analyse minutieuse des jeux du pouvoir de la raison qui aboutiront à consacrer définitivement le langage comme principe épistémologique, méthodologique, gnoséologique incontournable et indépassable. Le

¹⁰ Claude Morilhat, *Empire du langage ou impérialisme langagier ?* (ELIL), édition page deux, Suisse, 2008, p. 100.

¹¹ *Ibid.*

langage constituera ainsi une alternative aux tentatives fondatrices de nos connaissances et ouvrira un horizon annonciateur d'un renouveau gnoséologique voire politique.

En effet, pour Rorty comme pour bien d'autres, tout notre univers se réduit au langage. Le monde physique lui-même est inaccessible à notre connaissance et nous nous contentons simplement de le décrire ou d'en discourir. Comme l'explique Claude Morilhat, « *nous serions enfermés dans le langage, condamnés à mettre en œuvre uniquement des interprétations ou des descriptions diverses, le monde physique ou social nous serait en fait à jamais inaccessible* »¹². Le langage envahit tous les domaines au point de constituer l'explication de tous les phénomènes. Il constitue, en d'autres termes, la réponse aux questions physiques, épistémologiques et même cognitives et ontologiques. La question du langage déborde son cadre habituel de pratique sociale pour s'approprier une essence fondamentale et fondatrice dans l'ensemble des activités humaines. Exit les approches traditionnelles du langage notamment les questions référentielles. Exit aussi toutes les dimensions humaines : économiques, sociales, physiques, etc. Toutes ces autres dimensions dépendent entièrement du langage et sont donc reléguées au second plan. En d'autres termes, on pourrait dire que s'est à travers le langage que l'on parvient aux autres aspects de l'existence humaine. C'est à travers la vitrine du langage qu'on perçoit la réalité humaine. Au point où on peut parler à juste titre avec Morilhat de « linguicisation » ou de « linguisme ».

Si nous considérons que le monde n'est pas accessible à notre connaissance et que nous nous contentons simplement de le décrire ou de l'interpréter c'est dire que les sciences, même les plus dures, n'ont plus aucune objectivité. Ce serait alors la fin d'une certaine hiérarchisation des disciplines et des connaissances en même temps que la fin d'une prétendue rigueur scientifique. Puisque le langage nous donne à voir le monde et nous permet de le saisir et l'appréhender, c'est de ce fait la seule matière à la main de l'analyste. C'est le moyen, l'instrument par lequel l'homme opère la transformation de la nature.

L'hégémonie du langage prétend, comme nous l'avons signalé, remplacer sinon déboulonner la théorie marxienne de la transformation du monde. Cette transformation ne serait plus le fait d'une révolution économique ou un renversement des forces des classes en opposition. Il s'agit tout au contraire d'effectuer une [ré]interprétation, une [re]description de notre réalité. Cette conception a pour conséquence majeure de gommer les conflits entre les groupes sociaux. Elle offre ainsi une vision du monde sans classe opposée à une vision plus

¹² C. Morilhat, ELIL, p. 9.

traditionnelle qui fait une part belle aux antagonismes sociaux de tout genre. Dépasser ces considérations anciennes c'est renouer avec une conception originale de la communication. Communiquer devient le mode d'une société dépouillée de ses clivages : la société libérale. Le langage marque subséquemment l'avènement d'un nouveau monde centré sur la communication au point où la réalité sociale toute entière se comprend à partir de la seule analyse du langage. Morilhat écrit à cet effet : « ...réalité sociale et activité langagière, c'est tout un, la compréhension de la première tend alors à se réduire à l'analyse de la seconde »¹³.

L'ensemble de ses conclusions, Rorty le doit en partie à Heidegger qui est l'un des auteurs qui l'auront fortement influencé. Heidegger se présente d'ailleurs comme l'un des initiateurs d'un courant appelé *la philosophie herméneutique* au côté de Gadamer. Ce que l'on peut nommer le tournant herméneutique chez Heidegger marque la rupture, pour certains et le prolongement pour d'autres, avec les approches de son maître Husserl. Ce qui ressort en substance de ce tournant herméneutique c'est l'irréductibilité ontologique du *Dasein* (l'Être-là). C'est dire tout simplement que l'être n'est pas un objet et qu'il ne peut pas être appréhendé de la même manière qu'un objet intramondain. L'ego ou l'être précède toute objectivité. La conséquence en est que les réflexions qui portent sur le *Dasein* –et donc la philosophie herméneutique– sont incommensurables. On ne peut soumettre le *Dasein* aux mêmes critères d'analyses et aux mêmes exigences de rationalité que les objets des autres sciences. Il écrit, en parlant du *Dasein* : « *Cet étant, en effet, n'a et n'aura jamais le mode d'être d'un étant simplement subsistant à l'intérieur du monde. C'est pourquoi il ne peut pas non plus être prédonné, comme thème de l'analyse, à la façon dont on "trouve" un étant subsistant* »¹⁴.

Si nous ne pouvons ni ne devons saisir le *Dasein* à travers les méthodes rationnelles connues et répertoriées, alors il se dégage un champ infini de possibilités. De ce fait, Heidegger ouvre largement la voie aux discours proches de l'irrationalité et du mysticisme. Sa position est antimoderne en ce qu'elle s'attaque aux piliers de la modernité – raison, méthodologie et conventions – et s'oppose à l'idée des fondements métaphysiques d'une quelconque théorie de la connaissance. On pourrait ainsi dire sans risque que la philosophie herméneutique est, elle aussi, un antifondationalisme et qu'elle nous rapproche des sciences

¹³ Claude Morilhat, *ELIL*, p. 14.

¹⁴ Martin Heidegger, *L'Être et le Temps* (ET), trad. R. Boehms & A. Waelhens, éd. Gallimard, Paris, 1964, § 9, pp. 63-64.

ésotériques. Le tournant herméneutique de la philosophie heideggérienne nous invite alors à saisir le Dasein dans sa temporalité c'est-à-dire en tant que projet et donc ouvert à une multitude de possibilités. Le Dasein est un concept qui se donne dans l'histoire et comme histoire. D'où le concept de *Dasein historique*.

Le langage joue dès lors un rôle important dans l'éclaircissement du concept d'être chez Heidegger. En effet, dans son analyse approfondie du concept d'être, il considère le langage, l'énoncé ou encore le discours, comme participant à la constitution de l'être-là en tant qu'il est « jeté » dans le monde. Le langage est loin d'être simplement un instrument dans l'établissement de l'intersubjectivité, il permet de révéler l'être. L'énoncé rend publique autant qu'il dévoile le sens de l'être qui était caché. C'est par l'énoncé ou le langage que le monde se découvre à nous. D'où le mot ne serait pas qu'une représentation de la chose mais aussi et surtout ce qui accorde être et présence. Tout se passe comme si c'est le mot, l'énoncé, qui crée la chose et que l'être n'avait de réalité ou de consistance qu'autant qu'il est dévoilé dans le discours. Il y a alors un lien étroit entre l'énoncé et la vérité considérée comme dévoilement d'après son étymologie et son lien originel avec l'apophantique et l'aléthéia. Dans cette mesure, chez Heidegger, la question de l'être reste tributaire de celle du langage. Le rapport de l'homme au langage est son rapport à l'être – profond et voilé – en tant qu'il se dévoile à travers le langage. Nous serions de ce fait soumis au jeu du langage et ne pouvons prétendre en être maîtres. Toute conception qui fait du langage un instrument serait par conséquent erronée. Le langage, selon ses dires demeure le « souverain » de l'homme. Une telle considération du rapport de l'homme au langage, rapport de dépendance et on pourrait aussi dire d'asservissement, avait été explorée par Nietzsche, philosophe allemand et figure de proue du nihilisme.

En tant que philosophie de la vie, le nihilisme nietzschéen n'est pas lui aussi étranger à l'objectif de l'herméneutique tel qu'on vient de le présenter chez les précédents auteurs. On pourrait bien plutôt dire qu'en s'attaquant aux valeurs et aux principes de la modernité, il en est le précurseur. En effet, les concepts de défondation, d'anti axiologie, anti système, anti essentialisme, anti absolutisme, anti formalisme, etc., sont autant de clés pour décrypter et comprendre le fond de la pensée nietzschéenne.

Pour Nietzsche, toute pensée humaine, scientifique ou non, est prisonnière de la langue dans laquelle elle s'exprime. Ceci rend difficile voire impossible la prétention à une quelconque objectivité. Le langage, qui serait donc un héritage d'une interprétation et des concepts anthropologiques, nous imposerait une vision commune et banale du réel. Le

langage aurait alors comme effet néfaste de réduire tout le divers à l'identique. Cette uniformisation de la pensée constitue pour Nietzsche un danger dans la mesure où elle annihile l'élan vital qui nous force à nous surmonter. Et Nietzsche a, pour ainsi dire, en horreur toute espèce de nivellement. Cela laisse présager de ses considérations sur le langage qu'il analyse dans certains de ses ouvrages. Le langage construit vraisemblablement tout un monde auquel nous nous soumettons illusoirement comme à un véritable monde. Il est à l'image du paradigme platonicien qui nous offre une réalité à laquelle on ne doit que se conformer. Un peu comme si le monde obéissait à un rythme uniforme et qu'on ne pouvait, sous peine d'exclusion, déborder le cadre désormais établi par lui. On pourrait de la sorte dire que le langage tel que nous le connaissons est synonyme de falsification. De ce fait, on peut constater chez Nietzsche une dénonciation d'une sorte de « fétichisme » du langage en même temps que l'introduction d'un langage nouveau.

Nietzsche nous présente alors sa philosophie comme étant une interprétation de la vie, vie dans laquelle l'entreprise fondatrice de la métaphysique dominante a refusé de s'investir et où Nietzsche nous invite à replonger. C'est ainsi qu'il s'emploie à déstabiliser les piliers de la modernité qui ont contribué largement à excentrer nos valeurs vers les « *arrières mondes* ». Du fait de la métaphysique et de la morale, notamment judéo-chrétienne, la modernité s'est encombrée de systèmes et de valeurs hostiles à la vie. Nietzsche s'oppose à toute systématisation de la pensée et donc à tous les philosophes qui développent des structures rationnelles qui se départissent de la vie. Ceci justifie qu'il cherche irrémédiablement à s'éloigner de « *ceux qui habitent dans des demeures bien charpentées* »¹⁵. Il se démarque clairement de tout dogme et s'affranchit de tout enracinement servile de la raison à des idéaux transcendants. L'ensemble de ses ouvrages se résume ainsi dans un objectif commun : opérer une *transmutation générale des valeurs* de la transcendance vers l'immanence. Pour ce faire, renversement de la métaphysique, renversement des idéaux systémiques et renversement des idoles – notamment de la moralité/modernité – deviennent pour ainsi dire des concepts équivalents ou interchangeable. Ceci n'est rien d'autre qu'un rejet pur et simple de tout idéal ascétique opposé à la vie.

La vie étant perçue comme valeur fondamentale, c'est en vue d'elle que tout doit se faire. Aussi, par exemple, ne peut être considéré comme vrai que ce qui intensifie cette vie. Nietzsche n'accorde alors de la valeur à la vérité qu'en rapport avec son utilité. Par ailleurs, il

¹⁵ Nietzsche, *Ecrits posthumes*, XIII, 131.

nous propose une description de l'avènement des valeurs morales décadentes. Cette description nous révèle que la morale correspond bien plutôt à des variantes terminologiques nées d'une interprétation erronée des phénomènes. Au langage séducteur de la morale chrétienne, il substitue un « nouveau langage » parfois peu accessible mais pas moins authentique. Tout se passe comme s'il suffisait de clarifier les insuffisances d'un vocabulaire et en produire un nouveau pour trancher la question des valeurs. Le discours de la morale aristocratique qu'il oppose à la morale chrétienne est par essence un discours pluriel – l'aristocrate étant un créateur des valeurs – ouvrant ainsi un vaste champ de possibilités. On peut voir ici la grande influence qu'il a pu exercer sur la postmodernité et son rapport à l'herméneutique.

Le langage étant, après ce développement, le pendant de la postmodernité de Nietzsche à Rorty, il importe d'évaluer sa portée eu égard des crises qui le traversent de part en part et qui ne sont pas d'ailleurs étrangères à l'herméneutique. En effet, le langage soulève entre autres le problème de l'interprétation qui peut donner lieu à une infinité de points de vue. La conséquence en est qu'il plane inévitablement le danger du relativisme. D'où l'on se pose légitimement la question de savoir si le langage peut se présenter comme un pignon stable de la postmodernité. Ne nous fait-il pas entrer de fait dans une ère de « post raison » où l'individu qualifié de surhomme par Nietzsche correspondrait bien plutôt à l'*homo demens* d'Habermas et nous dirions même *homo diffusus*¹⁶?

Les différentes révolutions méthodologiques et politiques opérées par le langage nous conduisent à évaluer la portée des tournants survenus dans le monde. Tournants qui tendent à revaloriser des considérations qui jusqu'à lors ont été rejetées au nom de la raison. On assiste de ce fait au retour en grâce des perspectives ethnocentriques, romantiques, hédonistes, relativistes, etc. Concepts qui par ailleurs caractérisent la postmodernité dont les principes s'articulent autour du langage et de l'herméneutique.

Nous réalisons en effet que la période dite postmoderne se développe à partir d'une perte de confiance aux valeurs de la modernité. Le XX^{ème} siècle, marqué par les crises dans

¹⁶ Nous introduisons ce concept pour rendre compte de ce qui caractérise l'homme en notre sens dans le contexte postmoderne. L'homme serait, selon notre analyse, bien plus diffus qu'autre chose. Le terme *Demens* traduirait plutôt l'idée de démence, de folie comme s'il existait encore une différence profonde entre le normal et le pathologique. Le XXI^{ème} siècle voit de plus en plus se rétrécir cette frontière. Il n'y a que très peu d'anormalité, il n'y a que le différent. D'où l'*homo diffusus*, du latin *Diffusus* : répandu en tous sens, dans un débordement ou dépassement multiple et multiforme autant que Nietzsche ait pu écrire dans le *Gai savoir* : « *Nous croissons comme les arbres : nous croissons non pas en un seul endroit, mais partout ; non pas dans une direction, mais tout autant vers le haut, vers le dehors que vers le dedans et vers le bas..* ».

lesquelles l'humanité toute entière va sombrer, entraîne un désenchantement massif et une vague de scepticisme au sujet de la raison et de la rationalité. Jean François Lyotard¹⁷ qualifie de ce fait la postmodernité comme une situation de déception vécue par les sociétés par rapport aux promesses de la modernité. La postmodernité s'annonce, pour lui, comme une nouvelle période qui se traduit par l'incrédulité des individus à l'égard des métarécits.

Le monde moderne fait face successivement à des crises politiques et économiques majeures. L'avenir radieux, auquel nous promettaient les partisans de l'exercice d'une rigueur rationnelle, s'effondre entre autres à partir des exactions des deux grandes guerres. On assiste alors à la chute des grands systèmes philosophiques que les échecs successifs pour bâtir des structures sociales stables ont contribués à délégitimer. En clair, les conflits sanglants ont fait naître un scepticisme autour des idéologies de la modernité et de la foi religieuse qui exaltent une raison libératrice des passions nocives à l'individu et à la société. C'est alors que les ténors de la postmodernité explorent les perspectives de la différence. Cette thématique est présentée comme la solution radicale aux problèmes de l'humanité que n'ont pu prévenir ou résoudre les philosophies classiques. Il s'agit dès lors de prendre à contre-pied les arguments avancés par la philosophie classique notamment les arguments fondationalistes. La quête fondationnelle ne correspond plus aux ambitions d'une société désabusée. La postmodernité entraîne par conséquent une large révolution culturelle qui correspond essentiellement au dépassement des idéaux progressistes liés à l'esprit des Lumières, à la raison et aux sciences. Elle a comme objectif de faire entrer le monde dans une nouvelle ère. Ses conclusions vont alors impacter les débats philosophiques latino-américains, africains et autres ainsi qu'on a pu le signaler. On peut alors parler d'une appropriation de la postmodernité par le postcolonialisme qu'on a déjà évoqué.

Montrer ce que le postcolonialisme doit à la postmodernité c'est montrer en même temps comment le langage irradie désormais tous les débats intellectuels de par le monde. Notre principale hypothèse de recherche est alors que le langage se présente désormais comme le cadre conceptuel qui nous permet de comprendre les changements sociétaux actuels. Mais les enjeux d'une dissolution langagière de la réalité nous obligent à approfondir notre réflexion sur les conséquences d'une telle théorie. En considérant que le monde ne peut être que l'objet d'interprétations diverses, les thèses logocentriques – du nom qu'on donne

¹⁷ Cf. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne, Rapport sur le savoir*, Les éditions de Minuit, Paris, 1979.

aussi à cette théorie – n'échappent pas à la controverse. Les préoccupations autour de l'interprétation du langage en tant que système de signes ou parole mettent les défenseurs du « linguisme » devant le défi d'éviter entre autres le danger du relativisme. En faisant du langage le milieu universel de toute compréhension, le logocentrisme amplifie la question de l'herméneutique.

Cette dernière, qui désigne l'art d'interpréter, a d'abord porté sur trois domaines principaux : la philologie classique, l'exégèse biblique et la jurisprudence. De nos jours elle prend un sens beaucoup plus large puisqu'elle englobe toutes les théories d'interprétation des textes, des actions et des événements. Bien qu'elle ait été longtemps marginalisée par la philosophie, elle rentre de plus en plus dans le champ de ses préoccupations notamment à travers les réflexions phénoménologiques. Le concept est repris par R. Rorty pour renverser les théories de la connaissance basées notamment sur la commensurabilité.

L'herméneutique répond ainsi donc au souci rortyien d'abandonner les principes généraux destinés soit à justifier toutes nos procédures cognitives, soit à fonder toutes nos actions sociales. Elle s'attaque à toute idée de méthode et propose une *redescription* de l'homme sans l'appareil normatif imposé par les philosophies essentialistes. En effet, l'entreprise philosophique traditionnelle, particulièrement platonicienne et kantienne, a pour prétention de découvrir les essences cachées qui constitueraient le principe de la commensurabilité de tous les discours. Ce à quoi s'oppose le néo pragmatisme rortyien qui se propose de se détourner de l'orientation gnoséologique de cette tradition philosophique. En d'autres termes, Rorty renonce à la recherche des vérités qui seraient d'un ordre supérieur. La philosophie ne devrait pas avoir pour ambition de rechercher, au-delà de la pratique sociale, un absolu qui fonderait tout. C'est en ce sens que l'herméneutique, sans être elle-même une méthode, consiste en une réinterprétation de notre environnement familier dans un langage contextuel. Le langage est alors la clé de l'herméneutique et la réponse aux questions méthodologiques. C'est pourquoi il écrit : « *Du point de vue éducatif, en ce qu'il s'oppose au point de vue gnoséologique ou technique, l'art de formuler les choses prime sur la possession de vérités* »¹⁸.

Le langage est ce qui permet à l'herméneutique de se débarrasser des exigences de rationalité ou même d'objectivité contenu dans les dualismes : faits et valeurs, croyances et attitudes, rationnel et irrationnel, objet et réalité ou même encore esprit et corps pour ne citer

¹⁸ Richard Rorty, *L'homme spéculaire* (HS), trad. Thierry Marchaisse, éd. du Seuil, Paris, 1990, p. 395.

que ceux-là. Tout en effaçant les limites de la normativité, le langage instaure un équilibre entre les cultures et les disciplines. Rorty s'oppose, à travers l'herméneutique et le langage, au fondationalisme et son projet d'« édification » et réhabilite entre autres les discours jusqu'à lors considérés comme anormaux. Il professe un changement d'attitude qui révolutionne la philosophie en l'empêchant de prendre la voie assurée d'une science. Il en va de la philosophie comme de toutes les autres disciplines qui se retrouvent désormais toutes au même point d'égalité.

Dès lors, la philosophie herméneutique comporte des défis que le réalisme, le fondationalisme doit relever. Mais comment pouvoir les relever dans un « linguicisme » et un relativisme qui, après s'être abreuvés à la source du nietzschéisme, facilitent non seulement le glissement du savoir vers la croyance, mais aussi l'atomisation des sociétés ou l'implosion des communautés au moyen du monadisme propice au libéralisme ? Notre première préoccupation sera de comprendre comment se dessinent les contours d'un monde autocentré sur le langage dans la philosophie de Rorty, Heidegger et Nietzsche que nous sélectionnons au milieu de nombreux autres auteurs. Ceci nous permettra de nous rendre compte de la place qu'occupe le langage dans les débats philosophiques. Place qui suscite en nous des interrogations tant elle se radicalise chez bien des auteurs comme Rorty pour faire du langage le centre névralgique de toutes les réflexions philosophiques et même au-delà.

*Première partie : De l'appropriation
langagière du monde : formalisme contre
incommensurable*

Chapitre I : LE TOURNANT LINGUISTIQUE FACE A LA COMMENSURABILITE

Le langage se présente chez Rorty comme le substitut des fondements épistémologiques et gnoséologiques des philosophies classiques. Son projet étant d'ébranler la conception philosophique visant à « fonder » la connaissance, c'est l'herméneutique qui en sera l'achèvement. C'est dire que l'herméneutique est un maillon essentiel de la thèse antifondationnaliste. Thèse qui elle-même se donne à travers la déconstruction des concepts d' « esprit », de « connaissance », de correspondance et même de philosophie. Au bout du compte, ce que Rorty essaye de montrer c'est que toute théorie de la connaissance n'est que le fruit d'une subtile rhétorique qu'il faut à tout prix décrédibiliser à travers le « tournant linguistique ».

Ainsi donc, bien qu'il ait sûrement toujours été au centre des échanges entre les hommes et les communautés, le langage est passé par plusieurs phases d'évolution au point d'apparaître désormais comme le facteur distinctif entre deux mondes qui ont affiné au fil des temps leur antagonisme : le monde dans lequel il s'apparente à un vecteur et qu'on pourrait appeler « monde symbolique ou représentationnel » et celui où il s'impose comme puissance ou comme pouvoir créateur et qu'on peut nommer « monde inventif ou démiurgique ».

Ce second monde porte la marque du discours herméneutique qui, en démocratisant voire même en dissolvant le concept de vérité, donne l'opportunité à chacun de « s'inventer » une version des faits qui redessine ou recrée le monde à sa guise. Il prône pour ainsi dire la faiblesse des faits bruts et leurs ôte toute leur consistance et leur intérêt. Or en s'émancipant des faits, on rend en conséquent envisageable toute sorte de possibilité que nous autorise notre imagination désormais sans limite. Ceci consacre l'ère de la post-vérité ou du post-factuel où « *les faits objectifs ont moins d'importance que leur appréhension subjective* » (d'Allonnes 2018)¹⁹. Ce monde n'a pas d'autre ambition que de se substituer au monde qui le précède.

Le monde symbolique ou représentationnel fait figure pour sa part de conception classique du langage. C'est un monde où le langage arbore encore une valeur symbolique, c'est-à-dire qu'il est perçu comme un instrument devant refléter avec exactitude la réalité en s'arrimant aux faits. Tout est, dans cette conception, centré sur les faits et tout répond

¹⁹ Myriam Revault d'Allonnes, *La faiblesse du vrai, ce que la post vérité fait à notre monde commun* (FV), Paris, Seuil, 2018, p. 11.

obligatoirement à des lois soigneusement établies. Cette dictature des faits et du langage représentatif sous-tend les réflexions traditionnelles comme par exemple l'architectonique kantienne. Cette dernière prétendait établir non seulement la scientificité des connaissances de la raison pure, mais aussi leur unité systématique. Il existe donc une perception du langage et des convictions sur la vérité et la justesse qui primait sur les discours de l'époque. De ce fait, il est important, au début de notre analyse, de rendre compte de la manière dont le langage a prioritairement constitué, dans ces discours, une intermédiation entre un sujet et un objet qui serait une réalité extérieure à lui, pour pouvoir le distinguer ensuite du sens et de l'objectif que se fixe le monde démiurgique du post-moderne.

On peut dès lors relever que, que ce soit avec Platon, Descartes, Locke ou Kant, pour ne citer que ceux-là, le langage associé aux théories de la connaissance a eu pour prétention de « normer » le savoir humain et imposer des cadres ou lois immuables à travers lesquels devait désormais se conformer toute réflexion scientifique future ou ayant la prétention de l'être. Kant se propose, notamment à travers son architectonique (doctrine de ce qu'il y a de scientifique dans nos connaissances), de rendre compte du pouvoir véritable de la raison en dévoilant le système régissant les connaissances issues de cette dernière.

La théorie de la connaissance cartésienne, quant à elle, aboutit à établir le cogito comme fondement certain de toute connaissance future²⁰. Ainsi, sa théorie de la connaissance rend ses droits à la raison qui, contrairement aux sens, produit un savoir indubitable. En d'autres termes, le cogito est la preuve ontologique au centre de toute connaissance certaine.

Chez Locke, la théorie de la connaissance a une trajectoire différente de celle de Descartes. Elle se fonde davantage sur les sens au détriment de la raison. En effet, c'est l'expérience sensible qui, dans l'empirisme lockéen, précède et rend possible toute connaissance objective. On peut alors dire qu'il se développe chez Locke une forme d'antimétaphysique mais qui ne suffit pas à convaincre le radicalisme de Rorty. Ce dernier reste convaincu de l'inutilité d'un quelconque fondement et l'éradication de la culture née de ces différentes théories de la connaissance se fera à travers l'analyse du langage. En d'autres termes, l'analyse du langage ou de la conversation devrait permettre d'abandonner les théories de la commensurabilité et ouvrir ainsi la voie à un horizon porteur de renouveau autant dans les domaines gnoséologiques, épistémologiques que moraux ou politiques, etc.

²⁰ Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Librairie Larousse, 1972, pp. 66-67.

I.1. L'HERMENEUTIQUE ET LE PROJET D' « EDIFICATION »

Le projet du pragmatisme rortyien peut se présenter sommairement comme la volonté d'abandonner le souci permanent de posséder des principes universels destinés à justifier nos quelconques procédures. L'entreprise d'une certaine tradition philosophique, qui remonte à Platon et se poursuit jusqu'à Descartes et Kant, a eu en effet pour prétention de dévoiler et de prescrire des fondements pour l'ensemble de nos actions. Ce qui va se cacher derrière la conception traditionnelle du langage ou se développer sous le concept de théorie de la connaissance, chez ces différents auteurs, recherche les cadres dans lesquels une connaissance puisse être dite valable. Aucun discours scientifique ne pourrait être recevable en dehors de ces limites légitimant toute activité rationnelle. En définissant de tels cadres, la philosophie impose des critères qui doivent tenir lieu de fondements ou encore d'échelle indiquant le degré de fiabilité, en même temps qu'ils hiérarchisent les disciplines. On parle alors de « fondationnalisme » et aussi de « commensuration » pour désigner ces théories normatives. Rorty écrit à cet effet :

Par « commensurable », j'entends : que l'on peut soumettre à un ensemble de règles, énonçant comment il est possible de s'accorder rationnellement sur ce qui est susceptible de clore le débat, en chaque point où des énoncés semblent entrer en conflit. Les règles en question indiquent comment construire une situation idéale, dans laquelle tous les désaccords résiduels seront considérés comme « non cognitifs », ou purement verbaux, ou encore simplement temporaires – résolubles par simple approfondissement²¹.

Le « fondationnalisme » ou la « commensuration » affirme non seulement la possibilité mais aussi la nécessité d'établir l'ensemble de nos connaissances dans un espace clos à la manière des espaces mesurables soumis aux règles métriques de certaines disciplines scientifiques. S'éloigner des limites du mesurable, de la normativité, c'est alors courir le risque de s'égarer au-delà de la normalité. Les balises étant posées, tout discours recevable ne peut se déployer en dehors du schème dans lequel la théorie de la connaissance nous a familiarisés. C'est dire que le domaine gnoséologique dispose de lois constitutives qu'il importe de découvrir comme les lois qui régissent la nature. Rendre compte de ces principes devient dès lors la tâche du philosophe qui se charge également de rendre commensurable toutes nos connaissances.

²¹ Rorty, HS, p. 350.

Kant, par exemple, assigne à la philosophie le rôle prépondérant de fixer, en suivant l'exemple des mathématiques, la voie d'une connaissance sûre et certaine. Il faut dire que le succès des mathématiques remplit le projet kantien d'optimisme. Lui qui d'ailleurs a en horreur certaines thèses métaphysiques qui sont pour lui comme des espèces de nomades sans fondements définitifs sur la terre²². Sa confiance en la mathématique, il l'exprime ainsi :

La mathématique, depuis les temps les plus reculés où s'étend l'histoire de la raison humaine, a emprunté, chez l'admirable peuple grec, la voie sûre d'une science (...) avec elle on en est resté longtemps (notamment encore chez les Egyptiens) aux tâtonnements et que cette transformation est à attribuer à une révolution qu'accomplit l'heureuse idée d'un seul homme quand il conçut une tentative à partir de laquelle on ne pouvait plus manquer la direction à prendre et par laquelle la voie sûre d'une science se trouvait ouverte et tracée pour tous les temps et avec une portée infinie²³ (Kant, CRP 2006).

L'exemple des mathématiques nous montre comment le sujet transcendantal applique ses catégories sur les sens. Le rapport qu'on peut dès lors faire entre les jugements synthétiques *a priori* et la révolution copernicienne établit la métaphysique comme la science fondamentale pour toutes les autres sciences.

En effet, la révolution par la méthode qu'est la révolution copernicienne –telle que Kant la présente –admet, contrairement aux thèses empiristes, que ce sont les objets qui doivent se régler sur nos connaissances. De ce fait, le sujet n'est pas un élément passif dans le processus de connaissance. Il appose – et on pourrait également dire qu'il impose – ses principes sur la sensibilité. C'est de cette manière que procèdent les mathématiques qui, par les jugements synthétiques *a priori*, ajoutent aux opérations le résultat qui n'y était pas déjà contenu. On peut donc résolument dire que pour Kant il y a quelque chose d'autre que l'expérience qui participe à l'élaboration des connaissances. Ce quelque chose d'autre est indépendant de l'expérience, au sens où il a sa source hors d'elle. C'est ce qui est contenu dans le concept d'"*a priori*". Est *a priori* quelque chose dont on dispose avant toute expérience. Il ne se trouve nulle part ailleurs que dans les structures de notre esprit. L'expérience apporte à la connaissance un matériau, un contenu, et l'esprit connaissant lui imprime la forme, une unité, un ordre. Il faut dès lors, dans la perspective kantienne, déterminer ou tout simplement dévoiler, à partir des erreurs que l'on commet dans le raisonnement, les conditions dans lesquelles l'esprit fonctionne correctement. Ceci permettra

²² Kant, *Critique de la raison pure* (CRP), préface de la première édition, trad. A.R., p. 64.

²³ Ibid, préface de la deuxième édition, trad. A.R., pp. 75_76.

en même temps d'assurer une connaissance à laquelle le sujet puisse se fier. Selon Kant en effet :

*...les objets de l'intuition sensible doivent être conformes aux conditions formelles de la sensibilité qui se trouvent a priori dans l'esprit (Gemüth), [...], puisque autrement ils ne seraient pas des objets pour nous ; mais [...] ils doivent aussi être conformes aux conditions dont l'entendement a besoin pour l'unité synthétique de la pensée...*²⁴

Kant fait ainsi partie des dualistes essentialistes en ce qu'il conçoit également l'idée d'une séparation entre deux entités essentielles que sont le sujet/pensée et l'objet/réalité.

C'est donc l'esprit qui est chez Kant au fondement de l'expérience, puisqu'il impose une forme à la matière. En principe, la pensée juge, et dans ce cas, elle juge selon des règles, selon des lois qui sont les concepts de l'entendement. La pensée humaine est par conséquent à la fois judiciaire et législatrice, puisque la liaison et les règles de liaison émanent d'elle. En fait, il n'y a de connaissance qu'à partir du moment où l'activité de liaison s'applique au divers de la sensibilité. En d'autres termes, c'est à partir du moment où la pensée accomplit la fonction d'organisateur des éléments de la sensibilité en objets d'expérience que la connaissance se produit. Cette révélation garantit à la métaphysique non seulement la voie sûre d'une science mais aussi, comme nous le disions plus haut, une fonction judiciaire et législative à la différence des autres sciences. Il écrit :

*Cette tentative [organiser les éléments de la sensibilité] réussit à souhait et promet à la métaphysique dans sa première partie, là où elle ne s'occupe que des concepts a priori, dont les objets qui leur correspondent peuvent être donnés dans l'expérience conformément à ces concepts, la voie sûre d'une science. Car on peut, en vertu de cette transformation dans la manière de penser, expliquer parfaitement bien la possibilité d'une connaissance a priori et, ce qui est encore plus, donner aux lois qui sont a priori au fondement de la nature entendue comme l'ensemble global des objets de l'expérience leurs preuves suffisantes...*²⁵

Les catégories qui permettent à l'esprit de saisir le divers sensible sont indispensables pour toute connaissance valable. Ceci rend compte de la place incontournable de la métaphysique et de son universalité. Ainsi, chez Kant, la connaissance dépend entièrement de nos structures mentales. Comme pour dire que ce sont ces structures qui régulent notre esprit et nous permettent de parvenir à la connaissance. Kant écrit encore :

²⁴ *Ibid.*, trad. T & P, p. 103.

²⁵ Kant, CRP, préface de la deuxième édition, A.R., p. 79.

Quoiqu'on puisse dire des concepts transcendants de la raison : ils ne sont que des idées, nous ne devons les tenir en aucune façon pour superflu et vain. En effet, si aucun objet ne peut être déterminé par eux, ils peuvent du moins servir à l'entendement, dans le fond et en secret, de canons qui lui permettent d'étendre son usage et de le rendre uniforme ; et par là, il ne peut connaître d'objet en plus de ce qu'il connaîtrait au moyen de ses propres concepts, mais il est mieux dirigé et conduit plus en avant dans cette connaissance. Je n'ajoute point ici que peut être ces idées servent à rendre possible un passage des concepts de la nature aux connaissances pratiques de l'entendement.²⁶

En considérant que l'ambition de Kant est de penser une métaphysique qui puisse répondre aux principes de la science on voit ainsi comment il y parvient. Il est question dès lors pour Kant de montrer quelle voie devra emprunter toute discipline pour pouvoir prétendre à la scientificité. Le travail qui constitue la critique est en l'occurrence la mise en place d'un instrument qui servirait à clarifier ou à légitimer tout discours en lui octroyant un fondement certain. Kant procède alors en quelque sorte, à travers sa critique, à l'établissement des critères d'un discours « normal ». C'est dans ce sens qu'il écrit :

Une telle critique est par conséquent une préparation, dans la mesure du possible, à un organon, et, si celui-ci devait échouer, du moins à un canon de ces connaissances, d'après lequel en tout état de cause le système complet de la philosophie de la raison pure, qu'il consiste dans un élargissement ou dans une simple limitation de sa connaissance, pourrait un jour être présenté aussi bien analytiquement que synthétiquement. (...). C'est seulement en prenant pour fondement une telle critique que l'on dispose d'une pierre de touche sûre pour apprécier la teneur philosophique des ouvrages anciens et modernes en ce domaine ; dans le cas contraire, c'est en dehors de toute compétence que l'historien et le juge émettent des appréciations sur les affirmations non fondées d'autres personnes à travers leurs propres affirmations qui sont elles aussi, tout autant, dépourvues de fondement²⁷.

En somme, la métaphysique, connaissance spéculative de la raison, n'est limitée que dans sa prétention d'atteindre le noumène ou le suprasensible au moyen de l'usage transcendant des catégories. En effet, la raison prétend dépasser la première synthèse opérée par l'entendement pour parvenir à l'inconditionné total. Cela aboutit à des idées qui se trouvent toujours au-delà du champ de notre expérience concrète. Rien ne peut, en réalité, corroborer les thèses avancées dans ce domaine de spéculation. La métaphysique serait donc ici seulement de l'ordre du possible car il n'y a aucune certitude absolue. Mais pour ce qui est du domaine du phénomène, la métaphysique reste absolument valable. Aussi, seule est

²⁶ *Ibid.*, trad. T. & P., p. 321.

²⁷ Kant, CRP, Introduction, A.R. pp. 111-112.

possible la métaphysique de la nature dont les catégories, pour ainsi dire, structurent la connaissance. Le rôle fondateur et fondamental de la métaphysique est scellé par Kant qui écrit :

... une fois mise par cette Critique sur la voie sûre d'une science, elle peut s'emparer complètement du champ entier des connaissances qui relèvent d'elle et donc achever son œuvre, ainsi que l'abandonner à l'usage de la postérité comme un capital qu'on n'augmentera jamais, parce qu'elle a affaire uniquement à des principes et aux limites de leur utilisation, et qu'elle les détermine elle-même. Par conséquent, à cette complétude, elle est même obligée, en tant que science fondamentale, et d'elle il faut que l'on puisse dire : nil actum reputans, si quid superesset agendum. [En considérant que rien n'est fait si quelque chose reste à faire]²⁸.

Chez Descartes également il existe cette préoccupation de trouver un fondement certain – pour ne pas dire absolu – sur lequel toute connaissance future puisse s'appuyer. Son analyse aboutira à établir le *cogito* comme base essentielle sur laquelle s'établissent nos autres savoirs. Cette vérité première qu'est le *cogito* apparaît au bout d'un doute méthodique auquel s'est soumis l'esprit pensant. Il advient ainsi qu'au bout du compte, quoi que puisse faire un éventuel malin génie, on ne peut remettre en cause l'acte même de douter. Ce qui peut alors fournir un matériau solide pour asseoir une certitude gnoséologique. On comprend dès lors pourquoi il fait de la métaphysique la racine de l'arbre qu'est la philosophie. Il écrit en effet :

Puis, lorsqu'il s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions, il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance... Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale.²⁹

Que l'on remonte jusqu'à Platon, en parcourant toute l'histoire de la théorie de la connaissance dans la philosophie, nous retrouverons toujours le même souci. Celui qui est d'établir toujours des bases immuables pour la connaissance. Platon pour sa part considère le monde intelligible, monde des Idées, comme le seul monde d'où l'on puisse tirer une vérité indubitable. Il l'oppose alors au monde sensible qui est sujet au changement et par conséquent au désordre. Platon est convaincu qu'on ne peut fonder une connaissance assurée sur la base de ce qui est instable et en perpétuelle mutation. Au chaos où nous conduisent nos sens mais

²⁸ *Ibid.*, p. 81.

²⁹ Descartes, *Principes de la philosophie*, « Lettre-Préface » (1647), Ed. Garnier, coll. Classiques, t. III, 1973, pp. 779-780.

aussi les opinions, il oppose la stabilité rassurante du monde intelligible. D'où la nécessité impérieuse d'effectuer la dialectique ascendante qui nous libère du monde caverneux. Seule la proximité du monde intelligible nous garantit et nous assure une réelle connaissance. En d'autres termes, le degré de scientificité va dépendre uniquement de ce que l'on soit réceptif à l'illumination des Idées ou encore que l'on soit conforme ou non aux principes du monde intelligible. La vérité aurait une source unique qui se situe au-delà du monde visible. Platon écrit à ce propos :

... il faut assimiler le monde visible au séjour de la prison, et la lumière du feu dont elle est éclairée à l'effet du soleil ; quant à la montée dans le monde supérieur et à la contemplation de ses merveilles, vois-y la montée de l'âme dans le monde intelligible, et tu ne te tromperas pas sur ma pensée, puisque tu désires la connaître. Dieu sait si elle est vraie ; en tout cas, c'est mon opinion, qu'aux dernières limites du monde intelligible est l'idée du bien, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien et de beau ; que dans le monde visible, c'est elle qui a créé la lumière et le dispensateur de la lumière ; et que dans le monde intelligible, c'est elle qui dispense et procure la vérité et l'intelligence...³⁰ (Platon, Rep 1967).

Avec Locke – qui représente pour nous ici le courant empiriste – nous avons une trajectoire différente mais pour un même objectif. Tout comme les précédents auteurs, il est à la recherche des fondements d'une connaissance certaine et pour lui, seuls les sens nous permettent d'emprunter la voie de la vérité. En cela, l'*Essai sur l'entendement humain* (1690) est une révision radicale du rationalisme cartésien et la (re)valorisation de l'empirisme. Nous pouvons donc nous fier, selon Locke, à l'expérience sensible bien plus qu'à la raison pour atteindre une connaissance assurée. L'expérience est ce concept qui répond à la question de l'origine, de la valeur et des limites de notre connaissance. La théorie de la connaissance est alors le lieu que l'expérience doit conquérir ou reconquérir et où elle doit établir sa primauté. Les sens nous garantiraient ainsi l'accès à une connaissance assurée et digne de foi. C'est pourquoi il écrit au sujet de l'expérience :

C'est là le fondement de toutes nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine. Les observations que nous faisons sur les objets extérieurs et sensibles, ou sur les opérations intérieures de notre âme, que nous apercevons et sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées. Ce sont là les deux sources

³⁰Platon, *La République*, Livre VII, 514b-517c.

*d'où découlent toutes les idées que nous avons, ou que nous pouvons avoir naturellement*³¹.

Locke, comme tous les empiristes, renverse tout simplement le socle des valeurs en établissant sur les sens et non plus sur la raison le fondement de toute connaissance certaine. Pour lui, une théorie de l' « espace intérieur » – et plus précisément son renversement – serait utile pour nous conduire dans la recherche de plusieurs autres choses et nous permettrait de voir quels objets sont à notre portée ou au-dessus de notre compréhension. Il s'agit d'une certaine façon, pour ceux qui sont à la recherche de la vérité, de se débarrasser des préjugés gnoséologiques qui encombrant notre raisonnement : « *En renversant de faux principes on rend service à la vérité* »³² écrit-il. Il se présente alors comme un adversaire du platonisme et du cartésianisme et projette en quelque sorte de soumettre la raison et tout son cortège de spéculations métaphysiques aux sens.

L'essentiel de son propos est donc que le rapport de soi à soi-même doit être précédé par le rapport de soi à l'expérience sensible. Avant d'être des hommes psychologiques raisonnables, nous sommes des êtres matériels marqués de nos appréhensions et nos perceptions sensibles. Dès lors, il nous faut remettre sur les rails la conception traditionnelle de la philosophie qui veut que la raison y occupe une place centrale. C'est la rupture totale avec la vision théologique et/ou métaphysique où la raison se trouve esclave d'une réalité extra mondaine. Car en effet, théologie et métaphysique nous rendent esclave d'une source d'autorité extérieure et le rationalisme est empreint de nombreux préjugés. Préjugés de l'absolu qui existerait en chacun sous forme d'idée innée et d'une « intériorité » qui rendrait possible à elle seule l'accession à la vérité. Toute idée innée, toute idée donc qui préexiste à l'activité de l'esprit³³ est pour Locke un leurre. En fait, l'esprit humain ne contient rien d'autre – et c'est là le sens du concept de *tabula rasa* – qui n'ait été déposé *a posteriori* par l'expérience sensible. Il écrit là-dessus :

Je sais que c'est un sentiment généralement établi, que tous les Hommes ont des idées innées, certains caractères originaux qui ont été gravés dans leur âme, dès le premier moment de leur existence. J'ai déjà examiné au long ce sentiment ; et je m'imagine que ce que j'ai dit dans le Livre précédent pour le réfuter, sera reçu avec beaucoup plus de facilité, lorsque j'aurai fait voir d'où l'Entendement peut tirer toutes les idées qu'il a, par quels moyens et par

³¹Locke, *Essai sur l'entendement humain* (EEH), Livre II, chapitre I, § 2.

³² *Ibid.*, préface, § 7.

³³ Sont alors concernés non seulement la conception innéiste, conception cartésienne de la raison qui serait naturellement dotée par des notions ou essences déposées en elle par Dieu mais aussi la théorie platonicienne de la réminiscence.

quels degrés elles peuvent venir dans l'esprit, sur quoi j'en appellerai à ce que chacun peut observer et éprouver en soi-même.

Supposons donc qu'au commencement l'Ame est ce qu'on appelle une Table rase, vide de tous caractères, sans aucune idée, quelle qu'elle soit. Comment vient-elle à recevoir des idées ? (...). De l'expérience...³⁴

Ainsi, Locke se présente toujours plus radicalement comme l'adversaire acharné de tout absolutisme, qu'il soit politique, théologique ou philosophico-métaphysique. Il est convaincu qu'en se basant sur l'observation il réussirait à renverser le « mythe » de l'intériorité avancé par Descartes tout autant que l'idée même d'une théorie de la connaissance basée sur les dispositions intérieures de l'homme. Mais alors, la critique lockéenne laisse intact le concept même de raison et le relègue pour ainsi dire au second plan. Par ailleurs, il préfigure l'existence d'un système absolu³⁵ qui passerait pour le fondement de nos connaissances. Système ou théorie qui laisse sous-entendre au moins une chose : au-delà des sens, nos connaissances portent sur des fausses idées. Cela nous empêche de prétendre à pouvoir étendre nos connaissances jusqu'à un certain point. L'origine de nos connaissances nous impose nécessairement des limites qu'il ne faut pas outrepasser. Comme il l'écrit encore :

Nos sens aperçoivent chaque jour différent effets, dont nous avons jusque-là une connaissance sensitive : mais pour les causes, la manière et la certitude de leur production, nous devons nous résoudre à les ignorer (...). Nous ne pouvons aller, sur ces choses, au-delà de ce que l'expérience particulière nous découvre comme un point de fait, d'où nous pouvons ensuite conjecturer par analogie quels effets il est apparent que de pareils corps produiront en d'autres expériences³⁶.

On peut alors dire que d'une certaine manière il est impératif, pour toutes ces théories de la connaissance, de s'accorder au préalable sur les principes qui doivent guider notre réflexion. La théorie de la connaissance représente de ce fait le « terrain d'entente » qui constitue la condition *sine qua non* d'un échange et/ ou d'un résultat productif. C'est ce que nous fait remarquer Rorty lorsqu'il écrit :

L'idée force de la théorie de la connaissance est qu'être rationnel, être pleinement humain, faire ce que l'on doit, c'est être capable de trouver un terrain d'entente avec les autres. De là que construire une théorie de la connaissance consiste à élargir au maximum un tel terrain d'entente, de là

³⁴ *Ibid.*

³⁵ En cela, il n'a renversé les absolus que pour en imposer d'autres.

³⁶ Locke, EEH, Livre IV, chap. III, § 29.

*aussi que, poser qu'on peut construire une théorie de la connaissance, c'est poser l'existence d'un tel terrain.*³⁷

La recherche de l'établissement des normes irréfragables par les théories de la connaissance se retrouve aussi dans la conception traditionnelle du langage. En effet, les théories de la connaissance vont de pair avec une certaine conception du langage où immutabilité et fixité étaient de rigueur pour parvenir à une connaissance ou à un discours vrai. Essayons de comprendre comment la recherche de la commensurabilité s'explique dans le langage.

Le langage, à la dimension humaine³⁸, implique entre autres le dialogue et donc la possibilité de véhiculer réciproquement entre les interlocuteurs des informations complexes. C'est le moyen par lequel on peut matérialiser notre pensée au point même où on peut considérer pensées et paroles comme étant indissociables. Il se décline ou se décompose en unités significatives conventionnelles que sont les mots qui sont chargés d'une signification particulière et qui, une fois mis ensemble, permettent de constituer une information. Ces mots qui sont autant de signes physiques ont alors pour but de rendre possible la conversation ou la communication et donc de transmettre un message. Ce qui laisse supposer que les signes utilisés doivent être compris de part et d'autre. Ainsi se développe d'ailleurs l'idée selon laquelle la pensée ne devient claire que lorsqu'elle trouve le mot. Cependant, la transmission de la pensée vers le ou les destinataires n'est réalisable que lorsque se trouvent engagés plusieurs éléments dont le code d'une langue, la santé et l'équilibre mental des sujets, la lucidité, la sincérité et la bonne foi, l'éducation, etc. Il y a alors plusieurs facteurs comme le laisse entendre le cours de Ferdinand de Saussure :

*...la langue (...). C'est à la fois un produit social de la faculté du langage et un ensemble de conventions nécessaires, adoptées par le corps social pour permettre l'exercice de cette faculté chez les individus. Pris dans son tout, le langage est multiforme et hétéroclite ; à cheval sur plusieurs domaines, à la fois physique, physiologique et psychique, il appartient encore au domaine individuel et au domaine social ; il ne se laisse classer dans aucune catégorie des faits humains, parce qu'on ne sait comment dégager son unité*³⁹.

Ceci indique que le dialogue (ou les échanges langagiers) est un processus complexe qui ne saurait être réduit à un seul élément. Parmi les éléments qui semblent être importants

³⁷ Rorty, *L'homme spéculaire* (HS), p. 350.

³⁸ Sans vouloir en effet entrer dans les détails de la particularité du langage humain qui peut nous renvoyer aussi à l'étude des systèmes de signaux où se retrouveraient engagés beaucoup d'autres éléments (graphismes, couleurs, etc.).

³⁹ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (CLG), Paris, Payot et Rivages, 1995, p. 25.

selon certains auteurs on peut citer la référence du signe que l'on peut présenter sous le terme de référentialité. En effet, si l'on veut parvenir à faire comprendre ce que l'on pense ou dire ce qu'on pense et donc parvenir à un discours vrai, on devrait pouvoir penser ce qu'on dit, et aussi faire coïncider la pensée avec le mot exact qui lui correspond et éviter de ce fait que notre langage ne trahisse notre pensée. C'est dans ce sens que l'une des préoccupations de la linguistique sera alors le problème de la rectitude de la signification.

Cette préoccupation de la clarification des sens est conjointe à celle de la relation entre signifiant et signifié chez quelques linguistes comme chez Ferdinand de Saussure. Ce dernier considère le langage ou plus précisément la langue comme étant au cœur même de la vie des sociétés dans la mesure où elle est le fait même de la communauté : « ...*l'exercice du langage repose sur une faculté que nous tenons de la nature, tandis que la langue est une chose acquise et conventionnelle* »⁴⁰. Les travaux de Saussure peuvent alors être cités comme ayant systématisé le rôle et l'union signifiant-signifié dans le développement de la linguistique.

Selon la linguistique saussurienne, le signifiant désigne la partie sensible du signe ; et en tant qu'enveloppe matérielle permettant d'accéder au signifié il est saisissable par les sens. Ce qui renvoie en d'autres termes à la phonation ou plus simplement au mot phonétique. Le signifié correspond quant à lui à l'idée, au concept, immatériel et intelligible. On ne parle du signe que dans le rapport entre ces deux concepts. Comme le signale encore Perrot qui cite à cet effet Saussure : « *Le signe linguistique est "le total résultant de l'association d'un signifiant et d'un signifié" ; le signifiant correspond en gros à l'image acoustique, le signifié au concept* »⁴¹. Il conçoit l'unité linguistique qui caractérise le signe linguistique comme l'association entre un concept et une image acoustique et non pas une chose et un nom ; même si l'usage courant confond le signe à l'image acoustique seule et donc au mot. C'est tout de même le signe linguistique qui constitue le principe essentiel de la langue.

Il y a chez Saussure l'idée manifeste d'une correspondance nécessaire qui doit s'établir entre le concept et l'image acoustique qui rend possible le processus de communication. Sans l'attache du signifiant à son signifié, il ne serait pas possible d'établir une conversation et se comprendre. C'est dire qu'il y a aux deux bouts de la chaîne d'un dialogue deux psychismes qui se relient par le moyen d'un matériel phonétique purement physique auquel les deux attachent un même sens lui-même relatif au code d'une langue.

⁴⁰ Saussure, CLG, p. 25.

⁴¹ Perrot, *La linguistique* (LL), Paris, PUF, 1989, p. 104.

C'est ce que Saussure décrit dans le schéma suivant matérialisant le processus de communication entre deux sujets pensants :

Le point de départ du circuit est dans le cerveau de l'une, par exemple A, où les faits de conscience, que nous appellerons concepts, se trouvent associés aux représentations des signes linguistiques ou images acoustiques servant à leur expression. Supposons qu'un concept donné déclenche [sic] dans le cerveau une image acoustique correspondante : c'est un phénomène entièrement psychique, suivi à son tour d'un procès physiologique : le cerveau transmet aux organes de la phonation une impulsion corrélative à l'image ; puis les ondes sonores se propagent de la bouche de A à l'oreille de B : procès purement physique. Ensuite, le circuit se prolonge en B dans un ordre inverse : de l'oreille au cerveau, transmission physiologique de l'image acoustique ; dans le cerveau, association psychique de cette image avec le concept correspondant. Si B parle à son tour, ce nouvel acte suivra – de son cerveau à celui de A – exactement la même marche que le premier et passera par les mêmes phases successives, ...⁴²

Le signe est nécessairement permanent du fait même qu'il soit partagé par les membres de la communauté. Une fois que le signifiant est choisi au sein d'une communauté linguistique, il se caractérise par son immutabilité. L'immutabilité apparaît alors comme une nécessaire stabilité du signe qui rend possible la communication entre les membres d'un même code linguistique. Car s'il n'y a pas de correspondance on ne peut parler de conversation mais peut-être simplement de bavardage. Le sens est alors institué par la communauté à laquelle on appartient et fait partie des choses qui échappent pour ainsi dire à la volonté du sujet parlant. Il y a comme une imposition du sens que la société nous pousse à imprimer dans notre esprit. L'immutabilité du signe s'explique donc dans le fait que la langue s'hérite et ainsi l'ensemble des signes linguistiques qui la composent est acquis et résiste pour cette raison à toute commutation. C'est dans ce sens que Saussure écrit :

Si par rapport à l'idée qu'il représente, le signifiant apparaît comme librement choisi, en revanche, par rapport à la communauté linguistique qui l'emploie, il n'est pas libre, il est imposé. La masse sociale n'est point consultée, et le signifiant choisi par la langue, ne pourrait pas être remplacé par un autre (...). En fait, aucune société ne connaît et n'a jamais connu la langue autrement que comme un produit hérité des générations précédentes et à prendre tel quel. (...). Un état de langue donné est toujours le produit de facteurs historiques, et ce sont ces facteurs qui expliquent pourquoi le signe est immuable, c'est-à-dire résiste à toute substitution arbitraire⁴³.

⁴² Saussure, CLG, p. 28.

⁴³ *Ibid.*, pp. 104-105.

L'immutabilité de la langue se justifie donc aussi par la liaison temporelle à notre passé ou simplement aux générations passées qui impriment dans les nouvelles les choix qu'elles ont déjà opérés. Personne à proprement parler ne décide du sens que doit prendre un mot chacun découvre le sens à donner aux éléments phonétique au fur et à mesure de l'apprentissage. C'est ce qui ressort par exemple de la distinction d'Austin notamment lorsqu'il évoque les actes illocutoires (Austin 1970)⁴⁴ ou encore Donald Davidson lorsqu'il écrit : « *for any predicate to be understood, some predicates must be learned ostensively or by 'direct confrontation'* »⁴⁵ (Davidson 1985). Or en observant que le langage dépend en quelque sorte d'un ensemble d'éléments acquis on peut comprendre qu'il y ait très peu de mobilité ou de changement dans le sens au cours de la transmission. La fixité du signe garantissant d'ailleurs pour les uns et les autres l'assurance d'une intercompréhension, voilà pourquoi la langue est l'une des institutions humaines qui subira le moins de mutation possible. Saussure écrit dans cette lancée :

*Les prescriptions d'un code, les rites d'une religion, les signaux maritimes, etc., n'occupent jamais qu'un certain nombre d'individus à la fois et pendant un temps limité ; la langue, au contraire, chacun y participe à tout instant, et c'est pourquoi elle subit sans cesse l'influence de tous. Ce fait capital suffit à montrer l'impossibilité d'une révolution. La langue est de toutes les institutions sociales celle qui offre le moins de prise aux initiatives*⁴⁶.

Cependant on ne saurait dire que la langue ne permet ni n'autorise aucune altération. Il arrive qu'au-delà de la continuité qu'on pourrait dire spatio-temporelle que certaines déformations ou innovations puissent s'introduire dans le système linguistique. On peut alors avoir, même si la fréquence est faible, des moments où l'on pourra acter une mutabilité du signe :

*Dès lors la langue n'est pas libre, parce que le temps permettra aux forces sociales s'exerçant sur elle de développer leurs effets, et on arrive au principe de continuité, qui annule la liberté. Mais la continuité implique nécessairement l'altération*⁴⁷.

Pour dissiper ce qui pourrait s'apparenter à une contradiction chez Saussure il faut simplement analyser le langage sur une double perspective : diachronique et synchronique. La synchronie observe les aspects permanents tandis que la diachronie à l'inverse s'intéresse au

⁴⁴ Chez Austin, l'acte illocutoire déploie la « *force de liaison inhérente au langage lui-même* » ce qui pour nous renvoie à la référentialité dans le langage.

⁴⁵ Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon press (ITI), Oxford, 1985, p. 5.

⁴⁶ Saussure, CLG, pp. 107-108.

⁴⁷ *Ibid.* p.113.

mouvement. Comme il le précise lui-même : « *Est synchronique tout ce qui se rapporte à l'aspect statique de notre science, diachronique tout ce qui a trait aux évolutions* »⁴⁸. Ces termes sont opposés et permettent de saisir les états de la linguistique. Il nous le confirme lorsqu'il dit que « *...le "phénomène" synchronique n'a rien de commun avec le diachronique (...); l'un est un rapport entre éléments simultanés, l'autre la substitution d'un élément à un autre dans le temps, un événement* »⁴⁹. En effet, il y a des éléments de la langue qui peuvent être modifiés par l'usage et leur étude relève de la diachronie. Il écrit :

La linguistique diachronique étudie, non plus les rapports entre les termes coexistants d'un état de langue, mais entre termes successifs qui se substituent les uns aux autres dans le temps.

*En effet l'immobilité absolue n'existe pas (...); toutes les parties de la langue sont soumises au changement; à chaque période correspond une évolution plus ou moins considérable. Celle-ci peut varier de rapidité et d'intensité sans que le principe lui-même se trouve infirmé; le fleuve de la langue coule sans interruption; que son cours soit paisible ou torrentueux, c'est une considération secondaire*⁵⁰.

Mais une fois les modifications faites, la communauté assimile les nouveaux concepts qui retombent aussitôt dans le vocabulaire usuel et peuvent alors se transmettre et être maîtrisés par elle. Et cela est l'objet de la synchronie. Cependant la communauté est parfois, voire même toujours, inattentive aux changements qui s'opèrent et ne fait que s'approprier les données linguistiques existantes. On pourrait même parler en fait d'une cécité collective à propos de la mutabilité des signes linguistiques car « *...les changements se produisent en dehors de toute intention* »⁵¹. La résultante étant une forme d'acceptation passive de ce qui est hérité ce qui est alors pris en compte c'est une réalité linguistique stable que les communautés adoptent et décident d'employer. C'est pourquoi, comme l'affirme Saussure : « *La première chose qui frappe quand on étudie les faits de langue, c'est que pour le sujet parlant leur succession dans le temps est inexistante : il est devant un état* »⁵². Plus loin il ajoute : « *il est évident que l'aspect synchronique prime l'autre, puisque pour la masse parlante il est la vraie et la seule réalité* »⁵³.

⁴⁸ Saussure, CLG, p. 117.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 193.

⁵¹ *Ibid.*, p. 122.

⁵² *Ibid.*, p. 117.

⁵³ *Ibid.*, p. 128.

Par ailleurs, les altérations ou la mutabilité sont isolées dans l'ensemble du système : « (...) dans la langue les changements ne portent que sur des éléments isolés »⁵⁴ et ne sont pas à mesure de bouleverser totalement le système. On peut donc voir que la mutabilité du signe n'est qu'un fait isolé et provisoire ; il n'apparaît que pour se transformer aussitôt en concept et laisser place à l'immutabilité. Il est loisible alors d'évoquer ici une alternance entre mouvement et repos même si la phase de repos ou d'immutabilité est prépondérante. Une fois qu'un nouvel élément apparaît dans la linguistique il prend aussitôt sa place dans un principe de différenciation systémique avec les autres éléments existants. En s'inscrivant ainsi dans le système, chaque nouvel élément participe à un jeu dont les règles fixes s'imposent sur l'ensemble des éléments du système. C'est dans cette optique qu'on peut lire chez Saussure :

*...dans la langue chaque terme a sa valeur par son opposition avec tous les autres termes. (...) le système n'est jamais que momentané ; il varie d'une position à l'autre. Il est vrai que les valeurs dépendent aussi et surtout d'une convention immuable, la règle du jeu, qui existe avant le début de la partie et persiste après coup. Cette règle admise une fois pour toutes existe aussi en matière de langue ; ce sont les principes constants de la sémiologie. (...) pour passer d'un équilibre à l'autre, ou –selon notre terminologie – d'une synchronie à l'autre, le déplacement d'un [sic] pièce suffit ; il n'y a pas de remue-ménage général*⁵⁵.

Même s'il faut admettre qu'une partie du langage dépend de l'arbitraire social car comme il le dit encore « le signe est arbitraire (...) il ne connaît d'autre loi que celle de la tradition »⁵⁶, cet arbitraire lui-même ne peut que laisser place à une convention sans laquelle tout se perdrait. Autrement dit, la diachronie devra toujours nécessairement être dépassée pour faire la place à la synchronie car « ...elle mène à tout à condition qu'on en sorte »⁵⁷. Même si cette dernière est bien plus une règle générale qu'un impératif.

On peut constater alors que la langue est à la fois un phénomène physique et social. Saussure reconnaît bien le rôle que joue la masse sociétale dans l'institution du langage car, nous dit-il, « la langue n'est complète dans aucun, elle n'existe parfaitement que dans la masse »⁵⁸. Mais le fait que ce soit dans la masse que le langage repose implique une certaine convention et donc une certaine indépendance vis-à-vis de l'individu et par la même occasion une stabilité dans la signification des termes. L'idée de la communauté linguistique au lieu de

⁵⁴ *Ibid.*, p. 126.

⁵⁵ Saussure, CLG, p. 126.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 30.

décentrer la place de la référence comme on le verra chez les anti-essentialistes, ramène plutôt vers la nécessité d'un centre et d'un fondement immuable du signe. Il s'instaure alors comme un réseau d'échange communautaire entre les significations des termes et des locutions entre les individus d'une même collectivité. La société dans sa globalité repose sur l'entente et le consensus qui se dégage de l'agir communicationnel. Chacun prend part à ce capital d'information linguistique qui, sans être la propriété exclusive ou l'avoir de chaque sujet prit isolément, existe cependant également en tous. C'est ce qu'on peut comprendre de cet extrait :

La langue existe dans la collectivité sous la forme d'une somme d'empreintes déposées dans chaque cerveau, à peu près comme un dictionnaire dont tous les exemplaires, identiques, seraient répartis entre les individus (...). C'est donc quelque chose qui est dans chacun d'eux, tout en étant commun à tous et placé en dehors de la volonté des dépositaires⁵⁹.

Mais dépouillé de cet ancrage, le langage semble perdre de son essence pour quelqu'un comme Saussure qui écrit :

L'entité linguistique n'existe que par l'association du signifiant et du signifié (...); dès qu'on ne retient qu'un de ces éléments, elle s'évanouit; au lieu d'un objet concret, on n'a plus devant soi qu'une pure abstraction. [...]. Une suite de sons n'est linguistique que si elle est le support d'une idée; prise en elle-même elle n'est plus que la matière d'une étude physiologique.

Il en est de même du signifié, dès qu'on le sépare de son signifiant. Des concepts tels que « maison », « blanc », « voir », etc., considérés en eux-mêmes, appartiennent à la psychologie [sic]; ils ne deviennent entités linguistiques que par association avec les images acoustiques; dans la langue, un concept est une qualité de la substance phonique, comme une sonorité déterminée est une qualité du concept⁶⁰.

Il y a alors comme une fusion indissociable entre le signifiant et le signifié que Saussure n'hésite pas à comparer à une unité chimique ou encore une association moléculaire. Dès lors, il insiste sur la nécessité d'attribuer à chaque signifiant un signifié qui lui corresponde et par conséquent lui donne sens. C'est pourquoi il poursuit en écrivant :

On a souvent comparé cette unité à deux faces avec l'unité de la personne humaine, composée du corps et de l'âme. Le rapprochement est peu satisfaisant. On pourrait penser plus justement à un composé chimique, l'eau par exemple; c'est une combinaison d'hydrogène et d'oxygène; pris à part, chacun de ces éléments n'a aucune des propriétés de l'eau⁶¹.

⁵⁹ Saussure, CLG, p. 38.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 144-145.

⁶¹ *Ibid.*, p. 145.

La lecture de Saussure nous offre une vitrine sur la perception générale du langage et comment il s'appréhende dans la réalité d'avant le postmodernisme. Une telle conception influe parallèlement sur les réflexions ontologiques et surtout épistémologiques.

L'immutabilité du sens est, de ce fait, ce qui va garantir dans le monde symbolique l'accès à l'objectivité. C'est ainsi que Platon avait déjà abordé le problème de l'immutabilité du sens dans le *Cratyle* où par ailleurs il nous montre que les mots ont pour vocation originale de nommer ou de décrire les choses avec exactitude. Il écrit, en faisant dialoguer son maître Socrate et Hermogène :

*Socrate : Et maintenant parler n'est-ce pas aussi une sorte d'action ?
Hermogène : Si. Socrate : En ce cas, est-ce en parlant comme on s'imagine qu'il faut parler qu'on parlera correctement ? N'est-ce pas plutôt en disant les choses comme il est naturel qu'on les dise et qu'elles soient dites, et avec ce qui convient pour cela, qu'on réussira le mieux à les dire, sans quoi l'on se trompera et l'on ne fera rien de bon ? Hermogène : Je crois qu'il en est comme tu dis. Socrate : Or nommer, n'est-ce pas une partie de l'action de parler ? Car en nommant, on parle, n'est-ce pas ? Hermogène : Parfaitement. Socrate : Nommer est donc une action, si parler était bien une action qui se rapporte aux choses ? Hermogène : Oui. Socrate : Et nous avons reconnu que les actions ne sont pas relatives à nous, mais qu'elles ont une certaine nature qui leur est propre ? Hermogène : C'est exact. Socrate : Il faut donc nommer les choses comme il est naturel de nommer et d'être nommé, et avec le moyen convenable, et non pas comme il nous plaît, si nous voulons être d'accord avec nos conclusions précédentes. C'est ainsi que nous réussirons à nommer ; autrement, non. Hermogène : Il me semble⁶². (Platon, *Cratyle* ~385).*

On peut donc voir comment Socrate dans cet extrait considère la justesse des mots comme un élément essentiel du langage ou de la conversation. En tant que représentation, le langage doit constituer une image fidèle de la réalité et de nos idées. On ne peut logiquement pas évoquer par exemple le chant des oiseaux pour parler d'une maison qui brûle. Pour qu'un énoncé traduise exactement ce qu'on voudrait dire, il faudrait que les mots qui le composent soient précis. En d'autres termes cela devrait correspondre à une réalité partagée par les interlocuteurs pour assurer la rectitude de la signification ou de l'interprétation. Le choix des mots ne saurait dans cette perspective être anodin et il faudrait parvenir à les rendre aussi proche que possible du sens qu'on admet dans un code consensuel. La viabilité d'un langage n'est possible qu'à travers le consensus qui se fait autour du mot que l'on emploie. C'est ce que nous fait remarquer Tullio De Mauro lorsqu'il écrit : « *le consensus social est tout.*

⁶² Platon, *Cratyle*, 387 b-387 d.

L'usage qu'une société fait de la langue est la condition pour que la langue soit viable »⁶³. Le mot apparaît alors comme un élément essentiel du langage en tant qu'il est le moyen de montrer quelque chose tout en situant les interlocuteurs dans un espace commun de signification. C'est dire que le sens des mots est d'une importance prépondérante dans le langage au point où une certaine négligence ou une vulgarité dans leur emploi pourrait aboutir à une perte de l'information. C'est ce qui transparait dans cet extrait de Perrot :

*Tout message contient une certaine quantité d'information, variant selon la probabilité, la prévisibilité des éléments qu'il comporte. Or la probabilité des signes linguistiques est liée à leur fréquence : plus grande est la fréquence, dont la probabilité d'un élément (mot, unité phonique), moins il est informatif*⁶⁴.

Voilà pourquoi la meilleure façon de montrer quelque chose par l'intermédiaire des mots c'est de les rendre aussi conforme que possible à ce qu'ils doivent montrer. La rectitude du langage doit être recherchée dans la capacité de ses éléments significatifs à reproduire la réalité de leur essence. Car l'idée des mots que chacun proférerait à sa guise répugne à Socrate qui préfère à la multiplicité des significations la fiabilité que procure un contenu stable ou un sens unique. Cela est sans rappeler sa doctrine des Idées selon laquelle il ne peut avoir de science de ce qui est perpétuellement mobile mais bien au contraire de ce qui est fixe et immuable. Platon pour fonder sa théorie s'appuie sur les conséquences de la mobilité. Selon lui, les éléments en perpétuel devenir ne peuvent inspirer que des opinions confuses, incapables de justification. C'est ainsi que Socrate sous sa plume affirme :

*Mais on ne peut même pas dire, (...), qu'il y ait connaissance, si tout change et si rien ne demeure fixe ; car, si cette chose même que nous appelons connaissance ne cesse pas d'être connaissance, alors la connaissance peut subsister toujours et il y a connaissance. Mais si la forme même de la connaissance vient à changer, elle se change en une forme que la connaissance et, du coup, il n'y a plus de connaissance ; et, si elle change toujours, il n'y aura jamais connaissance, et pour la même raison il y aura ni sujet qui connaisse ni objet à connaître. Si au contraire le sujet connaissant subsiste toujours, si l'objet connu subsiste, si le beau, si le bien, si chacun des êtres subsiste, je ne vois pas que les choses dont nous parlons en ce moment aient aucune ressemblance avec le flux et le mouvement*⁶⁵.

La référence à l'idée dans la théorie platonicienne n'est pas anodine car l'idée n'est pas simplement un acte de l'esprit mais la chose même qui est connue. C'est à cet effet

⁶³ In CLG, introduction, p. XIII.

⁶⁴ Perrot, LL, p. 30.

⁶⁵ Platon, *Cratyle*, 439d-440c.

qu'elle sert de référence ou de modèle au monde changeant des choses sensibles. Or ce monde sensible est caractérisé par le changement et par l'altération ; les choses étant périssables on ne peut s'y fier. Platon est alors hostile à toute idée d'une science qui pourrait se former sur le changement. Il s'oppose ici à la conception de Protagoras selon laquelle l'homme serait la mesure de toute chose. Pour Socrate, si cette idée de Protagoras était vraie, tout le monde serait sage et raisonnable et il n'y aurait pas de discours infondés. Or si on peut parler de discours ou de langage faux on ne peut accorder aux uns et aux autres la possibilité de disposer du langage à leur guise. Ainsi ce que nous disons des choses doit être conforme à la nature propre des choses et il faudrait les nommer comme l'exige leur nature et avec l'élément qui leur convient. C'est dans ce sens qu'il déclare : « ... *le langage le plus parfait possible consisterait sans doute à user de mots qui seraient tous ou la plupart semblables aux objets, c'est-à-dire appropriés ; tandis que le plus laid consisterait dans le contraire* »⁶⁶.

Si un langage peut disposer d'une crédibilité c'est en ce que l'on peut établir la rectitude de ses parties significatives. Sa fonction étant essentiellement de montrer et de décrire, il est de ce fait représentatif et constitue une image de la réalité. Ainsi l'action qui vise à produire un discours valide est comparable au processus de création de tout outil dans un domaine artisanal qui va se servir des éléments les plus précis et les plus adaptés possible à la fonction qu'on leur assigne. Platon continue d'écrire :

Socrate : Et de même pour les autres instruments : quand on a trouvé l'instrument approprié par la nature à chaque genre de travail, il faut l'exécuter dans la matière dont on fait l'ouvrage, non point suivant sa fantaisie, mais selon que le commande la nature. C'est ainsi qu'il faut, semble-t-il, savoir exécuter sur le fer la forme de tarière naturellement appropriée à chaque objet. [...] Car nous avons vu que pour chaque genre de tissage il y a naturellement, semble-t-il, une navette particulière et ainsi du reste. Hermogène : Oui. Socrate : N'en est-il pas de même, excellent homme, du nom approprié par la nature à chaque objet ? Notre législateur ne doit-il pas savoir l'incorporer dans les sons et les syllabes et tenir les yeux sur ce qu'est le nom en soi pour créer et établir tous les noms, s'il veut faire autorité dans ses créations ? Si chaque législateur n'opère pas sur les mêmes syllabes, il ne faut pas pour cela méconnaître cette vérité. Les forgerons non plus n'opèrent pas tous sur le même fer en faisant le même instrument pour la même fin. Néanmoins, tant qu'ils lui donnent la même forme, fût-ce avec un

⁶⁶ *Ibid.*, 435 a-435 d.

*fer différent, l'instrument n'en est pas moins bon, qu'il soit fabriqué ici ou chez les barbares*⁶⁷. *N'est-ce pas vrai ? Hermogène : Certainement*⁶⁸.

On retrouve aussi dans la pensée leibnizienne une réflexion sur le langage comme expression de nos jugements. Il s'oppose à Hobbes qui pense que la sociabilité relève plus de la nécessité que de la nature humaine. Les hommes sont, de l'avis de Hobbes, conduits à la sociabilité par la crainte qu'ils ont des conséquences d'une vie à l'état de nature. Or pour Leibniz la sociabilité serait naturelle et c'est cette sociabilité qui explique ou justifie l'existence de la langue ou du langage : « ...c'est pour mieux cultiver cette société que l'homme a naturellement ses organes façonnés en sorte qu'ils sont propres à former des sons articulés, que nous appelons des mots »⁶⁹.

Ainsi, malgré quelques signes de langage ou de communication chez les animaux, le langage doit être considéré comme le propre de l'homme. Mais afin qu'il soit possible, le langage a comme fondement des termes généraux qui viennent compléter les noms propres. Ces termes généraux autrement dit sont aussi les appellatifs qui ont pu devenir par la suite des noms propres. On peut prendre comme exemple les mots dont on se sert pour désigner les choses qui ont une certaine similitude. Il ne peut avoir de langue ou de langage effectif sans l'existence de ces termes qui rendent possible la communication par leur caractère communautaire : « Les termes généraux ne servent pas seulement à la perfection des langues, mais même ils sont nécessaires pour leur constitution essentielle »⁷⁰.

Les mots auraient, de l'avis de Leibniz, leur origine dans les idées sensibles. Comme pour dire que c'est l'expérience concrète qui construit notre vocabulaire et l'enrichit : « ...les mots qu'on emploie pour former des actions et des notions tout à fait éloignées des sens, tirent leur origine des idées sensibles, d'où ils sont transférés à des significations plus abstruses »⁷¹.

Selon les langues, l'origine des mots peut être soit naturelle (fondée sur les idées sensibles ce qui peut donner lieu à l'établissement d'un langage universel) soit

⁶⁷ Même si cette analogie semble ne pas être exacte (car les législateurs n'opèrent pas tous sur la même matière, les langues étant différentes tandis que les forgerons eux, opèrent sur la même matière qui est le fer), il n'en est pas moins que la volonté de Socrate reste d'établir la nécessité de la justesse des mots.

⁶⁸ Platon, *Cratyle*, 389 c – 389 d.

⁶⁹ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (NEEH), GF-Flammarion, Paris, 1990, (Philalèthe), p. 213.

⁷⁰ *Ibid.*, (Théophile), p. 214.

⁷¹ *Ibid.*, (Philalèthe), p. 215.

conventionnelle (fondée sur les accords entre les hommes et sur les combinaisons de différentes langues). On peut alors s'accorder sur une origine plurielle des mots :

Je sais qu'on a coutume de dire dans les écoles et partout ailleurs que les significations des mots sont arbitraires (ex instituto) et il est vrai qu'elles ne sont point déterminées par une nécessité naturelle, mais elles ne laissent pas de l'être par des raisons tantôt naturelles, où le hasard a quelque part, tantôt morales, où il y entre du choix. Il y a peut-être quelques langues artificielles qui sont toutes de choix et entièrement arbitraire [...]. Mais celles qu'on sait avoir été forgées des langues déjà connu sont de choix mêlé avec ce qu'il y a de la nature et du hasard dans les langues qu'elles supposent⁷².

L'analyse qu'il poursuit le conduit cependant à l'intuition de l'origine commune de toutes les langues et donc de toutes les nations : « ...il n'y a rien [...] qui combatte et qui ne favorise plutôt le sentiment de l'origine commune de toutes les nations, et d'une langue radicale primitive »⁷³. En considérant que le langage est lié à la nature humaine il y a effectivement lieu de penser qu'il y a une langue qui serait naturelle et commune à tout le monde : « ...il y a quelque chose de naturel dans l'origine des mots, qui marque un rapport entre les choses et les sons et mouvements des organes de la voix... »⁷⁴. Autant on peut affirmer l'origine naturelle des mots autant nous pouvons les considérer comme la matérialisation de la pensée.

Mais le fait qu'ils matérialisent la pensée ne confère pas aux mots un caractère simplement subjectif. En effet, parce qu'ils visent le champ de compréhension de l'autre les mots doivent arborer un caractère universel ou tout au moins collectif. Il y aurait en réalité une symétrie entre la singularité d'un propos et son caractère communautaire auquel cas il ressort également pour Leibniz une impossibilité dans la communication. C'est ce qu'on peut déduire de cet autre passage :

...lorsqu'un homme parle à un autre, c'est de ses propres idées qu'il veut donner des signes, les mots ne pouvant être appliqués par lui à des choses qu'il ne connaît point. Et jusqu'à ce qu'un homme ait des idées de son propre fonds, il ne saurait supposer qu'elles sont conformes aux qualités des choses ou aux conceptions d'un autre⁷⁵.

Ainsi la communication signifie autant qu'elle exige la saisie de la pensée de l'autre et l'accession à son univers sémantique ou de significations. En ce moment le langage n'est

⁷² Leibniz, NEEH, (Théophile), pp. 216-217.

⁷³ *Ibid.*, (Théophile), p. 218.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 220.

⁷⁵ *Ibid.*, (Philalèthe), p. 222.

même plus nécessairement l'expression des choses telles qu'on les perçoit mais plutôt telles qu'on voudrait que les autres les perçoivent. Le langage c'est la recherche d'un accord entre la perception de(s) (l') interlocuteur(s) et de notre pensée. Pour cela nous n'hésitons pas à plonger dans le vocabulaire de l'autre et s'imprégner du sens qu'il donne aux mots :

Il est vrai pourtant qu'on prétend de désigner bien souvent plutôt ce que d'autres pensent que ce qu'on pense de son chef, comme il n'arrive que trop aux laïques dont la foi est implicite. Cependant j'accorde qu'on entend toujours quelque chose de général, quelque sourde et vide d'intelligence que soit la pensée ; et on prend garde au moins de ranger les mots selon la coutume des autres, se contentant de croire qu'on pourrait en apprendre le sens au besoin. Ainsi on n'est quelque fois que le truchement des pensées, ou le porteur de la parole d'autrui, tout comme serait une lettre ; et même on l'est plus souvent qu'on ne pense⁷⁶.

La plupart du temps nous n'avons qu'une idée vague ou générale des objets dont nous parlons. Aussi, le sens que nous accordons à ces mots peut être très relatif et loin du sens véritable. Il arrive qu'assez souvent on emploie les mots sans vraiment connaître leur signification. Néanmoins, avant toute communication il y a, tacitement sous-entendue, une commune définition des mots sinon nous serions en train de parler deux langues différentes. D'où la nécessité des termes généraux.

En effet, bien qu'on ait besoin d'individualiser certains objets, choses ou personnes par des noms bien particuliers, on n'a pas moins besoin de termes généraux pour simplifier notre pensée et nous aider à mémoriser les impressions sensibles. Il est à remarquer que les termes généraux sont aussi nécessaires parce que les ressemblances dans les phénomènes sont un fait indéniable malgré le fait que certaines langues les fassent différencier par les noms particuliers. Il n'est alors pas possible de considérer les noms comme étant hasardeux car ils désignent soit une possibilité rationnelle, soit une réalité factuelle :

Il ne dépend pas de nous de joindre les idées comme bon nous semble, à moins que cette combinaison ne soit justifiée ou par la raison qui la montre possible, ou par l'expérience qui la montre actuelle, et par conséquent possible aussi. Pour mieux distinguer aussi l'essence et la définition, il faut considérer qu'il n'y a qu'une essence de la chose, mais qu'il y a plusieurs définitions qui expriment une même essence, comme la même structure ou la même ville peut être représentée par des différentes scénographies, suivant les différents côtés dont on la regarde⁷⁷.

⁷⁶ *Ibid.*, (Théophile), p. 222.

⁷⁷ *Ibid.*, (Théophile), p. 228.

On est donc nécessairement, dans le processus de communication, à la recherche des fondements des mots ou des idées que nous produisons ; même s'il faut admettre que ces fondements peuvent être *a priori* ou *a posteriori*. La recherche du sens n'est cependant pas aisée tant les idées sont très souvent simples uniquement en apparence. Leur simplicité tient seulement du fait de notre incapacité à déchiffrer et donc à aller au fond des choses. Par ailleurs, la simplicité qui n'autorise pas d'explication supplémentaire peut ne pas résister au temps. Autrement dit, une idée qui est simple aujourd'hui et donc inexplicable peut ne pas l'être demain à force de pénétration et de découverte. C'est pourquoi en parlant des idées Leibniz écrit :

Comme elles ne sont simples qu'en apparence, elles sont accompagnées de circonstances qui ont de la liaison avec elles, quoi que cette liaison ne soit point entendue de nous, et ces circonstances fournissent quelque chose d'explicable et de susceptible d'analyse, qui donne aussi quelque espérance qu'on pourra trouver un jour les raisons de ces phénomènes⁷⁸.

L'idée d'une fixité du sens se retrouve donc aussi au cœur de la pensée leibnizienne. On ne peut alors pas admettre avec lui aussi que les sens attribués aux mots puissent être hasardeux car même choisis au hasard, les idées qu'ils véhiculent ne sauraient être, eux, le fruit d'un hasard : « *Je crois que l'arbitraire se trouve seulement dans les mots et nullement dans les idées. Car elles n'expriment que des possibles...* »⁷⁹. C'est manifestement la reconnaissance du besoin de stabilité dans nos idées et par là du sens à donner aux mots. Car si les mots nous rendent compte des essences, ils ne doivent pas déformer l'essence dont ils dépendent entièrement. Il faut dire en somme que les paroles comme les signes même s'ils s'utilisent à titre personnel doivent avoir un sens général ; et on peut chez Leibniz distinguer un *usage civil* et un *usage philosophique* :

...les paroles ne sont pas moins des marques (notae) pour nous (comme pourraient être les caractères des nombres ou de l'algèbre) que des signes pour les autres : et l'usage des paroles comme des signes a lieu tant lorsqu'il s'agit d'appliquer les préceptes généraux à l'usage de la vie ou aux individus que lorsqu'il s'agit de trouver ou vérifier ces préceptes ; le premier usage des signes est civil et le second est philosophique⁸⁰.

La question du sens est incontournable dans l'usage de la parole ou le langage. Les mots la plupart du temps sont usés sans tenir compte de leur sens originel ce qui a pour conséquence d'aboutir à des incompréhensions :

⁷⁸ *Ibid.*, p. 233.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, (Théophile), p. 262.

L'usage commun règle assez bien le sens des mots pour la conversation ordinaire, mais il n'y a rien de précis, et l'on dispute tous les jours de la signification la plus conforme à la propriété du langage. Plusieurs parlent de la gloire, et il y en a peu qui l'entendent l'un comme l'autre. § 9. Ce ne sont que de simples sons dans la bouche de plusieurs, ou du moins les significations y sont fort indéterminées. Et dans un discours ou entretien où l'on parle d'honneur, de foi, de grâce, de religion, d'église, et surtout dans la controverse, on remarquera d'abord que les hommes ont des différentes notions, qu'ils appliquent aux mêmes termes. Et s'il est difficile d'entendre le sens des termes des gens de notre temps, il y a bien plus de difficultés d'entendre les anciens livres. Le bon est qu'on s'en peut passer, excepté lorsqu'ils contiennent ce que nous devons croire ou faire⁸¹.

Les problèmes de la conversation pour Leibniz tiennent à la signification des mots mais le moyen le plus simple d'y remédier c'est de se convenir des définitions ou du sens à donner aux mots bien que certains problèmes puissent malgré tout persister :

Car il dépend de nous de fixer les significations, au moins dans quelque langue savante, et d'en convenir pour détruire cette tour de Babel. Mais il y a deux défauts où il est plus difficile de remédier, qui consistent l'un dans le doute où l'on est si des idées sont compatibles, lorsque l'expérience ne nous les fournit pas toutes combinées dans un même sujet, l'autre dans la nécessité qu'il y a de faire des définitions provisionnelles des choses sensibles, lorsqu'on n'en a pas assez d'expérience pour en avoir des définitions complètes⁸².

La préoccupation du sens est d'autant plus importante que c'est de lui que dépend la recherche de la vérité. Cette dernière serait inatteignable si nous ne partageons pas les mêmes sens. C'est ainsi que Leibniz écrit encore :

...les mots s'interposent tellement entre notre esprit et la vérité des choses qu'on peut comparer les mots avec le milieu au travers duquel passent les rayons des objets visibles, qui répand souvent des nuages sur nos yeux ; et je suis tenté de croire que si l'on examinait plus à fond les imperfections du langage, la plus grande partie des disputes tomberaient d'elle-même, et que le chemin de la connaissance et peut-être de la paix serait ouvert aux hommes⁸³.

La prudence est donc de mise dans l'usage des mots jusqu'à ce que la quête de sens nous conduise à l'unanimité. Il faut s'assurer de la fin de l'abus des mots dans le langage –et Leibniz indexe en exemple les abus dans le jargon religieux– qui sont autant volontaires qu'involontaires et parvenir à des sens clairs :

⁸¹ *Ibid.*, (Philalèthe), p. 263.

⁸² *Ibid.*, (Théophile), p. 264.

⁸³ *Ibid.*, (Philalèthe), p. 266.

En attendant la réforme, qui ne sera pas [encore] prête si tôt, cette incertitude des mots nous devrait apprendre à être modérés, surtout quand il s'agit d'imposer aux autres le sens que nous attribuons aux anciens auteurs : puisqu'il se trouve dans les auteurs grecs que presque chacun d'eux parle un langage différent⁸⁴.

Il serait sur ce point du même avis que Locke qui condamne également ceux qui se servent des mots en leur affublant un sens inusité. Par ailleurs il loue les hommes de science et autres techniciens qui ont malheureusement été négligés à la faveur de certains logiciens qui ont, par leurs embrouilles du langage, desservi la cause de l'humanité :

La logique, ou l'art de disputer, qu'on a tant estimée, a servi à entretenir l'obscurité. Ceux qui s'y sont adonnés ont été inutiles à la république ou plutôt dommageables. Au lieu que les hommes mécaniques, si méprisés des doctes, ont été utiles à la vie humaine. [...]. Le mal est que cet art d'obscurcir les mots a embrouillé les deux grandes règles des actions de l'homme, la religion et la justice⁸⁵.

Les hommes ont toujours tendance à prendre pour vrai les choses qui ne le sont pas tout simplement parce qu'ils se laissent abuser par le langage auquel ils ne prêtent guère attention. Ainsi on n'essaye pas de clarifier le sens des mots qui sont employés les uns et les autres. Les discours servent alors facilement à tromper et à s'abuser mutuellement. Cela témoigne d'un défaut inhérent aux préoccupations langagières qui est de ne plus véhiculer la vérité :

...ce qu'on appelle esprit et imagination est mieux reçu que la vérité toute sèche. Cela va bien dans les discours, où on ne cherche qu'à plaire ; mais dans le fond, excepté l'ordre et la netteté, tout l'art de la rhétorique, toutes ces applications artificielles et figurées des mots ne servent qu'à insinuer de fausses idées, émouvoir les passions et séduire le jugement, de sorte que ce ne sont que de pures supercheries. Cependant c'est à cet art fallacieux qu'on donne le premier rang et les récompenses. C'est que les hommes ne se soucient guère de la vérité, et aiment beaucoup à tromper et être trompés⁸⁶.

Les remèdes qui sont proposés à ces différents abus du langage ou tromperies et autres imperfections vont de soi. Il s'agit entre autres de prendre des mesures qui vont pouvoir servir à clarifier le langage en s'assurant bien évidemment d'attribuer aux mots le sens qui puisse être perçu nettement de tous. Il s'agit précisément de :

...ne se servir d'aucun mot sans y attacher une idée...les idées des noms des modes soient au moins déterminés et que les idées des noms des substances

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 268.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 274.

soient de plus conformes à ce qui existe... employer des termes conformément à l'usage reçu, autant qu'il est possible... d'éclairer en quel sens on prend les mots, soit qu'on en fasse de nouveaux, ou qu'on emploie les vieux dans un nouveau sens, soit que l'on trouve que l'usage n'ait pas assez fixé la signification. Mais il y a de la différence. Les mots des idées simples qui ne sauraient être définies sont expliqués par des mots synonymes, quand ils sont plus connus, ou en montrant la chose... employer constamment le même terme dans le même sens, ou d'avertir qu'on le change⁸⁷.

On peut voir dès lors comment la commensurabilité, la fixité ou la recherche de fondements vrais préoccupe à la fois le langage et la théorie de la connaissance dans le monde traditionnel qualifié par nous de symbolique. C'est pourtant contre de telles entreprises que Rorty oppose le projet d'« édification » de l'herméneutique. Selon Green d'ailleurs, que cite Rorty, il y aurait dans ces diverses théories de la connaissance une confusion fondamentale entre une question métaphysique et une question physiologique. En réalité, elles se servent, comme facteur de justification, des mécanismes physiologiques et plus précisément des dispositions internes de l'homme. Or, on devrait, en matière de connaissance, s'intéresser uniquement à la relation entre les propositions que formule le sujet pensant. Car, faire état d'une connaissance ne revient à rien d'autre que faire état d'une croyance qui ne dépend que de la relation d'un sujet à une proposition. Green parle à cet effet d'une « *confusion fondamentale, sur laquelle repose toute la psychologie empirique, entre deux questions essentiellement distinctes – l'une métaphysique : quel est l'élément de base de la connaissance ? L'autre physiologique : quelles conditions internes l'organisme humain doit-il satisfaire pour devenir un vecteur de connaissance ?*⁸⁸ ». Il est alors, selon Rorty, illusoire de vouloir à tout prix déterminer les conditions d'une objectivité, qui plus est universelle, reposant sur des éléments autres que le langage. Les théories qui ont comme ambition de régler nos mécanismes cognitifs, en les rendant conformes à un ensemble de représentations, sont des pseudos connaissances et par conséquent complètement inutiles. C'est dans ce sens qu'il écrit :

Je tiens que l'entreprise (caractéristique de la philosophie traditionnelle) qui consiste à expliquer la "rationalité" et l'"objectivité" en remontant jusqu'aux conditions de la représentation adéquate est une tentative illusoire visant à donner une dimension éternelle au discours normal de l'époque.⁸⁹

⁸⁷ *Ibid*, (Philalèthe), pp. 275-278.

⁸⁸ T.H. Green, *Hume and Locke*, ed. Ramon Lemos, New York, 1968, p. 19 cité par Rorty, HS, p. 163.

⁸⁹ Rorty, HS, p.22.

L'herméneutique décrédibilise alors ces théories de la connaissance qui se sont évertuées à produire des énoncés qui seraient, pour ainsi dire, inattaquables parce que répondant à des critères bien définis. De même que le langage lui-même ne doit être considéré comme reflétant l'essence des choses. Aucune discipline, y compris la philosophie, ne doit prétendre à un absolu qui fonderait tout. Rien ne nous contraint à avoir un procédé commun de justification de nos connaissances. On n'a besoin d'aucun fondement sinon de notre accord pour concéder une valeur de vérité à une argumentation. C'est alors que l'herméneutique renvoie nos préoccupations gnoséologiques dans le domaine très ouvert de la discursivité. La conversation devient le centre prolifique d'une édification mutuelle entre différents interlocuteurs multidisciplinaires. C'est pourquoi il écrit :

D'un point de vue herméneutique, être rationnel, c'est résister à la théorie de la connaissance – à l'idée qu'il y aurait un (et un seul) ensemble de termes à l'aide desquels toute contribution à la conversation devrait pouvoir se formuler –, c'est vouloir saisir le jargon de notre interlocuteur, et non essayer de le traduire dans le nôtre.⁹⁰

Rorty affirme ainsi rompre avec l'intention de bâtir un système. Être systématique est foncièrement incompatible avec le projet d'édification de l'herméneutique. Il renonce de ce fait à substituer une théorie de la connaissance à celles déjà existantes. Renverser les théories idéalistes ou empiristes de la connaissance ne nécessite pas qu'on comble le vide qu'elles laisseraient. Si l'on doit abandonner la théorie de la connaissance, et toute autre entreprise fondatrice ou référentielle, ce n'est pas pour en embrasser une autre qui garantirait une place dans un univers restreint des sciences. Il faut définitivement tourner la page à l'idée selon laquelle on doit nécessairement rendre compte de la connaissance comme ce fût le cas avec Kant entre autres. Et si nous devons être édifiants plutôt que d'être systématiques, c'est parce que les théories de la connaissance réduisent drastiquement le champ des possibilités.

En effet, faut-il le rappeler, chez Kant les intuitions se fondent sur les concepts ou catégories et vice versa. Ce qui d'ailleurs justifie l'existence des catégories auxquelles les objets de notre connaissance doivent nécessairement se régler pour parvenir à un savoir assuré. C'est ce qui ressort de sa logique transcendantale où on peut lire :

...pour ce qui concerne la connaissance quant à sa simple forme (en mettant de côté tout contenu), il est tout aussi clair qu'une logique, en tant qu'elle expose les règles universelles et nécessaires de l'entendement, doit présenter dans de telles règles des critères de la vérité. Car ce qui contredit à ces

⁹⁰*Ibid.*, p. 352.

règles est faux, puisque l'entendement y entre en contradiction avec ses règles universelles de pensée, par conséquent se contredit lui-même. (...)

La logique générale résout donc toute l'activité formelle de l'entendement et de la raison en ses éléments, et les présente comme principes de toute appréciation logique de notre connaissance.⁹¹

Considérer qu'il y a des cadres universels et absolus dans lesquelles toute connaissance doit se donner, c'est ignorer que toute révolution scientifique déborde presque toujours l'espace ou « l'univers » qui le précède. Pour Rorty, on doit envisager une infinité de possibilités pour répondre au mieux au besoin d'innovation. S'ouvrir à des possibilités innovantes revient à laisser libre cours à notre imagination et par la même occasion briser le mythe des lois restrictives conditionnant la validité de nos résultats.

Le langage –comme espace illimité d'échange intersubjectif– ou alors la conversation se présente dès lors comme la seule alternative pouvant se substituer à la théorie de la connaissance. Non pas qu'elle la remplace – puisqu'il faut en finir avec l'idée même des fondements – mais qu'elle permet de relancer les débats à l'infini et laisse ainsi un espace pour l'éclosion d'un nouveau savoir ou d'un autre type de connaissance. Il faudrait pour le bien de la science considérer qu'aucun énoncé, qu'aucune thèse n'est à proprement parler « inattaquable ». Ce faisant, Rorty réduit la frontière établie entre le discours normal et le discours anormal. Pour lui, la progression nécessite une recherche perpétuelle. Il n'y a pas de progression possible pour ce qui est inaltérable, commensurable. D'où le rôle de la conversation qui offre la perspective d'une édification mutuelle et perpétuelle. C'est pourquoi il écrit :

Le propre de la philosophie édifiante est de poursuivre la conversation et non pas de découvrir des vérités objectives. [...]. Le danger que les discours édifiants essaient d'éviter, c'est qu'un certain jeu de langage, une certaine façon de se penser soi-même puissent induire les gens en erreur au point de croire que dorénavant tout discours pourra être, ou devra être, un discours normal.⁹²

Cette ouverture de la science a aussi été souhaitée par Claude Bernard. Ce dernier nous propose de ne pas calfeutrer un raisonnement sous prétexte d'une règle ou encore d'une méthode. Nous devons laisser libre cours à notre imagination et ne pas toujours s'attendre ou désirer qu'elle soit conforme à certains canons. Il est d'ailleurs plus productif d'avoir une indépendance vis-à-vis de nos principes ou croyances qui n'ont pour seul résultat que de

⁹¹ Kant, CRP, pp. 148-149.

⁹²Rorty, HS, p. 414.

freiner l'avènement d'idées nouvelles et sans doute révolutionnaires. En d'autres termes, liberté et indépendance sont les clés pour parvenir à des innovations fructueuses. C'est précisément dans ce sens qu'il écrit :

...si le raisonnement nous guide dans la science expérimentale, il ne nous impose pas nécessairement ses conséquences. Notre esprit peut toujours rester libre de les accepter ou de les discuter. Si une idée se présente à nous, nous ne devons pas la repousser par cela seul qu'elle n'est pas d'accord avec les conséquences logiques d'une théorie régnante. Nous pouvons suivre notre sentiment et notre idée, donner carrière à notre imagination, pourvu que toutes nos idées ne soient que des prétextes à instituer des expériences nouvelles qui puissent nous fournir des faits probants ou inattendus et féconds (...). L'idée doit toujours rester indépendante, et il ne faut point l'enchaîner, pas plus par des croyances scientifiques que par des croyances philosophiques ou religieuses ; il faut être hardi et libre dans la manifestation de ses idées, suivre son sentiment et ne point trop s'arrêter à ses craintes puériles de la contradiction des théories.⁹³

En considérant que le progrès ne s'envisage que dans la possibilité de découvrir des horizons nouveaux, Rorty est résolument tourné vers l'avenir. Ainsi, aux différents dualismes épistémologiques et métaphysiques (dualismes esprit/corps ; sujet/pensée ; objet/réalité ; etc.) imposés par la tradition essentialiste ou fondationnaliste, il préfère la distinction pratique entre passé et futur. Cette distinction correspond au souci de tourner définitivement le dos au passé figé d'une argumentation épistémologique fondant le savoir. Ceci pour donner à l'avenir toujours plus d'espoir, espoir de pouvoir se dépasser indéfiniment. Aucune discipline, pas même la philosophie, ne doit s'inscrire dans la voie sûre d'une science car aucun savoir n'est définitif. Toute connaissance est susceptible d'être dépassée par la suite avec une nouvelle découverte ou une nouvelle approche de la question. Une thèse qui est valide de nos jours peut laisser plus tard la place à une nouvelle théorie. C'est dans ce sens qu'il écrit :

(...) quand bien même nous disposerions d'une croyance vraie et justifiée touchant toutes les questions que nous nous posons, il se pourrait fort bien que cela signifie, simplement, que tout notre savoir satisfait aux normes momentanément en vigueur. [...]. Quoiqu'ils ne puissent mettre un point final à la philosophie, les philosophes édifiants peuvent l'empêcher d'emprunter la voie sûre d'une science.⁹⁴

En clair, il ne s'agit plus de fonder la connaissance de façon absolue, mais plutôt de regarder vers l'avenir en encourageant notre imagination à produire de nouvelles descriptions

⁹³ Claude Bernard, *Introduction à la Médecine Expérimentale*, cité in *De Montaigne à Louis de Brooglie*, pp. 135_136.

⁹⁴Rorty, HS, pp. 404-409.

de nos croyances à partir d'elles-mêmes. La recherche de la vérité absolue et immuable n'a aucun avantage pour l'avenir de nos connaissances. Cette tentative de la tradition philosophique qui consiste à rechercher des fondements premiers est tout aussi illusoire, selon Rorty, que l'ambition de se soustraire à l'érosion du temps. C'est dans ce sens que Rorty écrit dans un autre de ses ouvrages :

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 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 meilleur⁹⁵ (Rorty, ES 1995).

Rorty serait alors, aux dires de Claude Morilhat, soucieux de recentrer sur l'homme, et principalement dans la conversation, les modalités de la vérité qui avaient jusqu'ici été soit excentrés soit absolutisés par les thèses fondationnalistes. Les positions fondationnalistes en effet contre lesquelles il s'acharne rappellent, à n'en pas douter, les thèses théologiques qui soutiennent l'idée d'une vérité intemporelle voire même transcendante. Pour les défenseurs de ces positions, tout se passe comme si, conscient de sa nature, l'homme devait désormais échapper à son sort en construisant un univers où tout reste inchangé et indépassable. D'où la position contemplative qu'il prend vis-à-vis d'un certain type de savoirs et de discours prétendument anhistoriques. De toute évidence, le fondationnalisme des Lumières n'a fait que substituer à l'idéal théologique, l'idéal de la Nature et de la Vérité. C'est ce que dénonce Rorty et c'est ce qu'il essaye d'exorciser en professant le retour à l'homme, à travers l'intersubjectivité, comme source autosuffisante de savoir. Morilhat nous explique tout ceci quand il écrit :

Rorty ne manque pas d'exhiber l'ancrage religieux du besoin métaphysique, de la poursuite de fondements indubitables par la philosophie ; celle-ci prétend "nous soustraire directement au langage, à l'histoire, à la finitude, pour nous mettre en présence de l'intemporel" (...). Effrayé par la fragilité, la contingence de son existence, l'être humain s'enquiert d'un point d'appui ferme afin d'échapper aux bornes que constituent son inscription langagière et sa position historique. De là suit la volonté de dépasser les connaissances superficielles et parcellaires des sciences à travers le déploiement d'un discours, d'un savoir ultimes, de là également la visée contemplative de la philosophie. Pragmatiste, Rorty dénonce la nature contemplative, spéculative

⁹⁵Rorty, "Une vérité sans correspondance avec la réalité", in *L'espoir au lieu de savoir* (ES), trad. C. Cowan et J. Poulain, Albin Michel, Paris, 1995, p. 50.

de la philosophie traditionnelle, sa méconnaissance de la réalité, son évasion du temps vers l'éternité ; bref, la recherche de la certitude "n'est qu'une tentative de fuir le monde" ... (Morilhat 2008)⁹⁶.

En effet, Rorty lui-même écrit : « ...il me semble que nous avons tout intérêt à abandonner l'idée que certaines valeurs (la "rationalité", l'"impartialité") flottent à l'abri du temps, loin de toute structure éducative et institutionnelle »⁹⁷. Aussi, contre les différentes approches, notamment celle de Kant qui intègre la rigidité du vocabulaire newtonien dans ses propositions, Rorty oppose le vocabulaire de la théorie darwinienne de l'évolution. Effectivement, tout comme il existe chez Darwin la propagation aléatoire des mutations génétiques et de la sélection opérée par le milieu environnant, on retrouve aussi chez Rorty la propagation aléatoire des vocabulaires générés par l'imagination de chacun et la sélection opérée par ce que sera notre communauté demain. Ce faisant il place le langage ou la conversation au centre de nos préoccupations. C'est ce qui ressort de cet extrait où il écrit : « *Du point de vue éducatif, en ce qu'il s'oppose au point de vue gnoséologique ou technique, l'art de formuler les choses prime sur la possession des vérités* »⁹⁸.

En conférant un rôle primordial à la conversation, Rorty souhaite mettre tous les discours sur un même pied d'égalité. Et là se redessine la carte épistémologique.

I.2. HERMENEUTIQUE ET OBJECTIVITE DU DISCOURS

Tout discours, pour Rorty, mérite qu'on lui accorde une attention, quels que soient son orientation et ses fondements. Contre les thèses de la commensurabilité de nos connaissances, qui supposent le nivelage des principes de la rationalité, il oppose le nivelage de toutes les formes de discours. En d'autres termes, Rorty rejette la tendance à l'unité ou à l'uniformisation de nos connaissances au profit de la multiplicité des discours. Il se refuse ainsi à une hiérarchisation des discours au nom de « canons universaux ». Chaque thèse, chaque énoncé aussi singulier soit-il, constitue en fait un matériel de réflexion et de recherche que l'on peut à ce titre exploiter. Il n'y a donc pas, à la vérité, de discours scientifiquement supérieurs à d'autres, rien qui puisse être considéré comme normal ou anormal. Aucune science, aussi fondamentale soit-elle, ne diffère de par sa structure argumentative de celle qui ne possède aucun fondement soit disant scientifique. Les jugements qui rendent compte de la

⁹⁶ Claude Morilhat, ELIL, pp. 71-72.

⁹⁷ Richard Rorty, HS, p. 366.

⁹⁸ *Ibid*, p. 395.

scientificité disparaissent chez Rorty pour laisser la place au jeu social de la conversation. La scientificité, s'il faut même encore en parler, n'est rien d'autre que le résultat du phénomène culturel de communication ou d'échange langagier.

Ce qui importe, pour qu'un discours soit recevable et pour amorcer tout dialogue, c'est la cohérence de la proposition et son enracinement dans notre univers culturel. Rorty ne se satisfait d'une conversation qu'autant que l'on parvienne à un discours cohérent qui s'insère sans difficulté dans notre système de croyance. Il prend à cet effet l'exemple de la théorie hylémorphique d'Aristote et celle de Galilée pour décrire les mouvements des planètes et dit que la question à se poser n'est pas celle de la véracité ou de la pertinence de l'une ou l'autre théorie, mais plutôt celle de la cohérence de chaque thèse avec le reste de la culture :

La seule chose qui compte est de savoir si le fait de décrire les planètes dans un langage ou dans l'autre est de nature à nous permettre de raconter des histoires, qui, s'appliquant à celles-ci pourront s'accorder avec toutes les autres histoires que nous voudrions raconter. Le test de la vérité philosophique consiste dans la cohérence interne de centaines d'analyses comparables reliées entre elles au sein d'un système philosophique. Il repose bien davantage sur la cohérence d'un tel système avec le reste de la culture, une culture dont nous espérons qu'elle continuera à se révéler aussi ondoyante et diverse que celle des démocraties occidentales de notre temps.⁹⁹

Le pragmatisme rortyien renonce pour ainsi dire au souci d'accorder une valeur de vérité à chaque énoncé sur la base de critères préétablis. D'ailleurs on pourrait dire que la vérité elle-même ne dépend plus que du consensus qui s'opère à la fin de la conversation. En d'autres termes, l'absence de tout fondement fait tomber la validité d'une thèse dans l'issue de la conversation. Chacun ayant la possibilité de relancer le débat à l'infini, aucune discipline ne prime sur l'autre. Tant que se poursuit la conversation, un accord reste possible et de ce fait, les conflits interdisciplinaires ne seraient qu'apparents. Rorty écrit :

Quant aux conflits interdisciplinaires et interdiscursifs, ils sont nuancés ou dépassés dans le cours même de la conversation. (...). L'herméneutique conçoit les relations interdiscursives sur le modèle des divers fils d'une conversation possible, une conversation qui ne présuppose aucune matrice disciplinaire unissant les interlocuteurs, mais où subsiste un espoir d'aboutir à un accord tant que dure l'entretien. L'espoir en question n'est d'ailleurs pas qu'on trouve un terrain préexistant d'entente qui attendait qu'on le découvre, mais, simplement, qu'on finisse par se mettre d'accord ou, du moins, qu'on aboutisse à un désaccord passionnant et fructueux.¹⁰⁰

⁹⁹Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité* (ORV), trad. J.-P Cometti, PUF, Paris, 1994, p. 100.

¹⁰⁰Rorty, HS, p. 352.

En considérant que la conversation doit se substituer à la formalisation de tout discours et que seul l'unanimisme peut départager deux interlocuteurs, Rorty détruit le monde objectif tel que nous le connaissons. L'objectivité, pour lui, ne se trouve ni dans la correspondance exacte et fidèle au monde, ou une adéquation de notre pensée à la chose, ni dans des structures internes préexistantes. Ainsi, on peut confirmer que l'objectivité repose sur l'unanimisme et non pas sur la « spécularité ». C'est dire précisément que tout dépend désormais de l'accord des esprits, et donc d'une certaine subjectivité, dans le processus de la conversation.

Cette dernière, en tant qu'élément central du tournant linguistique, marque le passage des principes rationnels aux énoncés mutuellement admis distinct de la mutualité produite par la référentialité. En conséquence, le « je » symbolisant le sujet transcendantal structurant cède la place au « nous » de la communauté discursive. En d'autres termes, selon l'argument pragmatiste que défend Rorty, ce n'est pas au philosophe mais à la communauté dans un effort collégial qu'incombe la tâche de déterminer la ou les vérités opérationnelles et dont elle a besoin. On peut à juste titre parler d'une démocratisation de la vérité qui se trouve ne plus être une affaire de spécialiste ou d'expert. Il faut donc désormais, selon cette considération, envisager le processus de connaissance comme une activité sociale sans aucune relation à un « je » transcendantal du type kantien. Il écrit à cet effet :

En concevant la connaissance comme une affaire de conversation et de pratique sociale, plutôt que comme une tentative de refléter la nature, nous ne serons pas enclins à envisager une métapraxis qui serait la critique de toutes les formes possibles de pratiques sociales¹⁰¹.

Plus loin il ajoute :

Pour la théorie de la connaissance, s'entretenir, c'est, implicitement, penser ; alors que, pour l'herméneutique, penser, c'est s'entretenir sur un mode ordinaire. La théorie de la connaissance considère les participants comme unis au sein de ce qu'Oakeshott appelle une universitas – un groupe qu'unissent des intérêts mutuels et une fin commune. L'herméneutique considère, quant à elle, qu'ils sont unis par ce qu'il appelle une societas – à savoir un certain nombre de personnes réunies par leurs chemins existentiels et unies non par un but commun (encore moins un terrain d'entente), mais par la courtoisie.¹⁰²

¹⁰¹Rorty, HS, p. 195.

¹⁰²Ibid, pp. 352-353.

On peut donc voir que le pragmatisme rortyien renverse les opinions reçues en privilégiant, dans le processus gnoséologique, le principe éthique de solidarité au détriment du principe épistémologique d'objectivité. Ceci confirme, dans une certaine mesure et comme nous venons plus ou moins de le signaler, le primat de la démocratie sur la philosophie. C'est dans ce sens qu'il écrit : « *L'objectivité me paraît dépendre de notre capacité à nous accorder sur la question de savoir si un ensemble donné de desiderata doit ou ne doit pas être satisfait* »¹⁰³. Le « nous » de la communauté représente non seulement le creuset où va s'établir la vérité dans l'unanimité, mais aussi le canal de tous les énoncés possibles sans discrimination aucune. Admettre un « nous », source du consentement et par conséquent garant de toute validité, c'est offrir la possibilité à n'importe quelle proposition d'être recevable. Rorty réhabilite alors au passage toutes les formes de discours compte tenu du fait qu'il amenuise la frontière entre le discours normal et l'anormal. C'est ce qui transparait lorsqu'il écrit :

*Dans la perspective que je veux promouvoir, peu importe l'énoncé qu'on choisit ; aucun enjeu d'importance n'est lié au fait d'opter pour l'imagerie de la production ou pour celle de l'enregistrement. On retrouve entre elles une forme d'oppositions qui rappelle celles que nous avons étudiées dans la section précédente : "objectif" versus "non-objectif", ou "cognitif" versus "non-cognitif".*¹⁰⁴

Pour Rorty, la normalité s'en tient à des principes stricts qui imposent une ligne de conduite. Toute autre démarche, qui ne respecte pas ses canons, relève de l'anormalité et n'appartiendrait pas de ce fait au domaine de la scientificité. Or, même si le respect rigoureux des normes peut aboutir à des résultats efficaces, il faut envisager une semblable possibilité pour le discours dit « anormal ». Une théorie anodine au départ peut très bien aboutir à des résultats révolutionnaires. Comme Rorty l'écrit lui-même : « *Le discours anormal peut produire n'importe quoi, du non-sens à la révolution intellectuelle ; de là que, pas plus que l'imprévisible ou la "créativité", il ne saurait faire l'objet d'une discipline* »¹⁰⁵. De la sorte, la conséquence du pragmatisme rortyien est, nous l'appuyons, la disparition de la classification épistémologique ou encore la hiérarchisation des discours. On n'est pas loin du « tout se

¹⁰³ *Idem.*, ORV, p. 99.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 380. Dans l'étude des sciences de la nature, comme nous le fait comprendre Rorty, il se distingue deux tendances. L'une visant à interpréter ces sciences comme activité de l'esprit mettant ainsi en jeu notre faculté productive, et l'autre visant à les interpréter comme application de nos facultés spéculaires, nous contentant ainsi d'enregistrer simplement ce que la nature a produit. Cela rappelle assez l'opposition entre idéalisme et empirisme. Or, cette distinction n'est plus nécessaire tant qu'on met sur le même pied d'égalité tous les types d'énoncés.

¹⁰⁵ Rorty, HS, p. 355.

vaut » puisque tout le monde peut produire désormais une interprétation recevable. Il l'écrit explicitement comme suit :

N'importe qui, aussi cinglé qu'il ait l'air, et pour tout ce que nous savons à partir de bases purement épistémologiques, peut être à l'origine d'une interprétation brillante et neuve portant sur le sens de certains textes ou la nature de certains morceaux. Le temps peut en décider, mais non l'épistémologie, pas plus que la philosophie de la science, la sémiotique ou n'importe quelle autre théorie qui se propose d'offrir une taxonomie de toutes les belles idées neuves possibles, et de tous les possibles à venir¹⁰⁶ (Rorty, ORV 1994).

C'est donc la raison pour laquelle l'herméneutique s'ouvre à « l'anormalité » et propose un abandon systématique, sinon une réorientation, de nos procédures gnoséologiques. En effet, en s'éloignant des conventions et autres réglemmentations, Rorty montre qu'il situe tous les discours sur le même pied d'égalité. Ainsi, un discours n'a pas l'obligation d'être conforme à un système de pensée pour être valide. Tout au contraire, un discours « anormal » peut, selon Rorty et comme nous l'avons déjà signalé, produire une véritable science en introduisant un paradigme révolutionnaire. Il faut de ce fait s'ouvrir à l'inconnu et c'est ce qu'entreprend l'herméneutique. Rorty écrit dans ce sens :

...l'herméneutique se présente comme l'étude d'un discours anormal du point de vue d'un discours normal – ou comme la tentative de comprendre ce qui se passe alors que nous ignorons encore trop de choses pour pouvoir nous lancer dans une description et donc construire une approche gnoséologique.¹⁰⁷

Rorty précise davantage la distinction entre la procédure herméneutique et celle de la théorie de la connaissance en différenciant leur approche. La théorie de la connaissance, parce qu'elle renvoie toujours à un système préconçu, se rapproche d'une conception de la nature à laquelle nous nous sommes familiarisés et à laquelle nous nous conformons. Mais l'herméneutique, parce qu'elle admet des discours dont on ne sait rien et qui nous sont alors totalement inconnus, est proche de l'ouverture et de la créativité de l'esprit. L'affirmation de l'esprit n'est pas saisit dans le sens de la tradition philosophique que Rorty réproouve, celle qui consiste à trouver une structure fondamentale de fonctionnement, mais bien plutôt dans le sens de la reconnaissance de la capacité qu'a l'homme de décrire dans un langage nouveau l'ensemble des phénomènes. Rorty écrit :

¹⁰⁶ Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité* (ORV), trad. J.-P Cometti, PUF, Paris, 1994, p. 99.

¹⁰⁷ *Idem*, HS, p. 355.

...je voudrais montrer que l'herméneutique en tant que métadiscours portant sur des discours incommensurables (jusqu'à nouvel ordre) n'a rien à voir ni (a) avec l'« esprit » au sens que lui confère le dualisme cartésien, ni (b) avec le versant « constituant » de la distinction kantienne entre la spontanéité (faculté constituante et structurante) et la sensibilité (faculté passive), ni (c) avec l'idée qu'il existe une méthode pour découvrir la vérité des énoncés qui rivaliserait avec les méthodes normales ayant cours dans les disciplines extraphilosophiques.¹⁰⁸

Et plus loin il ajoute :

...l'herméneutique [est] en gros, une approche de l'inconnu et la théorie de la connaissance une approche du familier. Mais, compte tenu de l'interprétation quelque peu forcée que je viens juste de donner de l'opposition entre « esprit » et « nature », je pourrais faire mienne maintenant l'idée traditionnelle selon laquelle herméneutique et théorie de la connaissance s'opposent en ce que la première est une approche de l'esprit et la seconde une approche de la nature.¹⁰⁹

L'herméneutique ainsi présentée s'est construite sous l'influence de plusieurs autres réflexions. Il faut dire que Rorty s'exprime essentiellement à travers d'autres auteurs à qui il consacre de longs commentaires. Des lectures qui l'auront influencé on peut citer par exemple celles de Quine et de Sellars de qui Rorty retient que les problèmes philosophiques se réduisent à des questions de langage. Mais nous nous intéresserons premièrement à d'autres auteurs avec qui Rorty a aussi une importante filiation.

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 379.

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 389.

CHAPITRE II : RORTY ET LA REVOLUTION HERMENEUTIQUE HEIDEGGERIENNE.

Heidegger est, à côté de Wittgenstein et Dewey, parmi ceux-là qui ont le plus marqué Rorty particulièrement pendant le début de ses réflexions. Il a une telle estime pour leurs travaux qu'il les considère, durant cette période et selon ses propres dires, comme les « *trois philosophes les plus importants de notre temps* »¹¹⁰. La valeur fondamentale de ces auteurs repose sur le fait qu'ils empruntent un chemin différent de ce qui apparaît dans les thèses fondationnalistes ou représentationnalistes. Ils abandonnent en effet sans détour la théorie générale de la représentation tributaire de la théorie de la connaissance qu'ils considèrent comme une préoccupation sans véritable importance et donc comme un pseudo-problème.

Wittgenstein va s'attaquer au concept de mental sur lequel repose essentiellement les thèses fondationnalistes. En effet, pour lui comme pour les antireprésentationnalistes, il n'y a rien qui puisse valider l'existence de quelque chose comme l'esprit humain. Rien d'autre ne nous est donné que l'organisme humain et donc rien ne peut attester irréfutablement que le mental repose sur une intuition distincte du monde physique. On peut alors parler avec lui d'un rejet du dualisme corps/esprit. Il n'y a pas d'un côté un corps et de l'autre un esprit qui serait d'une nature différente. Wittgenstein finit ainsi par renoncer à l'idée de déterminer les structures de l'esprit qui rendent compte de la réalité. De là il n'y a qu'un pas à franchir pour réduire la question de la mentalité au seul problème du langage. C'est ce qui justifie l'intérêt que lui porte Rorty. Car en effet, comme l'écrit Rorty, « *Wittgenstein essaya de construire une nouvelle théorie de la représentation, qui ne devait rien au mentalisme* »¹¹¹.

De Dewey, Rorty retient que s'il y avait une voie pour parvenir efficacement à la vérité ce serait immanquablement à travers une société démocratique. Tout en rejetant ce qu'il appelle la « théorie contemplative de la connaissance », Dewey montre que la communauté, grâce à l'entente intersubjective, prime sur la recherche de fondements. Ainsi donc, la possibilité de progression n'échappe pas à notre espace culturel et même interculturel dans lequel s'exprime librement une pluralité d'initiatives innovantes quand bien même contradictoires. L'impact des travaux de Dewey sur Rorty peut être relevé dans cet extrait où il écrit :

¹¹⁰ Rorty, HS, p. 15.

¹¹¹ *Ibid.*

*Aussi le meilleur moyen de transcender notre culture qui puisse nous être offert est-il celui qui nous permet d'être élevé dans une culture qui se flatte de ne pas être monolithique, de sa tolérance à l'égard d'une pluralité de sous-cultures et de sa volonté d'écouter les cultures voisines. Tel est le lien que Dewey concevait entre l'antireprésentationnalisme et la démocratie, et que j'aborde...*¹¹²

Enfin, dans cette liste non exhaustive des auteurs qui ont influencé Rorty il y a Heidegger sur qui nous avons décidé arbitrairement de nous appesantir. De cet auteur Rorty retient en substance le souci de surmonter la tradition onto-théologique. Heidegger s'éloigne complètement de la trajectoire qu'ont prise les philosophes représentationnalistes. C'est alors que Rorty écrit à son sujet : « *Heidegger essaya de construire un nouvel ensemble de catégories philosophiques, qui ne devrait rien à la science, à la théorie de la connaissance, ou à la quête cartésienne de la certitude* »¹¹³.

Heidegger nous propose alors une philosophie qui représente un tournant important dans les réflexions gnoséologiques. Philosophie à laquelle il a été donné le nom de philosophie herméneutique.

II.1. LA PHILOSOPHIE HERMENEUTIQUE ET LA TRADITION ONTOTHEOLOGIQUE

La philosophie herméneutique peut être rangée parmi les réflexions qui vont à l'opposé des thèses fondationnalistes. Ainsi, Heidegger se situe dans la même lancée que Wittgenstein et Dewey. Ces auteurs ne se sont pas préoccupés de substituer à l'ancienne, une nouvelle théorie de la connaissance. Ils sont encore moins préoccupés de donner un fondement à la connaissance. C'est ce que nous dit Rorty lorsqu'il écrit :

*Wittgenstein, Heidegger et Dewey s'accordent à reconnaître que la notion de connaissance, en tant que représentation adéquate rendue possible par certains processus mentaux et rendue intelligible par une théorie générale de la représentation, doit être abandonnée. Tous les trois rejettent la notion de « fondements de la connaissance » et la conception de la philosophie en tant qu'entreprise axée sur le problème cartésien : répondre au théoricien de la connaissance qui adopterait une position sceptique*¹¹⁴.

¹¹² Rorty, ORV, p. 27.

¹¹³ *Idem*, HS, p. 15.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

Heidegger, tout comme Wittgenstein et Dewey, nous conduit dans une trajectoire différente dans laquelle les jugements de valeurs n'ont pas d'importance notamment en ce qui concerne la hiérarchisation des différentes disciplines. Il fait donc partie de ces auteurs qui font entrer la philosophie dans une nouvelle ère par l'opération d'une réforme intellectuelle. Réforme intellectuelle qui chez Heidegger préfigure le projet d'édification lequel, on le rappelle, est essentiellement antifondationaliste. Ainsi, Rorty considère comme révolutionnaire cette nouvelle approche qui se libère des considérations fondationalistes héritées des Lumières. C'est alors qu'il écrit :

Wittgenstein, Heidegger et Dewey nous ont fait entrer dans une période de philosophie « 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 prédominant¹¹⁵.

Ces auteurs nous proposent donc, en d'autres termes, de nous libérer des discours ayant pour ambition de fonder nos connaissances, ces discours étant considérés désormais par eux comme simplement caducs. Mais seulement, pour Rorty, il faut associer à ce travail de déconstruction de l'imagerie spéculaire une conscience historique qui est abordée par Heidegger. La conscience historique, que nous présente la philosophie herméneutique, rend compte entre autres de la source des préoccupations fondationalistes et nous permet par la même occasion de nous en éloigner. Il s'agira en quelque sorte de rendre compte de l'impensé ou simplement le non-dit, qui caractérise et fonde toute la métaphysique occidentale. En scrutant l'histoire, Heidegger cherche à rendre la raison attentive à la manière dont travaille l'histoire de la métaphysique. Et c'est d'ailleurs ce qui se traduit dans le concept de l'oubli de l'Être cher à Heidegger. De cette manière, la réévaluation de l'histoire délivre de la tentation de reprendre les vestiges d'une tradition philosophique dépassée. Tradition qui tient à la fois de la métaphysique séculaire et de la théologie ainsi que nous le présente Heidegger qui écrit :

Le caractère onto-théologique de la métaphysique est devenu pour la pensée un point délicat non pas en raison d'un quelconque athéisme, mais à cause de l'expérience faite par une pensée à laquelle s'est dévoilée, dans l'onto-théologie, l'unité encore impensée de l'essence de la métaphysique.¹¹⁶

C'est donc à cet ensemble, théologique et métaphysique confondus, qu'Heidegger va consacrer pour ainsi dire une critique. Cette critique devrait nous permettre de nous débarrasser à la fois des préjugés kantien et néokantien entre autres, prédominants dans

¹¹⁵ Rorty, HS, p. 17.

¹¹⁶ Heidegger, *Identité et différence, Question I et II*, Paris, Gallimard, 2006, p. 289.

l'édifice représentationnaliste. Il s'agit plus particulièrement de stigmatiser des persistants préjugés qui visaient à attribuer à la philosophie un rôle prépondérant dans la détermination de la validité des sciences. Heidegger n'ambitionne pas prioritairement d'instituer un nouveau système philosophique en rejetant systématiquement la métaphysique, mais plutôt de la déconstruire et de faire apparaître les principales causes de l'oubli de l'Être en même temps que de dire en quoi consiste précisément cet oubli. Il est question en substance de renverser l'idée qu'il existe un principe unique d'explication caractéristique de l'ontothéologie où culmine la métaphysique. Or, le renversement d'une telle position par le travail de Heidegger s'est révélé décisif pour Rorty.

L'analyse historique de Heidegger permet de remonter jusqu'au platonisme comme lieu d'inauguration de la recherche de l'objectivité. Platon aurait voulu, selon Heidegger dans le commentaire qu'en fait Rorty, réduire l'objectivité à la seule relation entre l'idée et la chose. Heidegger démontrera, à l'opposée d'une telle conception, qu'il existe des voies autres que celle-là. Rorty écrit alors :

Eu égard au thème de cette section – la notion de « fondements » de la connaissance en tant qu'elle s'appuie sur une analogie avec la compulsion à croire que déclenche toute contemplation d'un objet –, Heidegger est de loin le plus important. Car il a essayé de montrer comment la notion gnoséologique d'« objectivité » dérive – pour reprendre ses propres termes – de « l'identification (platonicienne) entre φύσις et ἰδέα », c'est-à-dire entre la réalité de la chose et sa présence devant nous. Heidegger s'est attaché à explorer la façon dont l'Occident est devenu obsédé par l'idée que notre relation originelle aux objets est analogue à une perception visuelle et, à partir de là, il a voulu montrer qu'il pourrait bien y avoir d'autres conceptions de nos relations aux choses¹¹⁷.

Ainsi, l'une des idées que développe la philosophie herméneutique chez Heidegger c'est la possibilité d'une multiplicité voire d'une infinité d'interprétations. Affirmer le contraire c'est ignorer la différence fondamentale entre le Dasein inauthentique et l'authentique, et la possibilité qu'a ce dernier d'échapper à toute catégorisation. Comprendre ceci passe par le détour d'une revue de la pensée de cet auteur.

Heidegger, il faut le dire, se comprend à partir de la phénoménologie husserlienne. Qu'on veuille, comme certains, l'opposer à son maître Husserl ou alors le situer dans la continuité de celui-ci, il reste indéniable qu'il est tributaire de la phénoménologie. On peut tout de même comprendre la raison de la polémique du fait qu'ayant souhaité au départ

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 186.

prolonger la phénoménologie de Husserl, il se retrouve au bout du chemin dans des considérations quasi mystiques. Ce qui n'est pas pour déplaire à Rorty qui considère d'ailleurs que les métaphores nouvelles, les paradoxes et autres productions marginales qu'il nomme « bruits insolites » peuvent être valides autant qu'elles servent un jeu de croyance. Il écrit en effet :

...qu'il s'agisse des métaphores, dès lors qu'elles sont récupérées, qu'elles se mettent à circuler et à mourir, ou des paradoxes, à partir du moment où ils commencent à fonctionner comme des conclusions, puis comme des prémisses d'arguments, un moment vient où les deux sortes de bruits se mettent à transmettre de l'information. Le processus qui leur fait perdre leur fraîcheur et les rend familiers, étrangers au paradoxe et plats, est celui par lequel de tels bruits franchissent la frontière qui sépare les "simples" causes de la croyance des raisons de celle-ci.¹¹⁸

Heidegger, comme la plupart des disciples de Husserl, va se proposer de prolonger un aspect de la thèse phénoménologique. Heidegger s'intéressera notamment au domaine métaphysique, un des aspects sur lesquels Husserl semblait ne pas avoir apporté une solution définitive. Ce dernier, à la vérité, avait encore des projets fondationnalistes. Il était, pour ainsi dire, à la recherche d'une discipline fondamentale qui serait appelée à déterminer toutes les autres sciences. Une telle science devait, pour lui, être unique en son genre et, en conséquence, purement immanente. Cette science se matérialisera alors en la phénoménologie. Ici, immanence s'oppose à transcendance comme distinction de ce qui se trouve en moi et ce qui se situe en dehors de moi. La phénoménologie se présente donc comme une science dont les objets ne sont pas des objets du monde hors de moi, des choses qui existent dans la réalité en dehors de moi, mais seulement des objets qui existent en moi. Ainsi, la phénoménologie se montre assez proche de la psychologie en ce qu'elle s'intéresse aux objets que l'on rencontre « dans sa tête ». Ces objets, qui ne sont pas des objets que l'on retrouve dans la nature, sont bien plutôt les objets que nous visons intentionnellement, les *vécus* de ces objets par la conscience. Un sentiment, une pensée, un souvenir sont autant d'objets phénoménologiques que ne le sont un nuage, des paroles, une table ou une chaise par exemple. En d'autres termes, ce qui importe ce ne sont pas ces objets en eux-mêmes mais la manière dont ils sont perçus par la conscience. Objet phénoménologique, *vécus* psychiques, objet immanent sont dès lors des termes qu'on peut dire interchangeables.

¹¹⁸ Rorty, ORV, p. 185.

Ceci dit, la phénoménologie procède par une méthode appelée *réduction phénoménologique*. Cette dernière nous permet de nous préoccuper des seuls objets qui comptent pour la phénoménologie, les *vécus*, en délaissant les objets transcendants du monde extérieur. L'attitude du phénoménologue, nouvelle en son genre, va se distinguer de l'attitude traditionnelle des sciences vis-à-vis de la nature et du monde qu'Husserl qualifie de « naïve ». L'attitude « naïve » se tourne vers les objets du monde et donc vers les objets transcendants tandis que la réduction phénoménologique suspend cette attention aux choses en mettant ce pan du monde « entre parenthèse ». En d'autres termes, il s'agit de faire abstraction du monde et de ne plus s'en occuper. La phénoménologie ne se préoccupe donc plus des objets du monde mais bien plutôt des vécus dans lesquels les objets du monde sont vus, pensés, remémorés, approuvés, jugés, etc. La pensée de Heidegger va alors se développer à partir de ce qu'il considère comme les insuffisances de cette méthode de la phénoménologie.

En effet, Heidegger pense qu'après avoir déterminé l'attitude du phénoménologue vis-à-vis du monde, il reste également à déterminer l'attitude phénoménologique elle-même. Il s'agit, autrement dit, de clarifier phénoménologiquement l'attitude phénoménologique elle-même. Comme l'explique D. Seron : « *ce n'est pas seulement notre rapport au monde qui doit faire l'objet d'analyses phénoménologiques, mais aussi notre rapport à nos propres vécus dans l'attitude phénoménologique* »¹¹⁹. D'une certaine manière, Heidegger se propose de faire la phénoménologie de la phénoménologie ou encore de la phénoménologie qui s'applique à la phénoménologie. L'activité de la phénoménologie, si on devait s'arrêter à la position d'Husserl, pourrait se confondre à l'activité des sciences par rapport aux objets du monde. Or, pour Heidegger tout comme pour Fink (autre disciple d'Husserl qui partage la préoccupation d'Heidegger sur la phénoménologie) il est totalement exclu de voir en la phénoménologie et en l'attitude « naïve » des actes similaires. Il est ainsi porté à penser que le rapport entre la conscience et ses propres vécus dans l'attitude phénoménologique n'est pas analogue au rapport entre la conscience et le monde dans l'attitude naïve. Car, comme le rappelle Heidegger, « *l'être de l'étant n'est pas lui-même un étant* »¹²⁰ – propos qui nécessitent sans doute un éclaircissement, ce à quoi nous allons nous atteler dans les paragraphes suivants –. Heidegger se trouve alors conduit vers une nouvelle voie qui n'est rien d'autre que « l'interprétation originnaire de l'être du Dasein ».

¹¹⁹ D. Seron, conférence, novembre 2005.

¹²⁰ Heidegger, *L'être et le temps* (ET), trad. Rudolf Boehm et A. De Waelhens, éd. Gallimard, Paris, 1969, § 2, p. 21.

Ce que Heidegger nous révèle, et ce qui constitue probablement la forme d'oubli de l'être qu'il dénonce, c'est que le rapport du Dasein à soi-même n'est pas de nature intentionnelle ou, tout simplement, n'est pas de l'ordre de l'intentionnalité. Mais, avant d'y arriver, qu'entend-t-on déjà par Dasein ? Il faut dire pour commencer que Heidegger démarre sa réflexion sur la question de l'être. Le concept d'être est aussi vague qu'il est vaste. Il peut désigner autant l'être qui se questionne ou qui questionne (ce qui correspond alors à l'être-là ou le Dasein : l'étant que nous sommes nous-mêmes) que le questionné lui-même (l'étant que sont les objets du monde ou que nous visons intentionnellement). Il écrit justement :

...nous appelons « étant » bien des choses et selon bien des sens différents. Étant est tout ce dont nous parlons, tout ce à quoi nous pensons, tout ce à l'égard de quoi nous nous comportons, mais aussi ce que nous sommes nous-mêmes et la manière dont nous le sommes. L'être réside dans l'existence, dans l'essence, dans la réalité, dans l'être-subsistant, dans la consistance, dans la valeur, dans l'être-là, dans l'« il y a »¹²¹.

Il faut alors distinguer le Dasein des autres *étants* intramondains. Le Dasein n'est pas un objet et n'est donc pas perçu par la conscience comme les objets du monde. Autrement dit, on ne peut pas saisir le Dasein comme on saisit un vulgaire objet. Il ne se saisit pas comme une chose c'est dire encore qu'il n'est pas comme l'étant figé, mais plutôt comme une existence c'est-à-dire en se comportant tantôt d'une manière tantôt d'une autre. Décidant lui-même de ses choix, il est, pour ainsi dire, imprévisible. Comme l'écrit Heidegger lui-même :

L'être-là se comprend toujours à partir de son existence, c'est-à-dire à partir de sa possibilité d'être lui-même ou non lui-même. Ou l'être-là a choisi ces possibilités, ou il est tombé en elles, ou il a grandi avec elles. L'existence sur le mode de la reprise ou celui de l'omission ne peut être décidée que par l'être-là de chacun¹²².

Par conséquent, le Dasein est le mode d'être de l'étant qu'est l'homme qui ne peut être saisi uniquement par la recherche scientifique. En tant que manifestation de l'être, il ne peut se confondre aux autres existences. Afin de pouvoir le distinguer des autres *étants*, il faut particulariser l'usage même du terme existence et ne le réserver exclusivement que pour le Dasein. C'est dans ce sens qu'Heidegger oppose *transcendance ontique* (qui concerne l'étant intramondain) et *transcendance ontologique* (qui concerne l'étant qu'est le Dasein, l'être en tant qu'être...). Le Dasein se voit alors conférer une valeur hautement supérieure déjà parce

¹²¹ Heidegger, ET, § 2, p. 22.

¹²² *Ibid.*, § 4, p. 28.

qu'il est parmi les *étants*, l'être qui ne peut être déterminé et, ceci dérivant de cela, parce qu'il se manifeste essentiellement en tant que possibilités. C'est dans ce sens qu'il écrit :

...c'est une tâche de l'ontologie de montrer que, si nous choisissons pour signifier l'être de cet étant le terme d'existence, ce titre n'a pas et ne peut avoir le sens ontologique qui convient au vocable traditionnel d'existentialia : ontologiquement, existentialia signifie être-subsistant, mode d'être qui est essentiellement étranger à un étant qui a le type de l'être-là. Nous éviterons toute confusion en employant toujours, au lieu d'existentialia, l'expression interprétative d'être-subsistant, tandis que nous réserverons existence pour désigner la détermination d'être qui ne convient qu'à l'être-là.

L'« essence » de l'être-là réside dans son existence. Les caractères qui peuvent être dégagés en cet étant ne sont donc aucunement des « propriétés » substantives relevant de l'être-subsistant, et qui appartiendraient à un étant subsistant de telle ou telle apparence : ce sont pour l'être-là des modes possibles d'être, et cela seulement. Tout ce qui a trait à ce que cet étant est, est, d'abord, être. C'est pourquoi le terme d'être-là par lequel nous le désignons n'indique pas une quiddité, comme c'est le cas pour la table, la maison ou l'arbre, mais son être¹²³.

Il faut également dire que la connaissance du Dasein ne dépend pas, chez Heidegger, des structures mentales dont nous disposons et donc, on pourrait le dire, de notre essence spéculaire. Il considère, en effet, que la connaissance de l'être-là n'est rendue difficile qu'à cause de sa nature et non pas à cause de l'inadéquation de nos représentations. On peut donc y voir un rejet des thèses fondationnalistes qui prétendent produire une connaissance assurée – notamment en ce qui concerne le Dasein – à partir d'une cartographie exacte ou fidèle de nos représentations. Car, la proposition selon laquelle la vérité ou la validité de notre interprétation en ce qui regarde le Dasein repose sur l'adéquation de nos représentations avec le monde n'offre aucun gage d'efficacité. D'ailleurs, la nature volatile de l'être-là conduit à la diversité des explicitations qui existent sur son compte. C'est pourquoi Heidegger s'ouvre à la multiplicité des explicitations pour parvenir à la compréhension de l'être-là. Il écrit :

...une interprétation de cet étant nous place devant des difficultés particulières. Celles-ci ont leur fondement dans le mode d'être de l'objet thématique lui-même et dans le comportement qui permet de le thématiser, mais non dans un équipement déficient de notre intellect ou encore dans l'absence, apparemment facile à combler, d'un appareil conceptuel adéquat.

Cependant, comme la compréhension de l'être, non seulement appartient à l'être-là mais encore se développe ou se détruit en conformité avec le mode d'être de cet être-là, celui-ci finit par disposer de diverses explicitations de lui-même. La psychologie philosophique, l'anthropologie, l'éthique, la

¹²³ *Ibid*, pp. 62-63.

« politique », la poésie, la biographie, et jusqu'à l'histoire tendent à poursuivre, selon divers chemins et dans une mesure variable, les comportements, les facultés, les puissances, les possibilités et les destins de l'être-là. (...). L'un et l'autre ne sont pas nécessairement liés, mais ne s'excluent pas non plus¹²⁴.

Rendre compte de la multiplicité des explicitations n'évacue pas la nécessité de rechercher l'authenticité de l'être-là sous le voile de ses contingences. On va alors remarquer que la philosophie herméneutique heideggérienne se donne dans un double dépassement. Dépassement non seulement de l'attitude naïve mais aussi de la phénoménologie elle-même. Car le Dasein est bien au-delà des objets transcendants et tous les concepts qui valent pour ces objets perdent de leur valeur sitôt que l'on se penche sur le rapport du Dasein à lui-même.

C'est ce qui autorise Heidegger à distinguer Dasein inauthentique, qui correspond globalement à l'attitude husserlienne et qu'il nomme également la quotidienneté, et Dasein authentique, qui cette fois est tourné vers lui-même. Le Dasein inauthentique est, on pourrait le dire ainsi, prisonnier du monde dont il se préoccupe au quotidien et à quoi il offre toute son attention. Dans cette condition, nous nous intéressons uniquement, sinon davantage aux sollicitations du monde plutôt qu'à nous-mêmes. C'est d'ailleurs pourquoi Heidegger caractérise le Dasein quotidien – tourné vers les objets du monde et par conséquent correspondant au concept d'être-dans-le-monde – par deux modes d'êtres essentiels : *la préoccupation* et *la sollicitude*. Il écrit justement :

*L'être-au-monde de l'être-là est, par la facticité de ce dernier, toujours-déjà dispersé ou même désagrégé en divers modes d'être-là...[...] Toutes ces manières d'être-là... relèvent d'un mode d'être que nous aurons à caractériser en détail : la préoccupation. (...). "Etre préoccupé" a ici le sens de craindre. En opposition à ces significations préscientifiques et ontiques du mot, le présent travail en use comme d'un terme ontologique (existential) qui caractérise l'être d'un être-au-monde possible. Il n'a pas été fait choix de ce titre parce que l'être-là aurait de prime abord et dans une large mesure une réalité économique et « pratique » mais parce qu'on veut rendre manifeste que l'être de l'être-là lui-même est souci.*¹²⁵

La détermination de l'être qui correspond précisément au Dasein authentique passe par l'analyse du Dasein inauthentique et donc par la quotidienneté. Quotidienneté que l'on vient de caractériser par les concepts de *préoccupation* et de *souci*. En affirmant que c'est par la préoccupation que le Dasein quotidien se rapporte aux choses du monde, Heidegger nous

¹²⁴ Heidegger, ET, § 5, p. 32.

¹²⁵ *Ibid*, pp. 78-79.

montre que c'est par le truchement de la technique que ce contact s'effectue. En d'autres termes, c'est sous le mode de l'utilisation et de l'instrumentalisation que l'objet entre dans mon vécu quotidien. L'objet de mon attention m'est soumis ou m'est donné comme un *outil* que je peux soumettre à toute forme de manipulation et de transformation. L'outil définit alors l'étant intramondain qui est soumis à notre préoccupation quotidienne. Comme l'écrit Heidegger : « *Nous nommons outil l'étant que rencontre la préoccupation. Notre usage nous découvre des outils qui permettent d'écrire, de coudre, de nous déplacer, de mesurer, d'effectuer tout travail manuel.* »¹²⁶ Ceci ne peut que confirmer l'ascendance que le Dasein détient sur les objets intramondains. Puisque ces objets sont tout simplement utiles au Dasein qui les a à portée de la main pour son usage personnel. Ce mode d'être de l'outil conduit également Heidegger à le dénommer comme étant l'*être-disponible*. C'est ce qu'on peut aussi retenir de cet autre extrait : « *Le monde ambiant nous révèle donc des étants qui en eux-mêmes ne requièrent aucune activité fabricatrice et sont toujours déjà disponibles.* »¹²⁷

Dans la quotidienneté, le Dasein n'est pas confronté uniquement aux *étants* disponibles ou encore aux êtres qui sont sous la main comme objets mais aussi à des êtres qui possèdent les mêmes caractéristiques que lui. Cet autre Dasein est d'ailleurs déjà présupposé dans la préoccupation. Ceci parce que la manipulation et l'usage de chaque outil a un objectif qui est destiné à un être-là qui a donc le même mode d'être que le mien. Par ailleurs, les outils en eux-mêmes signalent quelques fois l'existence d'autres *étants* qui en sont non pas simplement les destinataires mais aussi les auteurs. Le Dasein quotidien peut alors se déterminer à travers les « coprésences » qui permettent de le définir aussi comme un *être-avec-autrui*. C'est dire que, le Dasein se découvre partageant le monde et le quotidien avec d'autres Daseins qui lui sont similaires. Heidegger écrit à cet effet :

*Le monde de l'être-là délivre donc un étant auquel il ne suffit pas d'être distinct des outils et des choses. Cet étant se manifeste lui-même selon le mode d'être de l'être-là, c'est-à-dire qu'il est lui-même être-au-monde, bien qu'il soit aussi « dans » un monde où nous le rencontrons. Cet étant n'est ni subsistant ni disponible ; il est tel qu'est l'être-là qui s'ouvre à lui – lui aussi, il est là, avec moi. Si l'on voulait confondre le monde avec l'étant qui est en lui, il faudrait dire : le « monde » est aussi de l'être-là.*¹²⁸

Le mode d'être par lequel le Dasein se rapporte à d'autres Daseins, Heidegger l'appelle la *sollicitude*. Elle est donc au fondement de toute vie en société et de tout rapport à

¹²⁶ *Ibid*, p. 92.

¹²⁷ *Ibid*, p. 94.

¹²⁸ *Ibid*, p. 149.

autrui. Il se forme entre le Dasein et autrui un réseau complexe de relations naviguant entre sollicitudes diverses et solidarité. Ce qui laisse entendre que dans l'ouverture et la projection qui nous conduisent à l'autre, l'issue n'est pas toujours heureuse. Parallèlement, on peut remarquer que l'être-là, dans cette perspective qui se traduit aussi chez Heidegger dans le concept de *l'être-avec*, tend à se dissoudre dans le « on » impersonnel de la quotidienneté. Il se retrouve alors dans ce qu'on pourrait appeler un état de « servitude » ou de « dépendance » à l'autre. Ce qui a apparu comme la distance entre le Dasein et l'autre, amplifiée par le désir de domination ou le rapport de dépendance mutuelle, s'accompagne de la tendance malsaine du nivellement de toutes les possibilités d'être. Le Dasein se retrouve ainsi dans l'inauthenticité d'où il faut le dégager pour parvenir à l'être authentique. Il écrit :

Ces caractères ontologiques de la soumission quotidienne à l'emprise des « autres » : le distancement, la moyenne, le nivellement, la publicité, la destitution de l'être et la complaisance, définissent la nature « permanente » et immédiate de l'être-là. Cette « permanence » ne concerne pas la continuité d'un étant subsistant, mais un mode d'être de l'être-là en tant qu'être-avec-autrui. Sous les modes qu'on vient de nommer, l'ipséité de l'être-là et celle d'autrui ne se sont pas encore trouvées ou se sont perdues. On est sur le mode de la dépendance et de l'inauthenticité¹²⁹.

L'être-là se retrouve alors dans une certaine illusion. Illusion de la plénitude et d'une compréhension authentique qu'offrirait les déterminations existentielles. Ce qui induit une attitude passive autant que participative à la communauté et un esprit de contentement par rapport aux préoccupations prétendument supérieures de la vie. L'être se retrouve pour ainsi dire aliéné dans sa quotidienneté qui ne représente à la vérité qu'une facette de lui-même et donc pas totalement lui-même. Cela signifie explicitement que l'authenticité de l'être ou du Dasein se situe bien au-delà de la préoccupation et de la sollicitude. Car le vécu qui se détermine dans les analyses ontiques nous détourne de la question ontologique fondamentale de l'être. Il est alors question de se défaire de ce qui nous empêche de parvenir à un concept unitaire ou au principe de l'être, même si c'est à partir des phénomènes existentiels tels que le souci ou la préoccupation que commence la détermination de l'être. En d'autres termes, pour rendre compte du Dasein il faut le détacher de l'influence qu'il a du « on » et de son rapport aux *étants* intramondains. Le Dasein authentique se caractérise, on pourrait le dire, par un certain isolement qu'Heidegger traduit dans le concept de *solipsisme existentiel*¹³⁰. Il ne

¹²⁹ Heidegger, ET, p. 160-161.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 231.

regarde effectivement rien d'autre que lui-même et c'est en cela que consiste la réduction phénoménologique chez Heidegger.

Ainsi, sur le mode de la compréhension d'être, le Dasein se rapporte à lui-même. Or une particularité va se dégager de cette compréhension ; c'est que l'être se donne en tant que pouvoir-être, en tant que possibilités. D'ailleurs, c'est en tant qu'horizon de possibilités qu'il est déterminé au moyen du concept de *projet*. En effet, l'être-là se présente comme un être en situation autant qu'il est un être de situation. La situation est alors un mode de saisi privilégié de l'être autant qu'Heidegger ait pu écrire : « *le sentiment de la situation est une des structures existentielles dans lesquelles se tient l'être du "là"* ». Chaque situation est l'objet d'une certaine compréhension de la part du sujet. La compréhension, qui porte sur la totalité de l'être-au-monde, nous révèle un monde dans lequel nous sommes engagés dans diverses situations. Cette révélation par la compréhension rend compte dès lors de la possibilité qu'a l'être de s'adapter à toutes les situations et donc à toutes les possibilités qui viennent à lui. En considérant que la possibilité est ce à travers quoi se définit l'être-là, Heidegger établit que l'être-là n'est lui-même ce qu'il est qu'à travers les choix qu'il effectue. Il est abandonné à ses choix et à ses possibilités. C'est ainsi que la compréhension se présente comme une « *projection* » vers chacune des possibilités qui se présentent dans le monde. C'est pourquoi Heidegger écrit :

Ce qui est existentiellement inclus dans la compréhension, c'est le mode d'être de l'être-là comme pouvoir-être. L'être-là n'est pas un étant subsistant qui aurait par surcroît le don de pouvoir ceci ou cela, il est originellement être possible. L'être-là est ce qu'il sait être et selon le mode de sa possibilité. (...).

L'être-là, en tant qu'il est essentiellement marqué de certaines situations senties, est toujours-déjà engagé dans certaines possibilités déterminées ; en tant qu'il est savoir-être, il en a aussi nécessairement négligé certaines autres ; sans cesse, il se défait de possibilités de son être, se saisit d'autres ou se méprend. Ce qui veut dire que l'être-là est livré à son propre savoir-être, qu'il est possibilité d'être sur le mode d'une dérélition radicale [de ses possibilités]. Plus loin il ajoute :

La compréhension pro-jette l'être-là aussi originellement vers ce en vue de quoi il est que vers la significabilité, c'est-à-dire vers la mondanéité du monde. (...). La compréhension est, comme pro-jet, le mode d'être de l'être-là selon lequel celui-ci est ses possibilités en tant que telles.¹³¹

¹³¹ Heidegger, ET, pp. 179 et 181.

Il faut alors comprendre l'être-là « *comme quelque chose qui peut être ceci ou cela, qui peut faire ceci ou cela, mais non comme quelque chose qui est ceci ou cela ou qui fait ceci ou cela* » (Seron 28 novembre 2005).

Après avoir distingué le Dasein authentique et le Dasein inauthentique, Heidegger s'emploie à les articuler l'un à l'autre dans l'optique de donner une interprétation du Dasein dans la totalité. Comprendre le Dasein dans sa totalité c'est considérer, dans sa constitution existentielle, sa double face ontique et ontologique. Le principe unitaire qui va rendre possible cette synthèse c'est le concept de *souci*. Ce concept résume bien l'effort de compréhension synoptique de l'être en ce que même dans la nature quasi abstraite du vouloir de l'être-là, se retrouve déjà originairement contenue la projection dans le monde. C'est ainsi que *l'inclination* et *l'impulsion*, qui s'arcbutent sur le souci, ne se départissent pas de la préoccupation intramondaine. C'est ce qu'on peut comprendre de cet extrait où Heidegger écrit :

La perfection de l'homme, c'est-à-dire sa capacité de devenir ce qu'il peut être en raison de sa liberté pour ses possibilités inaliénables (de son pro-jet), est l'« œuvre » du « souci ». Mais, en même temps, le « souci » détermine un mode fondamental de cet étant, selon lequel celui-ci est livré au monde de ses préoccupations (déréliction).¹³²

Or, le sens d'être du souci c'est la *temporalité*. Si l'on veut donc parvenir à une compréhension authentique de l'être du Dasein, il faut s'en remettre à la temporalité. Le temps est pour ainsi dire le lieu de l'ouverture de l'être au devenir, ouverture au proche et au loin, au monde et à l'être, à soi et aux autres ; c'est encore le possible entier ou l'horizon à partir duquel la vérité de l'être se projette et se donne entièrement. On peut alors dire l'étant humain en proie au temps par lequel il se détermine d'ailleurs. En effet, l'être se détermine par sa conscience d'être jeté dans le monde, d'être pour mourir et abandonné à sa contingence – ce qui est résumé dans le concept de *déréliction* – tout autant qu'exister signifie pour lui se transcender vers les trois dimensions temporelles ou *ekstases* que sont le passé(*avoir-été*), le présent et l'avenir – ce qui correspond davantage au concept de *temporalisation* –. C'est dans ce sens qu'il écrit : « *L'analyse de l'historialité du Dasein s'attache à montrer que cet étant n'est pas "temporel" parce qu'il "se tient dans l'histoire"*,

¹³² *Ibid.*, p. 243.

mais, inversement, qu'il existe et peut exister historiquement que parce qu'il est, du fond de son être, temporel. »¹³³

Parvenu au concept de temporalité, Heidegger revisite ses précédentes analyses à la lumière de ce dernier. Il va alors dévoiler que la distinction entre authenticité et inauthenticité a une signification temporelle. En effet le Dasein, comme nous l'avons signalé plus haut, existe dans trois *ekstases* temporelles que sont *le présent, l'avenir* et *l'avoir-été*. L'authenticité du Dasein dépend alors de ce qu'il accorde plus ou moins de priorité à l'une ou l'autre *ekstase*. L'ekstase correspondant à l'authenticité, parce qu'elle est toujours un horizon de possibilités, est l'avenir. Tandis que l'inauthenticité se déverse sans réverse dans le présent. Quant à la dernière ekstase elle est considérée aussi comme appartenant à l'authenticité puisqu'elle ne se donne pas sous le mode de la présence. Elle va d'ailleurs avoir une importance capitale dans les derniers développements de Heidegger qui ne parlera plus du Dasein en terme de possibilités mais plutôt en terme de « Dasein historique », qui se donne dans l'histoire et comme histoire. En faisant du philosophe un historien, Heidegger ouvre alors la voie à l'herméneutique. Reste à savoir en quoi précisément cette analyse séduit le pragmatisme rortyien.

II.2. LA PHILOSOPHIE HERMENEUTIQUE ET L'ANTIFONDATIONNALISME

L'analyse qui conduit Heidegger au Dasein authentique le fera aboutir à des conclusions qui vont influencer, sinon intéresser, les premières réflexions rortyiennes. Ceci on peut le dire déjà parce qu'il débouche, à travers la critique de la tradition onto-théologique, sur l'idée de l'incommensurabilité. La philosophie heideggérienne se veut antimétaphysique, anti méthodologique et logocentrique (ce qui suppose une conception anticonformiste de la vérité).

Comme nous l'avons signalé déjà, Heidegger professe l'idée d'une différence ontologique profonde et irréductible du Dasein. Ce dernier ne peut donc être traité, à ce titre, comme tous les autres objets du monde. Cette thèse rappelle celle développée par Kant qui considère lui aussi l'être qu'est l'homme comme hautement supérieur à tous les autres êtres notamment les animaux. La valeur de chaque homme est ainsi inaliénable et il ne doit être

¹³³ *Ibid.*, p. 441.

l'objet d'une maltraitance ou une exploitation quelconque. Il y a donc une différence ontologique indéniable qui justifie à ce niveau un traitement distinct de l'être. C'est dans ce sens que Kant avait déjà écrit :

« Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par là, il est une personne, et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise ; et ceci même lorsqu'il ne peut pas encore dire le Je... »¹³⁴

La différence ontologique entre l'être et l'étant est probablement le seul point qui unisse Heidegger à Kant. Pour le reste, ils sont assez distincts l'un de l'autre déjà du fait que pour Heidegger nul besoin n'est d'établir un sujet transcendantal organisant le monde pour en rendre compte d'une manière fiable. En ce qui concerne leur point de convergence qui se limite essentiellement à leur point de départ commun, on peut relever un aboutissement différent chez Heidegger. En effet, tandis que Kant est persuadé de parvenir à une compréhension de l'être au point de proposer une architectonique de la raison¹³⁵, Heidegger reste sceptique vis-à-vis d'une éventuelle possibilité de rendre compte objectivement de la réalité de l'être. En effet, l'être pour Heidegger, parce qu'il n'est pas réductible à un objet, échappe à toute objectivation. C'est pourquoi d'ailleurs la philosophie herméneutique débouche sur l'incommensurabilité. L'homme est l'être qui ne répond pas à des critères objectifs de détermination comme c'est le cas pour les objets des autres sciences de la nature. L'exigence de rationalité qui existe dans les autres domaines cesse aussitôt que nous passons dans le domaine d'analyse et de compréhension du Dasein. Il existe donc un champ qui échappe à toutes les tentatives de rationalisation et de catégorisation par les éléments ou les structures de la raison. Comme l'écrit Heidegger à l'issue de certaines réserves apportées à la pensée de Husserl et de Scheler entre autres : *« La personne n'est pas un être-chose ou un être substantiel. En outre, l'être de la personne ne peut s'épuiser à être le sujet des actes d'une raison opérant selon certaines lois.*

La personne n'est ni une chose, ni une substance, ni un objet. »¹³⁶

¹³⁴ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Ed. Vrin, 1984, p. 17.

¹³⁵ On se souvient en effet que chez Kant la métaphysique de l'usage spéculatif de la raison inclut les principes purs de la raison ou catégories qui déterminent *a priori* la possibilité de toute connaissance. Ce faisant, Kant nous propose des cadres grâce auxquels toute compréhension reste possible.

¹³⁶ Heidegger, ET, pp. 68-69.

En accordant au Dasein la prééminence ontologique de précéder et/ou d'échapper à toute objectivité, Heidegger affirme le droit, pour lui-même et pour la philosophie herméneutique, de ne pas être soumis aux mêmes exigences de rationalité que pour les autres sciences. En d'autres termes, nul besoin n'est de soumettre la philosophie herméneutique à la même vigilance critique qu'avec les sciences qui ont affaire aux objets du monde. C'est par ailleurs cette conception du Dasein – en tant qu'il existe non sous le mode de la présence comme le monde mais sous le mode des possibilités et du pouvoir être – qui l'incite à la critique de la tradition onto-théologique ainsi que nous l'avons brièvement expliqué plus haut. Tradition qui remonte à Platon et se poursuit bien après Descartes et dans laquelle la différence ontologique du Dasein est tombée dans l'oubli. Descartes a par exemple compris l'être comme une *res cogitans* c'est-à-dire en conséquence comme une chose qui existe sous le mode de la présence. Il aura donc subsisté pendant un long moment une confusion *ontico-ontologique* de la substantialité de l'être qu'il importait dès lors de « dépister ». Heidegger écrit alors :

Comme l'ontologique est sous-tendu par l'ontique, on use du mot substantia, tantôt dans un sens ontologique, tantôt dans un sens ontique, et le plus souvent dans un sens ontico-ontologique confus. Ces ambiguïtés « insignifiantes » décèlent l'impuissance à poser le problème fondamental de l'être. Le traitement de celui-ci exige que l'on « dépiste » correctement toutes les équivoques...¹³⁷

Heidegger est subséquemment conduit à dénier la possibilité d'une science objective et par conséquent universelle. Non pas que l'objectivité en elle-même soit impossible ; mais que certains domaines se situent au-delà de toute objectivité possible. Aucune science qu'on pourrait dire commensurable n'étend son champ au-delà des limites que lui impose la réalité de l'être du Dasein. Il y a donc déblayé ici, avec Heidegger, un large horizon pour des descriptions aussi diverses que variées. Seulement, Heidegger semble accorder un espace où un domaine à l'objectivité. Seul le domaine de l'être du Dasein serait à proprement parler incommensurable et se soustrairait pour ainsi dire à la catégorisation ou la systématisation en des règles ou des principes. On peut donc supposer par-là que le domaine de l'étant intramondain peut être objectivement percevable. Or Rorty se veut plus radical en déniait même la moindre objectivité à un quelconque domaine de la connaissance. C'est ce qu'il nous fait comprendre lorsqu'il écrit :

¹³⁷ *Ibid.*, p. 122.

*Heidegger, comme Sartre ou Gadamer, admet tout à fait la possibilité et l'effectivité courante de la pensée objective – la seule chose qu'on puisse lui opposer est qu'elle n'est pas la source de toutes les stratégies d'autodescription possibles et que, parmi celles qu'elle fournit, certaines peuvent entraver le procès d'édification*¹³⁸.

Comme quoi Rorty est prêt à aller plus loin encore qu'Heidegger dans le rejet d'une possible pensée objective. L'objectivité de la science, selon Heidegger, concerne seulement une partie des étants ; partie à laquelle n'appartient nullement le Dasein. En cela, Heidegger se montre antimoderne, anti essentialiste, antifondationaliste autant qu'antimétaphysique puisqu'il porte aussi atteinte aux piliers de la philosophie moderne reposant sur une métaphysique elle-même fondée sur une théorie de la connaissance. On peut voir par-là déjà une ouverture à l'irrationalisme et au mysticisme.

Cette campagne contre la métaphysique, comme on peut l'entrevoir déjà, a pour corollaire le rejet d'une « méthode » qui serait l'instrument d'une « *superscience* ». Pour Heidegger, la réalité de l'être du Dasein ne nous autorise pas à établir une méthode à laquelle il faudrait se fier exclusivement. C'est dire qu'il s'oppose à toutes les tentatives visant à faire du monde un tout cohérent qui se saisirait d'une façon unique et rigoureuse. Heidegger peut être affiché contre ceux-là qui professent ce que Rorty qualifie de « *naturalisme* » et qui n'est rien d'autre qu'un certain « scientisme ». Le « *naturalisme* », en effet, affirme l'existence d'une méthode capable d'arriver au fond des choses tout en prônant le respect strict de certaines règles méthodologiques. Rorty le définit en ces termes : « *J'appellerai "naturalisme" l'affirmation selon laquelle il existe une telle "méthode digne de confiance", un tel "scientisme" et de telles "généralisations étendues"*. »¹³⁹

Heidegger défend pour sa part ce qui se présente sous la forme d'une ontologie antiméthodologique. C'est ce qui intéresse d'ailleurs Rorty qui, on le rappelle, est opposé à l'idée d'un savoir supérieur qui garantirait, par sa seule nature, la validité des autres disciplines. A cet effet, la philosophie, mais également la science, a toujours eu selon Rorty, la prétention d'apporter un savoir supérieur, complémentaire et indispensable pour les autres sciences ou les autres disciplines. Pour Rorty, cette prétention ne se justifie pas, car nul n'est besoin de fonder notre savoir. La philosophie n'est pas plus nécessaire que l'histoire ou la poésie. Un poète aurait même plus d'utilité qu'un philosophe dont le savoir rendu caduc par les conclusions d'une conscience libérale, n'est plus utile. C'est pourquoi Rorty oppose, à tout

¹³⁸ Rorty, HS, p. 397.

¹³⁹ *Idem*, ORV, p. 61.

projet fondationnaliste, à tout « naturalisme », un pragmatisme antiscientifique et holiste. Son but est de débarrasser le « naturalisme » de son aspect essentialiste fondé sur l'instauration d'une méthode incontournable pour parvenir à la nature des choses. C'est dans ce sens qu'il écrit :

Si l'on redéfinit le « naturalisme » de cette façon, on peut alors dire de l'autre visage (holiste) du pragmatisme que ses vœux le portent à un naturalisme débarrassé du scientisme. Il entend s'accrocher à la conception matérialiste du monde qui appartient en propre à l'arrière-plan de la conscience libérale d'aujourd'hui, tout en se gardant d'affirmer que cette conception a été « établie » au moyen d'une méthode, et moins encore grâce à « la seule méthode digne de confiance pour atteindre la vérité sur la nature des choses ». (...).

Le pragmatisme antiscientifique et holiste qui adopte la dernière attitude exige de nous que nous adoptions le naturalisme sans nous considérer comme plus rationnels que nos amis croyants.¹⁴⁰

Même si Heidegger a pu être accusé par Rorty et d'autres d'user malencontreusement du concept d'être qui le retient captif d'une métaphysique de laquelle il voulait pourtant prendre des distances, il a tout de même le mérite d'avoir dessiné une trajectoire où l'idée d'une méthode générale n'occupe plus une position centrale. Pour Rorty en effet, le concept d'Être génère plus de problème qu'il n'en résout. Comme il l'écrit lui-même, « *le mot d' "Être" pose plus de problèmes qu'il ne possède de valeur. Je serais heureux si Heidegger ne l'avait jamais employé...* »¹⁴¹. L'une des valeurs fondamentales de la philosophie herméneutique est alors pour Rorty la distance qu'Heidegger a su prendre vis-à-vis du « naturalisme ». Il a d'ailleurs, dans la seconde période qui le caractérise, délaissé cette quête de l'Être pour se consacrer essentiellement à la dimension historique notamment de la philosophie occidentale. Même si on peut encore y déceler les survivances des questions de l'Être, il est clair qu'il a souhaité se soustraire de l'influence de la métaphysique et du besoin insistant d'une méthodologie universelle. C'est en ce sens que Rorty a pu écrire le concernant :

...je ne pense donc pas que l'on puisse considérer Heidegger – le second, plus important – comme une [sic] artisan pragmatique de plus. Avec lui, plus qu'avec n'importe qui, on a affaire à un auteur à qui il est impossible d'attribuer l'usage de « la méthode scientifique » (au sens large, vague et non hookien qui consiste à « se tirer d'affaire »). Il se mit à ce point en

¹⁴⁰ Rorty, ORV, pp. 61-62.

¹⁴¹ Ibid, p. 70.

quatre pour ne pas devenir un supersavant de plus, un métaphysicien de plus, un théologien de plus qu'il cessa de pratiquer toute espèce de tissage. Il se contenta d'indications et d'allusions. Mais cela signifie aussi que nous ne pouvons le critiquer pour avoir employé une autre méthode que la méthode scientifique. Heidegger n'emploie aucune méthode. Il ne rivalise pas en quelque sens que ce soit, avec la science. Son rêve n'a pas été d'offrir une « connaissance qui ne soit pas d'ordre scientifique ». Si bien qu'il n'a rien à dire contre le naturalisme, par exemple, puisqu'à ses yeux la Pensée n'a rien à dire sur le fonctionnement des choses, leurs causes, ni même leurs fondements, si l'on entend par là ce que les émanationnistes comme Plotin comprenaient sous ce mot.¹⁴²

Rorty pour sa part ne se propose pas de remplacer les fondements ou la théorie de la connaissance par une autre théorie du même genre. En effet, s'il faut se défaire de la tradition philosophique qui se préoccupe de trouver des fondements à nos connaissances, ce n'est pas pour lui substituer une théorie qui serait supérieure ou plus aboutie. Rorty n'a donc pas la prétention de proposer quelque chose qui viendrait comme un paradigme méthodologique. Ainsi que nous l'avons déjà signalé plus haut, l'herméneutique chez Rorty n'a pas pour vocation de combler le vide laissé par la théorie de la connaissance ou par le modèle qui correspond à l'architectonique. Il ne s'agit de ce fait ni d'une théorie ni d'une méthode ni d'un programme de recherche qui devrait remplacer ou qu'on devrait opposer à la science. On ne retrouve pas non plus chez Heidegger le souci d'établir une règle méthodologique primordiale. D'ailleurs, pour lui et selon l'analyse qu'en fait Rorty, la préoccupation fondationnelle que l'on retrouve dans le naturalisme ne rend que le concept d'Être plus difficile à découvrir. C'est dans ce sens que Rorty écrit :

Ce qu'il y a lieu de critiquer chez Heidegger n'est donc pas la recherche d'une superscience qui aurait recours à une méthode différente (par exemple, une méthode « phénoménologique ») des sciences de la nature.

(...) je dirais que « Être », chez Heidegger, (...), n'est qu'un mot à usage « transcendantal », qui remplace le « rapport de l'homme avec le monde environnant », et que le naturalisme, interprété comme la généralisation de l'idée selon laquelle « l'occurrence de toutes les qualités et de tous les événements dépend de l'organisation d'un système matériel dans l'espace et dans le temps », ne rend pas envisageable.¹⁴³

On peut donc voir se dessiner le renversement de la suprématie accordée aux sciences et que Rorty approuve aussi dans l'herméneutique. Rorty en effet se débarrasse du souci d'objectivité et rejette autant la science que la philosophie qui prétendent à des savoirs

¹⁴² *Ibid.*, p. 74.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 74-75.

absolus. C'est pourquoi, faut-il le rappeler, l'herméneutique ne propose pas une théorie de rechange et se défend de fournir les conditions sans lesquelles aucune science ne serait recevable. Ce faisant, Rorty veut mettre fin à la prétention selon laquelle certaines disciplines philosophiques ou scientifiques seraient à mesure d'apporter des réponses à toutes les préoccupations que nous pouvons avoir. Cette idée se trouve aussi chez Heidegger qui affirme l'impossibilité pour une science, même disposant d'une rigueur structurelle, de parvenir à une lecture exacte de l'être du Dasein. C'est ce que Heidegger nous laisse entendre lorsqu'il écrit :

On se propose de montrer que toutes les recherches et toutes les interrogations qui jusqu'à présent ont eu l'être-là pour objet, quoi qu'il en soit de leur fécondité matérielle, ont manqué le problème proprement philosophique et que donc, tant qu'elles persistent dans cette omission, elles ne sauraient prétendre pouvoir réaliser ce qu'au fond elles poursuivent. (...) l'anthropologie, la psychologie et la biologie manquent de toute réponse à la question du mode d'être de l'étant que nous sommes nous-mêmes – du moins si l'on veut une réponse sans équivoque et convenablement fondée au point de vue ontologique –¹⁴⁴.

Ceci correspond bien au rejet rortyien de l'hypothèse de la « commensurabilité » c'est-à-dire l'hypothèse selon laquelle il existerait un ensemble de règles qui pourrait et qui devrait nécessairement régir les débats qui se jouent entre les énoncés et les différentes théories. L'accession à un réseau de connaissances partagées ne dépend nullement de critères cognitifs déterminés. Ce qui implique que les sciences rigoureuses ou sciences dures ne sont pas susceptibles de nous satisfaire absolument en constituant des conditions sine qua non de la connaissance ou encore de répondre à l'ensemble de nos préoccupations. C'est pourquoi Rorty écrit en abondant dans le sens d'Heidegger : « *Les protestations de Heidegger contre « la métaphysique de la présence », (...) visent à dénoncer l'idée qu'une superscience, voire la science comme telle, puisse répondre à nos besoins* »¹⁴⁵. On peut aussi voir en cela le refus d'une hiérarchisation des disciplines. Ce qui a pour incidence de niveler les sciences et autres matières d'études pour les placer au même point d'égalité. La philosophie pourrait alors figurer au rang des autres sciences, ne pouvant ainsi prétendre à plus d'objectivité puisqu'elle ne correspondrait véritablement, selon l'interprétation que l'on peut faire de Heidegger, qu'au mode de l'inauthenticité de l'être. Heidegger nous permet de nous rendre compte, d'après Rorty, du fait que « *la tradition "ontothéologique" a infiltré la science, la littérature, la*

¹⁴⁴ Heidegger, ET, pp. 66 et 71.

¹⁴⁵ Rorty, ORV, pp. 76-77.

politique »¹⁴⁶ et qu'il serait par ailleurs illusoire « *d'idéaliser l'importance d'une spécialité académique* » (Rorty, SSVP 1990).

Remarquons que cette thèse implique une conception assez singulière de la vérité. En effet, en considérant que l'objectivité est une préoccupation vaine et inutile, les défenseurs de l'herméneutique rejettent subséquemment l'intérêt de la recherche de la vérité. Rechercher l'objectivité c'est vouloir implicitement que certaines idées se présentent comme étant plus valables que d'autres et donc qu'elles soient nécessairement vraies ou encore qu'elles soient proches ou conforme à l'idéal de vérité. Cette dernière se donne chez Heidegger à travers l'analyse de l'énoncé. Ces deux notions sont donc étroitement liées dans la mesure où, comme l'écrit Heidegger lui-même, « *l'analyse de l'énoncé doit contribuer à préparer la problématique de la vérité* »¹⁴⁷. En effet, dire que jusqu'ici la vérité de l'être ne s'est saisie, à travers les nombreuses disciplines spécialisées, que sous le mode de l'inauthenticité, c'est affirmer par la même occasion la parité des discours se rapportant à chaque discipline. L'idée de vérité dans un tel contexte se trouve relativisée voire esthétisée en même temps qu'elle nous oblige dans ce cas à revoir ou à repenser certaines considérations traditionnelles. Essayons de le suivre dans sa démarche.

L'énoncé est, pour Heidegger, ce qui matérialise l'explicitation et donc par voie de conséquence la compréhension de l'être. Pour bien le saisir, nous nous devons de rappeler que l'être-là est un être en situation autant qu'il est un être de situations. Chaque situation, nous l'avons dit, est l'objet d'une certaine compréhension de la part du sujet. Cette compréhension se détermine comme la visée de nos diverses possibilités : « *par la compréhension, écrit-il, l'être-là pro-jette son être en visant ses possibilités* »¹⁴⁸. Mais alors, la compréhension procède par l'explicitation par laquelle nous est livré le sens de l'être et de l'étant. L'explicitation se présente, pour ainsi dire, comme un prolongement voire un achèvement de la compréhension. Elle détermine le « pourquoi » ou l'« à-quelle-fin » de l'étant intramondain. C'est pourquoi Heidegger définit ainsi l'explicitation :

Nous appelons explicitation ce développement de la compréhension. Par cette explicitation, la compréhension s'approprie ce qu'elle a compris sur un nouveau mode du comprendre. L'explicitation ne transforme pas la compréhension en autre chose mais la fait devenir elle-même (...).

¹⁴⁶ *Idem.*, *Science et solidarité, la vérité sans le pouvoir* (SSVP), « Déconstruction et circonvolution », § 1, trad. J.-P. Cometti, Ed. De l'éclat, 1990.

¹⁴⁷ Heidegger, *op.cit.*, p. 191.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 184.

*L'explicitation ne consiste pas à prendre connaissance de ce qui est compris mais à développer les possibilités pro-jetées dans la compréhension.*¹⁴⁹

Même si l'explicitation n'est pas dépendante de l'énonciation verbale, ce qui s'explique par le fait qu'elle lui est antérieure et la précède autant que la pensée précède le langage, elle se matérialise tout de même dans l'énoncé. Comme pour dire que c'est l'énoncé ou le jugement qui donne vie à l'explicitation et donc à la compréhension de l'être ou de l'étant. Heidegger considère ainsi l'énoncé comme le dévoilement de l'étant authentique. Mais l'énoncé, en tant que mode de l'explicitation, doit se confronter aux questions essentielles de la validité et par conséquent pose le problème de la vérité sur lequel Heidegger se propose de statuer. Les réflexions portant sur l'énoncé doivent, en d'autres termes, lui permettre de clarifier, tout en la distinguant de sa conception traditionnelle, la notion de vérité importante dans la définition de l'authenticité de l'être.

Heidegger nous fait alors comprendre que l'énoncé, dans tous les aspects par lesquels on essaye de définir cette notion, signifie d'une façon générale la *monstration*. En effet, soit qu'il vise un étant ou qu'on le prenne dans le sens de *prédication*, ou encore qu'il soit interprété dans le sens de communication, l'énoncé donne à voir. L'objectif étant toujours de « montrer » même si c'est par le détour d'une restriction de la vue du « sujet »¹⁵⁰. C'est en ce sens qu'il avance cette définition : « *l'énoncé est une monstration qui détermine et communique* »¹⁵¹. L'énoncé rend « publique » le sens qui jusque-là restait « caché » dans la compréhension établissant par-là même une communauté. On peut alors parler d'un dévoilement qui succède à l'herméneutique de la compréhension. Comme nous l'avons dit plus haut, l'explicitation – encore désigné par « en tant que »¹⁵² – précède l'énonciation ; d'où cette démarcation qu'Heidegger établit pour distinguer ces différents modes de l'être. Il écrit : « *L'« en tant que » originel, propre à l'explicitation compréhensive selon la prévoyance (ἐπιμνησία), sera nommé un « en tant que » existential et herméneutique, pour le distinguer de l'« en tant que » apophantique de l'énoncé* »¹⁵³.

Il y a une distinction entre l'*hermènéia* et l'*apophansis*, ce qui, dans ce cas précis, reste caché et ce qui fait voir. Dès lors, l'énoncé, en tant que ce qui donne à voir, se partage et offre une communauté de vue. Même si on peut constater que l'étant ou le sujet quelques fois

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 185.

¹⁵⁰ C'est le cas notamment de la tromperie. Nous reviendrons sur cet aspect dans les lignes qui suivent.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 194.

¹⁵² Heidegger écrit là-dessus : « *l' "en tant que" définit la structure d'explicitation de ce qui est compris ; il constitue cette explicitation.* » p. 185.

¹⁵³ Heidegger, ET, p. 196.

peut rester recouvert dans certains énoncés. Par ailleurs, on peut noter que les significations qu'exprime l'énoncé ou le discours sont multiples. Mais Heidegger y voit plutôt la nécessité de repenser la conception traditionnelle du *logos* ou du discours et de renverser une certaine conception de la vérité tout autant que la commensurabilité. C'est ce qui se laisse entendre lorsqu'il écrit : « *Lorsqu'on a démasqué l'insuffisance ontologique de l'interprétation du *λογος*, on voit mieux aussi combien peu radicale est la base méthodologique sur laquelle s'élève l'ontologie antique* »¹⁵⁴.

Se présentant comme discours, le *logos* est pour ainsi dire une révélation (au sens de laisser apparaître). Cette analyse heideggérienne du *logos* rame à contre-courant de la conception traditionnelle qui fondait sa validité sur l'adéquation ou sur la correspondance. Le *logos* est indifféremment vrai ou faux car sa fonction n'est pas d'exprimer un « lieu » primaire et commun de la vérité mais simplement de donner à voir ou de montrer quelque chose. Comme il l'écrit :

*...λογος, au sens de discours, signifie δηλοῦν, rendre manifeste ce dont il est discouru dans le discours. (...). Le *λογος* fait voir (φαίνεσθαι) quelque chose, à savoir ce dont il est discouru ; il le fait voir à celui qui discourt (moyen) ou à ceux qui discourent entre eux. Le discours « fait voir » ἀπὸ..., c'est-à-dire depuis cela même dont il est discouru*¹⁵⁵.

Heidegger se détourne donc de l'idée selon laquelle l'énoncé, le discours ou le langage, puisse être un vecteur de la vérité. La vérité pour le *logos* n'est rien d'autre que la mise en présence de quelque chose, une révélation ou une appréhension sensible même pour ce qui est de la tromperie. Tromper n'est rien d'autre que « recouvrir » un fait et de mettre un autre en présence à sa place. Le faux, dans ce cas, ne signifierait pas moins un manque d'accord qu'une dissimulation ou encore un camouflage de ce qui doit paraître en le présentant autrement qu'il est en réalité. On ne peut, dans cette logique, parler de vrai ou de faux puisqu'il s'agit dans les deux cas d'une mise en présence sous un mode différent. En d'autres termes, la vérité ne s'entend plus au sens d'un accord quelconque mais au sens d'un dévoilement, d'un affichage. C'est ce qu'on peut comprendre lorsqu'il écrit :

*L' « être-vrai » du *λογος* comme ἀληθεύειν signifie que ce *λογος* retire de l'obscurité l'étant dont il parle, par le λέγειν comme ἀποφαίνεσθαι ; il le fait voir, le découvre comme dévoilé (ἀληθές). Corrélativement, « être-faux », ψεύδεσθαι, veut dire tromper au sens de recouvrir : placer devant quelque*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 198.

¹⁵⁵ Heidegger, ET, p. 50.

*chose quelque autre chose que l'on fait voir, et ainsi faire passer la chose recouverte pour ce qu'elle n'est pas*¹⁵⁶.

On peut y voir alors une forme d'esthétisation de la vérité. Il faut désormais l'appréhender comme dévoilement ainsi qu'il ressort de l'analyse de l'énoncé. Jusqu'ici elle a été considérée comme adéquation selon une erreur introduite dans l'interprétation du concept. Erreur qui l'aura donc fait dévier de son sens strict et premier. C'est pourquoi, pour Heidegger, « *Il importe ici avant tout de se garder du concept artificiel qui définit la vérité comme "adéquation". Cette idée n'est en aucune façon un élément originel du concept primordial d' ἀλήθεια* »¹⁵⁷. Effectivement, la philosophie traditionnelle, d'après une interprétation remontant notamment jusqu'à Aristote, définit la vérité comme jugement et particulièrement comme adéquation dans nos jugements. Le concept de vérité a été alors, selon Heidegger, corrompu et partagé entre théorie de la connaissance et jugement. Comme il nous le fait savoir, « *la vérité comme révélation et comme être découvrant à l'égard de l'étant découvert, s'est transformée en vérité comme adéquation entre deux étants subsistants intramondain* »¹⁵⁸. C'est alors qu'Heidegger entend clarifier cette erreur en restaurant au passage le sens originel de la vérité. Heidegger reste persuadé qu'il ne procède qu'à une restitution originelle du sens du concept de vérité. On n'est donc pas tenu d'y voir une entreprise négative et destructrice. C'est dans ce sens qu'il nous précise que, « *la "définition" proposée de la vérité n'est pas un rejet de la tradition mais son appropriation originelle...* »¹⁵⁹. Pour lui, il doit être rejeté l'idée de la vérité comme adéquation au profit de l'idée du dévoilement ou de la monstration. C'est ce qu'on peut comprendre dans cet autre extrait où il écrit :

La manifestation de la vérité ne porte pas sur l'adéquation de la connaissance et de l'objet, ni sur celle du psychique et du physique, ni, encore, sur celle de « contenu de conscience » entre eux. (...).

*L'énoncé est vrai, veut donc dire : il découvre l'étant en lui-même. Il énonce, il montre, il « fait voir » (ἀπόφανσις) l'étant dans son être compris comme être-découvrant. La vérité n'a donc point la structure d'une adéquation entre la connaissance et l'objet au sens d'une adaptation d'un étant (le sujet) à un autre (l'objet)*¹⁶⁰.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.51-52.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 270.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 265.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 263-264.

En considérant que la vérité est dans le dévoilement, Heidegger se démarque, on peut le dire, de la conception d'un rôle actif du sujet pensant. Ce dernier se retrouve être comme un simple réceptacle qui n'a d'autre fait que d'accueillir des informations qui sont nécessairement des vérités. C'est dans ce sens qu'il écrit :

...lorsque donc, comme il est devenu aujourd'hui habituel, on détermine la vérité comme ce qui appartient « proprement » au jugement, lorsque, en outre, on se réfère à Aristote en énonçant cette thèse, il faut considérer que ce recours est sans fondement et, surtout, que le concept grec de la vérité est mal compris. Est « vrai », au sens grec de ce mot, l'αἴσθησις, la pure appréhension sensible de quelque chose, et celle-ci l'est plus originellement que le λόγος (...). Pour autant que l'αἴσθησις se réfère à ses ἴδια, à l'étant qui essentiellement n'est accessible que par elle et pour elle (comme, par exemple, la vue se réfère aux couleurs), toute appréhension est toujours vraie. (...). On appelle « vrai » au sens le plus pur et le plus originel le pur νοεῖν, parce que, incapable de recouvrir, celui-ci ne peut être que découvrant ; le pur νοεῖν est l'appréhension, le simple voir, des déterminations d'être les plus simples de l'étant comme tel. Ce νοεῖν ne peut jamais ni recouvrir ni être faux. Il ne peut qu'être, au pire, une non-appréhension, un ἀγνοεῖν, insuffisant pour nous fournir un accès direct et convenable à l'étant.¹⁶¹

Heidegger définit à cet effet la vérité dans un premier sens comme *être-découvrant*. Ceci dans la mesure où elle caractérise l'être pour autant qu'il se révèle au monde, dans la situation de dérélition tout comme dans le *pro-jet* ou la déchéance. Dans un second sens, la vérité c'est également l'être-découvert. Il y a cependant une relation étroite entre l'être-découvrant et l'être-découvert. Le dernier dépendant entièrement du premier. Il écrit : « *la vérité au sens le plus originel est l'ouverture et la révélation de l'être-là, impliquant l'être-découvert de l'étant intramondain* »¹⁶². Même si Heidegger se défend de tout subjectivisme, cela suppose que la vérité est une révélation qui n'est possible que relativement à l'être qui découvre justement parce que sans découverte il n'y a pas de vérité. L'être-là révèle ou dévoile l'étant qui est une vérité. Vérité qui reste valable autant que l'être-là s'en sert et ne disparaîtrait que du champ de nos préoccupations immédiates. Sa valeur n'est ainsi relative qu'à son usage dès l'instant de son dévoilement. Ce qui équivaut à dire que son « éternité » reste relative à l'existence de l'être-là. C'est ce qu'on peut comprendre lorsqu'il écrit :

En tant que constitué par la révélation, l'être-là est essentiellement dans la vérité. La révélation est un mode d'être essentiel de l'être-là. Il n' "y a" de vérité que pour autant qu'il y ait et aussi longtemps qu'il y a un être-là.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁶² Heidegger, ET, p. 268.

L'étant ne peut être découvert que si l'être-là est, et il ne peut être révélé qu'aussi longtemps que cet être-là est. (...)

On n'arrivera donc à démontrer de manière suffisante qu'il y a de "vérités éternelles" que si l'on arrive à montrer que l'être-là était et sera de toute éternité. Tant que cette démonstration fait défaut, cette proposition demeure une affirmation fantastique dont la légitimité n'est pas accrue par le fait qu'elle est pour les philosophes un objet de « croyance » commune. Toute vérité est, en raison de son mode d'être qui est essentiellement un mode d'être du type de l'être-là, relative à l'être de l'être-là.¹⁶³

C'est ainsi que l'on peut également noter chez Rorty une conception de la vérité qui est pour ainsi dire contextualisée. On ne peut exiger des vérités qu'elles puissent être intemporelles et qu'elles puissent correspondre efficacement aux exigences présentes aussi bien qu'aux exigences futures. Une vérité est donc susceptible de changer pour autant que continue la conversation et la recherche dans divers domaines. Rorty substitue alors aux dualismes épistémologiques et métaphysiques la seule distinction entre passé et futur. Toute tentative visant à instaurer une ou des vérités universelles est autant utopique qu'irrationnelle. Rorty, selon la tradition du pragmatisme, tente de se désolidariser voire même de défaire cette volonté d'universalité qui n'a pour seule conséquence que de freiner pour ainsi dire le développement, pour le moins, de nos connaissances. C'est ainsi qu'il révèle les dangers d'un excès de confiance à la science, au naturalisme et toute autre discipline qui a pour effet, selon lui, de scléroser la réflexion. C'est dans ce sens qu'il écrit :

La peur de la science, du "scientisme", du "naturalisme" ou de l'auto-objectivation, d'un trop de savoir dont nous serions le sujet chosifié, est précisément la peur que tous les discours soient normalisés. En d'autres termes, ce qui fait peur ici, c'est qu'il y ait des réponses objectivement vraies ou fausses à toutes les vérités soit tout le sel de la vie humaine, et que la vertu humaine se ramène à la croyance vraie justifiée. Qu'une telle perspective ait quelque chose d'effrayant se mesure au fait qu'elle exclut toute innovation sous le soleil, et jusqu'à la possibilité de préférer une vie poétique à une vie contemplative.¹⁶⁴

La connaissance vraie n'est pas une représentation invariable de la réalité mais une règle pour l'action contextuelle. Nonobstant le fait que Rorty, tout comme Heidegger, s'en défend, on parlera plus de relativisme épistémologique que d'autre chose. S'il n'y a aucune vérité et aussi aucun discours qui soit atemporel, et que la théorie de la connaissance devient fluctuante à tout égard, alors on débouche dans un univers où tout se vaut. Or si l'on fait

¹⁶³ *Ibid.*, p. 272.

¹⁶⁴ Rorty, HS, p. 426.

dévier les critères de la connaissance du vérifiable et de la représentation, on retombe inéluctablement dans l'incertain. Le monde devenu certain et déterminé des théories indubitables fait place à un monde de la diversité des théories et des méthodes – nous y reviendrons –. D'où la place qu'Heidegger et Rorty accordent aux discours ésotériques et poétiques. En renonçant à l'idée qu'une science puisse prétendre à une objectivité absolue, Heidegger accorde l'opportunité, à la satisfaction de Rorty, de réhabiliter tous les discours sans exception aucune ; à condition de laisser tomber les préjugés sur la vérité et sur l'objectivité tels qu'ils ressortent d'une certaine tradition philosophique. C'est pourquoi Rorty écrit :

Si nous pouvions nous débarrasser de la conviction qu'il existe une façon spéciale, wissenschaftlich, d'aborder les idées philosophiques générales (...), nous aurions beaucoup moins de mal à voir dans la culture, de la physique à la poésie, une activité unique, continue, sans aucune couture, au sein de laquelle les démarcations sont purement institutionnelles et pédagogiques.¹⁶⁵

On peut donc résumer l'influence de Heidegger sur Rorty en quelques points essentiels. Déjà on peut voir chez le penseur allemand une certaine conception de la vérité et de la science qui font de lui l'un des précurseurs, sinon l'un des inspirateurs, de la tradition anti-essentialiste. En effet, il est ressorti de notre analyse que pour Heidegger, et d'après l'interprétation qu'en fait Rorty lui-même, « ...une "théorie de la connaissance" est simplement le dernier produit du développement dialectique d'un ensemble de métaphores né d'un choix originare ». De là la place qu'occupe le langage ou la discursivité dans la révélation du vrai. Malgré les limites de la thèse heideggérienne que relève Rorty qui l'accuse de s'être laissé prendre lui aussi au piège de la métaphysique, l'auteur américain retient tout de même le souci d'une relecture mais aussi d'un dépassement de la philosophie plus précisément occidentale. Relecture que s'était déjà proposé Nietzsche qui n'aura donc pas manqué de susciter aussi l'intérêt de Rorty qui va le mentionner régulièrement dans ses travaux.

¹⁶⁵ *Idem.*, ORV, p. 78.

CHAPITRE III : L'HERMENEUTIQUE POST-MODERNE ET LE LEGS THEORIQUE NIETZSCHEEN

Même s'il ne lui consacre pas de longues analyses comme c'est le cas pour les autres auteurs qui l'ont influencé, Rorty reconnaît tout de même à Nietzsche d'être l'un des pionniers de la lutte anti-essentialiste. Rorty va alors continuellement rattacher l'analyse qu'il fait de certains auteurs post-modernes avec la tradition qui remonte notamment à Nietzsche, Heidegger et Derrida. Pour lui, « *...l'anti-essentialisme, le nominalisme psychologique et l'anti-représentationnalisme propres au pragmatisme sont également des caractéristiques de la tradition Nietzsche-Heidegger-Derrida* »¹⁶⁶. Nietzsche appartient en effet à cette longue tradition qui a tenté de se défaire de l'ambition de fonder la connaissance notamment au travers d'une théorie inébranlable et donc atemporelle. Il s'est alors refusé à l'institutionnalisation de son discours et par conséquent il s'est opposé à la commensurabilité de ses écrits. De ce fait, Nietzsche aura tracé la voie dans laquelle a pu se dessiner aussi la trajectoire herméneutique.

C'est dire que l'une des clés de la compréhension de la philosophie herméneutique développée par Rorty passe aussi par la compréhension du combat que Nietzsche a mener contre la métaphysique. Nous nous proposons ici de rendre compte de l'intérêt que Nietzsche a pu susciter chez Rorty. Il s'agira alors d'exposer l'anti-systémisme dans la pensée de Nietzsche. Ce qui équivaut à expliquer comment le nihilisme nietzschéen déconstruit les principes de la pensée instaurés par Platon et perpétués par Kant. En effet, ce qu'on peut également nommer anti-formalisme chez Nietzsche s'insurge contre l'idéalisme métaphysique tout en démantelant le dualisme monde sensible/monde intelligible ou encore phénomène/noumène. La ruine de la métaphysique passe par le discrédit du monde vérité et la systématisation de la pensée qui donne naissance à la théorie de la connaissance.

La philosophie nietzschéenne sort ainsi des sentiers battus en osant remettre en question les fondements de la tradition philosophique. Ce qui n'est pas pour déplaire à Rorty. Pour Nietzsche, et selon l'interprétation qu'en fait Rorty, « *...le mode sous lequel la théorie de la connaissance et la métaphysique occidentales traditionnelles ont établi nos habitudes n'a plus cours* »¹⁶⁷. Nietzsche est donc profondément anti platonicien et anti kantien en tant que

¹⁶⁶ Rorty, (SSVP), p. 4.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 20.

grands représentants de la systématisation de la pensée. Dans la perspective de rendre compte de ses liens avec l'herméneutique rortyien, il importe de retourner à ses textes qui se présentent dans l'ensemble dans un style aphoristique.

III.1. ANTIFORMALISME NIETZSCHEEN, ANTIFONDATIONNALISME ET HERMENEUTIQUE

Le dépassement de la métaphysique est une tâche ultime pour Nietzsche. Pour lui, la recherche de l'inconditionné, et d'une certaine façon de l'origine des choses, dissimule la valeur réelle qu'est la vie. C'est la raison pour laquelle sa philosophie se présente à la fois comme une critique reconstructive, une dé-fondation et une refondation¹⁶⁸ de nos connaissances. Les systèmes philosophiques, pour la plupart métaphysiques, ont selon lui pour défaut d'embrigader la pensée dans des *arrières mondes*. Or, comme nous l'avons déjà indiqué pour Nietzsche, la pensée tel un arbre, croît dans toutes les directions et par conséquent peut croître hors de tout système philosophique. Nous rappelons donc cette citation où il écrit : « *Nous croissons comme les arbres : nous croissons non pas en un seul endroit, mais partout ; non pas dans une direction, mais tout autant vers le haut, vers le dehors que vers le dedans et vers le bas...* »¹⁶⁹.

Pour Nietzsche, la philosophie doit être davantage un *art de l'interprétation*¹⁷⁰ mais alors une interprétation de la vie. Il se mettra donc résolument dans ses écrits à la recherche du sens de cette vie. Cette dernière s'offre à nous, selon la lecture qu'il en fait, dans un vaste et infini champ de possibilités¹⁷¹ et ne nous embrigade donc pas dans une seule direction. La philosophie véritable serait essentiellement le reflet de cette vie et des innombrables opportunités qu'elle nous miroite. Il y a alors lieu de tenir compte, dans la vie, de la réalité de toutes les mutations et des changements qui peuvent s'effectuer dans le quotidien. C'est pourquoi, « *l'interprétation est (...) cette connaissance en mutation perpétuelle, qui est requise pour l'exploration du monde réel* » car « *notre monde c'est plutôt l'incertain, le*

¹⁶⁸ Au sens de lui donner une autre orientation et non pas de proposer à son tour un projet commensurable. Car comme on l'a signalé, son objectif est de s'en défaire même si on peut légitimement se demander si tous ceux qui professent une telle possibilité antifondationaliste y parviennent vraiment. C'est le lieu encore d'évaluer, à travers ce travail qui prolonge de nombreux autres travaux, une telle prétention.

¹⁶⁹ Nietzsche, *Le gai savoir (GS)*, p. 280.

¹⁷⁰ *Idem.*, *La généalogie de la morale (GM)*, p. 20.

¹⁷¹ Ce qui nous rappelle par ailleurs ce que nous avons dit plus haut au sujet d'Heidegger.

changement, le variable, l'équivoque »¹⁷². A le comprendre, la vie serait en devenir, et par conséquent elle serait une suite de changements et de contradictions qui en sont la substance. On peut y voir le rejet de l'idéalisme et de la métaphysique, notamment platonicienne et kantienne, qui fige par son raisonnement notre existence.

Chez Platon comme chez Aristote en effet, la métaphysique est conçue comme la pensée de la substance. Substance qui désigne ce par quoi les choses sont ce qu'elles sont, ce qui demeure au-delà des changements. On pourrait dire par là que la métaphysique est la recherche de ce qui ne change pas, de l'immobile, de l'essence considérée aussi comme l'être de tout existant. Par la recherche de ce que sont les choses en elles-mêmes, les métaphysiciens sont conduits soit à l'idée d'un être suprême, au-delà de tout ce qui tombe sous les sens, soit à l'idée de vérités premières qui seraient au-dessus de toutes les autres. C'est ainsi que Schopenhauer, illustre maître de Nietzsche selon ses propres dires¹⁷³, a pu définir la métaphysique comme suit :

*Par métaphysique j'entends toute prétendue connaissance qui voudrait dépasser le champ de l'expérience possible et par conséquent la nature, ou l'apparence des choses telle qu'elle nous est donnée, pour nous fournir des ouvertures sur ce par quoi celle-ci est conditionnée ; ou pour parler populairement, sur ce qui se cache derrière la nature, et la rend possible... La différence (entre physique et métaphysique) repose en gros sur la distinction kantienne entre phénomène et chose en soi*¹⁷⁴.

La métaphysique va alors occuper une place centrale au sein des écoles philosophiques et des disciplines. Puisqu'elle va finir par s'imposer comme science des premiers principes, elle sera au cœur des autres sciences et de la morale car elle est considérée par tous comme étant la seule capable d'atteindre le fond des choses. C'est ce que nous dévoile A. Franck dans le Dictionnaire des sciences philosophiques lorsqu'il écrit :

*Toutes les écoles philosophiques ont reconnu l'existence d'une science plus générale et plus élevée que les autres, d'une science des principes de laquelle toutes nos connaissances tiennent leur certitude et leur unité... les uns, en cherchant les principes dans la raison ou dans le fond invariable de l'intelligence humaine, les ont étendus à tout ce qui existe, les ont considérés comme l'expression exacte de la nature des choses et comme le fond constitutif de tous les êtres*¹⁷⁵.

¹⁷² Nietzsche, *La volonté de puissance (VP)*, II, 14.

¹⁷³ Nietzsche, GM, p. 14.

¹⁷⁴ Schopenhauer, *Die Welt*, livre I, supplém. Ch. XVII, Ed. Grisebach, II, 201, cite par A. Lalande.

¹⁷⁵ Cité par A. Lalande.

C'est contre cette prétention de la métaphysique que s'insurge Nietzsche et, sans doute, c'est ce qui lui vaut l'attention que lui porte Rorty. La métaphysique, « *ce désir de posséder quelque chose d'absolument stable* »¹⁷⁶ est en réalité en totale opposition de la véritable vie et est le produit du ressentiment et de la faiblesse. D'où Nietzsche fustige tout comportement visant à pérenniser cet état de chose. En total décalage avec la pensée dominante de la philosophie à son époque, Nietzsche va proposer comme l'écrit Rorty, « *une relecture des textes de la philosophie occidentale* »¹⁷⁷. En effet, la conception nietzschéenne de la métaphysique est un retour à la culture grecque notamment à l'inspiration dionysiaque délaissée au profit de la figure apollinienne.

Apollon et Dionysos représentent chez Nietzsche les deux aspects contradictoires de l'esprit humain. D'un côté la beauté, la contemplation, la recherche de la paix, l'absence de douleur, etc., de l'autre le changement, la contradiction, l'exaltation tragique de la vie, la recherche de la puissance, etc. Le point de vue apollinien a pour fonction d'adoucir ou encore d'embellir les aspects sombres de notre existence en recourant à des arrières mondes fictifs notamment à l'image d'une divinité salvatrice et rédemptrice. Ce recours à l'au-delà est une tentative désespérée de donner une explication à la douleur, à la souffrance que nous endurons au quotidien. L'homme est ainsi donc à la recherche du bonheur ou tout simplement d'un état qui serait l'absence totale de douleur. Nietzsche écrit à cet effet : « *Pour pouvoir chasser du monde la douleur cachée, irrévélée et sans témoin, pour pouvoir la nier une bonne fois, on fut alors presque obligé d'inventer des dieux et des créatures intermédiaires à tous les degrés de hauteur et des profondeurs* »¹⁷⁸. Ainsi, c'est derrière une idée, une réalité totalement imaginaire, que les hommes se réfugient dans l'optique de transcender et de dépasser la douleur et l'ensemble de leurs préoccupations.

Mais cela n'est pour Nietzsche que le signe d'une faiblesse. Son choix se portera bien évidemment sur la figure de Dionysos qui incarne, selon lui, avec plus d'exactitude les valeurs de la vie. Le monde apollinien n'est qu'une vaine consolation. Et cette consolation est d'autant plus inutile que la douleur, qui fait partie intégrante de notre vie ne disparaît pas et qu'ainsi nous ne pouvons, ni ne devons y échapper. Elle a par ailleurs une fonction cathartique et catalytique ; puisque l'existence de la douleur donne à l'homme d'être combatif et de déployer son énergie pour s'affirmer et se réaliser tel qu'il doit être. La vie, telle que la

¹⁷⁶ Nietzsche, *Le Gai savoir (GS)*, p. 244.

¹⁷⁷ Rorty, *SSVP*, p. 88.

¹⁷⁸ Nietzsche, *GM*, p. 94.

conçoit Nietzsche, est tragique et comprend la souffrance, la douleur et la mort. En cela elle est donc essentiellement dionysiaque. Une telle vie ne nie pas la douleur ou même le devenir, au contraire elle l'accepte et l'apprivoise. Plutôt que de se réfugier dans un monde transcendant et se comporter pour ainsi dire comme en exil de sa propre existence, nous devons nous plonger en cette vie. Les asiles que nous offrent notamment les croyances religieuses ne sont en réalité que des illusions antalgiques et analgésiques de l'homme. La contradiction, le changement, le devenir constituent le fond même de la pensée de Nietzsche. C'est dans ce sens qu'il considère la métaphysique comme un ensemble d'« aspirations vers l'au-delà, contraires aux sens, aux instincts, à la nature, à l'animal, en un mot, tout ce qui jusqu'à présent a été considéré comme idéal, ennemi de la vie, tout idéal qui calomnie le monde »¹⁷⁹. Par-là, il exalte une vie qui n'est pas figée comme le pensent les idéalistes.

Cela justifie donc qu'il dénonce l'idéalisme comme étant contraire aux véritables aspirations de cette vie. L'idéalisme représente pour lui toutes les doctrines qui nourrissent la croyance en un autre monde, en une vie contemplative et ascétique. Il faut alors faire descendre les défenseurs d'une telle conception sur la terre en la détournant de ses refuges et autres projections surnaturelles. Il va, pour ce faire, formuler le caractère indémontrable d'une réalité autre que celle du monde des apparences. Or, s'il n'est aucun lieu transcendant où nous puissions tranquillement reposer nos infirmités, alors c'est dans ce monde ci, immédiat et oppressant, que nous devons nous investir sans plus tenir compte des « fables » et des « fictions » d'un monde qui dépasserait le cadre de nos engagements. C'est sans surprise qu'on le voit alors préférer Homère à Platon : l'apologiste de la vie contre l'idéaliste calomniateur. « *Platon contre Homère ; voilà l'antagonisme complet, réel : d'un côté le fanatique de l'au-delà, le grand calomniateur de la vie, de l'autre, son apologiste involontaire, la nature toute d'or* »¹⁸⁰. Ce qui n'est pas sans nous rappeler la valorisation de la poésie et autres disciplines plus ou moins marginalisées chez Rorty.

Chez ce dernier, faut-il le rappeler, la philosophie n'est pas plus nécessaire que l'histoire ou la poésie. Un poète a autant voire davantage d'utilité qu'un philosophe. C'est ainsi que Rorty se range du côté de Dewey, un des nombreux autres auteurs qui l'auront influencé, pour dire que « ...la chimie, la critique littéraire, la paléontologie, la politique et la

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 138.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 232-233.

philosophie marchent en fait du même pas, à l'image de compagnons dont les intérêts sont différents, mais que seuls ces intérêts distinguent, et non pas leur statut cognitif »¹⁸¹.

Il en va, contrairement à ce que l'on aurait pu le croire, de la philosophie comme de la science en général. La science s'est donc faite, pour Nietzsche, la complice de l'idéal ascétique en détournant notre attention vers les arrières mondes. Elle aura ainsi contribué, tout autant que l'idéalisme et la métaphysique, à déprécier cette vie au profit des projections extra mondaines. La science en général et la métaphysique sont donc en fait un antihumanisme dont Nietzsche se désolidarise. D'où cette condamnation de Nietzsche qui écrit :

Non ! Cette "science moderne" – essayer de voir clair ! – est pour l'instant le meilleur allié de l'idéal ascétique, et cela, parce que le plus inconscient, le plus involontaire, le plus dissimulé, le plus souterrain des alliés ! Ils ont jusqu'à présent joué le même jeu, (...) Et ces fameuses victoires des hommes de science : sans doute ce sont des victoires – mais sur quoi ? L'idéal ascétique ne fut nullement vaincu, bien au contraire, il fut fortifié, je veux dire rendu plus insaisissable, plus spirituel, plus séduisant, toutes les fois qu'une muraille, un ouvrage avancé dont il s'était entouré et qui lui donnait un aspect grossier était impitoyablement battu en brèche et démoli par la science.¹⁸²

Il se montre résolument adversaire d'une science qui jusqu'ici s'est faite l'ami de l'idéal ascétique qu'elle prétend renverser. C'est pourquoi il écrit encore à son sujet qu' « elle n'est pas le contraire de cet idéal ascétique, mais bien plutôt sa forme la plus récente et la plus noble »¹⁸³. En d'autres termes, la science autant que la métaphysique et la morale est un instrument pour un éloignement de la réalité qui traduit une lâcheté de la part de ceux qui la cautionne.

Nietzsche s'entreprend dès lors à déstabiliser le piédestal sur lequel reposait autant la métaphysique que la science. Mais adopter un nouvel idéal passe nécessairement par la désacralisation de l'ancien monde ; ce qui s'avère être une entreprise qui demande du courage et de l'abnégation voire aussi, pour Nietzsche, une faculté qui est la rumination. Il nous recommande effectivement « ...une faculté qu'on a précisément le mieux oubliée (...) une faculté qui exige que l'on ait la nature d'une vache et non point en tous les cas celle d'un homme moderne... la faculté de ruminer »¹⁸⁴. L'accès à un nouveau monde, à un nouvel idéal, passe par d'importants sacrifices, la remise en cause de nos persistants préjugés. Il est donc

¹⁸¹ Rorty, ORV, pp. 89-90.

¹⁸² Nietzsche, GM, pp. 196_197.

¹⁸³ *Ibid*, trad. P. Wotling, p. 251.

¹⁸⁴ *Ibid*. p. 20.

question de détruire les anciens vestiges sur lesquels la philosophie moderne s'est construite. Comme l'écrit encore Nietzsche, « *pour que l'on puisse bâtir un sanctuaire, il faut qu'un sanctuaire soit détruit* »¹⁸⁵. C'est donc la guerre déclarée contre les arrières mondes, contre l'idéal ascétique et d'une manière générale contre tout ce qui dévalorise ou déprécie la vie.

Ainsi, la croyance en un monde situé au-delà de nos perceptions, corollaire de la croyance en une divinité, n'est pour Nietzsche que le fruit d'un besoin psychologique et pathologique de l'homme. Besoin maladif de refréner les ardeurs des puissants pour préserver les faibles. C'est la caractéristique principale d'un monde apollinien, manifestation d'une vie décadente qui rejette l'expression de la puissance. La vertu d'un tel monde repose essentiellement sur la recherche de la stabilité, la permanence, l'inchangé contrairement au devenir et à la mobilité. C'est dans cette mesure qu'il écrit : « *L'homme cherche la "vérité" d'un monde qui ne puisse se contredire ni tromper, ni changer, un monde où l'on ne souffre pas, car la contradiction, l'illusion, le changement sont causes de souffrances* »¹⁸⁶. Seulement, pour Nietzsche, nous sombrons, dans un tel contexte, dans une sorte de léthargie qui n'est rien d'autre que l'effet d'une illusion amplifiée. Or la réalité est tout autre car : « *le monde dans lequel nous vivons est non divin, immoral, inhumain* »¹⁸⁷.

La vie n'est pas un texte cohérent comme peuvent le prétendre les partisans des fondements métaphysiques. La seule façon de l'atteindre c'est donc d'emprunter le chemin dionysiaque, profondément ancré dans la vie réelle et concrète, distincte de toutes les préoccupations qui nous conduiraient loin d'elle. Nous nous retrouvons ici devant un rejet catégorique d'une vision univoque de la vie prônée par le kantisme entre autres.

Le criticisme kantien aboutit en effet à limiter le pouvoir de l'entendement, et par conséquent, à lui imposer une vision limitée et univoque du texte du monde. Or nous pouvons dire que chez Nietzsche le monde ne correspond pas à un schéma statique. Cela se matérialise dans le subjectivisme voire l'individualisme qui est chez Nietzsche une valeur fondamentale. Dans la mesure où chaque homme a une voie singulière, un idéal à réaliser, il est déterminé dès la naissance à accomplir un projet original. C'est dire qu'il n'y a pas qu'un genre d'existence possible mais une pluralité d'existence, une pluralité d'interprétations ou de significations. En d'autres termes, les divers genres d'existence caractérisent chacun un

¹⁸⁵ *Ibid.* p. 137.

¹⁸⁶ *Idem.* VP, II, 10.

¹⁸⁷ Nietzsche, *Le Gai savoir (GS)*, p. 240

monde particulier, fruit d'une interprétation personnelle. C'est ce qu'on peut déceler dans cet extrait où il écrit :

*Nous ne pouvons voir qu'avec nos yeux ; c'est une curiosité sans espoir de succès que de chercher à savoir quelles autres sortes d'intellects et de perspectives peuvent exister ; si, par exemple, il y a des êtres qui sentent passer le temps à l'envers, ou tour à tour en marche avant et marche arrière (ce qui changerait la direction de la vie et renverserait également la conception de la cause et de l'effet). J'espère cependant que nous sommes aujourd'hui loin de la ridicule prétention de décréter que notre petit coin est le seul d'où l'on ait le droit d'avoir une perspective. Tout au contraire le monde, pour nous, est redevenu infini, en ce sens que nous ne pouvons pas lui refuser la possibilité de prêter à une infinité d'interprétations.*¹⁸⁸

En considérant le monde comme étant plurivoque, il ouvre inévitablement une voie royale au perspectivisme et à d'autres doctrines semblables. Et dans cette mesure « *toute signification n'est-elle pas justement une signification relative, une perspective ?* »¹⁸⁹. On est pas loin du « tout se vaut » de Protagoras ou encore du « tout est permis car rien n'est faux » de Nietzsche. En ce moment la vérité n'a plus un caractère universel et éternel ; chacun détenant sa vérité que l'autre a la liberté de considérer ou non. Nous reviendrons sur la place de la vérité un peu plus loin. Pour le moment tirons davantage les conséquences de l'antiformalisme et l'antimétaphysique nietzschéen.

Une des idées forces de la pensée de Nietzsche est que cette vie est alors tout dans le sens où nous ne devons lui supposer aucun au-delà, aucun dehors. Affirmation qui semble de ce fait imposer à Nietzsche le choix du style aphoristique affranchi de tous les canons imposés d'une vision uniformisée de l'univers. C'est le signe qu'il se moque des règles et justifie le fait qu'il n'autorise pas qu'on le cerne voire même qu'on s'accroche à sa pensée. Il est effectivement hostile à toute systématisation de sa pensée ; c'est dire ce qu'il pense lui-même des systèmes philosophiques. Il est dès lors en totale rupture avec le monde métaphysique. En cela, Nietzsche se fait le précurseur de l'antifondationalisme.

Ce que Nietzsche aura donc inspiré en premier à l'herméneutique post moderne c'est la rupture avec l'univers métaphysique et donc avec les systèmes. Lorsqu'il s'attaque symboliquement à Platon et à Kant, il s'insurge en réalité, comme nous venons de le montrer, contre toute systématisation de la pensée. Sa rupture avec les systèmes, Nietzsche l'exprime ainsi : « *les esprits dogmatiques comme Kant et Platon sont ceux dont je me sens le plus*

¹⁸⁸ Ibid, trad. A. Vialatte, Paris, N.R.F., Gallimard, 1950, liv. V, § 374, p. 208-209.

¹⁸⁹ Idem., *La volonté de puissance* (VP), t. I, liv. II, § 134, p. 239-240.

éloigné, ceux qui habitent dans des demeures bien charpentées »¹⁹⁰. En s'attaquant ainsi au kantisme notamment, ce qui renvoie tout aussi bien à l'antifondationalisme, Nietzsche se fait le précurseur de l'antikantisme de Rorty inspirant non négligemment sa démarche. Kant, faut-il le rappeler, s'est évertué à bâtir une théorie de la connaissance en la fondant sur une idée singulière du sujet humain. En effet, le criticisme veut, entre autres, purifier ou débarrasser le sujet de ses contingences existentielles et de ce fait débouche sur la conception d'un moi pur, sujet transcendantal et désormais primordial de l'être. Mais pour Nietzsche cela n'a abouti qu'à nous détourner de cette vie et à mépriser l'homme véritable celui qui est engagé dans la quotidienneté. C'est ce qu'il exprime quand il écrit :

*Toutes les sciences, naturelles ou contre nature – c'est ainsi que j'appelle la critique de la raison par elle-même – travaillent aujourd'hui à détruire en l'homme l'antique respect de soi, comme si ce respect n'avait jamais été autre chose qu'un bizarre produit de la vanité humaine ; on pourrait même dire qu'elles mettent leur point d'honneur [...] à entretenir chez l'homme ce mépris de soi*¹⁹¹.

On se souvient que, pour de nombreux penseurs au rang desquels se trouve Kant, la raison a une place prépondérante par rapport aux autres facultés humaines. La raison devient alors le principe de toute action et c'est à travers ses canons que doit être perçue la réalité. Au fil des temps elle est devenue le seul instrument de connaissance, la seule chose qui caractérise essentiellement et fondamentalement l'homme. Elle est l'exigence même à laquelle tout accomplissement de l'être doit se conformer. C'est dans ce sens que Kant écrit :

*...la raison est le pouvoir qui fournit les principes de la connaissance a priori. La raison pure est par conséquent celle qui contient les principes permettant de connaître quelque chose absolument a priori. Un organon de la raison pure serait un ensemble réunissant les principes d'après lesquels toutes les connaissances pures a priori peuvent être acquises et effectivement établies*¹⁹².

Au bout du compte, n'est digne d'être reçu que ce qui passe au crible de la raison. On peut ainsi considérer que tout doit se soumettre à l'absolu de la raison y compris la raison elle-même ; d'où le sens que prend la critique de la raison pure chez Kant. La raison se soumet alors à sa propre critique :

¹⁹⁰ *Idem., Ecrits posthumes*, XIII, 131, cité par Corman L., *Nietzsche Psychologue des Profondeurs*, Paris, PUF, 1992, p. 17.

¹⁹¹ *Idem., GM*, p. 235.

¹⁹² Kant, CRP A. R., introduction, p. 110.

*Car la raison pure spéculative possède en soi une spécificité : elle peut et doit mesurer son propre pouvoir suivant les diverses façons dont elle se choisit des objets de pensée, procéder même à un dénombrement complet des différentes manières de se poser des problèmes, et ainsi esquisser tout le plan d'un système de métaphysique (...)*¹⁹³.

On sait que l'architectonique kantienne qui ressort l'unité systématique des connaissances découlant de la raison pure, laisse présager l'existence d'un dualisme à l'intérieur même du sujet. En effet, chez Kant on le rappelle, la sensibilité est bien distincte de l'entendement comme le corps se distingue de l'esprit. C'est de la reconnaissance de l'existence de l'esprit et de l'impulsion donnée par le rationalisme que Kant élabore la structure qui rend compte de la possibilité de la connaissance. Pour Nietzsche par contre, s'il existe une unité dans l'homme elle serait à chercher davantage dans le corps que dans l'esprit. D'ailleurs tout l'être de l'homme se résume au corps et on ne saurait concevoir aucun dualisme. C'est dans cette lancée qu'il écrit : « *je suis corps de part en part et rien hors de cela, et l'âme, ce n'est qu'un mot pour quelque chose qui appartient au corps* »¹⁹⁴. On peut donc dire que chez Nietzsche, Apollon et Dionysos ne s'excluent pas. Et s'il fallait quand même considérer une distinction entre le corps et l'esprit, la primauté irait au corps. Nietzsche appartient à cette longue lignée de penseurs qui opposent, par un renversement de perspective, à l'idée d'un corps comme instrument au service de l'esprit, l'idée d'un corps maître de toutes les fonctions de l'organisme. En d'autres termes, le corps n'est pas qu'un simple instrument au service de l'esprit bien au contraire c'est l'inverse. Il écrit dans cette optique :

*Nous considérons que c'est par une conclusion prématurée que la conscience humaine a été si longtemps tenue pour le degré supérieur de l'évolution organique et la plus surprenante des choses terrestres, voire comme leur efflorescence suprême et leur terme. Ce qui est plus surprenant, c'est bien plutôt le corps : on ne se lasse pas de s'émerveiller à l'idée que le corps humain est devenu possible ; que cette collectivité inouïe d'êtres vivants, tous dépendants et subordonnés, mais en un autre sens dominants et doués d'activité volontaire, puisse vivre et croître à la façon d'un tout, et subsister quelque temps ; et, de toute évidence, cela n'est point dû à la conscience. [...] tout ce phénomène du « corps » est, au point de vue intellectuel, aussi supérieur à notre conscience, à notre « esprit », à nos façons conscientes de penser, de sentir et de vouloir, que l'algèbre est supérieure à la table de multiplication*¹⁹⁵.

¹⁹³ *Ibid.*, préface de la deuxième édition, p. 81.

¹⁹⁴ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (APZ), p. 41.

¹⁹⁵ *Idem.*, VP, t. I, liv. II, § 226, p. 265.

Ainsi, l'esprit ou encore la conscience n'a qu'été trop surestimé sans qu'il n'ait vraiment un pouvoir de décision dans notre vie psychique. La vie psychique n'est ni indépendante ni supérieure au corps comme ont pu le croire les idéalistes. C'est cette idée que Nietzsche exprime lorsqu'il écrit :

Le phénomène du corps est un phénomène plus riche, plus explicite, plus saisissable que celui de l'esprit : il faut le placer au premier rang, pour des raisons de méthode, sans rien préjuger de sa signification ultime¹⁹⁶. Plus loin il ajoute :

Le corps humain est un système beaucoup plus parfait que n'importe quel système de pensées ou de sentiments, et même très supérieur à toute œuvre d'art¹⁹⁷.

Rorty d'une certaine manière va se rallier à ce combat contre l'esprit. Il dénonce cette conception antique qui veut que l'esprit existe et qu'il réponde à certaines conditions déterminées de manière *a priori*. On se souvient par exemple que chez Platon, probablement inspiré par la religion orphique, l'âme descend des morceaux de titans et son salut vient de sa capacité à échapper au corps. Raison pour laquelle il conçoit la théorie de la métempsychose où l'âme indépendante du corps doit subir des séries de réincarnations successives jusqu'à sa totale purification. Le corps sera donc désormais considéré comme un carcan dont il faut à tout prix se débarrasser. Chez Platon, c'est l'œuvre de la dialectique. Il s'agit, dans cette ascension de l'esprit, de se laisser guider directement par les Idées qui seules constituent les réalités vraies. La grande figure dans laquelle Platon représente cette théorie, c'est le mythe de la caverne.

En effet, dans ce mythe, le monde sensible, celui du corps et des sensations, est représenté par les prisonniers condamnés à regarder des ombres. Tandis que le monde intelligible, monde des Idées, est représenté par le soleil. La liberté se réalise quand le prisonnier se défait de ses chaînes, qui pourraient bien être notre corps, pour contempler le soleil des Idées. Tout ceci peut être considéré comme la marque de la séparation chez Platon du corps et de l'esprit. On retrouve cette dichotomie du sujet humain aussi bien chez Descartes, Locke et bien entendu Kant.

L'existence de l'esprit est tacitement reconnue dans les écrits kantien. Parler de l'esprit revient alors à croire que le sujet humain ne se définit pas uniquement par sa

¹⁹⁶ *Ibid.*, t. I, liv. II, § 228, p. 268.

¹⁹⁷ *Ibid.*, t. II, liv. III, § 653, p. 196.

dimension corporelle. Il faut donc reconnaître au-delà de son corps un esprit ou une raison qui le commande et ordonne sa connaissance du monde. Il faut également, dans la perspective kantienne, déterminer ou tout simplement dévoiler, à partir des erreurs que l'on commet dans le raisonnement, les conditions dans lesquelles l'esprit fonctionne correctement. Ceci permettra en même temps d'assurer une connaissance à laquelle le sujet puisse se fier. Ainsi donc, lorsque Kant met dos à dos le rationalisme et l'empirisme, il tient compte du dualisme entre le corps et l'esprit et son architectonique correspond à cette considération d'une existence de l'esprit. Rorty, à la suite de Nietzsche, disqualifie pour sa part ce qu'il appelle lui-même « l'invention de l'esprit » dans laquelle ces auteurs métaphysiciens auraient égaré la communauté des hommes avec des raisonnements fallacieux.

Selon Rorty, qui rappelle les thèses de Wittgenstein et Strawson (auteurs qu'il commente aussi longuement) sur l'existence de l'esprit, rien d'autre n'est donné que l'organisme humain. Ils se refusent, selon le commentaire qu'en fait Rorty, à un dualisme qui ferait du corps et de l'esprit deux substances distinctes. C'est donc une opposition radicale au dualisme platonicien, cartésien et kantien sur la base que rien d'empirique ne vient corroborer l'existence du mental. La tentation est alors grande de réduire le problème de l'existence de la mentalité à la dimension de la linguistique, puisqu'il est difficile de répondre à la question de savoir s'il y a quoique ce soit d'autre dans l'organisme que les parties qui le constituent. En cherchant à répondre à la question de savoir quel est le propre de l'homme, les dualistes depuis les présocratiques jusqu'à Kant, ont engendré une illusion qui s'est traduite sous toutes les formes dans tous les écrits. De là est né l'homme spéculaire qui fait référence à une image erronée d'une figure dualiste de l'homme. Selon Rorty :

Cette "essence spéculaire" qui nous caractérise – l'"âme pensante" des scolastiques –, c'est aussi l'"esprit de l'homme" de Bacon qui "bien loin d'être un miroir clair et de surface égale où les rayons des choses se réfléchiraient selon un angle d'incidence fiable (...) est plutôt une sorte de miroir enchanté, où règnent, tant qu'on ne les a pas exorcisés et détruits, les démons de la superstition et de l'illusion"¹⁹⁸.

Tout en rejetant tous les concepts métaphysiques (la raison pure, spiritualité absolue, connaissance en soi, chose en soi, etc.), Nietzsche va procéder à une investigation et à un déchiffrement de la source même de telles conceptions. Pour lui, en effet, la raison n'est plus instrument de connaissance. Il la considère bien plutôt comme un instinct dévoyé qui ne

¹⁹⁸ Rorty, HS, pp. 55-56.

caractérise pas fondamentalement l'homme. Elle n'offre donc pas, comme les autres ont bien voulu le faire croire, une connaissance absolue et ne constitue en rien une source péremptoire du savoir. Cela ouvre nécessairement une grande perspective pour les instincts qui relèvent du corps. Instincts qui jusqu'à lors ont été marginalisés au nom de la souveraine raison. C'est cette préoccupation qu'on pourrait qualifier de « *misologique* »¹⁹⁹ ou d'antifondationnelle que l'on retrouve en filigrane dans l'herméneutique rortyenne et dans bien d'autres doctrines post modernes.

En effet, en nous proposant une critique acerbe de toute théorie de la représentation, Rorty se fait également ennemi de la raison. Il renonce d'ailleurs autant qu'il dénonce l'idée selon laquelle l'esprit existe et qu'il répond à des règles bien déterminées. Le problème posé par le statut de la raison se rapproche quelque peu de celui de l'existence de l'esprit et du mental chez Rorty. En renonçant, comme on l'a signalé plus haut, à l'idée de l'existence d'un esprit distinct du corps, il se fait sans équivoque ennemi de la raison et de toute sorte de dualisme. Cette opposition radicale au dualisme platonicien, cartésien et kantien engendre une conception assez radicale qui consiste à rejeter l'existence des phénomènes mentaux. Il faut alors considérer le problème de l'existence de la mentalité comme une simple question linguistique. Rorty tout comme Nietzsche, réduit ces considérations d'ordre métaphysiques à de simples croyances ou encore à une simple subtilité de la langue. Nietzsche écrit par exemple :

...dire que s'il y a de la pensée, il doit y avoir aussi quelque chose « qui pense », ce n'est encore qu'une façon de formuler, propre à notre habitude grammaticale qui suppose à tout acte un sujet agissant. Bref, ici déjà on construit un postulat logique et métaphysique, au lieu de le constater simplement... Par la voie cartésienne on n'arrive pas à une certitude absolue, mais à une forte croyance²⁰⁰.

La dimension de la linguistique sera essentiellement la voie par laquelle Rorty cherchera à démêler le problème concernant le dualisme âme/corps. Il va, avec cet instrument, s'attaquer à la longue tradition essentialiste qui remonte jusqu'à Platon.

Comme nous venons juste de l'expliquer, la tradition philosophique qui remonte surtout à Platon établit une ligne de démarcation entre le corps, synonyme de confusion, et

¹⁹⁹ Néologisme que nous nous autorisons sur la base du concept de misologie qu'on retrouve chez Kant notamment dans les *fondements de la métaphysique des mœurs* (FMM), première section, trad. Jacques Muglioni, éd. Bordas, Paris, 1988, p. 18. Ici, il est employé en tant qu'adjectif pour qualifier toute attitude et toute action contre la raison.

²⁰⁰ Nietzsche, VP, t. I, liv. I, § 147, p. 81-82.

l'esprit, voire la raison, siège de l'indubitable. Or, pour Rorty, toute connaissance procédant de la raison et justifiée par l'existence de l'esprit n'est qu'une erreur de langage. D'après lui en effet : « *Il ne fait aucun doute que notre conception de l' "esprit" et de la "matière" s'enracine dans un développement linguistique malencontreux* »²⁰¹. Ainsi, si la raison, à travers l'architecture kantienne, pose le problème de la représentation adéquate de la connaissance, l'objectif du travail de Rorty à travers l'herméneutique aura été de rendre inutile l'usage de la notion d'"essence spéculaire", notion qui désigne encore l'esprit.

Mais il ne faudrait pas alors voir dans la quête nietzschéenne la recherche de nouveaux fondements. Contrairement à ce que ça peut paraître, ce procédé témoigne plutôt de la volonté d'abandonner le souci d'établir un fondement et des valeurs premières. On peut donc dire que Nietzsche dans cette méthode est plus que jamais anti dogmatique ainsi que nous le rappelle Patrick Wotling, traducteur et commentateur d'une édition de *La Généalogie de la morale* :

*Faire une généalogie, c'est avant tout mettre en œuvre un questionnement régressif, c'est remonter vers l'origine, ou plutôt vers les origines en tant qu'elles sont sources productrices d'une interprétations, mode d'investigation qui se veut donc plus profond que la recherche de la cause, du principe ou du fondement : le déplacement de l'interrogation n'est pas un simple redoublement de l'interrogation : il ne s'agit pas de chercher la cause de la cause, ou le fondement du fondement, mais bien d'abandonner l'idée-même d'une enquête sur la cause ou sur la raison. A travers les conditions d'émergence propres à une interprétation de la réalité, Nietzsche vise très précisément en réalité les pulsions qui commandent cette interprétation. La généalogie représente ainsi le contraire du dogmatisme, en cela que le dogmatisme consiste à ne pas interroger son questionnement, à faire comme si les questions allaient de soi, à admettre sans aucun recul critique une certaine valorisation*²⁰².

On peut relever là à nouveau ce qu'il y a de commun dans la pensée de Nietzsche et de Rorty. Ce dernier est, comme nous l'avons signalé, opposé à toute tentative fondationnelle de nos connaissances. Ce qui l'inscrit dans la lancée de ce que nous venons de dire de Nietzsche. La recherche des fondements est une erreur introduite par certains auteurs qui doit nécessairement être abandonnée. Si la négation de la quête fondationnelle aboutit chez Nietzsche à l'exaltation de l'homme créateur des valeurs (le *surhomme*), chez Rorty cette quête doit céder la place à l'établissement d'un réseau d'échange intersubjectif. Ce qui intéresse plus particulièrement Rorty c'est la question des relations interpropositionnelles. En

²⁰¹ Rorty, HS, p. 104.

²⁰² Nietzsche, GM, trad. Patrick Wotling, éd. Livre de poche, Paris, 2000, introduction, p. 28.

examinant le degré de certitude que nous leur accordons, on aurait eu, selon lui, l'avantage d'éviter l'erreur « fondatrice ».

On constate que chez Rorty, admettre qu'une certaine faculté est requise pour la saisie de l'objet c'est faire dépendre la vérité du rapport entre le sujet pensant et l'objet. Mais pour lui, il faut considérer que la vérité, le débat, se fonde sur l'argumentation et non pas sur une quelconque relation à l'objet connu. Ceci rappelle la thèse des sophistes qui ont été critiqués par Socrate et Platon son disciple. Ces derniers se présentaient comme d'excellents rhéteurs dans les cités grecques antiques. Et ces maîtres de la rhétorique enseignaient l'art oratoire au plus offrant. La maîtrise de la rhétorique, maîtrise parfaite des arts du langage en même temps que l'utilisation habile de ses procédés, et la maîtrise de l'art de l'éristique, art de la controverse, n'avait pour seul but que de séduire d'une manière ou d'une autre l'auditoire. Comme le dit Gorgias (personnage d'un dialogue de Platon) dans le dialogue qui porte son nom, la rhétorique procure « *le pouvoir de persuader par ses discours* »²⁰³. Sur ce, Platon renchérit : « *la rhétorique est l'ouvrière de la persuasion et [...] tous ses efforts et sa tâche essentielle se réduisent à cela* »²⁰⁴ et plus loin il ajoute : « *la rhétorique est donc à ce qu'il paraît, l'ouvrière de la persuasion qui fait croire, non de celle qui fait savoir relativement au juste et à l'injuste* »²⁰⁵.

Le sophiste, nous rappelle son étymologie *sophizestai*, fait profession de savoir et est alors capable de discourir savamment sur n'importe quel sujet sans pour autant avoir besoin d'une compétence quelconque sur quelque domaine que ce soit. La sophistique va progressivement se renforcer comme adversaire des valeurs traditionnelles et des principes absolus, voire moraux, en défendant l'idée d'un certain relativisme. C'est en effet le sens qu'on peut donner à cette formule de Protagoras : « *l'homme est la mesure de toute chose* ». Même si on peut leur concéder le mérite d'avoir prôné une sorte de rationalisme en encourageant une autonomie de la pensée et en rejetant l'irrationalisme des traditions, il n'en est pas moins vrai qu'ils ont travesti la vérité en l'éclipsant dans la contradiction universelle. La sophistique reposera davantage sur le langage comme on peut le voir chez Gorgias. Le langage n'ayant de prise que sur une réalité instable, il n'est en lui-même que le lieu de la contradiction. Il n'est à la vérité assujéti à aucune vérité et se développe indifféremment parfois en invention et en illusion.

²⁰³ Platon, *Gorgias*, 452c-453a.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*, 454d-455b.

Non content de ranger la vérité dans le domaine de l'opinion, ils vont aussi lui substituer le critère d'utilité. Dans les débats les différentes opinions ne sont ni moins vraies, ni plus vraies les unes que les autres. Ainsi, ce qui devenait central c'était la cohérence du discours ou la possibilité de persuasion et non pas la recherche du vrai. Le débat était alors dévié des questions de fonds, de correspondance et d'exactitude vers les questions de forme, de cohérence et de conviction. Dans un tel cadre une nouvelle fois, la vérité disparaît, pour ainsi dire, puisqu'on se retrouve dans ce que Sellars appelle l' « espace logique des raisons » au lieu de celui des relations causales que nous entretenons avec les objets. En considérant donc que le savoir ne peut avoir pour critère l'adéquation qu'impose le reflet du miroir de l'esprit, on bat en brèche l'idée d'un tribunal de la raison pure qui était pourtant cher à Kant. Il y a indubitablement l'idée de tourner définitivement le dos aux considérations traditionnelles incarnées par la métaphysique.

Nietzsche fait alors partie de ces auteurs qui auront eu le courage d'amorcer cette pente raide et de ramer à contre-courant. Mais seulement le renversement de la métaphysique, l'antimétaphysique nietzschéenne, entraîne subséquentement le renversement des valeurs de la modernité. En débusquant l'idéalisme objectif, Nietzsche développe un nihilisme moral en même temps qu'il revisite le statut de la vérité. Ce qui ne manque pas d'apparaître comme l'ancêtre des principes de l'herméneutique rortyenne avancés contre la modernité.

III.2. LE RENVERSEMENT DE L'ECHELLE DES VALEURS, PILIERS DE LA MODERNITE

Il ne serait pas faux de dire, au vu de la précédente partie, que Nietzsche vise l'affranchissement de l'homme des valeurs morales traditionnelles, valeurs apolliniennes – défendues notamment par Platon, Kant, etc. – et l'instauration d'un ordre social nouveau ainsi que des valeurs nouvelles. Son objectif implicite ou explicite c'est l'affranchissement de l'homme et l'instauration d'un ordre social nouveau et subséquentement des valeurs nouvelles qui sont incarnées par le surhomme. Ce pourquoi d'ailleurs nous disons qu'il est antiformaliste. Ainsi donc, la critique de la métaphysique par Nietzsche se prolonge dans le domaine de la morale. Cette critique repose notamment sur le rejet du fondement métaphysique que le kantisme en particulier et l'idéalisme en général donnent à la morale. En effet, la morale traditionnelle, grandement influencée par la culture judéo-chrétienne, prétend

apporter et instaurer des principes universels et éternels de l'action. Pourtant Nietzsche considère que ces valeurs, celles que les idéalistes veulent ériger au rang de valeurs universelles, ne sont en réalité que de fausses valeurs. Elles ne conduisent qu'au rabaissement de l'homme à un niveau en deçà de ses capacités réelles.

Je crois, écrit-il, que tout ce que nous sommes accoutumés à vénérer en Europe, ces valeurs vénérables qui s'appellent « l'humanité », le « genre humain », la « comparaison », la « pitié », ont sans doute une valeur superficielle, en ce qu'elles affaiblissent et adoucissent certains instincts dangereux et puissants ; mais elles n'arrivent à la longue qu'à abaisser le type d'homme – à le médiocrifier, si l'on me passe ce mot désespéré dans une circonstance désespérée²⁰⁶.

Il ne faut voir alors, dans l'évocation d'un monde transcendant et toute autre valeur métaphysique, qu'une volonté illusoire de donner un caractère inattaquable aux énoncés de l'époque. Pour Nietzsche aucune valeur ne peut véritablement prétendre à l'universalité et dans ce cas, le renversement des valeurs aristocratiques ne se justifie pas. Il a alors en horreur les différentes transformations opérées dans la société au nom des valeurs judéo-chrétiennes entre autres. C'est pourquoi, l'idée de surhumanité telle qu'il le conçoit est pour ainsi dire une transposition de la forme sublimée du monde que l'on retrouve dans le monde des Idées platoniciennes, la cité céleste de Saint Augustin ou encore le ciel judéo-chrétien. L'idéal doit se retrouver en l'homme et non pas dans un au-delà qui justifierait par la même occasion une dépendance aveugle vis-à-vis de l'inconnu. L'avènement du surhomme est donc l'accomplissement de l'exigence fondamentale d'un monde autocentré où l'homme, abandonné à lui-même, doit s'affirmer par tous les moyens. C'est ainsi qu'on peut lire dans l'un de ses ouvrages majeurs : « *Voici, je vous enseigne le Surhumain.*

« Le Surhumain est le sens de la terre. Que votre vouloir dise : Puisse le Surhumain devenir le sens de la terre ! »²⁰⁷

Nietzsche fonde ainsi la transcendance dans l'immanence, dans la volonté de puissance qui se retrouve en germe en tout individu. La philosophie de Nietzsche apparaît donc aussi comme anti-axiologie ou encore comme une entreprise de démythification des valeurs prétendument universelles. Il y a à la vérité et selon ses dires une tentative illusoire d'universalisation des mœurs qui ne tient pas compte de l'enracinement même des différences culturelles. On peut réaliser qu'en matière de morale les principes sont aussi variés que les

²⁰⁶ Nietzsche, VP, t. II, liv. III, § 227, p. 80.

²⁰⁷ *Idem.*, *Ainsi parlait Zarathoustra* (APZ), p. 51-53

langues qui distinguent les peuples. Comme il l'écrit lui-même, « *chaque peuple parle sa langue quant au bien et au mal. Le voisin ne la comprend pas* »²⁰⁸. Ceci peut aussi se présenter comme une réduction langagière des questions morales. En effet, Nietzsche n'hésite pas à présenter le développement du vocabulaire métaphysique comme le déploiement d'un fétichisme langagier. A travers le langage nous nous bâtissons un univers de croyances qui conditionne impérativement notre existence. Tant et si bien que notre monde est bien plutôt la résultante d'un système de croyance codifié dans nos langues respectives et une projection de nos convictions vers les choses du monde. C'est ce qu'on peut comprendre lorsqu'il écrit :

*Le langage appartient, par son origine, à l'époque des formes les plus rudimentaires de la psychologie : nous entrons dans un grossier fétichisme si nous prenons conscience des conditions premières de la métaphysique du langage, c'est-à-dire de la raison. Alors nous voyons partout des actions et des choses agissantes : nous croyons à la volonté en tant que cause en général : nous croyons au « moi », au moi en tant qu'être, au moi en tant que substance, et nous projetons la croyance, la substance du moi sur toutes les choses – par là nous créons la conception de « chose »...*²⁰⁹

Pour démonter et on pourrait même dire pour déconstruire la métaphysique, Nietzsche passe alors par des idées bien précises : le renvoi comme fiction de l'idée d'une véritable essence des choses, l'affirmation du caractère insensé de tout discours sur un autre monde que celui-ci, celui de nos vécus quotidiens, et la dénonciation du signe de la décadence que véhicule toute dichotomie du monde. Il se refuse également à rechercher une substance qui serait éternelle et durable. Son action, nous l'avons montré nous l'espérons suffisamment, va consister à déboulonner tous les absolus. D'où il écrit : « *les notions telles que "certitude immédiate", "connaissance absolue" ou "chose en soi" comportent une contradiction in objecto et ... on ferait bien de ne plus se laisser abuser par les mots* »²¹⁰.

Nietzsche se situe alors aux antipodes d'une telle conception et prône le non-vrai autant que la souffrance, la différence et le changement. Sa critique s'adresse plus particulièrement à la morale ainsi qu'à la religion judéo-chrétienne et le discours qu'elles vulgarisent. C'est dans ce sens qu'il écrit : « *les valeurs morales ont occupé jusqu'à présent le rang supérieur ; qui donc pourrait en douter ? ... Otons à ces valeurs leur place, et nous changerons toutes les valeurs ; nous renverserons le principe de leur hiérarchie*

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 64.

²⁰⁹ *Idem, Le crépuscule des idoles*, précédé de *Le cas Wagner, Nietzsche contre Wagner*, et suivi de *L'Antéchrist*, trad. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1^{ère} éd., 1899, éd. 1952.

²¹⁰ *Idem, Par-delà bien et le mal* (PDBM), p. 29.

antérieure »²¹¹. Les croyances morales fondées sur des entités et phénomènes transcendants ou métaphysiques ont pour conséquence, d'après Nietzsche et comme nous l'avons déjà signalé plus haut, de nous éloigner de la véritable vie, celle que nous affrontons au quotidien et qui seule vaut la peine d'être vécu. Nous devons alors admettre que ces croyances ne sont ni justifiées ni fondées et faire table rase de ces valeurs anciennes. Aucune valeur ne peut prétendre à l'universalité du moins pas celle issue de la morale judéo-chrétienne. Et une attitude pessimiste vis-à-vis de tout ce qui est contraire à cette vision justifie une nouvelle forme de pessimisme à son égard. C'est pourquoi il écrivait déjà :

Notre pessimisme : le monde n'a pas cette valeur que nous lui avons attribuée. Notre croyance elle-même a tellement exaspéré notre besoin de connaissance qu'il faut que nous le disions aujourd'hui. Pour commencer, il semblera que le monde ait perdu en valeur, du moins nous en aurons le sentiment ; en ce sens, mais rien qu'en ce sens, nous sommes pessimistes, avec la volonté de nous avouer sans réticence cette transvaluation, au lieu de nous psalmodier, à la vieille mode, je ne sais quelle consolation illusoire.

*Dans ce fait même, nous trouverons l'émotion qui nous poussera à créer des valeurs nouvelles. En somme, le monde pourrait valoir beaucoup plus que nous ne le supposons, il faut nous rendre compte de la naïveté de nos idéals, et savoir qu'en croyant lui donner la plus haute interprétation possible, nous n'avons même pas donné à notre existence humaine la valeur moyenne qui, équitabement, lui revient*²¹².

On peut dire d'une certaine manière que Nietzsche est nostalgique d'un ordre disparu ; celui où l'expression de la force brute et de la puissance régnait sans partage. Ceci va justifier la tentative nietzschéenne de renouer avec les auteurs du passé qui lui inspirent cette rupture avec les règles et les systèmes d'usage. Il va alors en guerre non seulement contre les systèmes et donc contre les fondements de la connaissance mais aussi contre son corollaire qui est la recherche des fondements de nos mœurs. En effet, l'exaltation d'une vie dionysiaque et l'apologie pour ainsi dire de la contradiction influe nécessairement et sans surprise sur la conception des valeurs morales. Nietzsche entreprend dès lors de renverser la table des valeurs en s'attaquant aux fondements de l'idéal ascétique et de tous les principes ennemis de la vie. Ainsi, il revalorise tout ce qui avait été déprécié par la morale c'est-à-dire tout ce que l'homme a de naturel, de spontané ou d'instinctif. L'extrait suivant est assez représentatif de sa pensée :

²¹¹ *Idem*, VP, t. II, liv. III, § 503, p. 157.

²¹² *Ibid.*, § 407, p. 125-126.

Je ne sais qu'une chose au monde : c'est que l'homme a besoin de ce qu'il a de pire en lui s'il veut parvenir à ce qu'il a de meilleur.

C'est que le pire est le meilleur de sa force et la pierre la plus dure qui s'offre au bâtisseur suprême, et qu'il faut que l'homme devienne à la fois meilleur et pire²¹³.

L'idéal ascétique amené par Socrate, Kant et bien d'autres auteurs, a fait sombrer l'humanité, selon Nietzsche, dans une dégénérescence où vivre pleinement sa vie a été longtemps considéré comme un acte condamnable. Cette vision d'abord socratique du monde s'est vu renforcée par l'apparition de la morale issue de la religion judéo-chrétienne comme nous l'avons précédemment signalé. Nietzsche va alors déplorer le fait que le monde soit ainsi devenu, au bout de cette révolution axiologique, une « véritable planète ascétique »²¹⁴ voire une terre d'asile où nous sommes tous tenus de nous comporter en étranger. Mode de vie également caractérisé par une liberté restreinte ou encore inexistante. La morale découlant de ce courant de pensée ne sera alors que la codification de l'ensemble constitué par les ressentiments vécus par les partisans d'une telle position et leurs oppositions à la vie. A force de dévaloriser les penchants naturels, ce monde, le monde de nos actions quotidiennes, a perdu tout intérêt et toute valeur. Mais alors, mépriser et calomnier les instincts, pour Nietzsche, c'est se mentir à soi-même en opposant et en subordonnant le corps à l'esprit. C'est également se détourner de la vérité en l'incarnant ou en la confondant à un ensemble de privations opposées à la vie. C'est pourquoi il écrit :

A supposer qu'une telle volonté de contradiction et contre-nature incarnée soit amenée à philosopher : sur quoi déchaînera-t-elle son arbitraire le plus intime ? Sur ce que l'on ressent avec la plus souveraine des certitudes comme vrai, comme réel : elle cherchera l'erreur précisément là où le véritable instinct de vie place la vérité de la manière la plus inconditionnée. Elle ravalera par exemple, comme le firent les ascètes de la philosophie védantique, la corporéité au rang d'illusion, de même la douleur, la multiplicité, toute l'opposition conceptuelle du « sujet » et de l' « objet »²¹⁵.

L'ambition de Nietzsche sera alors, en substance, de renverser cette idéologie en confondant la morale ascétique d'inspiration judéo-chrétienne. Ceci passe par la revalorisation des valeurs anciennes qui expriment, selon lui, la réelle direction de la vie. On pourrait dire que Nietzsche est un iconoclaste qui dénonce une réalité dépouillée de la valeur authentique et qui n'est donc plus rien. D'où le sens du concept de nihilisme. Concept qui signifie en outre

²¹³*Ibid.*, APZ B, III, p. 431.

²¹⁴*Idem*, GM, p. 176.

²¹⁵ *Ibid*, trad. P. Wotling, pp. 211-212.

qu'en Europe plus précisément, il n'y a plus de valeur qui vaille. Il faut dès lors délivrer « *la multitude du troupeau* » de l'idéal qu'il s'est forgé pour vivre ; et cela passe nécessairement par la destruction (et on pourrait aussi parler de la déconstruction) ou le renversement de ses fondements. C'est pourquoi il s'attaque à l'idée métaphysique selon laquelle il y aurait dans la nature des lois qu'on devrait découvrir et auxquelles on devrait tout simplement obéir. Il écrit justement : « *Gardons-nous de déclarer qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités : là nul ne commande, nul n'obéit, nul ne transgresse (...) il n'y a point de but* »²¹⁶.

On se souvient alors que dans la continuité du behaviorisme gnoséologique, Rorty s'était lui aussi insurgé non seulement contre l'absolu dans les sciences mais aussi contre l'universalisme moral. L'universalisme moral propose en effet une justification ultime et un fondement unique à tout ce qui pourrait devenir la politique mondiale d'une communauté cosmopolitique et ce à la manière de la physique newtonienne. Kant, grand défenseur de cette vision unilatérale du monde, avait écrit dans ce sens :

*Si maintenant tous les mondes et tous les ordres de monde connaissent la même sorte d'origine, si l'attraction est illimitée et universelle, si d'un autre côté la répulsion des éléments agit de même toujours et partout [...] tous les univers ne devraient-ils pas pareillement avoir adopté entre eux une relation constitutive (eine beziehende Verfassung) et une liaison systématique à la manière de ce qui se passe en petit pour les corps célestes de notre monde solaire [...] ?*²¹⁷

La position morale de Rorty, tributaire de l'herméneutique, se caractérise par son anti-essentialisme ou antifondationnalisme. Il rejette plus radicalement ou, tout au moins, autant que Nietzsche les fondements de la morale. En guise de rappel, le behaviorisme gnoséologique ou pragmatisme, courant auquel appartient Rorty, ne recherche pas prioritairement l'adéquation de nos diverses représentations de l'objet mais ouvre la voie à une certaine relation entre les sujets. Il ne s'agit donc plus de savoir si la connaissance humaine a des fondements que ce soit sur le plan gnoséologique ou encore sur le plan moral. C'est dire que le behaviorisme gnoséologique, concept qui se situe dans le sillage de l'herméneutique, à l'inverse de la recherche des fondements ultimes de la connaissance ou de la morale, instaure plutôt comme principe²¹⁸ le dialogue social. Rorty écrit à cet effet : « *Expliquer la rationalité et ce qui fait autorité en matière de connaissance par la référence à*

²¹⁶ *Idem.*, GS, p. 138.

²¹⁷ Kant, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel* [1755], trad. Par P. Kerszberg, A.-M. Roviello et J. Seidengart, sous la coordination de J. Seidengart, Paris, Vrin, 1984, p. 145.

²¹⁸ On évitera ici d'utiliser le terme de fondement puisque Rorty se défend d'en proposer ou d'en produire.

ce que la société nous laisse dire (et non l'inverse) est l'essence de ce que j'appellerai le "behaviorisme gnoséologique" »²¹⁹. La question de l'universalisme moral conduit de cette façon à l'opposition chez Rorty entre objectivité et solidarité. L'objectivité renverrait ainsi à l'idée des fondements de l'action morale selon l'architecture kantienne et, la solidarité, qui correspond à l'ambition rortyenne, à l'intersubjectivité. Rorty rejette alors du tout au tout l'idée d'un fondement de la morale sur laquelle repose la philosophie kantienne. C'est pourquoi il écrit :

*Du point de vue du behaviorisme gnoséologique, il est exclu de découvrir, par exemple l'existence (ou l'inexistence) d'une "loi morale" à laquelle il n'y aurait plus qu'à se conformer. Rien en effet, ne saurait prouver, ou réfuter, l'existence d'une telle loi "objective".*²²⁰

On a donc affaire ici avec Nietzsche et Rorty au rejet de la morale et subséquemment au rejet de sa source qu'est l'idée des fondements. Nietzsche est alors à juste titre un précurseur ou un pionnier d'une vision moins stéréotypée du monde. Il s'en prend sans hésitation à des valeurs fortes de la modernité : métaphysique, science et morale pour ne citer que celles-là pour le moment. Il n'y a pas une voie unique, voie royale et fondamentale que l'on devrait suivre pour mener une vie digne. Peu importe d'ailleurs les voies qu'on décide d'emprunter l'essentiel étant de parvenir à l'épanouissement total de l'homme. C'est ce qui ressort de ses *Ecrits posthumes* où il écrit :

*S'il m'est prouvé que l'erreur et l'illusion peuvent servir au développement de la vie, je dirai Oui ! à l'erreur et à l'illusion (...). Si je découvre que la vérité, la vertu, le bien, en un mot toute les valeurs révérees et respectées jusqu'à présent par les hommes sont nuisibles pour la vie, je dirai Non ! à la science et à la morale*²²¹.

Or en disant non à la métaphysique, et comme nous venons de le voir à la morale, Nietzsche s'attaque consciemment ou non aux piliers de la modernité. Déjà on peut évoquer la remise en cause du principe de l'égalité prôné par la morale fut-elle ascétique. En effet, on retrouve dans la morale d'inspiration judéo-chrétienne l'idée d'une égalité de droit entre les hommes. Egalitarisme qui est rejeté par Nietzsche qui y voit une restriction injustifiée des potentialités des hommes. Pour lui, les hommes ne naissent pas égaux et il est donc futile de vouloir réduire les écarts entre eux. La réalité elle-même nous démontre chaque jour l'évidence des inégalités. On pourrait citer comme exemple, pour étayer l'idée nietzschéenne,

²¹⁹ Rorty, HS, p. 199.

²²⁰ *Ibid.*, p. 370.

²²¹ Nietzsche, op.cit. XIII, 68.

les divisions dans la société, le gap toujours plus grand entre les riches et les pauvres ou tout simplement la division naturelle du travail qui en sont l'illustration incontestable. Rien ne justifie dès lors qu'on puisse avec une quelconque raison exiger d'une personne qu'elle n'exprime ni ne manifeste sa force. C'est pourquoi il écrit : « *exiger de la force qu'elle ne se manifeste pas comme telle (...), c'est tout aussi insensé que d'exiger de la faiblesse qu'elle manifeste la force* »²²². Départir un homme de l'expression de sa force c'est comme le séparer de son essence ou de sa nature. Rorty ne se prononce pas pour de tels principes mais il retient de la pensée de Nietzsche les arguments pour se réaliser en tant qu'individu. Et face au problème de la possible conciliation entre le besoin d'affirmation de soi et l'idée d'une justice sociale, sa solution est de laisser croître parallèlement l'un comme l'autre. Il renonce à toute tentative de synthèse désireuse de marier réalisation de soi et solidarité humaine. C'est pourquoi il écrit au sujet de ces besoins contradictoires :

*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 avons. Tous deux ont raison, mais il n'y a pas moyen de les amener à parler tous deux le même langage*²²³.

Chacune de ces tendances a ainsi une valeur propre indéniable. Mais, par leurs caractères, elles correspondent à des trajets différents voire inconciliables. Pourtant il reste impossible de rejeter l'un ou l'autre sans nier une certaine humanité. Pour Rorty, leur importance propre étant formulée, il est impossible de les nier tout autant que l'on constate que leur synthèse est irréalisable. Avec Nietzsche et Heidegger par exemple, il est possible d'avoir des arguments pour se réaliser en tant qu'individu. Pourtant, il est impossible, avec eux, de penser la société. De l'autre côté, avec Marx ou Habermas, on peut penser une justice sociale, mais il n'y a rien pour pouvoir se réaliser individuellement. Il y a effectivement dans leur pensée peu de place pour l'autonomie du sujet. On retrouve alors chez Rorty une certaine conception de la société qui ne correspond plus au modèle de la modernité.

Rorty défend précisément l'idée d'un ethnocentrisme. Il se présente lui-même comme un *anti-antiethnocentriste*. Pour lui, l'opposition qu'on peut faire à l'ethnocentrisme ne peut se justifier que par une volonté impérialiste, celle qui, à l'image du kantisme, voulait imposer une moralité universelle du type occidental. En effet, la morale que Kant tente d'établir – plus

²²² *Idem.*, GM, p. 57.

²²³ Rorty, *Contingence, Ironie et solidarité (CIS)*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Arman Colin, 1993, p. 15.

sur la base d'un modèle mathématique que sous les influences du piétisme ainsi qu'il a été couramment développé –, n'est en fait que l'expression d'une culture notamment occidentale. Rorty entend alors se défaire de l'idée d'une nature humaine qui devrait s'universaliser. Il n'existe pas de nature humaine universelle, encore moins une identité humaine générique. C'est dans ce sens qu'il écrit :

Affirmer en matière de morale que les coutumes d'une société donnée ont leurs « fondement dans la nature humaine », c'est prendre totalement au dépourvu un pragmatiste. Car, s'il est pragmatiste, c'est précisément parce qu'il ne voit pas comment une coutume pourrait être fondée de la sorte²²⁴.

Ainsi, à la société civile kantienne, s'oppose la société libérale que prône Rorty. Société à laquelle correspond l'*ironiste libéral* qui incarne au mieux la synthèse entre l'individualiste nietzschéen et le solidaire habermassien. L'ironiste libéral est conscient que les croyances et les désirs qui sont les siens renvoient à un processus de socialisation. A ce titre, il se définit, à travers des auteurs comme Nietzsche, dans un vocabulaire qui ne soit pas hérité des autres mais qui lui soit propre. Mais en tant que libéral, il voit la réalisation de soi-même se poursuivre au sein d'une communauté (société libérale) dans laquelle aucune cruauté n'est tolérée. C'est dire que, chez Rorty, à la nécessité de se réaliser personnellement et d'affirmer son autonomie, s'ajoute la nécessité de réaliser une société dans laquelle la justice sociale est pensée. Il est alors question tout simplement d'ajuster les conséquences de nos libertés personnelles aux besoins d'une société en place. A cet effet, cette justice sociale n'est pas l'apanage d'un universalisme moral, mais le fruit d'une création qui repose sur notre aptitude à reconnaître des semblables qui souffrent et qu'il faut aider.

Par ailleurs, il faut souligner que le renversement de la morale a comme corollaire le rejet des droits de l'homme. Là-dessus encore, Rorty est visiblement sur les traces de Nietzsche qui dénonce justement la morale et la recherche d'une nature humaine universelle. En effet, Nietzsche considère la morale kantienne, fondement des droits de l'homme, ainsi que toute autre morale d'ailleurs comme une invention qui n'a aucune raison d'être. En nous présentant « l'acte de naissance » de la morale, il entend réduire à néant l'idée d'un fond commun de l'humanité. En d'autres termes, il entend se débarrasser du souci d'établir un criterium universel de la valeur humaine et par la même occasion, il rejette totalement l'idée d'une institution universelle qui devrait asseoir ou garantir une telle valeur. C'est pourquoi il écrit :

²²⁴ Rorty, HS, p. 203.

*Une organisation juridique souveraine et universelle, conçue non comme arme dans la lutte des complexes de puissances, mais comme arme contre toute lutte, quelque chose enfin qui serait conforme au cliché communiste de Dühring : une règle qui ferait tenir toutes volontés pour égales, cet ordre serait un principe ennemi de la vie*²²⁵.

La pensée de Rorty se détacherait de celle de Nietzsche uniquement dans la mesure où ce dernier conçoit en lieu et place d'un idéal moral – renversement de la table des valeurs –, la notion tout aussi métaphysique de « *volonté de puissance* ». On reste ici dans la logique d'une valeur pour une autre, un fondement pour un autre fondement. Il est difficile pour Nietzsche d'échapper lui-même à la métaphysique qu'il condamne pourtant sévèrement.

Rorty reste quant à lui dans sa position confortable d'antimétaphysicien, de pragmatiste. En s'opposant au fondement de la morale, et donc à l'établissement des droits de l'homme sur la base d'un universalisme moral, il ne propose rien de plus que laisser libre cours à la pratique sociale qui n'a besoin d'aucun socle métaphysique. La crainte liée à l'avènement d'une telle position doctrinale n'est, à l'entendre dire, que la crainte de voir s'effondrer l'aura de la philosophie. Rorty reconnaît pour sa part qu'une telle conception « *met en péril l'image néokantienne qui relie la philosophie à la science et à la culture* »²²⁶. Or, c'est exactement ce que cherche Rorty, ébranler le préjugé qui consiste à hypostasier les entités non physiques et de rechercher une « *correspondance* » avec de telles entités sur lesquelles s'appuierait désormais toute valeur et toute pratique sociale actuelle. Rorty se refuse, dans cette perspective, de concevoir les droits de l'homme comme quelque chose qui soit donnée une fois pour toutes, comme un objet fixe et dont on cherche le fondement ultime ou absolu.

Une telle position est la conséquence du refus de tout essai essentialiste et, par conséquent, de tout fondationnalisme absolu de la connaissance et de la morale. Il ne faut donc pas sombrer, pour ce qui est aussi des droits de l'homme, dans l'illusion et dans le mirage de trouver le fondement absolu, mais plutôt, avoir le courage et la bravoure de commencer à reconnaître qu'une chose telle qu'un fondement absolu n'existe point et que le retrouver et l'établir est parfaitement illusoire. Il faut finalement se décider à reconnaître que derrière le masque du fondement supposé éternel, intemporel et universel, il n'y a que le vide humain essayant de se déguiser en absolu à tout prix. Plus que le fondement des droits de l'homme, il faudrait plutôt admettre que l'on peut proposer plusieurs fondements possibles

²²⁵ Nietzsche, *La généalogie de la morale*, éd. Fernand Nathan, Paris, 1981, p. 128.

²²⁶ Rorty, HS, p. 204.

aux droits de l'homme car leur fondement n'est que l'invention d'une vision dualiste de notre être.

Dans la même lancée que Nietzsche qui pense que la vie est en devenir constant, Rorty également pense que la vie doit être appréhendée dans sa dimension plurielle. Ce dont il s'agit quand on traite des droits de l'homme, c'est de la vie et des manières de la vivre, des idées que l'on associe à elle et de ses modes de production et de reproduction. La vie et ses alentours, la vie et le temps, la vie et les vies possibles. C'est cette pluralité que Rorty veut nous pousser à reconnaître. Voilà d'ailleurs pourquoi il faut reconnaître si besoin était qu'il y a plutôt des fondements et non plus seulement un fondement, et pourquoi on parle de renonciation à l'absolu, car il enferme et limite. C'est aussi pourquoi il faut parler de la nécessité d'imaginer le fondement comme un non fondement, comme une assurance ou une affirmation de valeurs « arbitrairement » choisies, et admettre plutôt une multiplicité de fondements à défaut d'admettre l'inutilité même d'une telle entreprise. Rorty quant à lui prend fait et cause pour le renoncement à l'idée de fondation que l'on retrouve dans la philosophie analytique et dans la tradition essentialiste. Comme l'écrit d'ailleurs Rorty :

Il faut assurément que nous nous débarrassions du couple notionnel "données/interprétations", et de son corollaire qui consiste à croire que, si nous pouvions atteindre les vraies données, pures de tout choix de langage, nous pourrions enfin "fonder" la rationalité de nos choix²²⁷.

Comme autre corollaire de l'antiformalisme nietzschéen qui a pu intéresser l'herméneutique rortyien c'est la conception de la vérité. Il faut dire que la manifestation dionysiaque de la vie ne considère pas la vérité comme une valeur absolue. Nietzsche recherche et prône le non vrai. Pour lui en effet, le non vrai peut s'avérer aussi utile que le vrai. C'est ce que l'on peut entrevoir dans cet extrait où il écrit : « *Qu'un jugement soit faux, ce n'est pas à notre avis, une objection contre ce jugement (...). Le tout est de savoir dans quelle mesure ce jugement est propre à promouvoir la vie, à l'entretenir, à conserver l'espèce, voire à l'améliorer²²⁸* ».

Tout porte à croire que pour Nietzsche le vrai ne se détermine que par rapport à sa relation à la vie. Ce qui exalte la vie est une valeur qu'il faut nécessairement préserver. Car comme il l'écrit pour juger d'une valeur, « *ce qui décide en dernier ressort c'est sa valeur*

²²⁷ Rorty, HS, p. 360.

²²⁸ Nietzsche, PDBM, pp. 27-28.

pour la vie »²²⁹. Une façon pour Nietzsche d'admettre les non-vérités à la seule condition qu'elles soient fécondes et servent à l'amélioration de la vie. Ceci n'est en réalité que le corollaire de sa position antimétaphysique et anti axiologique. En s'opposant à la volonté de vérité inhérente aux sciences, Nietzsche affirme son souci de faire dévier la problématique de la vérité, des essences, vers celle de la valeur. Il reproche notamment à la science la recherche de la certitude ; recherche qui sera tournée vers les *arrières mondes* et qu'il dénonce d'ailleurs comme complice de l'idéal ascétique. La volonté de vérité telle qu'elle s'exprime dans les sciences nous éloigne selon Nietzsche de la valeur fondamentale qu'est la vie réelle, concrète. Il adopte dès lors une position radicale et rejette une telle préoccupation au second plan. C'est en tout cas ce qu'on peut comprendre de cet extrait d'un texte posthume où il écrit :

*On pourrait croire que j'ai éludé la question de la certitude. C'est tout le contraire : mais en m'interrogeant sur le critère de la certitude, j'ai constaté quels étaient les poids dont on s'était généralement servi jusqu'ici pour peser – et que la question de la certitude constituait déjà elle-même une question dérivée, une question de second rang*²³⁰.

Pour lui en effet, la poursuite de la vérité n'est que le fruit d'une croyance injustifiée. Croyance qu'il existe un espace neutre de nos connaissances qui servirait de référence aux préoccupations cognitives tout en nous évitant de sombrer dans l'erreur. Mais aussi croyance en ce que la « vérité » consiste à vaincre en nous tous les élans contraires à l'idéal ascétique. Ce qu'il indexe précisément comme « *ce à quoi l'on croit (...) comme à une "vérité"* »²³¹ va alors faire l'objet d'un rejet radical. Pour dénoncer de tels points de vue, il écrit :

*L'interprétation qu'ont donnée de ce genre d'états ceux qui en étaient affectés a toujours été aussi fautive à force d'exaltation qu'il était possible, cela va de soi : mais qu'on ne néglige pas la tonalité de reconnaissance suprêmement convaincue qui se fait déjà entendre dans la seule volonté d'un tel mode d'interprétation. Ils tiennent toujours l'état suprême, la rédemption elle-même, cette hypnotisation générale et ce calme enfin atteints pour le mystère en soi que même les symboles les plus élevés ne suffisent pas à exprimer, pour l'accession et le retour au fondement des choses, pour la délivrance à l'égard de toute illusion, pour le « savoir », pour la « vérité », pour l'« être », pour la libération à l'égard de tout but, tout souhait, tout faire, pour un par-delà bien et mal aussi*²³².

Or, on peut dire que pour Nietzsche la vérité n'est pas neutre. En d'autres termes, défendre l'idée de l'existence d'une vérité n'est que la résultante d'une vision moralisée et

²²⁹ *Idem, La volonté de puissance (VP), I, 292.*

²³⁰ Cité par P. Wotling in GM, introduction, p. 16.

²³¹ Nietzsche, GM, trad. P. Wotling, p. 92.

²³² *Ibid.*, pp. 230-231.

moralisante de la vie. La vérité est donc toujours influencée par un ensemble de croyances ou de principes et le cas échéant c'est la vision ascétique qui s'impose. Ce qui n'est pour notre auteur qu'une perspective et donc un point de vue partial et parcellaire de la réalité. Défendre toute idée contraire sur la vérité n'est que faire montre d'un jugement de valeur, corollaire de l'idéal ascétique, et non d'un jugement de fait. Mais alors, dire du vrai ou de la vérité qu'il est une valeur, c'est le réduire à n'être qu'une réalité affective dépendant de ce fait des réactions pulsionnelles du vivant. La vérité serait ainsi semblable à une émotion ressentie de manière diverse par les uns et les autres. Ceci réhabilite d'une certaine façon la place du corps qui avait été fortement déprécié depuis Platon jusqu'à Kant.

Ainsi, comme nous l'avons développé dans la section précédente, à la place centrale et prépondérante qui a été attribuée à la raison, Nietzsche objecte la valeur des instincts et du corps. La raison ne serait donc pas une source fiable de connaissance encore moins un instrument incontournable du savoir. Elle qui a toujours été considérée comme le garant de l'objectivité voire de la moralité se retrouve reléguée au second plan. Il s'agit à la vérité, pour notre auteur, de renverser l'échelle des valeurs et de redonner à la raison le visage qu'elle aurait dû avoir. Cela se fera par la critique insistante de tout ce qui s'oppose à la nature, à la vérité ou à la raison telles que Nietzsche les voit et qui exaltent la vie. On pourrait également dire qu'une guerre est déclarée contre toutes les intentions mortifères qui s'attaquent à la véritable raison. C'est du moins ce qu'on peut interpréter à travers cet autre extrait où il écrit :

...erreurs, rien qu'erreurs ! Refuser à son moi la croyance, se dénier à soi-même la « réalité » – quel triomphe ! – et non plus sur les seuls sens, sur la seule évidence sensible, une espèce de triomphe bien plus élevée, une violence et une cruauté exercées sur la raison : volupté qui atteint son apogée en ce que le mépris de soi et la dérision de soi ascétiques de la raison décrètent : « Il y a un royaume de la vérité et de l'être, mais la raison en est justement exclue ! »²³³

Le rejet de la vérité, on peut le constater, entraîne subséquemment le rejet de l'idée des fondements gnoséologiques de la connaissance autant que va le systématiser Rorty entre autres. La révolution herméneutique rortyenne entraîne de nombreuses conséquences. Entre autres, elle détruit tour à tour l'édifice épistémologique, moral, politique qui s'est érigé sur la base des dualismes classiques. En s'attaquant d'ailleurs aux concepts d'« esprit », de « connaissance », de « philosophie », elle vise inévitablement l'effondrement de la conception classique de la vérité. En effet, Rorty remplace la définition de la vérité comme adéquation de

²³³ Ibid, trad. P. Wotling, pp. 211-212.

la pensée à la chose, dans laquelle s'opposaient, dans la philosophie traditionnelle, 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* »²³⁴. Rorty compte en finir définitivement avec la distinction sujet/pensée et objet/réalité en définissant la vérité non pas comme une représentation plus ou moins exacte du monde mais comme une description plus ou moins « *adaptées à nos objectifs sociaux courants* ».

En considérant que ni la raison, et en conséquence, ni la science n'offrent une connaissance absolue, on relativise nécessairement le concept de vérité. La vérité n'a plus un caractère éternel et universel mais multiple ; chacun détient sa vérité et chacun considère librement ce qui l'intéresse. Ce qui n'est pas sans rappeler aussi l'opposition, dans l'antiquité grecque, entre les éphésiens (Héraclite notamment) et les éléates (Parménide et Zénon). Le premier professant le multiple, le changement et le mouvement contre les seconds défendant l'Un, immobile et stable. Le nihilisme nietzschéen est donc héritier de la position d'Héraclite qui se présente par ailleurs comme son ancêtre.

En effaçant le dualisme monde sensible/monde intelligible, phénomène/noumène, il rend ses droits au monde concret qui se caractérise par le devenir. C'est le monde du changement et des manifestations de l'être, sources de nos préoccupations. S'enfermer dans les considérations univoques c'est se refuser à la possibilité d'une interrogation authentique notamment sur la question des valeurs. Nietzsche de ce fait s'oppose alors à toute radicalité que ce soit de la philosophie (morale) ou des sciences. C'est pourquoi il s'intéresse aux auteurs – qu'il désigne comme étant les psychologues anglais²³⁵ – qui, selon lui, vont se démarquer des représentants de la tradition métaphysique. Ces derniers se refusent en effet à la remise en cause de leur savoir au nom d'une certaine révérence à l'égard d'une vérité haute et supérieure ; attitude que fustige absolument Nietzsche. Pour lui en tout cas, si vérité il est, elle serait d'une nature différente de celle que prône l'idéal ascétique ou plus simplement la morale. Il écrit alors pour saluer la trajectoire prise par ces psychologues anglais :

...on me dit que ce sont simplement de vieilles grenouilles froides, ennuyeuses, qui rampent et font des bonds autour de l'homme, dans l'homme, comme si elles s'y trouvaient vraiment dans leur élément, à savoir dans un marécage. C'est à mon corps défendant que je l'entends dire, plus encore, je n'y crois pas ; et s'il est permis d'émettre un vœu là où l'on ne peut savoir, de

²³⁴ Rorty, *L'espoir au lieu de savoir, Introduction au pragmatisme* (ES), trad. C. Cowan et J. Poulain, Paris, Albin Michel, 1995, p. 58.

²³⁵ Il s'agit sans doute de John Stuart Mill, Herbert Spencer, auxquels on peut ajouter Charles Darwin et le Dr. Paul Rée même si ce dernier n'est pas anglais. Cf. GM, trad. P. Wotling, note 2, p. 63.

tout cœur, je fais le vœu qu'ils soient l'inverse – que ces chercheurs et microscopistes de l'âme soient fondamentalement des animaux courageux, magnanimes et orgueilleux, qui savent tenir en bride leur cœur et leur douleur et se sont éduqués à sacrifier tout souhait idéaliste à la vérité, à toute vérité, même à la vérité simple, amère, laide, repoussante, non chrétienne, immorale... Car il y a des vérités de ce genre. –²³⁶

La vérité pour Nietzsche est d'une toute autre nature que celle imposée par les moralistes et autres métaphysiciens. Leur vérité correspond bien plutôt à une croyance or une croyance, pour Nietzsche, même si elle peut être bénéfique à certains égards, ne fonde pour autant pas la vérité. Quoiqu'elle puisse nous apporter ce n'est qu'illusion et fausseté. C'est ce qu'il nous semble ressortir de cet extrait où il écrit :

Nous non plus ne nions pas que la croyance « procure la béatitude » : c'est justement la raison pour laquelle nous nions que la croyance prouve quelque chose, – une croyance forte, qui procure la béatitude, est un motif de soupçon à l'égard de ce à quoi l'on croit, elle ne fonde pas « la vérité », elle fonde une certaine vraisemblance – de l'illusion²³⁷.

Ceci rappelle que, chez Rorty qui s'inspire de Green, faire état d'une connaissance, c'est faire état d'une croyance justifiée. Et puisqu'il s'oppose à la présentation du fonctionnement correct de notre organisme comme justification, la croyance vraie justifiée, pour lui, devrait se focaliser uniquement sur la relation entre une personne et une proposition et non pas entre un objet et des dispositions internes de l'homme. En d'autres termes il ne faut pas considérer les croyances justifiées non propositionnelles à cause de leur caractère limitatif. C'est alors qu'il écrit :

La peur de la science, du "scientisme", du "naturalisme" ou de l'auto-objectivation, d'un trop de savoir dont nous serions le sujet chosifié, est précisément la peur que tous les discours soient normalisés. En d'autres termes, ce qui fait peur ici, c'est qu'il y ait des réponses objectivement vraies ou fausses à toutes les vérités soit tout le sel de la vie humaine, et que la vertu humaine se ramène à la croyance vraie justifiée. Qu'une telle perspective ait quelque chose d'effrayant se mesure au fait qu'elle exclut toute innovation sous le soleil, et jusqu'à la possibilité de préférer une vie poétique à une vie contemplative²³⁸.

Ainsi, l'abandon de la raison que prône le pragmatisme rortyien n'est rien d'autre que le renoncement au vocabulaire essentialiste qui fonde les croyances sur le monde et sur les dispositions internes de l'homme. Kant, par exemple, dit avoir abandonné le savoir pour faire

²³⁶ Nietzsche, GM, trad. P. Wotling, p. 66.

²³⁷ Ibid, p. 253.

²³⁸ Rorty, HS, p. 426.

place à la croyance. La réalisation du « souverain bien » ne peut pas être, selon l'auteur de la CRP, objet de la connaissance car celle-ci appelle l'expérience, elle ne peut être qu'objet de croyance. Par conséquent, le souverain bien ne peut que faire l'objet d'une approximation indéfinie, telle que s'attache à le démontrer la dialectique de la raison. De même, l'idée que la distinction du réel et du vrai ne peut se faire en dehors d'un cadre conceptuel donné implique, chez certains métaphysiciens, la croyance que rien n'existe en dehors de ce cadre au sens où Nietzsche a pu écrire :

...ce qui y contraint, cette volonté de vérité inconditionnée, c'est la croyance à l'idéal ascétique lui-même, bien que ce soit sous la forme de son impératif inconscient, qu'on ne se fasse pas d'illusions à ce sujet, – c'est la croyance à une valeur métaphysique, à une valeur en soi de la vérité, comme seul cet idéal la cautionne et la garantit (elle se maintient et s'effondre avec cet idéal)²³⁹.

Renoncer à fonder nos croyances sur l'homme et le monde doit avoir pour conséquence l'abandon du vocabulaire essentialiste et représentationnel utilisé depuis Platon. C'est pourquoi la justification d'une croyance repose non pas sur l'idée d'un fondement mais sur les relations interpropositionnelles issues des pratiques sociales. C'est dire qu'il n'existe pas de justification qui ne soit une relation entre des propositions. Toute entreprise de justification ne doit s'alimenter à aucune source autre que les propositions qui sont en usage dans le langage. Rorty écrit notamment :

...la justification ne relève pas d'une relation spéciale entre des idées (ou des mots) et des objets, mais est de l'ordre de la conversation, de la pratique sociale. [...]. La prémisse cruciale de cet argument est que nous saisissons ce qu'est la connaissance dès lors que nous comprenons comment nos croyances se justifient socialement ; ainsi, il n'est nul besoin de la concevoir comme une exactitude de la représentation²⁴⁰.

Chez Nietzsche, la valeur et la vérité – si tant est qu'il y en a une – repose sur la vie et le rejet du ressentiment qui caractérise le monde axiologique imposé par les idéalistes. C'est sans doute l'une des choses qui font sa particularité par rapport à l'approche rortyenne. Il faut le dire, pour Nietzsche, croire en la vérité c'est accepter les chaînes et se retrouver aux antipodes du surhomme libre et créateur. Il écrit notamment en parlant des négateurs de l'idéal ascétique : « *Il [sic] sont encore à des lieues d'être des esprits libres : car ils croient encore à la vérité* »²⁴¹. Cette conception de la vérité remet en cause le statut même des

²³⁹ Nietzsche, GM, tr. P. Wotling, pp. 255-256.

²⁴⁰ Rorty, HS, pp. 194-195.

²⁴¹ Nietzsche, GM, tr. P. Wotling, p. 254.

sciences et aussi de la métaphysique qu'on peut donc finir par considérer comme victimes de l'illusion et de l'erreur du langage. Le langage étant bien évidemment ce qui trahit nos jugements. On peut ainsi dire en d'autres termes que le résultat de la science tout autant que celui de la métaphysique n'est que le succès d'une subtilité du langage. C'est sans doute en ce sens que Nietzsche écrit :

*...notre science dans son ensemble, en dépit de toute sa froideur, de sa liberté à l'égard de l'affect, est encore tributaire de la séduction trompeuse du langage et ne s'est pas débarrassée de ces petits monstres substitués par les fées, les « sujets » (l'atome, par exemple, est un de ces petits monstres, de même la « chose en soi » kantienne) : quoi d'étonnant si les affects rentrés de vengeance et de haine, couvant en secret, exploitent à leur profit cette croyance...*²⁴²

C'est dans cette lancée qu'il a pu aussi écrire : « *Il n'y a absolument pas (...) de science "sans présupposé"* »²⁴³. Il semble évident que dans cette optique c'est la croyance à la vérité qui est remise en cause autant que la métaphysique et la science. En effet, Nietzsche s'attaque indifféremment à ces absolus qui fondent l'idéal ascétique. C'est pourquoi il écrit :

*Les philosophies les plus anciennes et les plus récentes : aucune n'a la moindre conscience du degré auquel la volonté de vérité elle-même requiert d'abord une justification, il y a là une lacune de toute philosophie – d'où cela vient-il ? De ce que l'idéal ascétique a jusqu'à présent dominé toute la philosophie, de ce que la vérité a été posée comme être, comme Dieu, comme autorité suprême elle-même, de ce qu'on ne permettait absolument pas à la vérité d'être problème. Comprend-on ce « permettait » ? – A partir du moment où l'on nie la croyance au Dieu de l'idéal ascétique, il existe également un problème nouveau : celui de la valeur de la vérité. – La volonté de vérité requiert une critique – déterminons de la sorte notre tâche propre –, il faut faire la tentative de remettre pour une fois en question la valeur de la vérité...*²⁴⁴

L'herméneutique chez Rorty introduit aussi cette préoccupation sur le statut de la vérité comme corollaire des réflexions autour du langage. L'ouvrage intitulé dans la version originale *The linguistic turn* propose en effet une nouvelle connaissance des faits par l'analyse du langage. Il procède à la déconstruction du langage spéculaire à travers l'analyse du jeu de langage pour s'insurger contre les tentatives fondatrices de nos connaissances et la recherche des vérités absolues. Le langage ne constitue plus une intermédiation entre un sujet et un objet qui serait une réalité extérieure à lui, mais bien plutôt un instrument qui permet de manipuler

²⁴² *Ibid.*, p. 98.

²⁴³ *Ibid.*, p. 256.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 257.

des objets. Le langage ne suppose aucune correspondance entre un objet et des dispositions internes d'un sujet pensant. Ceci marque chez Rorty, un déplacement du concept de vérité du domaine épistémologique et métaphysique vers le domaine social ou pratique. Il considère en effet le langage comme « *un échange d'indication et de bruits pratiqués en fonctions 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* »²⁴⁵. On pouvait déjà voir aussi chez Nietzsche une idée semblable. Ce dernier ne considérait point les mots du langage comme des vecteurs de vérité par leur rapport à un objet quelconque. Par là il ouvre la voie à une sorte de neutralité du langage qui autorise l'établissement de la validité sur la base d'un accord entre les interlocuteurs :

*Les mots ne sont que des symboles pour les relations des choses entre elles et avec nous, ils ne touchent jamais à la vérité absolue, et le mot être, entre tous, ne désigne que la relation générale qui relie toutes les choses entre elles –de même le mot non-être. Mais s'il est impossible de démontrer même l'existence des choses, la relation des choses entre elles, ce qu'on appelle l'être et le non-être, ne nous fera pas avancer d'un pas vers la vérité. Les mots et les concepts ne nous feront jamais franchir le mur des relations, ni pénétrer dans quelque fabuleux fond originel des choses, et même les formes abstraites de la perception sensible et intelligible, l'espace, le temps et la causalité, ne nous donnent rien qui ressemble à une vérité éternelle*²⁴⁶.

Le combat de Nietzsche contre l'idéal ascétique, combat contre la science, se fait à partir du rejet même de l'existence d'une vérité absolue. Science et idéal ascétique en effet sont indissociables pour la simple raison qu'ils procèdent de la même manière : la reconnaissance d'un absolu qui est pour la circonstance l'idée d'une indétrônable vérité. Idée qu'il rejette avec véhémence. C'est pourquoi il écrit encore :

*Tous deux, la science et l'idéal ascétique reposent sur un seul et même terrain (...) à savoir celui de la même surestimation de la vérité (plus exactement : sur la même croyance au statut inappréciable, incriticable [sic] de la vérité), raison précise pour laquelle ils sont nécessairement alliés, – de sorte qu'ils ne peuvent jamais, à supposer qu'on les combatte, être combattus et remis en question qu'en commun*²⁴⁷.

On peut donc également voir en Nietzsche un précurseur de l'idée rortyenne de communauté. En défendant l'idée qu'il n'est aucune distinction à faire dans le discours et qu'il faut juste laisser s'exprimer les idées et laisser jaillir le consensus entre les

²⁴⁵ Rorty, *L'espoir au lieu de savoir*, p. 62.

²⁴⁶ Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. G. Bianquis, Paris, N.R.F., Gallimard, 7^e éd., 1938, pp. 88-89.

²⁴⁷ *Idem.*, GM, p. 258.

interlocuteurs, Rorty épouse l'idée de la communauté dans nos connaissances. En rejetant ou en banalisant une quelconque distinction entre un discours qui serait normal et l'autre non, la conversation, chez lui n'impose aucun critère de vérité que l'on serait obligé de suivre sous peine de perdre tout crédit. Rorty montre ainsi que le monde objectif n'est pas quelque chose qui doit être reflété, mais le point de référence que nous avons en commun pour un procès de communication. Ceci pour dire que, l'objectivité ne se trouve pas dans une correspondance exacte et fidèle au monde, ou une adéquation de notre pensée à la chose, mais plutôt dans l'accord des esprits dans le processus de conversation. Pour Rorty, on ne peut séparer les faits communiqués et le procès de communication. Ce n'est plus le « je » du philosophe qui est le garant de l'objectivité de la connaissance mais le « nous » de la communauté. Pour Nietzsche également :

*Nous n'avons pas le droit d'être isolés en quoi que ce soit : il ne nous est permis ni de nous tromper de manière isolée, ni de rencontrer la vérité de manière isolée. Tout au contraire, c'est en vertu de la nécessité avec laquelle un arbre porte ses fruits que poussent en nous nos pensées, nos valeurs, nos oui, nos non, nos si et nos est-ce que ?*²⁴⁸

CONCLUSION DE LA PARTIE :

A l'heure où l'on assiste visiblement au triomphe de la post modernité incarné ici par l'herméneutique rortyien, le nihilisme aura longuement contribué, autant que la philosophie herméneutique d'Heidegger, à saper tous les fondements tels qu'ont voulu établir les essentialistes. Ces derniers ont souhaité donner à la connaissance un caractère immuable fondé sur les lois sur lesquelles doit désormais reposer la science. Ceci est pourtant en totale opposition avec la position de Rorty ou de Derrida qui sont, on pourrait le dire ainsi, les partisans de l'« indécidabilité » au niveau du langage. Ils rejettent en d'autres termes, comme on a pu le voir déjà avec Rorty, l'idée de référence dans le langage et n'admettent un réseau social que dans l'optique d'y dissoudre cette référence à un ancrage fixe des données. L'homme sera ainsi appelé à penser et à vivre, à se représenter et à agir dans cette totale absence, ce manque de fondement. La ruine des absolus va s'étendre à tous les domaines : mathématique, physique, logique, histoire, etc. Et pour Rorty, s'il ne faut pas songer à la possibilité de remplacer le vide laissé par les théories de la connaissance, c'est que désormais le langage constituera le seul principe de nos besoins gnoséologiques, cognitifs, moraux et politiques. Ainsi :

²⁴⁸ *Ibid.*, préface, § 2 *in fine*, p. 48.

... le langage a désormais pris la place de l'esprit dans la fonction présumée de ce qui surplombe la « réalité » et se tient face à elle. Aussi la discussion s'est-elle déplacée ; nous sommes passés de la question de savoir si la réalité matérielle « dépend de l'esprit » à des questions où il s'agit de savoir quels sont les genres d'énoncés vrais, s'il en existe, qui entrent dans des relations représentationnelles avec des items non linguistiques²⁴⁹.

Seulement, il nous reste encore à évaluer la portée d'une telle entreprise et d'en définir, au besoin, les limites. Un univers centré sur le langage ne pose-t-il pas plus de problème qu'il n'en résout ?

Il faut en effet remarquer que l'herméneutique, telle qu'elle apparaît notamment chez Rorty, tend de toute évidence non seulement vers un bouleversement des principes épistémologiques et gnoséologiques mais aussi vers un bouleversement des principes de la politique et de la moralité. En remplaçant la quête du vrai par les échanges discursifs ou encore par l'efficacité de l'action, l'exaltation de la véritable vie, etc., l'herméneutique rejette les valeurs sur lesquelles se sont bâties les sociétés modernes. Autant l'acquisition des connaissances ne nécessite nullement l'établissement des règles et des principes d'objectivité ou de scientificité, autant la vie des groupements sociaux ne nous impose pas des fondements qui seraient des impératifs à suivre. D'ailleurs si la société occupe une place importante dans le débat rortyien, ce n'est pas dans l'optique de définir voire redéfinir les règles des actions qui s'y déroulent, mais pour que la solidarité vécue au sein de chaque groupe impose l'idéal d'une communauté « d'interdiscursivité » scientifique au lieu de la recherche de l'objectivité.

En conséquence, tout critère distinctif ou justificatif de l'humain n'est à proprement parler qu'un discours de circonstance lié naturellement à un contexte et donc à un ensemble contingent de faits. Et de là il approuve ce qu'énonçait Dummett : « *la philosophie du langage est la philosophie première* »²⁵⁰. Ceci pour la simple raison que le raisonnement lui-même, l'origine divine, la sociabilité, etc., ne sont que les discours qui n'ont de valeur qu'autant qu'ils trouvent leur « fondement » dans l'échange langagier ou discursif d'une communauté particulière. Le langage se retrouvant ainsi au centre de tout intérêt, nous avons besoin tout d'abord d'évaluer l'efficacité de cet instrument à travers ses implications dans la société moderne notamment à travers la question du post-factuel ou de la post-vérité entre autres.

²⁴⁹ Rorty, ORV, p. 9.

²⁵⁰ Dummett, cité par Rorty, ORV, p. 11.

*Deuxième partie : La révolution épistémologique
du langage : évaluation de la postmodernité*

CHAPITRE IV : LE LANGAGE : « LINGUICISME » ET LA QUESTION DE L'INTERPRÉTATION

En refusant tout projet foundationaliste et en imposant le langage et la discursivité comme, on pourrait le dire, paradigme méthodologique, l'herméneutique rortyien s'expose à des réflexions logiques sur l'efficacité d'une telle proposition. Les problèmes philosophiques pour le tournant linguistique se réduisent, comme on l'a bien remarqué, aux questions du langage. Le langage occupe incontestablement une place centrale au sein des communautés au sens où Claude Morilhat avait alors parlé de « logocentrisme » et qui sans doute avait fait dire à Saussure que « *dans la vie des individus et des sociétés, le langage est un facteur plus important qu'aucun autre* »²⁵¹ (Saussure 1995). C'est alors à un travail de linguiste que Rorty ou l'herméneutique nous convie et non pas à celui d'analyste comme chez Kant.

En effet, en s'opposant à toute « commensurabilité » de la raison humaine que ce soit sur le plan épistémologique ou sur le plan éthico-politique, le pragmatisme affirme la fin de la nécessité d'une structure architectonique et lui substitue l'idée d'une communauté discursive qui laisse place à l'intersubjectivité. Ainsi, comme on l'a vu selon l'idée que développe Rorty, tout prétendu savoir n'est à proprement parler qu'un discours de circonstance lié naturellement à la discursivité et donc à la capacité qu'un individu a de convaincre dans le contexte qui est le sien. Le tournant linguistique développe alors l'idée selon laquelle l'objectivité résulte de l'accord ou du consensus issu du langage et par là de la discussion. Rien ne prédomine le langage qui, comme avec Heidegger, donne sens à notre réalité et matérialise nos considérations. C'est dans ce sens que Rorty écrit lui-même : « *il n'existe pas de contact qui, antérieur au langage, permettrait de mettre le doigt sur ce qu'est un objet en lui-même, par opposition à ce qu'il est au regard des descriptions variées que nous en donnons* »²⁵².

Subséquentement, la rationalité, la scientificité ou l'objectivité ne sont que des concepts qui s'élaborent au sein d'une communauté quelconque à travers les échanges langagiers. Chez lui, il importe davantage de considérer la contingence que la référence on pourrait dire aussi la croyance/ confiance plutôt que la science ou encore la solidarité qu'on peut tenir de la conversation plutôt que l'objectivité. Il résulte de ce fait une modulation différente du débat

²⁵¹ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (CLG), éd. Payot & Rivages, Paris, 1995, p. 21.

²⁵² Rorty, SSVP, p. 3.

philosophique qui est transposé selon Rorty lui-même d'une tonalité méthodologico-ontologique à une tonalité éthico-politique dans la mesure où il procède à une certaine démocratisation de la connaissance à travers la conversation ou le dialogue. Mais toute théorie logocentrée qui refuse de s'appuyer que ce soit sur un universalisme moral et donc sur la reconnaissance d'un fondement universel de la raison humaine ou sur l'objectivité de nos propositions ne vide-t-il pas de sa substance la raison d'être même de tout échange discursif et tout débat scientifique c'est-à-dire construire un savoir sur des informations fondées en démonstrations et ainsi bâtir nos principes d'action et nos valeurs sur des assises fiables ? Ne converse-t-on dans ce cas que pour éprouver et non pas pour prouver ?

Le langage est très certainement d'abord un instrument social qui sert à la communication. C'est donc plus précisément l'outil de liaison entre les individus associés dans une collectivité. Il peut s'étendre à des systèmes de signes qui peuvent être auditifs ou visuels. Comme l'écrit Jean Perrot : « *Le langage apparaît comme une institution sociale d'un type particulier, fondée sur l'utilisation de la parole pour la communication des pensées* » (Perrot 1989)²⁵³. Et on peut se rendre compte que pour réaliser une conversation il nous faut très certainement remplir des conditions qui assurent l'effectivité de la communication. Ce qui nous préoccupe ce n'est pas simplement ce qui nous motive mais aussi et surtout ce qui nous permet de réaliser une conversation en général ou à portée scientifique en particulier. Et il nous semble bien que pour ce dernier fait c'est un ensemble d'éléments fondamentaux communs qui rendent possible ce qu'on va appeler à la suite d'Habermas *l'agir communicationnel*. Si le but de la conversation est soit de transmettre/obtenir une information précise, une vérité ou encore de convaincre, cela en appelle impérativement à un besoin de clarté voire de précision dans l'exercice. Cette recherche de clarté ou d'exactitude, qui semble bien correspondre à l'ambition du philosophe, Rorty la tourne en dérision quand il écrit :

On peut encore trouver des professeurs de philosophie qui vous diront qu'ils sont à la recherche de la vérité, non pas seulement d'une histoire ou d'un consensus mais d'une représentation fidèle, simple et accessible du monde tel qu'il est. Quelques-uns d'entre eux vont jusqu'à prétendre qu'ils écrivent dans un langage clair, précis, transparent en tirant orgueil de leur mâle franchise et du refus de toute formule « littéraire ».

²⁵³ Jean Perrot, *La linguistique* (LL), Paris, PUF, 14^e éd. revue et corrigée, 1989, p. 7.

Des êtres d'une ingénuité aussi aimablement démodée peuvent parfaitement prendre pour excuse de nous permettre (...) de poursuivre nos activités²⁵⁴.

Il est aussi important que l'on s'attarde sur l'élément qui nous permet d'arracher la conviction. Il nous semble bien que pour Rorty cet élément c'est l'accord simple des interlocuteurs. Cependant, l'accord se fera-t-il fortuitement ou simplement au gré des fantaisies où par exemple c'est le plus éloquent qui l'emporte au cours d'un échange ? C'est dans ce sens que l'une des problématiques qui s'ouvre à nous est celle-ci : au nom de quoi et comment formulons-nous nos assertions qui devraient être recevables ou encore qu'est-ce qui les motive dans un débat scientifique ? En d'autres termes, sur quoi établissons-nous la validité d'un discours ou d'une proposition ?

Si d'une part il est difficile d'établir les motivations des uns et des autres, d'autre part nous devons nécessairement passer par deux éléments dans la conversation : l'encodage et le décodage, qui renvoient par la même occasion au sens et au signe, pour qu'une discussion soit possible. Ceci est en effet le point de départ indéniable de toute conversation qui conditionne par la même occasion l'accord ou la conviction sauf que le point de vue rortyien nous amène d'emblée à reconsidérer la prévalence du sens attaché à un signe dans le processus de communication. Tout se passe chez lui comme s'il fallait à tout prix établir une rupture avec tout ce qui représente les vestiges du passé dans le domaine du langage. Cela concerne particulièrement la nomenclature propre aux philosophes et aux hommes de science mais s'étend aussi au-delà. Cette rupture a comme ambition certaine la destruction du discours scientifique lui-même en tant que tel et tout autre discours qui aurait la même ambition comme c'est le cas pour la philosophie qui se veut normative et prescriptive. C'est ce qui nous semble clair dans son projet lorsqu'il écrit :

Pour résumer le dilemme comme tel, il est permis de dire que toute forme nouvelle d'écriture qui se révélera sans archè ni télos²⁵⁵ sera également dépourvue d'hypokeimenon ou encore de sujet. A fortiori ne nous dira-t-elle rien de la philosophie. Sans quoi il faudrait reconnaître en elle la présence d'un archè dans le nouveau jargon métaphysique permettant de décrire et d'établir le diagnostic du texte de la philosophie. Un archè, mais aussi un télos qui contienne ce texte tout en le dépassant. Opter pour cette seconde possibilité signifie donc opter pour une clôture philosophique supplémentaire, une métalangue de plus, réclamant un statut supérieur. Quant à la première possibilité, tout en étant source d'ouverture, elle

²⁵⁴ Rorty, SSVP, p. 87.

²⁵⁵ Termes qui ressortent selon Rorty d'un texte de Derrida et qui ne sont pas définis ici mais que nous pouvons traduire par archè = élément de base ; télos=fin.

*débouche sur une ouverture bien supérieure à ce que nous pouvons réellement souhaiter. Car une littérature qui n'est associée à rien, qui ne possède ni sujet ni thème, qui n'abrite dans sa manche aucune morale et manque de contexte dialectique n'est que bavardage. Il ne peut évidemment y avoir de fond sans forme, ni de marge sans la moindre page de texte*²⁵⁶.

Dans la communication bien évidemment il y a non seulement émission d'un signal ayant valeur d'information de quelque nature que ce soit mais aussi un inextricable réseau constitué de conventions et de règles fondamentales. Les signaux constituent autant de bases des langages quand ils s'insèrent dans un système dans lequel chacun a une signification différenciée par rapport aux autres. D'où l'intérêt que l'on peut porter sur le rapport entre le signe et le sens chez les interlocuteurs en évoquant comment, avec la dislocation du rapport signifiant-signifié dans le processus de communication, on échoue dangereusement et irrémédiablement sur l'imbroglio et par conséquent sur la caducité du dialogue au point où il devient, comme Mallarmé le constate pour la lecture dans le projet de la déconstruction, un « *acte désespéré* ». On peut alors dans le premier cas examiner les liens de l'herméneutique ou de l'antireprésentationalisme rortyien avec la déconstruction derridienne par exemple et dans le second temps la critique qui peut s'en suivre.

IV.1. SIGNE ET DISSEMINATION DU SENS

L'idée que Rorty se fait du langage s'accorde donc aussi en partie avec le projet des auteurs comme Derrida qui selon lui « *...procèdent comme il convient lorsqu'ils tissent sur un même fil les textes "littéraires" et les textes "philosophiques", au mépris des frontières qui séparent les genres traditionnels* »²⁵⁷. Cependant un auteur comme Derrida pour parvenir à une telle proposition développe une philosophie originale, pourrait-on dire, connue sous le terme de déconstruction et qui s'éloigne de cette considération classique d'un sens rattaché à un signifié autant que de l'idée d'un langage fondateur distinguant les discours entre eux. Et c'est en cela que réside l'une des réserves que l'on pourrait porter à l'antireprésentationalisme et ses représentants. Ne fait-on courir aucun risque au langage et à la discussion lorsqu'on abolit ainsi l'élément jusqu'ici fondamental du langage qui est le rapport entre le signifiant et le signifié ? Est-il insensé de réclamer au langage d'être clair et au-delà l'unanimité lui-même que réclame Rorty peut-il survivre à cette entreprise ?

²⁵⁶ Rorty, SSVP, p. 97.

²⁵⁷ *Idem.*, ORV, p. 100.

Avec Quine déjà, Rorty critique fermement le « mythe de la signification » et en vient à faire dépendre le langage de l'observation du comportement des autres. Il y a dès lors à cet égard une certaine réciprocité entre les individus d'une société dans le processus d'apprentissage du langage et la signification linguistique se base uniquement sur les données du comportement langagier publiquement accessible des locuteurs d'une langue. La signification d'une expression linguistique est le produit conjoint de toutes les données comportementales qui aident les apprenants et les utilisateurs de la langue à déterminer cette signification. Cette démocratisation du langage a cependant comme objectif de diversifier voire même de complexifier les sources de valeurs linguistiques comme pour affirmer l'impossibilité de s'appuyer sur une base fondamentale mais toujours sur une communauté aux multiples facettes et fluctuations. D'où le projet du *behaviorisme gnoséologique* : « *Expliquer la rationalité et ce qui fait autorité en matière de connaissance par la référence à ce que la société nous laisse dire (et non l'inverse) est l'essence de ce que j'appellerai le "behaviorisme gnoséologique"* »²⁵⁸ nous dit Rorty.

Son opinion qui s'arc bote sur la thèse de Quine est une critique même de l'empirisme logique qui comptait se défaire de la métaphysique par une analyse logique du langage en s'assurant que les mots désignent une chose concrète. Cette position se rapproche ainsi aussi de celle de Derrida dans son projet de *déconstruction* qui fait voler en éclat les assises fondamentales des discours. La déconstruction développée par Derrida apparaît en effet comme une volonté à peine voilée d'abolir la distinction entre philosophie et littérature en atténuant l'accent que l'on met sur le langage qui les différencie. Derrida appartient ainsi à cette longue tradition qui remonte à Nietzsche et Heidegger où « penseurs » et « poètes » se retrouvent sur le même pied d'égalité. Il repousse l'idée d'une prééminence gnoséologique au nom de ce qui se comprend comme une *textualité générale indifférenciée*. Ce concept met en évidence tout simplement l'idée de l'inexistence d'une distinction qualitative à faire entre les discours des diverses disciplines notamment entre la philosophie et la littérature. C'est l'une des préoccupations essentielles de la déconstruction : « *l'effondrement de la distinction littérature-philosophie* » qui rejoint très bien le projet herméneutique non sans une critique aussi du retour à la métaphysique chez Heidegger. Comme l'écrit Rorty :

En fait, pour Derrida Heidegger n'a jamais dépassé la constellation des métaphores qu'il partage avec Husserl. C'est cette constellation qui fonde et suggère que nous sommes tous en possession de la « vérité de l'être » au plus

²⁵⁸ *Idem.*, HS, p. 199.

profond de nous-mêmes et que notre seul besoin est d'être à nouveau éveillés à ce que nous avons oublié. C'est à une semblable nécessité que répondent les mots « les plus élémentaires » que la pensée a sauvés de la métaphysique. L'idée qu'il existe une chose appelée « vérité de l'être » représente pour Derrida le lien caché de la traditionnelle quête métaphysique d'une langue totale, unique et achevée avec la quête heideggérienne de mots magiques et uniques²⁵⁹.

Derrida a le mérite, selon l'avis de Rorty, d'avoir lui aussi proposer la possibilité d'élaborer un langage neuf à la marge de toute préoccupation fondationnelle. C'est ce qui ressort de l'évocation de l'opposition entre les concepts de *liaisons inférentielles* et *associations non inférentielles*. Le premier concept nous renvoie au sens conventionnel qui est donné au mot et par suite à nos propositions. Cette proposition se range donc dans la conformité et reproduit l'usage qui est traditionnellement fait du mot. Le langage, et on pourrait même dire l'épistémè, correspond dès lors et bien davantage à une structure autocentrée avec un fondement stable qui s'équilibre parfaitement et assure la cohérence du système. Pour les tenants d'un tel système on ne saurait envisager une cohésion en dehors de ces éléments qui mettent en œuvre le jeu du système en maintenant sa forme totale. Tout bouleversement étant proscrit, le système a comme vocation de se reproduire lui-même indéfiniment. Même s'il subit des transformations de paradigmes c'est pour pouvoir considérer les nouveaux comme des centres à leur tour intouchables. Ainsi tout se donne sous le mode de la *présence* qui est le concept qui caractérise chez Derrida les invariables. C'est dans ce sens qu'il déclare :

*S'il en est bien ainsi, toute l'histoire du concept de structure, avant la rupture dont nous parlons, doit être pensée comme une Série de substitutions de centre à centre, un enchaînement de déterminations du centre. Le centre reçoit, successivement et de manière réglée, des formes ou des noms différents. L'histoire de la métaphysique, comme l'histoire de l'Occident, serait l'histoire de ces métaphores et de ces métonymies. La forme matricielle en serait — qu'on me pardonne d'être aussi peu démonstratif et aussi elliptique, c'est pour en venir plus vite à mon thème principal — la détermination de l'être comme **présence** à tous les sens de ce mot. On pourrait montrer que tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence (**eidōs**, **archè**, **telos**, **energeia**, **ousia** (essence, existence, substance, sujet) **aletheia**, transcendantalité, conscience, Dieu, homme, etc.)²⁶⁰ (Derrida 1966).*

²⁵⁹ Rorty, SSVP, p. 98.

²⁶⁰ Jacques Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines* (SSJ), Conférence prononcée au Colloque international de l'Université Johns Hopkins (Baltimore) sur Les langages critiques et les sciences de l'homme, le 21 octobre 1966.

Le second concept quant à lui se déploie dans le sens contraire. Il est le rejet même de cette conformité du mot selon l'usage qui en est fait. Par là, Derrida se situe aux antipodes de ce qu'établissent Wittgenstein ou encore Saussure. Tout texte et tout discours de la déconstruction s'établit alors sur un jeu de différences non inférentielles c'est-à-dire effectuant constamment un déplacement de sens allant d'une idée à une autre ceci en se servant particulièrement des nombreuses possibilités qu'offrent les sons. On peut donc constater son application dans les déplacements de sens de la voix à la lettre, le jeu des traits scripturaux, de l'orthographe ou de la typographie. C'est ce qu'incarnent très bien chez Derrida les mots *différance* ou *trace*. Les *associations non inférentielles* autorisent des innovations et une écriture originale mais en réalité métaphorique qui se distingue en tout point du style conventionnel et n'exige aucune « clarté ». Cette perspective qui démarque distinctement *liaison inférentielle* et *association non inférentielle* enchante, nous le savons, Rorty qui écrit :

La distinction de ces deux sortes de systèmes différentiels est celle de deux sortes d'aptitudes celles qu'il faut posséder pour écrire une grammaire et un dictionnaire, dans le cas d'une langue donnée, et celles qu'il vous faudrait posséder pour y pratiquer des jeux, y forger des métaphores ou écrire dans un style original et distingué au lieu de vous contenter d'écrire clairement. La clarté et la transparence que visent les macho-métaphysiciens soucieux d'argumentation peuvent être considérées comme une manière de considérer que seules les liaisons inférentielles ont une importance, car elles seules sont adaptées à l'argumentation. Dans cette perspective les mots n'ont d'importance que dans la mesure où l'on peut en tirer des propositions, et ainsi des arguments. Inversement, à l'intérieur des « cadres de référence » de Hartmann, où « les mots sont accentués comme mots (et même comme sons) » ils gardent leur importance, même s'ils ne sont jamais utilisés dans un énoncé dénotatif²⁶¹.

Dans cette logique il y a donc une dislocation totale de la grammaire traditionnelle, de l'ontothéologie ou du discours métaphysique. C'est l'avènement d'un univers discursif où tout est possible et tout se tient indifféremment des règles en cours. Cette entreprise qui est présentée sous le thème de « bricolage » par Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage* essaie de bâtir un langage nouveau tel un ingénieur qui sort du néant une structure qui en elle-même a pour vocation d'être originale. Originalité qui induit nécessairement une structure *a-centrique*. C'est dans ce sens que Derrida nous dit qu'« *En effet, ce qui paraît le plus séduisant dans cette recherche critique d'un nouveau statut du discours, c'est l'abandon déclaré de toute référence à un centre, à un sujet, à une référence privilégiée, à une origine ou à une archie*

²⁶¹ Rorty, SSVP, p.101.

absolue »²⁶². C'est en toute logique une invitation à un renversement des clivages ou un effacement des lignes entre non seulement les structures grammaticales et les vocabulaires rigides mais aussi entre les domaines d'interventions. Ce qui ouvre alors des possibilités infinies dans le domaine du langage et de la discussion que Derrida n'hésitera pas à explorer et à exploiter. Comme il le dit lui-même :

*C'est alors le moment où le langage envahit le champ problématique universel; c'est alors le moment où, en l'absence de centre ou d'origine, tout devient discours — à condition de s'entendre sur ce mot — c'est-à-dire système dans lequel le signifié central, originaire ou transcendantal, n'est jamais absolument présent hors d'un système de différences. L'absence de signifié transcendantal étend à l'infini le champ et le jeu de la signification*²⁶³.

Mais il faut bien s'apercevoir pour qui veut le voir qu'il y a un souci avec cette orientation qui est donnée au langage que ce soit chez Derrida ou Rorty. Derrida lui-même n'échappe pas à la critique de Rorty, car il y a chez lui aussi comme un retour vers le fondationnalisme voire même vers la métaphysique puisqu'il se propose d'introduire un nouveau paradigme méthodologique. Cela n'empêche cependant pas qu'il y ait aussi dans ses écrits quelques propositions intéressantes selon Rorty. Il serait toutefois utile de relever que Derrida lui-même reconnaît la difficulté de se sortir de cette espèce de cercle qui oblige, pour critiquer le langage métaphysique de se servir encore de ce langage qui devrait pourtant disparaître du point de vue des antireprésentationnalistes. Les concepts propres à la métaphysique résistent ainsi à leur anéantissement puisqu'il faut à nouveau les mentionner et en faire usage. Derrida se désole de cette réalité dans ce long extrait :

*...tous ces discours destructeurs et tous leurs analogues sont pris dans une sorte de cercle. Ce cercle est unique et il décrit la forme du rapport entre l'histoire de la métaphysique et la destruction de l'histoire de la métaphysique : **il n'y a aucun sens** à se passer des concepts de la métaphysique pour ébranler la métaphysique; nous ne disposons d'aucun langage — d'aucune syntaxe et d'aucun lexique — qui soit étranger à cette histoire; nous ne pouvons énoncer aucune proposition destructrice qui n'ait déjà dû se glisser dans la forme, dans la logique et les postulations implicites de cela même qu'elle voudrait contester. Pour prendre un exemple parmi tant d'autres: c'est à l'aide du concept de **signe** qu'on ébranle la métaphysique de la présence. Mais à partir du moment où l'on veut ainsi montrer, comme je l'ai suggéré tout à l'heure, qu'il n'y avait pas de signifié transcendantal ou privilégié et que le champ ou le jeu de la signification n'avait, dès lors, plus de limite, on devrait — mais c'est ce qu'on ne peut pas faire — refuser*

²⁶² Derrida (SSJ).

²⁶³ *Ibid.*

jusqu'au concept et au mot de signe. Car la signification «signe» a toujours été comprise et déterminée, dans son sens, comme signe-de, signifiant renvoyant à un signifié, signifiant différent de son signifié. Si l'on efface la différence radicale entre signifiant et signifié, c'est le mot de signifiant lui-même qu'il faudrait abandonner comme concept métaphysique²⁶⁴.

Parmi les concepts qui résistent à cette « déconstruction » il y a donc le concept même de signe que Derrida mentionne aussi comme ceux-là qui ressuscitent dans l'effort même de leur anéantissement.

Mais nous ne pouvons nous défaire du concept de signe, nous ne pouvons renoncer à cette complicité métaphysique sans renoncer du même coup au travail critique que nous dirigeons contre elle, sans risquer d'effacer la différence dans l'identité à soi d'un signifié réduisant en soi son signifiant, ou, ce qui revient au même, l'expulsant simplement hors de soi²⁶⁵.

Par ailleurs, un langage ou même une écriture comme celle qui nous est proposée présente une sérieuse difficulté de compréhension même lorsqu'on y consacre une lecture attentive. Même si cela doit être chez les uns comme chez les autres antireprésentationnalistes l'effet désiré, il en ressort néanmoins une espèce d'opacification du langage lui-même qui ne remplira plus désormais son rôle informatif. Un peu comme si à une phrase ou déclaration donnée c'est à chacun de lui produire un sens. La déconstruction de Derrida interdit subséquemment toute totalisation que ce soit de l'œuvre littéraire ou plus largement du langage en stipulant que tout texte est en lui-même versatile parce que l'écriture circule dans un mouvement constant et changeant et ne pourrait donc être saisi dans une globalité. Comme pour affirmer désormais l'inconstance voire même l'inconsistance du signe linguistique qui se redéfinit indéfiniment dans le processus de communication. Sont alors niées dans la même foulée à la fois la possibilité de la dénotation pure et la "référentialité"²⁶⁶ du texte ou du langage. Il n'y a pas de monopole du sens ou du signe ; la lecture d'un texte est plurielle, multiple et aucune lecture ne peut prétendre ni à l'absolu ni à la clôture. En d'autres termes les lectures possibles sont infinies et jamais une lecture ne peut limiter les interprétations. Ce projet de la déconstruction ressort de la définition que lui donne Roger-Pol Droit qui écrit :

La « déconstruction » n'est pas simplement une méthode, ni une école de pensée, encore moins un système ou une philosophie. Il s'agit plutôt, en interrogeant les présupposés d'un texte, ses catégories, ses marges, ses limites, ses blancs, de l'ouvrir à d'autres significations possibles que celles

²⁶⁴ Jacques Derrida, (SSJ).

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ Ce terme rend compte pour nous d'une idée simple de renvoi à la référence comme cela est défendu chez certains auteurs.

qui se sont sédimentées, par tradition, au fil des lectures et des enseignements. « Déconstruire » n'est pas détruire, ni abandonner. Ce n'est pas non plus défaire. C'est redonner du jeu, rouvrir des perspectives de mouvement, dans des pensées ossifiées ou figées²⁶⁷ (Droit 2004).

Cette idée se retrouve aussi quelque peu chez Wittgenstein qui après avoir ébranlé la mythologie de la signification réduit les problèmes philosophiques à l'usage fallacieux de notre langage. En clair, pour cet auteur, il faut renvoyer la signification de chaque mot dans la phrase dans laquelle il a été formulé. C'est dire qu'il faut renvoyer la signification d'une phrase à la situation de son énonciation puisqu'à la fois le contexte nous parle mais aussi l'action posée par le locuteur. Auquel cas le langage resterait un univers clos et autonome.

Les significations n'existent que dans la pratique langagière elle-même, elles ne la précèdent pas déjà pleinement constituées (qu'il s'agisse d'entités abstraites ou de représentations mentales), disponibles comme instruments propres à dire le monde. Mais de plus l'activité langagière n'est pratique langagière que parce qu'elle est indissociable de nos autres pratiques, "du reste de nos actions" ; si le langage ne constitue pas un univers clos face à une réalité à jamais masquée c'est qu'il procède de cette dernière, nous n'avons à dire le monde et ne pouvons le dire que dans la mesure où nous y sommes inclus²⁶⁸.

L'exemple qui ressort ici c'est celui emprunté à Dumarsais par S. Auroux que cite Morilhat, qui démontre à suffisance que le sens dépend de la pratique langagière. Lorsque les Romains antiques crient « *aquas !* » l'équivalent français est « au feu ! » pourtant *aquas* est synonyme d'eau. Ainsi, la situation, qui est ici un probable incendie, permet de donner un sens au mot qui est utilisé indépendamment d'une préalable signification. Il faut remarquer cependant que le passage de la parole à l'écriture complique davantage les choses en ce qui concerne la contextualisation du langage. Un livre reste souvent muet sur la situation qui lui a donné naissance. Wittgenstein se sert des concepts de « jeu de langage » et « forme de vie » pour souligner l'importance du contexte, de la situation du langage dans la signification.

La notion de "jeu de langage", par-delà son succès dans la pensée contemporaine, devrait permettre d'abandonner les spéculations générales et superficielles sur le langage au profit d'analyses circonstanciées, elle attire l'attention sur les particularités de toute production langagière, que celles-ci tiennent à la nature des rapports entre interlocuteurs ou plus largement au contexte (physique et social) où elle survient²⁶⁹.

²⁶⁷ Roger-Pol Droit, « *Personne ne saura à partir de quel secret j'écris...* », Article paru dans le journal Le Monde mardi 12 octobre 2004, p. 3.

²⁶⁸ C. Morilhat, ELIL, pp. 124-125.

²⁶⁹ *Ibid.* pp. 128-129.

Le « jeu de langage » tient compte alors du contexte de l'énoncé qui finit par jouer un rôle important dans la détermination du sens à donner à la phrase ou au mot. Comme pour dire que le sens lui-même dépend d'un ensemble de règles qui s'impose selon le contexte de l'énonciation. C'est l'affirmation qu'aucune signification ne transcende les circonstances factuelles dans lesquelles l'énoncé apparaît. C'est pourquoi Morilhat écrit :

La réussite d'un jeu de langage, c'est-à-dire sa pertinence dans une situation donnée, plutôt que de l'intention des interlocuteurs dépend de sa conformité aux règles implicites imposées par les circonstances économiques, sociales, culturelles dans lesquelles il se déroule (ce que Wittgenstein appelle "formes de vie")²⁷⁰.

Ceci se matérialise chez Derrida à travers l'usage sans retenu par exemple d'un langage avec à la base comme instrument une pluralité de figures de style parmi lesquelles l'antimétabole, l'oxymore et le paradoxe qui tendent même à la fin vers l'amphigouri.

L'antimétabole consiste à reprendre des groupes de mots en permutant leurs rapports de dépendance. L'emploi de cette figure consiste en la simple reprise des deux termes dans une position inversée. Ceci crée par effet de contamination sémantique une boucle récursive avec pour objectif de créer chez l'interlocuteur une apparence de profondeur. On peut prendre comme exemple chez Derrida une formule comme « *La métaphoricité est la contamination de la logique et la logique de la contamination* »²⁷¹ ou encore « *La philosophie, comme théorie de la métaphore, aura d'abord été une métaphore de la théorie* »²⁷². Mais cette technique est loin de pouvoir distraire longtemps un esprit averti et familiarisé avec ces tournures. C'est ce que nous fait comprendre C. Vanderdorpe lorsqu'il écrit :

Confondante au premier abord, l'antimétabole peut cependant devenir compréhensible à un lecteur aguerri: il suffit pour cela de bloquer l'effet d'écho que produit l'inversion des deux termes dans le tambour du traitement cognitif. Avec un peu d'entraînement, cette figure syntactico-sémantique ne produira plus alors l'effet de stupéfaction qu'elle pouvait susciter sur un esprit neuf, mais seulement un sourire amusé devant un vieux tour de passe-passe destiné à éblouir²⁷³ (Vanderdorpe 1999).

L'oxymore quant à elle met en relation deux termes contradictoires. C'est l'une des figures de style les plus complexes à décrypter et dont la compréhension n'est pas facile. On

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 130.

²⁷¹ J. Derrida, *De la dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 172.

²⁷² *Idem.*, *Marges*, Paris, Minuit, 1972, p. 303.

²⁷³ C. Vanderdorpe, « Rhétorique de Derrida » (RD), Article publié dans *Littératures* (McGill), n° 19, hiver 1999, p. 169-193.

peut en faire l'expérience dans cette autre phrase de Derrida : « *Écrire, ce n'est pas seulement penser le livre leibnizien comme possibilité impossible* »²⁷⁴. Dans l'incapacité de comprendre clairement les auteurs de telles phrases leurs interlocuteurs ont tendance à se sous-estimer eux-mêmes à l'inverse de l'estime qu'ils développent en retour pour ceux-là qui les emploient. Comme effet pervers de cette situation on a facilement la faiblesse de ne plus développer une attitude critique vis-à-vis de tels propos. Cette posture qu'on pourrait dire « a-critique » empêche l'effort de déchiffrement du discours qui va dès lors échapper à toute possibilité de catégorisation. Ceci assure le dépassement du vocabulaire traditionnel et l'avènement d'un langage nouveau avec un sens qui se redéfinit perpétuellement. D'où aussi l'emploi en surabondance, chez les antireprésentationnalistes et autres, de néologismes avec un contenu ou un sens particulier qui permet au locuteur d'avoir toujours la maîtrise sur le sens à leur conférer et éviter la réduction à une idée définie qui circonscrirait définitivement la compréhension du propos voire du langage. Pour s'assurer d'ailleurs de l'impossibilité d'une catégorisation de leur langage, les penseurs anti-essentialistes ou antireprésentationnalistes, etc. n'hésitent pas à confondre les interlocuteurs sur le sens à donner aux termes alors employés en évitant par exemple de leur attribuer des synonymes ou en leur donnant une signification toujours ambiguë. Comme exemple de néologismes chez Derrida nous avons les termes comme « la différance », l'« itérabilité », le « phallogocentrisme », etc.

On peut aussi remarquer que la déconstruction se sert des termes usuels qu'elle charge d'un sens nouveau. Mais ce faisant Derrida, comme on l'a signalé plus haut, affirme d'une manière à peine voilée la volonté de maintenir le flou dans l'expression. Comme pour signifier, même sans l'avouer directement, que l'incompréhension fait partie intégrante de leur projet tant il s'obstine à maintenir une certaine opacité dans ses procédés rhétoriques. A l'exemple du concept –si on peut parler de concept chez un antireprésentationnaliste– de « différance » qui joue sur l'homophonie sans être un homographe et marque l'impossibilité de toute idéalisation ou toute conceptualisation. On pourrait alors dire que la déconstruction est une philosophie du « non concept ». Ainsi le texte derridien, un peu à la manière de Nietzsche, se refuse à l'indexation dans tous les sens du terme. Mais à quoi nous conduit tout ceci si ce n'est à faire de la discussion un espace essentiellement hasardeux, labile voire un acte de totale incompréhension ? On peut comprendre alors pourquoi Michel Foucault a pu

²⁷⁴ J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, p. 20.

qualifier cette méthode d' « obscurantisme terroriste »²⁷⁵. Il va sans dire que cette position bouscule quelques idées traditionnelles qu'on peut relever à travers certains auteurs qui énoncent quant à eux le fait ou même la nécessité d'un langage qui repose, au contraire des précédents développements, sur des bases qu'on pourrait dire immuables.

L'affirmation d'une union nécessaire entre signifiant et signifié s'oppose alors au désaxement perpétuel prôné par les partisans du « linguicisme » car il impose en filigrane l'idée d'une stabilité du sens. En même temps nous avons pu constater que les concepts nouvellement introduits tendent à recevoir chez les interlocuteurs un sens précis qui permettrait de les appréhender lors de leur prochain usage. Cela revient à souligner comme on l'a dit plus haut la substitution de la stabilité à l'alternation dans le langage courant. Il n'est pas possible techniquement de faire de l'alternation un principe car il ferait effondrer de lui-même la possibilité d'un échange fructueux. Le projet antireprésentationnaliste souffre dès le départ du risque d'une fragilité car la mutabilité ne peut raisonnablement pas servir dans le langage courant. Cette dernière sert pourtant de principe –même si Rorty n'aime pas cette formule –pour les positions anti-essentialistes et déconstructivistes. Or comme le rappelle Vanderdorpe :

Encore ne faudrait-il pas faire de cette labilité un absolu. En matière de lecture, la mouvance interprétative, si elle est plus probable que la fixité, n'a cependant rien de certain ni de garanti, car la teneur et la structure d'un texte peuvent contraindre le lecteur à adopter un contexte de réception remarquablement stable. Même répété à une certaine distance, un signe donné pourra produire chaque fois les mêmes associations dans la mesure où il sollicite chez le récepteur un contexte qui lui est fortement associé - comme les panneaux du code de la route pour un automobiliste²⁷⁶.

On peut alors dire comme pour se résumer que le projet de dissémination du sens tel que projeté par Derrida et prolongé par Rorty ne peut prospérer pour les raisons que nous venons d'évoquer. Quand bien même on fait dépendre le discours d'un jeu de langage, de l'inventivité des sujets dans l'agir communicationnel comme le recommande l'herméneutique rortyien cela n'empêche qu'on revienne à rechercher et à retrouver des bases pour une compréhension future. C'est dans cette lancée qu'on peut retenir cet autre extrait de Vanderdorpe :

En général, les textes non littéraires sont rattachés à des contextes précis qui permettent à un lecteur de convoquer le filtre adéquat, avec une certaine

²⁷⁵ Selon ce qu'il aurait confié à Searle.

²⁷⁶ C. Vanderdorpe, RD.

assurance de produire un sens stable et largement partagé à l'intérieur d'une même communauté linguistique et culturelle. Si l'œuvre littéraire se distingue notamment par des configurations sémantiques souvent complexes et ambiguës, il faut toutefois reconnaître que tout texte d'une certaine ampleur tend aussi à créer son propre contexte de réception et à le stabiliser, au moins sous certains aspects: c'est ce que la sémiotique greimassienne a mis en évidence avec le concept d'isotopie. Plus une collectivité sera homogène, plus l'itérabilité aura donc tendance à se confondre avec la répétition²⁷⁷.

Nous sommes alors conduits à repréciser, en guise de prolongement de cette analyse, la place de l'interprétation dans la conversation. Ceci devrait ainsi nous permettre de faire définitivement le point sur la question de la référence dans le langage et de répondre à la question de savoir si le langage doit ou même peut être arbitraire au nom de l'anti-essentialisme. Encore que la nécessité d'un sens appliqué au mot semble revenir étrangement chez Rorty dans le concept d' « objet intentionnel » lorsqu'il écrit :

A partir du moment où nous abandonnons l'idée qui voit dans la représentation des objets le but de la recherche, et que nous lui substituons l'idée selon laquelle les buts poursuivis consistent à promouvoir la cohérence des désirs et des croyances, la question parménidienne de savoir comment nous pouvons représenter avec exactitude ce qui n'existe pas cesse d'être pertinente, et l'idée qu'il n'y a de vérité que de ce qui est réel peut être mise sur la touche. Il en résulte que la seule notion d' « objet » qui nous soit utile est celle d' « objet intentionnel ». Un objet intentionnel est ce à quoi réfère un mot ou une description. On en trouve la référence en associant un sens aux expressions linguistiques de ce mot ou de cette description, ce à quoi on parvient ou bien au moyen d'une traduction du langage dans lequel le mot ou la description apparaît, ou encore, si cela est nécessaire, en devenant bilingue²⁷⁸.

IV.2. L'HERMENEUTIQUE ET L'INTERPRETATION

Nous entendons l'interprétation comme le fait de donner un sens, une signification ou une fin à un ensemble de choses : propos, comportement, événement, etc. Elle permet alors de saisir une unité au sein parfois d'une myriade d'éléments ou d'informations entremêlées. L'interprétation nous permet ainsi de rendre compte des phénomènes vécus comme des échanges langagiers. Dans ce dernier cas comme dans les autres, interpréter revient à décrypter, traduire une observation dans un sens bien construit ou bien élaboré. Mais parce qu'elle est le fait du sujet pensant on a tôt fait de la réduire à quelque chose de subjectif.

²⁷⁷ Vanderdorpe, RD.

²⁷⁸ Rorty, ORV, p. 126.

Interpréter un texte reviendrait alors par exemple non pas à dire les choses comme elles sont mais plutôt comme on les conçoit. La distance supposée ou réelle d'avec la réalité n'empêche cependant pas que le succès de l'interprétation dépende d'un ensemble de procédés dans lesquels on pourra détecter autre chose que la pure subjectivité.

Il faut d'abord dire que rechercher un sens suppose au préalable qu'il n'est pas donné d'emblée. Cela nous amène à comprendre en parallèle pourquoi il n'y a que le langage humain qui soit davantage concerné. Car, on peut dire d'une certaine façon que les cris qui caractérisent le monde animal informent immédiatement sur leurs sensations. Pourtant les sons ou plus clairement la parole humaine renvoient à une pensée qui nécessite une compréhension, et on pourrait dire aussi une traduction. S'il y a une réaction immédiate aux signaux des animaux, celle des hommes est différenciée et varie selon les individus et selon les circonstances. C'est pourquoi lorsqu'on parle on suscite immédiatement le besoin d'une interprétation de ce qu'on avance ou de ce qu'on déclare. En d'autres termes, parler c'est aussi faire sens et inviter à l'interprétation des déclarations de son semblable. Une peinture murale, des feux de signalisation ou même des panneaux routiers, tout appelle à une interprétation surtout que les informations contenus peuvent être sujettes à variations chez les hommes.

En considérant l'interprétation comme étant une activité de la pensée, il faut souligner qu'elle se sert nécessairement des mêmes outils qui sont les signes ou des mots qui désignent des choses. C'est dire que la pensée se met en œuvre à travers le langage au point où on pourrait même dire qu'il n'y a pas de pensée sans langage et encore moins de langage sans pensée. Que les mots désignent réellement les choses comme avec Hermogène chez Platon ou qu'ils soient le fruit d'une convention, on ne peut se défaire du besoin qu'il y a de les concevoir de la même manière pour se comprendre dans nos discussions. Il y a donc un sens à mettre derrière les mots ou les phrases et c'est l'action de l'interprétation. C'est dire qu'il est difficile de concevoir l'interprétation au sein du projet herméneutique traditionnel en la dépouillant de la préoccupation de la référence. Or de ce qui ressort des précédentes analyses de l'herméneutique rortyien c'est tout le contraire. On ne conçoit chez lui la discursivité que dans la perspective versatile ou changeante. Cet autre extrait nous le rappelle :

La tradition essentialiste (celle que Heidegger désigne du nom d' « ontothéologie » et que Derrida appelle « métaphysique de la présence ») s'est toujours proposée de saisir quelque chose qui soit « soustrait au jeu », quelque chose qui ne soit pas d'ordre seulement relationnel et ne puisse

varier avec le contexte. Pour l'anti-essentialisme (doctrine que l'on a également nommée « holisme » et « contextualisme ») toute chose varie en même temps que le contexte et en particulier avec l'objet de la recherche »²⁷⁹.

Il faut alors comprendre que chez Rorty l'interprétation renvoie à un réseau de croyance et d'attitudes propositionnelles qui se recomposent sans cesse. L'interprétation repose sur le modèle antidualiste c'est-à-dire sur le refus d'une distinction entre le sujet transcendantal de type kantien et le monde extérieur. Elle est intrinsèquement liée au procédé de recontextualisation que Rorty priorise dans le processus de recherche. Parler de recontextualisation, pour le préciser, c'est parler chez l'anti-essentialiste de l'abandon de l'espace dit rationnel qui présiderait tout discours objectif pour le remplacer par une production infinie de sens en relation avec le contexte de recherche. Cela est d'ailleurs stigmatisé par l'opposition chez Rorty entre les concepts d'inférence et d'imagination. L'inférence correspond à la position fondationnaliste qui recherche quelque chose comme une représentation mentale qui ouvrirait impérativement les portes de la compréhension des choses et du monde. On retrouve ainsi l'idée de fondements stables qui seraient des conditions sine qua non de la connaissance sans nécessité ni possibilité de changement. Comme Rorty l'exprime lui-même : « *Nous parlons d'inférence lorsque l'espace logique demeure inchangé, lorsque nul candidat nouveau à la croyance n'a été introduit* »²⁸⁰. Tandis que l'imagination correspond au projet anti-essentialiste qui lui se caractérise par des innovations incessantes. Il écrit dans ce sens :

Les paradigmes de l'imagination s'illustrent dans le nouvel usage métaphorique des anciens mots (par exemple, gravitas), l'invention de néologismes (par exemple, gène) et le rapprochement de textes précédemment dépourvus de tous liens...²⁸¹

L'interprétation qui est liée ici à l'imagination se caractérise alors par des possibilités infinies car l'imagination ouvre la créativité qui ne connaît pas de fin et se renouvelle sans cesse. Dans cette perspective il est difficile d'aboutir à des points de vue ou des opinions stables et arrêtées qui seraient partagées impérativement par la communauté. C'est dire aussi qu'en matière d'interprétation pour Rorty il n'est pas question d'objectivité et qu'il n'y aurait donc pas d'interprétation qui soit meilleure en raison d'une procédure ou d'un procédé voire de son accointance avec un domaine quelconque des sciences. Aucune discipline n'est à même de proposer une interprétation qualitative de quoi que ce soit. L'interprétation est libre

²⁷⁹ Rorty, SSVP, préface, p. 1.

²⁸⁰ *Idem.*, ORV, p. 108.

²⁸¹ *Ibid.*

et n'implique pas un accord préalable des personnes si ce n'est l'exigence d'une recontextualisation. C'est ce qui ressort de cet extrait :

Dire d'une activité qu'elle doit être considérée comme interprétative revient ordinairement à dire que, contrairement à ce que peut-être nous pensions de prime abord, il n'y a pas lieu d'en attendre des arguments définitifs ou un consensus parmi les experts. Il n'y a lieu d'en attendre ni un point de départ naturel, ni une méthode. Il n'y a même pas lieu d'en attendre une « vérité objective ». Il nous faut être disposé à recontextualiser ce qui se présente, puis à jouer les unes contre les autres diverses recontextualisations²⁸².

L'interprétation dans l'herméneutique anti-essentialiste admet les disparités tout en validant dans la même lancée la pluralité des sens issus des différents discours et ce dans tous les domaines de la connaissance. Rorty approuve pour ce fait la pensée de Donald Davidson qui va plus loin que son maître Quine en rejetant, contrairement à ce dernier, l'existence dans un quelconque domaine des « faits décisifs » donc essentiels pour produire un discours dans le domaine en question. Davidson adhère, tout en la prolongeant, à la théorie de Quine sur l'indétermination ou encore thèse de l'inscrutabilité de la référence et rejette l'existence des énoncés analytiques vrais c'est-à-dire qui soient vrais en fonction de la signification des mots qui les composent. Pourtant il reconnaît lui-même l'impossibilité de se défaire de la nécessité d'une communauté de sens alors même qu'il estime que dans la communication les interlocuteurs peuvent ne pas définir les mots de la même manière. En clair, il rejette la théorie ou le principe qui établit de façon stricte le « dualisme du schème et du contenu » et donc l'idée d'une correspondance entre un esprit et le monde qu'il lui faudrait organiser. La référence est alors inessentielle pour construire une théorie de la vérité ou de l'interprétation :

“We don't need a general concept of reference in the construction of an adequate theory.

We don't need the concept of reference; neither do we need reference itself, whatever that may be. For if there is one way of assigning entities to expressions (a way of characterizing 'satisfaction') that yields acceptable results with respect to the truth conditions of sentences, there will be endless other ways that do as well. There is no reason, then, to call any one of these semantical relations 'reference' or 'satisfaction'.²⁸³”

On peut alors comprendre qu'il développe le concept de « correspondance sans la confrontation » qui lui permet d'éviter la préoccupation essentialiste. Ce rejet de l'analyticité et cette affirmation de l'inscrutabilité ouvre nécessairement la voie à un certain holisme

²⁸² *Ibid.*, p. 119.

²⁸³ Davidson, ITI, pp. 223-224.

sémantique car si on ne doit plus se fier à la signification des mots c'est qu'il faut comprendre les énoncés dans la totalité de la discussion. En d'autres termes, l'interprétation correcte ne se fait pas à travers les éléments pris isolément mais sur l'ensemble de la phrase voire de la conversation. Cependant Davidson, comme on l'a dit, semble lui-même ne pas pouvoir se défaire entièrement de l'idée de référence puisqu'il faut tout de même leur attacher le sens que leur attribue le locuteur. En effet, quand bien même il ne fait pas de la « référentialité » un absolu, car l'interprétation dépend du locuteur, de la phrase et du contexte, il faut cependant une mutualité du sens entre les interlocuteurs pour assurer l'intercompréhension. C'est ce que nous pouvons déduire de cet extrait toujours en version originale :

“Communication does not demand, (...), that speaker and hearer mean the same thing by the same words; yet convention requires conformity on the part of at least two people. However, there remains a further form of agreement that is necessary: if communication succeeds, speaker and hearer must assign the same meaning to the speaker's words. Further, (...), the speaker must intend the hearer to interpret his words in the way the speaker intends, and he must have adequate reason to believe that the hearer will succeed in interpreting him as he intends. Both speaker and hearer must believe the speaker speaks with this intention, and so forth; ...”²⁸⁴

Il faut alors pour Davidson aller au-delà de la sémantique lorsqu'on veut faire une bonne interprétation. On pourrait même parler d'une interdépendance chez lui entre le sens et la croyance. En d'autres termes, si nous voulons interpréter correctement nous ne pouvons pas nous fier uniquement au sens que nous donnons aux mots dont nous nous servons. Il faut dès lors tenir compte du contexte dans lequel nous nous trouvons tout autant que de celui qui fait la déclaration qui est sujette à l'interprétation. La théorie de la signification est étroitement liée à la connaissance mais aussi aux convictions/croyances du locuteur. C'est l'ensemble de ses convictions qui lui servent à construire des énoncés et on peut donc dire que les énoncés coïncident avec ses certitudes les plus intimes. C'est ce qui ressort de ces extraits:

“Yet, adding a dictionary does not touch the standard semantic problem, which is that we cannot account for even as much as the truth conditions of (...) sentences on the basis of what we know of the meanings of the words in them. [...]. We do not know what someone means unless we know what he believes; we do not know what someone believes unless we know what he means”²⁸⁵.

²⁸⁴ Davidson, ITI, p. 277.

²⁸⁵ Ibid., pp. 21-27.

Il faudrait malgré tout retrouver ce sens que le locuteur donne à ses déclarations pour pouvoir interpréter correctement. D'où l'importance qu'on devrait donner malgré tout au sens du mot dans la construction et l'interprétation du langage. L'interprétation s'arcoute alors nécessairement sur une convention²⁸⁶ que les hommes se passent entre eux d'une manière explicite mais le plus souvent latente. Au point où on pourrait considérer à juste titre que le langage est un socle commun de significations préétablies qui permettent un accord entre les hommes. Auquel cas la communication serait tout simplement un hasard. Et le socle commun à trouver c'est déjà aussi le sens littéral qu'il faut nécessairement donner aux mots. Davidson a écrit pourtant dans ce sens: "*communication by language is communication by way of literal meaning; so there must be the literal sense of making a statement if there are others*"²⁸⁷.

Comment d'ailleurs penser la possibilité de toute signification sans toutefois penser au préalable un ensemble de règles et de principes qui rendrait possible l'interprétation ? En d'autres termes, il faudrait comme condition d'une signification penser l'existence d'un ensemble de règles et de principes qui précèdent toute interprétation. Comme pour dire que l'interprétation du réel si elle est bien le fruit d'une liberté de l'homme par rapport au monde ne peut pas être arbitraire et sans règles. Dans cette optique, s'il y a des règles qui précèdent toute interprétation, il faut reconnaître qu'il y aurait aussi une signification première. Or nous pensions jusqu'ici que l'interprétation c'est ce qui fait le sens, ce qui fait que nous donnons du sens au monde. En même temps nous sommes obligés d'admettre qu'il ne pourrait y avoir de transmission du savoir ni de connaissance universelle sans un sens commun sur lequel tous peuvent s'accorder.

De plus la conséquence de ces règles et principes qui garantissent à l'interprétation de n'être pas faussée, permet de penser la possibilité d'une mauvaise interprétation du réel. Autrement dit l'homme compris comme sujet pensant n'aurait pas le choix de ses interprétations. Et s'il n'y a pas de choix il n'y a pas non plus la liberté que professe l'antiessentialisme.

Certes l'interprétation est sujette à une difficulté majeure qui consiste en ce que chaque homme la réalise de son point de vue particulier et donc que l'interprétation que nous produisons du monde se réduit à nos élaborations rationnelles toutes singulières. En effet, du

²⁸⁶ Convention : convenir (venir ensemble) exprime déjà l'idée d'une décision concordante entre les individus.

²⁸⁷ Davidson, ITI, p. 45.

fait que nous avons une liberté, elle concerne aussi l'interprétation et toute interprétation est ainsi singulière. Autrement dit l'interprétation du réel, si elle est bien soumise à la raison en nous, il faut se rendre à l'évidence que la raison n'impose jamais une seule interprétation des faits. Il y a toujours plusieurs points de vue cohérents possibles sur un même fait. Et puisque nul ne peut être inquiet de penser librement parce qu'il en va de la nature fondamentale de notre esprit, il existe inmanquablement des points de vue singulier sur le monde. Cependant nous ne pouvons concevoir n'importe qu'elle communauté politique ou scientifique sans stabilité ni cohésion. On ne peut pas éviter de bâtir des lois communes, dont la marge d'interprétation doit être la plus restreinte possible et chacun ne peut pas en faire qu'à sa tête. Au cas échéant, toute rationalisation serait en fait la trahison de la réalité même des choses.

C'est dire que ce n'est pas parce que l'interprétation est singulière qu'elle doit être inaudible : il n'y a pas d'interprétation sans compréhension par autrui de cette interprétation. Ce que j'interprète, autrui doit pouvoir l'entendre, le reconnaître, le comprendre, l'approuver, bref, l'interpréter à son tour. C'est pourquoi l'on dira ici que l'interprétation doit avoir un référent commun pour exister. Si l'interprétation n'a aucun terrain universel commun et qu'on conçoive qu'une loi n'est jamais applicable pour tous universellement ou qu'un concept ne soit jamais que la forme abstraite d'une image changeante, aussi l'on devrait pouvoir dire, tel *Protagoras* dans le *Théétète* de Platon, que « *L'homme est la mesure de toute chose* ».

L'interprétation est donc une quête au-delà de la pluralité subjective et évoque le besoin et la recherche d'une cohérence dans l'agir communicationnel. Et si l'on réfléchit sur les moyens qui peuvent favoriser l'interprétation on est rendu à élaborer des principes rationnels ce qui reviendrait plus ou moins à réhabiliter Kant et le fondationnalisme. Mais renverser ainsi les principes de l'interprétation c'est disqualifier la place de la vérité dans la communication et cela incite à revoir la question de la vérité que Rorty et les autres antireprésentationalistes battent en brèche.

CHAPITRE V : LE CHAOS DE VERITE ET LE RELATIVISME

En considérant les échanges langagiers comme l'activité par laquelle on communique quelque chose par l'intermédiaire d'un signe et lorsqu'on entend par signification le rapport par lequel le signe renvoie à ce qu'il désigne ou signifie, on s'ouvre nécessairement au problème de la vérité. Le but étant de transmettre ou de véhiculer une information on peut légitimement juger si ce but est atteint voir même si l'information correspond à la formule employée. En d'autres termes, l'examen du rapport de signification pose subséquemment le problème de l'adéquation ou de l'inadéquation de nos propositions et donc du vrai et du faux.

Le langage peut dès lors se classifier en déclarations vraies ou fausses selon la conception qu'on peut tirer de la philosophie dite essentialiste. Comme on a pu le voir chez Socrate par exemple, un discours peut être dit vrai ou faux pour la simple raison que nous établissons des jugements sur l'ensemble des déclarations que nous recevons. Sauf que l'idée de la vérité telle qu'elle se présente chez l'anti-essentialiste est dépouillée de son essence séculaire. On se souvient par exemple que chez les scolastiques « *veritas adaequatio rei et intellectus* ». Or Rorty, toujours dans le sillage du tournant linguistique, développe une idée de la vérité qui contraste largement avec la formule scolastique d'une adéquation entre la pensée et la chose. Selon les accointances qu'on a pu relever dans la première partie avec entre autres l'herméneutique heideggérienne, le tournant linguistique ou l'anti-essentialisme propose une autre définition de la vérité si ce n'est au mieux de se débarrasser d'une telle préoccupation. Il ambitionne dès lors de faire passer le concept de vérité du processus épistémologique vers le procès politique. Ce faisant, la vérité devient ce qu'il conviendrait d'appeler un « no man's land » offrant des possibilités toujours infinies.

Cependant peut-on rejeter l'idée d'une vérité fondamentale sans pour autant verser dans un univers où tout se vaut ? Pourtant le tournant linguistique se défend de tout relativisme. D'où la question de savoir si le projet antireprésentationnaliste est conséquent. Ne nous faut-il pas considérer cette dénégation du relativisme comme une fuite en avant ? La question du relativisme revêt une place assez significative tant la structuration du monde à la fois épistémologique et politique s'appuie sur les principes tirés de ses conclusions. Il s'agit alors d'en rendre compte dans un premier temps dans l'herméneutique rortyenne comme toujours influencée par de nombreux auteurs et théories à l'exemple de la déconstruction

derridienne. Ensuite nous établirons si le tournant linguistique peut vraiment se départir de tout relativisme.

V.1. HERMENEUTIQUE ET « DEMOCRATISATION » DE LA VERITE

De ce qui ressort de notre analyse antérieure de la pensée de Rorty, on peut aboutir à l'idée selon laquelle il faut renoncer à la vérité telle que la conçoivent les essentialistes. On peut rappeler brièvement que l'herméneutique chez Heidegger avait balisé le terrain que Rorty a emprunté tout en le radicalisant. Nous avons pu voir en effet comment chez Heidegger la vérité se confond avec le dévoilement donné dans les concepts d'*alethéia* ou d'*apophansis*. Par ailleurs, la vérité est inséparable de la réalité même de l'Être qui est, comme le conçoit Heidegger, variable et changeant. Rorty tout comme Heidegger se refuse d'admettre par là l'idée de l'existence de « faits » primordiaux et universels ou des items non linguistiques qui serviraient non seulement de cadres immuables pour la compréhension du monde mais aussi de critères établissant la validité et la véracité de nos propositions.

La vérité serait bien plus proche d'un acte de « monstration » que de la recherche d'une référence ou de l'adéquation. ; Idée à laquelle adhère pleinement Rorty. Or à considérer ainsi la vérité on affirme d'une certaine manière l'impossibilité de dire des choses fausses ce qui paraît tout à fait inconcevable. Cette idée rappelle celle que développaient déjà les sophistes Euthydème et Dionysodore à leur époque. Ils étaient convaincus, sans doute sous l'influence de la doctrine des éléates²⁸⁸, que le non-être ne pouvait pas être exprimé et donc par conséquence le mensonge, le faux ne pouvait pas être exprimé. C'est ce qui ressort de cet extrait d'un dialogue de Platon :

« ... –Eh quoi, Ctésippe, répondit Euthydème, te semble-t-il qu'il soit possible de mentir ? –oui, par Zeus, répliqua-t-il, à moins que je ne sois fou. –Est-ce en disant la chose dont il est question, ou en ne la disant pas ? –En disant, répondit Ctésippe. –Si on la dit, on ne dit, des choses qui sont, que celle-là même dont on parle ? –Naturellement, dit Ctésippe. –Mais cette chose qu'on dit est une de celles qui sont, indépendamment des autres. –Assurément. –Donc celui qui la dit, poursuivit-il, dit ce qui est. –Oui. –Mais celui qui dit ce qui est et les choses qui sont dit la vérité. Par conséquent, si Dionysodore dit ce qui est, il dit la vérité et ne profère contre toi aucun mensonge. –Oui, répartit Ctésippe, mais celui qui parle ainsi, Euthydème, ne dit pas ce qui est. » Alors Euthydème : « Les choses qui ne sont pas, dit-il, n'ont pas d'existence, n'est-ce pas ? –Elles n'en ont pas. –Donc les choses qui ne sont pas n'existent nulle part ? –Nulle part. –Cela étant, est-il possible à qui que

²⁸⁸ Parménide en effet offre un discours ontologique dans lequel il affirme en substance que le chemin de la vérité est l'affirmation de l'existence de l'être : « *L'être est et le non-être n'est pas* ». Toute idée contraire relève de l'opinion et n'a pas d'issue car on ne peut ni connaître ni dire ce qui n'est pas.

ce soit d'agir à l'égard de ces choses qui ne sont pas, de manière à faire que les choses qui ne sont nulle part existent ? –Ce n'est pas mon avis, répondit Ctésippe. –Maintenant, quand les orateurs parlent devant le peuple, n'agissent-ils pas ? –Ils agissent certainement dit-il. –Donc s'ils agissent, ils font aussi ? –Oui. –Ainsi donc parler est à la fois agir et faire. Il en convint. – Par conséquent, reprit Euthydème, personne ne dit ce qui n'est pas ; autrement il ferait alors quelque chose. Or tu es convenu que, ce qui n'est pas, personne ne peut le faire. Ainsi donc, de ton propre aveu, personne ne dit de mensonges, et si Dionysodore parle, il dit la vérité et ce qui est²⁸⁹.

Socrate aura alors à cœur de démanteler une telle opinion qui remonterait au moins jusqu'à Protagoras. Selon lui, s'il n'est possible ni de dire ni de penser une chose fausse, on peut affirmer qu'il n'y a pas d'opinion fausse et par conséquent on validerait toute proposition de quelle que source d'où elle vienne. Il n'existerait donc pas de tromperie encore moins d'erreurs ou d'ignorance. Dans l'impossibilité d'invalider de tels développements, Socrate va défendre le besoin d'établir une norme pour rendre nécessaire l'apprentissage et la correction. C'est ce qu'on peut déduire de cet autre extrait :

–C'est que, dis-je, Euthydème, ces finesses-là et ces belles choses ne sont pas très claires pour moi : j'ai l'esprit un peu épais. Aussi peut-être vais-je poser une question un peu niaise, mais pardonne-le-moi. Vois donc : s'il n'est pas possible de mentir, ni d'avoir des opinions fausses, ni d'être ignorant, n'est-il pas vrai qu'il n'est pas possible non plus de commettre une faute quand on fait quelque action ? car, en la faisant, il n'est pas possible de se tromper dans ce qu'on fait. N'est-ce pas ainsi que vous l'entendez ?

–Exactement ainsi, dit-il.

–voici maintenant, repris-je, cette question niaise. Si nous ne nous trompons point ni dans nos actions, ni dans nos paroles, ni dans nos pensées, s'il en est bien ainsi, au nom de Zeus, qu'est-ce que vous êtes venus enseigner ? Ne déclarez-vous pas tout à l'heure que vous étiez les hommes les plus capables du monde d'enseigner la vertu à qui veut l'apprendre ?²⁹⁰

Réduire la vérité à la simple énonciation comme il apparaît dans la pensée d'Heidegger c'est donc comme avec ces sophistes imposer une certaine dislocation de la vérité ce qui charrie les conséquences d'une relativisation, point sur lequel nous reviendrons par la suite. Au demeurant, la conception que Rorty se fait de la vérité est aussi tributaire de l'influence qu'il subit de la lecture de certains auteurs de la philosophie analytique qu'il commente longuement et parmi lesquels on peut évoquer une nouvelle fois Quine et Sellars.

²⁸⁹ Platon, *Euthydème*, 284b-284e.

²⁹⁰ *Ibid*, 286e-287d.

Le projet de naturalisme ou d'« épistémologie naturalisée » de Quine, selon Rorty, était que la philosophie de la connaissance et des sciences est elle-même une activité scientifique, corrigée par les autres sciences, et non pas une « philosophie première » fondée sur une métaphysique. C'est en d'autres termes le rejet de la thèse fondationnaliste qui défend l'existence d'une science particulière voire d'un métalangage qui servirait de base à toute connaissance future. Ce naturalisme s'accompagne d'un holisme épistémologique, thèse selon laquelle toutes nos connaissances se soutiennent mutuellement sans qu'il y ait une fondation unique²⁹¹. Quine critique fermement ce qu'il faudrait nommer le « mythe de la signification », préoccupation qui obsède grandement la philosophie essentialiste, et qui en vient à faire dépendre le langage de l'observation du comportement des autres. Il y a donc une certaine réciprocity entre les individus d'une société dans le processus d'apprentissage du langage. On peut déjà observer ici l'influence de la communauté qui va aboutir plus tard à l'idée d'un pluralisme au sens de l'affirmation de la diversité, l'hétérogénéité et la discontinuité dans l'ordre scientifique.

Sa thèse est pour ainsi dire une critique de l'empirisme logique qui comptait se défaire de la métaphysique par une analyse logique du langage en s'assurant que les mots désignent une chose concrète. Quine pense alors que la signification linguistique se base uniquement sur les données du comportement langagier publiquement accessible des locuteurs d'une langue. La signification d'une expression linguistique est le produit conjoint de toutes les données comportementales qui aident les apprenants et les utilisateurs de la langue à déterminer cette signification. Un peu comme pour dire que c'est à chaque situation voire chaque réaction que devrait correspondre l'analyse d'un énoncé. À l'exception des phrases observationnelles, toute expression linguistique peut recevoir différentes interprétations. Il conclut que l'interprétation correcte ou la signification d'une expression d'une langue, à l'exception des phrases observationnelles, est dépourvu de sens. C'est dire que, à l'exception des phrases observationnelles, nous n'avons que des notions relatives de la signification.

La notation canonique de Quine, que Rorty commente et approuve, cherche alors à établir, dans *Le mot et la chose*²⁹², quels sont les objets dont nous devons nécessairement poser l'existence et ceux dont nous pouvons nous passer. La suppression de toutes les entités inutiles est sa ligne de conduite. Mais alors, si la signification des phrases et la référence des

²⁹¹ Il s'inspire ici de l'image du navire d'Otto Neurath selon laquelle la science est un navire déjà en mer et qu'il faut réparer à partir des matériaux disponibles sans le reconstruire sur une terre ferme.

²⁹² Ouvrage de Quine.

termes sont indéterminées, cela a pour conséquence non seulement que l'ontologie de toute théorie est relative à un « manuel de traduction », à un système global de théories qui se soutiennent mutuellement mais aussi qu'il n'y a aucune prétention possible à l'absoluité. En d'autres termes, le holisme épistémologique en rejetant la correspondance biunivoque entre énoncé théorique et sensation donc en stipulant qu'une sensation peut déterminer plusieurs énoncés théoriques et réciproquement amorce la dislocation de l'idée de vérité.

Sellars, quant à lui, toujours d'après l'interprétation de Rorty, s'en prend à la fois à plusieurs théories, victimes selon lui du "mythe du donné", selon sa propre terminologie. Cette notion désigne l'une des thèses centrales de la phénoménologie et de la théorie des « *sense data* » (aussi appelée *représentationalisme*), selon laquelle c'est de l'expérience perceptive que nous viennent les connaissances qui sont par ailleurs indépendantes de (et, en un certain sens, antérieures à) l'ensemble des outils conceptuels qui rendent possible notre perception des objets. Sellars s'oppose ainsi, d'après Rorty, à l'empirisme (de Hume entre autres) et à la théorie de la connaissance kantienne pour qui l'expérience fonde nécessairement la connaissance. En effet, « *être behavioriste (...) c'est simplement faire l'économie de toute forme de faculté et d'évènements mentaux, et considérer que nos pratiques de justification peuvent se passer de fondement empirique ou "ontologique"* »²⁹³. Si la rationalité est un mythe, c'est bien parce que ce n'est aucun critère ontologique qui fonde la valeur d'un être ou d'un objet, mais le seul fait de communiquer et d'avoir une conversation avec l' « autre ».

C'est dire que la validité d'une proposition ne tient qu'à la communauté discursive et donc que la vérité elle-même n'est tributaire que de cette dernière. Pour Sellars, selon toujours ce que nous rapporte Rorty, la vérité est dans l'énonciation. Il faut alors considérer comme vrai tout énoncé qui remplit simplement les conditions grammaticales ou autres règles sémantiques. Comme si pour être vrai il suffirait à un énoncé d'être correct syntaxiquement parlant. En d'autres termes il suffirait de s'exprimer correctement on pourrait même dire convenablement pour être dans le vrai. Il est loisible ici d'affirmer qu'il y a comme une substitution de la théorie de la représentation du fondationnalisme par une théorie de la présentation chez ces différents auteurs. Cette conception est cependant contraire aux thèses représentationnalistes qui, non seulement « *tiennent la vérité pour le concept de base dans les termes duquel une théorie de la signification, et par là une théorie du langage doit être*

²⁹³*Ibid.*, p. 214

développée »²⁹⁴, mais en plus font dépendre cette vérité de la représentation ou plus simplement de l'adéquation des items linguistiques avec les items non linguistiques. C'est dans ce sens que Rorty écrit : « *Pour les représentationnalistes, "rendre vrai" et "représenter" sont des relations réciproques* »²⁹⁵.

De ce fait, Sellars tout comme Quine s'oppose à l'empirisme logique en mettant en question d'un point de vue behavioriste le privilège épistémique que ce dernier accorde à certaines assertions. Leurs interrogations se résument à celle de savoir comment on peut identifier parmi toutes les assertions celles qui peuvent être crues sur parole et celles qui nécessitent confirmation. La réponse qui est donnée se fonde sur la confiance et le fait qu'on n'aille pas chercher quelque chose derrière les assertions. La vérité est bien plutôt ce que nous sommes fondés à croire qu'une représentation qui serait exacte comme le fait d'ailleurs comprendre William James. Ce que Rorty retient de ces deux auteurs c'est que les problèmes philosophiques sont des questions de langage et derrière le langage se retrouve induit la dissémination de la vérité. La vérité ne nécessite aucune espèce de fondement qui puisse garantir son effectivité. C'est pourquoi pour Rorty, « *la théorie de la référence est donc tout aussi inutile que la "théorie de la constitution transcendantale de l'objet"* »²⁹⁶. C'est dans la même lancée qu'il écrit aussi :

*Le behaviorisme gnoséologique (ou ce que l'on pourrait appeler simplement "pragmatisme" si ce terme était moins galvaudé) [...]. C'est bien plutôt l'affirmation que la philosophie n'a rien d'autre à offrir que ce qu'offre le sens commun (renforcé par la biologie, l'histoire, etc.) à propos de la connaissance et de la vérité. [...]. Etre béhavioriste, au sens large où Sellars et Quine le sont, ne consiste pas à proposer des analyses réductionnistes, mais à refuser de se lancer dans un certain type d'explications : celles qui non seulement intercalent des notions comme celles d'« accointance avec des significations », ou d'« accointance avec des apparences sensibles », entre l'impact de l'environnement sur les êtres humains et les comptes rendus qu'ils en font, mais utilisent de telles notions pour rendre compte de la fiabilité des comptes rendus en question*²⁹⁷.

Davidson, selon ce qu'on a pu voir jusqu'ici, pour sa part montre que la vérité qui est rattachée à l'interprétation dépend essentiellement de l'ensemble combiné de nos croyances, du contexte et de la personne. C'est dans ce sens qu'il écrit : « *We could take truth to be a property, not of sentences, but of utterances, or speech acts, or ordered triples of sentences,*

²⁹⁴ Robert Brandom cité par Rorty, ORV, p. 153.

²⁹⁵ Rorty, ORV, p. 12.

²⁹⁶ *Idem.*, HS, p. 327

²⁹⁷ *Ibid.*, pp. 201-202.

*times, and persons; but it is simplest just to view truth as a relation between a sentence, a person, and a time*²⁹⁸. Davidson, qui se situe dans le prolongement de Quine, rejette effectivement l'existence des énoncés analytiquement vrais, c'est-à-dire vrais en vertu de la « signification des mots » qu'ils contiennent. Or un tel programme qui instaure la prépondérance de nos croyances combinée au rejet de l'analyticité, nous place d'emblée sur le terrain du holisme sémantique qui ne peut que remettre en cause la notion même de vérité. La vérité relève alors tout simplement de la subjectivité des individus et perd en conséquent son caractère universel.

En effet, si la signification d'un énoncé doit être réduite à son contenu informatif indépendamment des éléments qui le composent, et qu'en plus les mots n'ont pas de référence et/ou de signification déterminées, alors l'unité sémantique de base devient la totalité discursive et non plus le mot ou la phrase comme nous l'avons précédemment dit. Mais en ce moment, le sens devient quelque chose de très volage auquel on ne peut associer rien de déterminé. On pourrait ainsi dire que tout peut être vrai dans la mesure de l'infinité des interprétations. Il faut par là comprendre que, pour saisir la signification d'un mot, il nous faut « intuitionner » directement les valeurs de vérité que le locuteur attribue aux énoncés qu'il exprime. Or il est très hasardeux de prétendre fournir une interprétation correcte en se défaisant systématiquement et radicalement du contenu sémantique. On peut alors comprendre que chez Davidson d'une manière générale, la signification et l'interprétation dépendent essentiellement de la croyance et qu'entre langage et sensibilité/subjectivité il n'y a pas nécessairement une coupure.

Les conséquences en sont que pour une théorie de la signification ou alors pour interpréter les actes de langage des locuteurs, nous ne pouvons plus nous rapporter, en vertu de ce que l'on pourrait alors appeler après Quine la thèse de l'indétermination, à un langage conçu comme système de règles sémantiques conventionnelles. L'interprétation ne doit donc pas dans cette logique procéder par découpage des éléments mais doit plutôt être proposée en bloc. C'est dire, en d'autres termes, qu'il faut éviter de se servir de la simple référence sémantique pour interpréter correctement un énoncé. La vérité devient hautement versatile puisqu'elle va dépendre de l'accord entre les interlocuteurs et donc aussi comme on l'a déjà dit de l'individualité ou la subjectivité. Davidson écrit en effet :

²⁹⁸ Davidson, ITI, p. 34.

“Truth (in a given natural language) is not a property of sentences; it is a relation between sentences, speakers, and dates. To view it thus is not to turn away from language to speechless eternal entities like propositions, statements, and assertions, but to relate language with the occasions of truth in a way that invites the construction of a theory”²⁹⁹.

Tout se passe comme s’il fallait laisser le soin à chaque individu de rechercher à partir de ses convictions et de son intuition la cohérence dans les énoncés et que la vérité elle-même dépend du contexte de l’énonciation. Ce qui fait que la vérité devient aussi plurielle qu’il existe de contextes. Il y a donc à proprement parler ce qu’il convient de nommer une démocratisation de la vérité puisqu’elle doit dépendre désormais des individus et de leurs contextes dans la communauté linguistique. Pourtant la vérité-correspondance s’impose pour mettre fin au débat qui se réduirait sans les faits à n’être qu’une cacophonie improductive. C’est dans ce sens que va Hannah Arendt lorsqu’elle écrit : « *La liberté d’opinion est une farce si l’information sur les faits n’est pas garantie et si ce ne sont pas les faits eux-mêmes qui font l’objet du débat* »³⁰⁰. D’Allonnes poursuit ce point de vue en écrivant :

La vérité, quelle que soit sa nature, est contraignante. Et il en va de la vérité de fait comme de la vérité rationnelle ou scientifiquement démontrée : elle « exige d’être péremptoirement reconnue et refuse la discussion alors que la discussion constitue l’essence même de la vie politique. [...] les vérités de fait s’imposent et sont au-delà de l’accord et du consentement alors que les opinions dérangeantes ou importunes peuvent toujours être discutées, rejetées ou négociées. Les vérités de fait sont à ce titre « antipolitiques » et distinctes des opinions»³⁰¹.

On voit alors, dans la perspective postmoderne, une conversion des préoccupations épistémologiques en des préoccupations politiques. En effet, parler de politique ici c’est évoquer simplement la publicité désormais allouée au concept de vérité. Il s’agit de reconnaître que la vérité devient l’affaire de tous et non pas l’expression d’un métalangage ou d’une correspondance comme on l’a dit qui s’établirait entre les éléments internes (sujet transcendantal) et externes (objets du monde). L’antireprésentationnalisme n’hésite pas à remplacer le souci d’objectivité et de transcendance par l’action d’une communauté discursive ainsi que nous l’avons vu dans le premier chapitre. C’est pourquoi Rorty écrit :

... les bénéfices des idées d’ « objectivité » et de « transcendance » pour notre culture peuvent tout autant être obtenus par l’idée d’une communauté

²⁹⁹ Davidson, ITI, pp. 43-44.

³⁰⁰ Hannah Arendt, « Vérité et politique », article d’abord publié dans le *New Yorker* en février 1967 et repris dans *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 300. Cité par M. R. d’Allonnes, FV, p. 77.

³⁰¹ Myriam Revault d’Allonnes, FV, p. 78.

qui se donne pour but à la fois l'entente intersubjective et la nouveauté –une communauté démocratique, progressiste et pluraliste [...]. En réinterprétant l'objectivité comme intersubjectivité ou comme solidarité, [...] on se donne les moyens d'abandonner la question de savoir comment entrer en contact avec une « réalité indépendante de l'esprit et du langage »³⁰².

Une telle entreprise qui vise à convertir les préoccupations épistémologiques en des préoccupations politiques n'est pas sans conséquence n'en déplaise à Rorty. Le fait de concevoir le langage comme un instrument qui ne nécessite pas de manifester dans la foulée une vérité indubitable, universelle, une adéquation entre sujet-pensée et l'objet-réalité, ou encore en affirmant que l'objectivité si elle n'est pas catégoriquement inutile relève purement et simplement de la versatilité du langage, c'est s'opposer aussi à la nécessité de vérifier une thèse tout autant qu'à la théorie de la fondation de la connaissance. Or pour les positivistes tels Popper, la science doit souscrire aux exigences de la vérification expérimentale pour tester sa résistance au contrôle « négatif ». D'où le concept de falsifiabilité dans lequel falsifier signifie rendre manifeste la fausseté de quelque chose. Il écrit dans cette perspective :

*Nous pouvons si nous voulons distinguer quatre étapes différentes au cours desquelles pourrait être réalisée la mise à l'épreuve d'une théorie. Il y a, tout d'abord, la comparaison logique des conclusions entre elles par laquelle on éprouve la cohérence interne du système. En deuxième lieu s'effectue la recherche de la forme logique de la théorie, qui a pour objet de déterminer si elle constituerait un progrès scientifique au cas où elle survivrait à nos divers tests. Enfin, la théorie est mise à l'épreuve en procédant à des applications empiriques des conclusions qui peuvent en être tirées³⁰³ (Popper, *La logique de la découverte scientifique* 1973).*

La vérification peut par ailleurs être comprise comme l'opération rationnelle et logique par laquelle on vérifie ou on met à l'épreuve quelque chose pour se rassurer du contenu que nous allons recevoir. Et parce que vérifier signifie examiner par une confrontation avec les faits, il s'agit de retrouver la conformité entre une proposition et la réalité des choses. Pour mesurer le degré de pertinence d'une théorie il faut passer par le critère de confirmation expérimentale ; la rigueur tient sur l'accord avec le réel. Préoccupation qui n'entre pas en considération dans l'herméneutique appartenant au tournant linguistique mais qui cependant n'est pas contradictoire à la fois au système kantien – qui énonce non seulement la possibilité d'une vérité universelle mais en donne aussi les critères – et à l'empirisme logique de Carnap.

³⁰² Rorty, ORV, pp. 25-26.

³⁰³ Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique* (1934), tr. De N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, éd. Payot, 1973, pp. 29-30.

La vérification constitue en effet, la base essentielle de l'empirisme logique de Carnap³⁰⁴. L'empirisme logique est un courant de pensée caractérisé essentiellement par l'effort d'analyser les constituants logiques du langage et par l'idée que les sciences de la nature reposent sur des propositions empiriques. Ceci devait lui permettre d'établir nettement la démarcation entre la science et la métaphysique et ce par la théorie vérificationniste de la signification. Cette dernière représente pour Carnap ce qui fonde et valide la connaissance si bien qu'il a l'espoir d'arriver à l'unité même des sciences. En fait, il écrit que « *la conception scientifique du monde ne se caractérise pas tant par des thèses propres que par son attitude fondamentale [...] : elle vise la science unitaire* » (Soulez 1985)³⁰⁵. Ailleurs il ajoute dans la lancée de l'affirmation de l'existence d'une science unitaire fondée sur l'empirisme : « *il n'y a que la science* »³⁰⁶.

Le projet épistémologique de Carnap consiste en une construction formelle de tout discours à portée cognitive. Ainsi, pour être porteur de sens, l'énoncé doit se réduire à des données empiriques observables. Tant et si bien que, sans aucun rapport avec la réalité concrète, visible et palpable, la proposition ou l'énoncé doit être considéré comme n'ayant pas de sens. C'est donc à la vérité une critique de toutes les philosophies ou théories abstraites. Bien que manifestement la vérification chez Carnap nous renvoie à l'empiricité, la sensibilité ou aux intuitions sensibles, il ne faut pas penser, dans la perspective kantienne, qu'elle s'oppose radicalement à la métaphysique. Cette dernière, en parlant de la métaphysique, bien qu'étant abstraite, s'impose à la raison selon Kant et s'associe aisément à la sensibilité.

En effet, nous le disions déjà, la théorie de la connaissance kantienne admet deux sources principales de la connaissance dans le sujet transcendantal : la sensibilité et l'entendement. Par la sensibilité, les objets nous sont donnés au travers des intuitions pures, que sont l'espace et le temps, dans un désordre chaotique. L'entendement opère alors la première synthèse qui organise le divers sensible sous les catégories ou concepts purs. En clair, par la sensibilité, l'objet nous est donné dans l'intuition ; c'est avec l'entendement qu'il est pensé selon des concepts. Il n'est donc pas possible que l'une de ces sources fonctionne sans l'autre, chacune de ces deux facultés n'étant rien sans l'autre. Cette conception tout à fait

³⁰⁴ cf. Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage in Antonia Soulez, Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits, PUF, Paris, coll. Philosophie d'aujourd'hui, 1985.

³⁰⁵Hahn, Neurath, Carnap, « *La conception scientifique du monde* » in Antonia Soulez, Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits, PUF, Paris, coll. Philosophie d'aujourd'hui, 1985, p. 125

³⁰⁶ Carnap, *L'ancienne et la nouvelle logique*, trad. Général E. Vouillemin, Hermann, 1933, p. 32

nouvelle à cette époque renvoie dos à dos le rationalisme dogmatique et l'empirisme sceptique. Autant les concepts sans intuitions sont vides, autant les intuitions sans concepts sont aveugles. Comme il l'écrit lui-même :

Il est dans notre nature que l'intuition ne puisse jamais être que sensible, c'est-à-dire qu'elle contienne seulement la manière dont nous sommes affectés par des objets. Par opposition, le pouvoir de penser l'objet de l'intuition sensible est l'entendement. Aucune de ces deux propriétés n'est à privilégier par rapport à l'autre. Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné, et sans l'entendement, aucun ne serait pensé. Des pensées sans contenus sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles. Par conséquent, il est tout aussi nécessaire de rendre sensibles ses concepts (c'est-à-dire de leur adjoindre l'objet dans l'intuition) que de rendre intelligibles ses intuitions (c'est-à-dire de les subsumer sous des concepts). [...]. C'est seulement dans la mesure où ils se combinent que peut se produire de la connaissance³⁰⁷.

Cependant il faut comprendre que chez Kant la vérité s'attache davantage à la réalité du sujet transcendantal. En effet, pour ce dernier, la vérité au-delà de la correspondance entre l'objet et la connaissance doit satisfaire aux exigences de la forme qui peuvent se décliner en règles universelles. On ne peut d'ailleurs pas parler de vérité en ce qui concerne les intuitions sensibles même si bien sûr il y a des intuitions qui peuvent être fausses ou trompeuses. Il ne faut pas confondre la réalité d'un objet avec la vérité. Dans la conception populaire pourtant il arrive que l'on réduise la vérité à la qualité ou l'authenticité d'un objet. Or la nature d'un objet ne saurait être la vérité qui, elle, réside dans la valeur que l'on peut accorder à une sentence ou à un jugement. Seul un jugement peut ainsi être vrai en vertu de sa conformité avec la réalité des choses. Et cette conformité est le produit de l'entendement. En clair la vérité se retrouve dans toute proposition qui satisfait aux règles de l'entendement. C'est dans cette lancée que Kant écrit :

Car vérité ou apparence sont, non pas dans l'objet en tant qu'il est intuitionné, mais dans le jugement porté sur lui, en tant que cet objet est pensé. On peut donc assurément dire avec justesse que les sens ne commettent pas d'erreur, non pas toutefois parce qu'ils jugent toujours de façon juste, mais parce qu'ils ne portent aucun jugement. Par conséquent, la vérité aussi bien que l'erreur, donc aussi l'apparence en tant qu'elle induit en erreur, ne se peuvent rencontrer que dans le jugement, c'est-à-dire uniquement dans le rapport de l'objet à notre entendement. Dans une connaissance qui s'accorde entièrement avec les lois de l'entendement, il n'y

³⁰⁷ Kant, CRP, p. 144.

*a nulle erreur. Dans une représentation des sens il n'y a pas non plus d'erreur (puisqu'elle ne contient aucun jugement)*³⁰⁸.

Au demeurant, chez Kant, si l'on devait s'en tenir à la vérité comme l'idée d'une correspondance entre la connaissance et l'objet tout serait alors relatif à chaque contenu de connaissance. Et dans ce cas il serait difficile d'envisager une vérité qui soit universelle. Mais en considérant non pas le contenu mais la forme qui rend possible toute connaissance on peut raisonnablement selon Kant aboutir à une vérité qui s'impose à tous. Les règles de l'entendement sont alors des éléments incontestables qui constituent en même temps « *la source de toute vérité* »³⁰⁹.

Ces règles de l'entendement Kant les présente dans la partie de son ouvrage *Critique de la raison pure* intitulée « logique transcendantale ». Dans cette partie il distingue logique de l'usage général et logique de l'usage particulier de l'entendement. La première expose les règles « absolument nécessaires » de la pensée sans lesquelles, pour notre auteur, il n'y a aucun usage possible de l'entendement. La seconde par contre présente les règles permettant de penser correctement une certaine sorte d'objets. La première est alors logique élémentaire et la seconde « *organon de telle ou telle science* ». Mais parce que la logique peut être explorée dans sa dimension pure ou dans sa dimension appliquée, Kant va s'intéresser beaucoup plus à la dimension pure de la logique. La logique en ce sens découvre les « lois » de l'entendement ; elle rend compte de l'existence des propositions synthétiques *a priori* dans les sciences de la nature et cherche si de telles propositions sont possibles en métaphysique. La logique fait abstraction de tout contenu de la connaissance pour ne s'intéresser qu'à la forme logique des propositions et aux rapports qui en découlent. C'est dans ce sens que Kant écrit :

*Une logique générale, mais pure, n'a donc affaire qu'à des principes a priori et elle est un canon de l'entendement et de la raison, mais uniquement du point de vue de la dimension formelle de leur usage, quel que puisse être le contenu (empirique ou transcendantal).*³¹⁰

La logique, en d'autres termes, établit les lois fondamentales du réel et ce, de manière totalement *a priori*. Elle donne alors les règles d'une pensée valide et pour ce faire, il faut admettre, au-delà de la certitude qu'elle apporte, les limites qu'elle ne doit surtout pas franchir. Si la logique est une science certaine, c'est entre autres parce qu'elle n'a pas de

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 329.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 295.

³¹⁰ Kant, CRP, introduction, A.R. p. 145

contenu matériel et qu'elle reste purement formelle et *a priori*. Dans ce cadre, la raison n'a affaire qu'à elle-même, indépendamment de toute détermination empirique. C'est cette partie « pure » de la logique qui constitue une véritable science. Kant fait donc un distinguo entre la logique qui serait entièrement une doctrine pure de la raison et la logique appliquée : « *La première est à vrai dire la seule qui soit une science, bien que brève et aride, et qui se présente comme l'exige l'exposition scolastique d'une doctrine élémentaire de l'entendement.* »³¹¹

La logique transcendantale est donc une science qui rend possible la détermination du vrai et se construit autour de l'analytique transcendantale. Cette dernière se subdivise à son tour en analytique des concepts et en analytique des principes. L'analytique des concepts ne consiste nullement en une analyse des concepts eux-mêmes, mais plutôt en une analyse de la faculté de former des concepts, c'est-à-dire l'entendement. Il s'agit de dresser une table complète des concepts purs à partir desquels l'entendement unifie le divers sensible. Les concepts purs de l'entendement ou catégories imposent à l'intuition l'unité que l'on retrouve dans le jugement. A chaque forme logique du jugement, correspond donc un concept pur de l'entendement. Dès lors les catégories sont les conditions subjectives de la pensée et nous ne saurions penser ou encore juger qu'en imposant aux données sensibles de l'intuition ces formes *a priori*. C'est en cela que se fonde la vérité kantienne. Même si, comme il le rappelle lui-même cette vérité reste valable seulement sur le plan formel.

Cela dit, il est clair, puisque dans ce critère l'on fait abstraction de tout contenu de la connaissance (de la relation à son objet) et que la vérité porte précisément sur ce contenu, qu'il est tout à fait impossible d'indiquer un signe distinctif suffisant et pourtant, en même temps, universel de la vérité. Etant donné que, plus haut, nous avons déjà appelé le contenu d'une connaissance sa matière, il faudra dire que, de la vérité de la connaissance quant à sa matière, on ne peut réclamer aucun signe distinctif universel, parce que c'est en soi contradictoire.

En revanche, pour ce qui concerne la connaissance quant à sa simple forme (en mettant de côté tout contenu), il est tout aussi clair qu'une logique, en tant qu'elle expose les règles universelles et nécessaires de l'entendement, doit présenter dans de telles règles des critères de la vérité. Car ce qui contredit à ces règles est faux, puisque l'entendement y entre en contradiction avec ses règles universelles de pensée, par conséquent se contredit lui-même. Mais ces critères ne concernent que la forme de la vérité, c'est-à-dire de la pensée en général, et, comme tels, ils sont tout à fait justes, mais non pas suffisants. Car quand bien même une connaissance parvient à concorder

³¹¹ *Ibid.*

*pleinement avec la forme logique, c'est-à-dire à ne pas se contredire elle-même, elle peut cependant toujours contredire l'objet*³¹².

En clair, la vérité repose sur des critères formels qui s'imposent et sont accessibles à tous. Kant affirme ici l'existence des items non linguistiques voire même d'un métalangage que les êtres rationnels ont nécessairement en partage et sur lesquels tous peuvent s'accorder. Chaque discours étant tenu de répondre à ces critères établis par la raison on peut disqualifier et discriminer certains par rapport aux autres. On peut alors passer en revue toutes les propositions et déterminer si elles résistent à l'examen de la raison. Il y a lieu en ce moment de réserver d'une certaine manière une place non moins importante à la vérification qui, si on s'en tient au système kantien, établira la correspondance des règles de l'entendement avec l'objet.

L'herméneutique rortyien prend une trajectoire différente. Il reproche d'ailleurs au positivisme logique et à la thèse vérificationniste de déboucher sur un discours lui-même inintelligible. Comme pour signaler l'inutilité de vouloir produire à tout prix un discours normatif ou un métarécit pour les autres sciences, il écrit :

*...le principe de vérifiabilité est apparu lui-même invérifiable. La langue qui était destinée à subsumer toutes les autres langues ne pouvait s'accorder avec ses propres spécifications pour s'élever à la hauteur de ses ambitions. Une telle tentative pour donner un sens à la notion de non-sens, ceci grâce à une proposition susceptible de fixer les conditions qui définissent une proposition, ne pouvait s'achever elle-même que dans un non-sens, dans l'impossibilité de se voir reconnaître le statut de proposition, de même que les efforts destinés à rendre intelligible ce qui est inintelligible par principe sont eux-mêmes condamnés à l'inintelligibilité*³¹³.

Mais alors si le langage, la vérité, n'est plus l'adéquation entre la pensée et l'objet, il n'est plus possible de soutenir l'existence d'un « *moment d'inconditionnalité* » à partir duquel certains énoncés peuvent être vrais universellement. Jean-François Petit, pour caractériser cet esprit, dit à ce sujet :

L'époque contemporaine se caractérise par une crise sans précédent de la raison. L'homme doit constater que les savoirs changent sans cesse, les frontières entre disciplines sont sans cesse remises en cause. Ce que nous savons aujourd'hui ne nous donne aucune assurance pour l'avenir. Les

³¹² Kant, CRP, pp. 148-149.

³¹³ Rorty, SSVP, p. 93.

explications mystico-ésotériques se mélangent avec les démonstrations rationnelles (Petit 2005).³¹⁴

Admettre de telles propositions c'est quelque part aussi avoir une considération assez relative de la connaissance. Leibniz pour sa part la considère comme la recherche d'une liaison entre nos idées et des faits. C'est ainsi qu'on peut lire chez Leibniz cette définition de la connaissance : « ...la connaissance n'est autre chose que la perception de la liaison et convenance ou de l'opposition et disconvenance qui se trouve entre deux de nos idées. Soit qu'on imagine, conjecture ou croie, c'est toujours cela »³¹⁵. Il convient de signaler qu'on s'en tient souvent malencontreusement pour la vérité comme pour la connaissance à la pure liaison des idées indifféremment du contenu qui peut être vrai ou pas comme c'est le cas avec la logique formelle.

Les connaissances dépendent bien souvent d'après l'analyse de Leibniz de ce que nous sommes portés à croire ou à admettre de nos expériences :

La connaissance se prend encore plus généralement, en sorte qu'elle se trouve aussi dans les idées ou termes, avant qu'on vienne aux propositions ou vérités. Et l'on peut dire que celui qui aura vu attentivement plus de portraits de plantes et d'animaux, plus de figures de machines, plus de descriptions ou représentations de maisons ou de forteresses, qui aura lu plus de romans ingénieux, entendu plus de narrations curieuses, celui-là, dis-je, aura plus de connaissance qu'un autre, quand il n'y aurait pas un mot de vérité en tout ce qu'on lui a dépeint ou raconté ; car l'usage qu'il a de se représenter dans l'esprit beaucoup de conceptions ou idées expresses et actuelles le rend plus propre à concevoir ce qu'on lui propose, et il est sûr qu'il sera plus instruit, plus rompu et plus capable qu'un autre, qui n'a rien vu ni lu ni entendu, pourvu que dans ces histoires et représentations il ne prenne point pour vrai ce qui n'est point, et que ces impressions ne l'empêchent point d'ailleurs de discerner le réel de l'imaginaire, ou l'existant du possible³¹⁶.

Il arrive alors habituellement que nous prenions nos convictions pour des vérités. Or ce que nous percevons comme étant vrai peut ne pas l'être au vu de ce qui doit être tenu pour convenable. En d'autres termes notre connaissance n'est pas liée à la vérité qui consiste au rapport correct ou incorrect entre les idées :

...je dis qu'il est bien vrai que la vérité est toujours fondée dans la convenance ou disconvenance des idées, mais il n'est point vrai généralement

³¹⁴ Jean-François Petit, *Penser après les postmodernes*, Buchet-Chastel, Paris, 2005, p.24.

³¹⁵ Leibniz, NEEH, (Philalèthe), p. 281.

³¹⁶ *Ibid.*, (Théophile), p. 281.

*que notre connaissance de la vérité est une perception de cette convenance et disconvenance*³¹⁷.

On peut distinguer, selon le développement de Leibniz, deux types de connaissances : l'actuelle qui est une perception présente du rapport entre les idées, et l'habituelle qui vient du souvenir que nous avons des liaisons des idées. Mais il faut dire que le souvenir se trouve souvent être erroné ou encore on ne se souvient que de la conviction sans plus être capable de démonstration. Il existe dès lors d'une part des vérités (connaissances) de raison ou de fait, qui sont saisies immédiatement par la conscience comme pour ce qui est de certaines connections logiques (notamment le principe d'identité, la non-contradiction ou le tiers-exclu) :

*Pour ce qui est des vérités primitives de fait, ce sont les expériences immédiates internes d'une immédiation de sentiment. [...]. On voit par là que toutes les vérités primitives de raison ou de fait ont cela de commun qu'on ne saurait les prouver par quelque chose de plus certain*³¹⁸.

Et il existe d'autre part les vérités qu'on pourrait dire démonstratives. La connaissance a en somme deux degrés : l'intuition et la démonstration et on peut y ajouter la connaissance sensitive (qui établit l'existence des êtres particuliers hors de nous). Et parce que la vérité fondée sur les sens reste incertaine, la raison aura toujours une place importante dans la détermination de la vérité et de la connaissance. La vérité est donc dans le rapport ou plus précisément dans la justesse des rapports entre les noms et l'objet :

*Vous accorderez aussi que les propositions au moins peuvent être appelées verbales, et que lorsqu'elles sont vraies, elles sont et verbales et encore réelles, car, la fausseté consiste à joindre les noms autrement que leurs idées ne conviennent ou disconviennent. Au moins, les mots sont des grands véhicules de la vérité*³¹⁹.

Qu'elles soient générales ou particulières, les vérités s'expriment par les paroles et des signes ou caractères qui sont des institutions ou conventions. Nos savoirs sont établis sur les relations de convenance ou de disconvenance quoique Leibniz distingue deux certitudes :

...il y a certitude de vérité et il y a aussi certitude de connaissance. Lorsque les mots sont joints de telle manière dans des propositions qu'ils expriment exactement la convenance ou la disconvenance telle qu'elle est réellement, c'est une certitude de vérité ; et la certitude de connaissance consiste à apercevoir la convenance ou la disconvenance des idées, en tant qu'elle est

³¹⁷ Leibniz, NEEH, (Théophile), p. 282.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 289.

³¹⁹ *Ibid.*, (Philalèthe), p. 313.

*exprimée dans des propositions. C'est ce que nous appelons ordinairement être certain d'une proposition*³²⁰.

Maurizio Ferraris va plus loin dans sa conception de la vérité qu'il fait dépendre pour sa part de plusieurs facteurs : l'ontologie, l'épistémologie et la technologie. Il le fait comprendre dans cet extrait :

*La réalité, c'est quelque chose qui est et existe indépendamment du fait qu'il y ait quelqu'un disposé à l'apprécier. La vérité, c'est quelque chose que nous savons et qu'on dit à propos de quelque chose qui est. Elle n'existe pas sans ontologie et sans technologie (même si, évidemment, il peut y avoir ontologie et technologie sans vérité). Je définis donc la vérité comme la rencontre entre ontologie et épistémologie opérée par la technologie*³²¹.

Dans le conflit qui oppose les partisans de l'hypervérité contre ceux de l'hypovérité ou encore ceux de l'herméneutique contre ceux de la philosophie analytique, Ferraris instaure un pont à travers le concept de « mésovérité ». Ce dernier est moins une tentative de réconciliation que l'introduction d'un terme qu'il considère comme déterminant dans le processus de vérité. On peut alors défendre avec lui le point de vue d'une vérité atteignable à travers la technique qui viendrait confirmer ou invalider nos énoncés. Il écrit encore :

*...la vérité est le résultat technologique du rapport entre ontologie et épistémologie. [...] la vérité est relative par rapport aux instruments techniques de vérification, mais elle est absolue par rapport à la sphère ontologique à laquelle elle fait référence et à l'exigence épistémologique à laquelle elle répond*³²².

La vérité ne s'offre à nous dès lors que l'ontologie qui désigne l'être, les objets ou la réalité indépendante de nous, rencontre l'épistémologie qui énonce une idée à travers les concepts par le biais de la technologie qui clarifie et confirme les faits. C'est dans ce sens que :

*...au lieu d'entendre le fondement ontologique comme « facteur de vérité », puisque c'est l'ontologie qui fournit le matériel, je proposerai d'indiquer le degré ontologique comme « porteur de vérité » ; la fonction de « facteur de vérité » revient en revanche, pour ce que j'ai dit, à la technologie, qui se charge justement de faire la vérité ; et la fonction d'« énonciateur de la vérité » (truth teller, si l'on veut) revient à l'épistémologie*³²³.

³²⁰ Leibniz, (Philalèthe), p. 314.

³²¹ Maurizio Ferraris, *Postvérité et autres enigmes* (PAE), PUF, Paris, 2019, p. 139.

³²² Ibid., pp. 142-143.

³²³ Maurizio Ferraris, PAE, p. 164.

Or puisque, pour l'herméneutique en cause ici, la connaissance elle-même s'élabore au sein des discussions et non pas tout simplement dans le solipsisme du sujet ontologique, l'objectivité ne saurait donc être le fait d'une théorie ou d'un esprit, elle correspond à des règles qui s'imposent et se dessinent au fil de l'expérience et des échanges. Se réduisant à la conversation, l'objectivité correspond à un fait communautaire, unanimiste. Point d'absoluité de la connaissance points de canons ou de règles qui s'imposeraient à tous en vertu d'une nécessité impérieuse de scientificité et à la fin point de vérité. Or l'idée même d'envisager un discours sans cohérence s'avère scabreuse puisqu'on verse dans la logique d'un chaos. Cela entraîne en effet, et c'est peut-être l'effet souhaité, la fragmentation voire la dislocation de la communauté scientifique. Comme le rappelle d'Allonnes : « *l'effacement de la frontière entre le vrai et le faux entraîne la disparition du monde commun, de l'espace qui permet le partage des expériences* »³²⁴. Tel est pourtant l'horizon pragmatiste. Puisqu'en effet, la « *philosophie édifiante* » qu'il prône « *n'a de sens que comme protestation à l'encontre des tentatives visant à interrompre la conversation en proposant certains schèmes de commensuration universelle* »³²⁵. Il ne peut pas y avoir de vérité universelle parce que d'une part cela signifierait la fin de toute recherche et d'autre part parce que toute vérité est le fruit de l'interprétation d'un individu isolé qui a un point de vue que nul ne peut avoir à sa place : Nul ne pourra voir les choses du même point de vue que moi, parce que personne ne peut être à ma place au même moment que moi. Du fait même de l'histoire individuelle de chacun, il y a une singularité irréductible de l'interprétation. En clair toute interprétation est singulière. Il n'y a donc aucune vérité universelle mais bien plutôt des croyances et des accords. C'est ce qui ressort de cet autre extrait de Davidson.

*“When we want to interpret, we work on one or another assumption about the general pattern of agreement. We suppose that much of what we take to be common is true, but we cannot, of course, assume we know where the truth lies. We cannot interpret on the basis of known truths, not because we know none, but because we do not always know which they are. We do not need to be omniscient to interpret, but there is nothing absurd in the idea of an omniscient interpreter, he attributes beliefs to others, and interprets their speech on the basis of his own beliefs, just as the rest of us do. Since he does this as the rest of us do, he perforce finds as much agreement as is needed to make sense of his attributions and interpretations; and in this case, of course, what is agreed is by hypothesis true”*³²⁶.

³²⁴ Myriam Revault d'Allonnes, FV, p. 84.

³²⁵ Rorty, HS, p. 414

³²⁶ Davidson, ITI, pp. 200-201.

L'holisme épistémologique fait place au behaviorisme gnoséologique. Ce behaviorisme laisse entendre qu'il suffit de s'en tenir à un jeu de langage pour avoir accès à l'information vraie dans n'importe quel domaine que ce soit. Or, un tel projet se justifie-t-il ? Un fondement ontologique n'est-il pas nécessaire plutôt que des interactions entre êtres humains pour décrire la nature de la connaissance humaine ? S'il n'y a rien avant ni après le discours qui soit éternel et immuable, chez Rorty, la vérité tout comme la théorie de la connaissance devient donc fluctuante à tous égards. Par ailleurs si l'on fait dévier les critères de la connaissance du vérifiable et de la représentation, on retombe inévitablement dans l'incertain. En d'autres termes, en affirmant que le langage est la réponse à toutes nos préoccupations gnoséologiques, on ouvre la porte à la pluralité et donc à la dissolution de l'objectivité, l'universalité et l'idée même de vérité dans les sciences en général. Cela s'observe dans la société actuelle par le renforcement du mensonge politique favorisé par l'extension médiatique des réseaux sociaux :

L'analyse des formes actuelles du mensonge politique montre que la manipulation de masse affecte aujourd'hui la totalité des sociétés démocratiques. Elle s'est étendue, on l'a vu, à la réécriture de l'histoire, à la fabrication des images et aux politiques gouvernementales. Et l'histoire contemporaine abonde en exemples où les « diseurs de vérité » ont passé ou passent pour bien plus dangereux que les opposants déclarés³²⁷.

Le monde devenu certain et déterminé des théories indubitables fait place à un monde de la diversité des théories et des méthodes. Peut-on alors dans ces conditions s'empêcher de parler plus de relativisme épistémologique que d'autre chose ?

V.2. L'HERMENEUTIQUE DANS LE SILLAGE DE LA SOPHISTIQUE : LA QUESTION DU RELATIVISME

La thèse de Rorty s'enlise dans une voie à sens unique nonobstant les réserves qu'il tente lui-même d'apporter. Tout d'abord, il semble difficile de pouvoir renoncer à la thèse référentielle au sujet de la vérité sans verser peu ou prou dans la sophistique.

Ce que la « tradition philosophique »³²⁸ nous rapporte des sophistes est que ces derniers professent ce que nous pouvons appeler un solipsisme axiologique voire

³²⁷ Myriam Revault d'Allonnes, FV, p. 87.

³²⁸ Puisque nous ne pouvons juger principalement leurs propositions qu'à travers le commentaire de leurs adversaires notamment Platon et/ou son maître Socrate.

épistémologique³²⁹ en vertu de cette raison/intelligence qu'aurait offert Prométhée aux hommes dans un élan de compassion et de rachat. En effet, c'est à l'homme et aux expressions diverses de sa vie spirituelle (langue, poésie, dialectique, politique, religion, art, rhétorique, etc.) que les sophistes s'intéressaient avant tout. Ils rassemblaient une grande somme de connaissance sur l'homme pour ensuite enseigner l'art de bien vivre. Il ressort de leurs convictions que la situation des hommes leur impose de définir par eux-mêmes ce qui relève du bien ou du mal dans l'intérêt de leur survie.

C'est dans cette mesure que l'un des plus célèbres sophistes en la personne de Protagoras a pu dire que « *l'homme est la mesure de toute chose* ». Comme pour dire, selon l'interprétation qui a toujours été donnée à cette assertion, que l'homme est désormais le centre référentiel exclusif du savoir et de la connaissance. Et Socrate de rappeler les affinités de cette affirmation à celle ultérieure de Théétète qui pense pour sa part que « *la science [connaissance] n'est pas autre chose que la sensation* »³³⁰ (Platon, Théétète-Parménide 1967). Cela est une manière pour eux d'affirmer la désacralisation de la tradition en vigueur à cette époque et le droit de penser ou d'agir à leur guise et en toute liberté. En se détournant des méditations sur la cosmologie autant que des spéculations ontologiques, ils s'ouvrent à la politique réelle et aux moyens d'impacter la société. L'éclipse de l'absolu ramène essentiellement la réflexion aux problèmes relatifs à la réalité humaine. Ainsi leur pensée s'est-elle détournée de la Nature et du Divin pour se porter sur ce que l'individu vaut et peut par lui-même.

Mais il est difficile de voir en la mesure qu'ils nous proposent autre chose que l'appel à la subjectivité et donc à un relativisme généralisé fondé sur la sensibilité ou le plaisir que chacun reçoit. En effet, lorsqu'on établit que ce qui doit entrer en considération ou en ligne de compte tient de l'agréable, des sensations éprouvées ou encore de tout ce qui s'enracine dans les profondeurs somato-sensuels on tombe inexorablement dans le relativisme. En d'autres termes, si on admet que les choses sont telles qu'elles nous apparaissent à chacun, on ne peut empêcher de considérer que c'est à chacun particulièrement de décider ou d'établir sa norme. Or le relativisme admet justement que les connaissances sont relatives à chaque individu. A chacun ses plaisirs et sa conception du monde et donc à chacun la connaissance du vrai ou du

³²⁹ Ce qui pourrait se justifier par le contexte de leur apparition dans l'histoire de la Grèce marquée par les guerres et les déplacements. Les sophistes étant pour la plupart des immigrés, cela peut justifier l'orientation vers un isolement du sujet accentué par le traitement qu'ils auraient pu subir en tant qu' « étrangers ». cf. *Protagoras*, notice par E. Chambry.

³³⁰ Platon, *Théétète*, 151d-152b.

faux, du bien ou du mal. La nature particulière de chacun tout comme leur statut et leurs compétences amènent à ne pas tenir pour possible un nivellement des jugements. Comme le signale Paul Valadier : « *Le jugement dépend du plaisir de chacun, et ce plaisir dépend lui-même de la sensation éprouvée* »³³¹.

Le relativisme ainsi développé par Protagoras remonte à de nombreux autres auteurs tels que Héraclite, Homère et même au relativisme des sensations emprunté à Démocrite. Selon cette dernière théorie il n'y a aucune réalité qui soit fixe et stable mais les phénomènes sont en perpétuel devenir et les sens en sont la mesure. Idée qui se retrouvait aussi déjà chez Homère et chez les sages à l'exception de Parménide puis chez Héraclite dont un des fragments nous indique que « *panta rei* » c'est-à-dire « *tout coule* » ou encore « *pour ceux qui entrent dans ce fleuve toujours le même, d'autres et d'autres eaux toujours surviennent* » ce qui a conduit Socrate à nous rapporter de lui que « *tout ce qui existe passe et que rien ne demeure, et que par conséquent la cause et le principe directeur du monde est ce qui le met en mouvement (to ôthoun)*³³²... *on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve* »³³³.

C'est en fait l'affirmation de la perpétuité du mouvement et du devenir et par ailleurs le rejet de la fixité qui se développe dans chacune de ces théories. Les êtres qui existent se forment par le mouvement et leur mélange réciproque tandis que le repos mène à leur destruction. Le principe suprême qui constitue à la fois la matière et la raison c'est le Feu qui symbolise chez Héraclite la transformation de tout. Il écrit à cet effet : « *Ce monde-ci, le même pour tous les êtres, aucun des dieux ni des hommes ne l'a fait ; mais il a toujours été, et il est, et il sera un feu toujours vivant, s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure* »³³⁴. Cette affirmation de la transformation par le feu est donc le principe rationnel, *polémos* (guerre), qui régit le cosmos mais également le domaine anthropologique et donc aussi nos jugements. Le Feu est en même temps logos, raison, pensée, et l'opposition matérielle des contraires devient contradiction dialectique. Dans une telle perspective il devient difficile (mais pas impossible) de parler d'école car tout enseignement suggérerait plutôt la stabilité dans l'écoulement universel. C'est dans ce sens qu'il écrit encore : « *le conflit est communauté et la discorde est règlement* »³³⁵. On affirme dans ces conditions la pluralité et la multiplicité d'absolument tout y compris nos opinions et nos jugements. Ce qui

³³¹ Valadier, *L'Anarchie des valeurs, le relativisme est-il fatal ?* (AV), Paris, Albin Michel, 1997, p. 60.

³³² Platon, *Cratyle*, 402b.

³³³ Héraclite, *Fragments* 91.

³³⁴ Ibid, 30.

³³⁵ Ibid, 80, trad. Léon Robin.

explique que chacun peut, chez Protagoras, percevoir les choses en fonction de ses propres dispositions. Il ne fera donc que pousser à l'extrême cette théorie en soutenant que toute réalité se réduit au sensible et la vérité à l'opinion. Mais tout jugement, toute opinion se met en œuvre par le langage d'où le lien que la sophistique a avec la rhétorique : « *sophistique et rhétorique, [...], c'est tout un, ou du moins voisin et ressemblant* »³³⁶ (Platon, Protagoras-Euthydème-Gorgias-Ménexène-Menon-Cratyle 1967).

La rhétorique est définie dans le *Gorgias* comme la « *science des discours* » qui a pour fin la persuasion. Le contexte athénien rendait nécessaire la maîtrise de cet art notamment dans les plaidoiries auxquelles devaient se soumettre les citoyens. A cet effet, les sophistes étaient à la fois des maîtres de sagesse et des rhéteurs ; des professionnels de l'éducation passés maîtres dans l'art de la discussion. Ces habiles orateurs devenus célèbres dans la cité athénienne à l'image de Protagoras, Hippias et Gorgias parcouraient la ville distillant leurs savoirs de préférence aux jeunes riches qui s'intéressaient à la politique et aux autres citoyens lorsqu'ils sont sollicités. Ils formaient alors leur auditoire sur l'art oratoire d'une manière générale très souvent contre un gracieux paiement. Leur savoir visait essentiellement l'efficacité et les moyens de réussir dans la vie publique.

*... en venant à moi, dit Protagoras, il [tout disciple] n'apprendra que la science pour laquelle il est venu ; cette science c'est la prudence, qui, dans les affaires domestiques, lui enseignera la meilleure façon de gouverner sa maison, et, dans les affaires de la cité, le mettra le mieux en état d'agir et de parler pour elle*³³⁷.

On peut voir dans la sophistique les 'précursions' du pragmatisme puisque leur objectif n'était ni la vérité, ni la vertu mais l'efficacité notamment dans le domaine oratoire. A travers la rhétorique, le langage devenait alors le terrain de tous les possibles. C'est ce qui ressort de la pensée de Gorgias qui prend à contre-pied la philosophie de l'être des éléates et s'arcboute sur la doxa. L'Être parménidien n'étant qu'une chimère, la vérité disparaît au profit de la contradiction universelle. Nos sensations changeantes et contradictoires ne livrent que les apparences et non l'être. Dans cette lancée, en stipulant que l'être n'est pas, qu'il est inconnaissable voire incommunicable et qu'on ne peut donc rien en dire, il pose là l'autonomie du langage qui, n'ayant pas de prise sur une réalité stable, est en définitive le lieu de la contradiction. Son pouvoir de persuasion sur les âmes provient de son absence totale de

³³⁶ Platon, *Gorgias*, 519b-520b.

³³⁷ *Idem*, *Protagoras*, 318a-319a.

contrainte ; n'étant assujéti à aucune vérité, il développe en toute liberté sa capacité d'invention et d'illusion.

On peut alors voir que la philosophie des sophistes développe une forme de scepticisme doublée de relativisme. C'est alors à la maîtrise parfois malicieuse des arts du langage et l'utilisation mesquine de ses procédés que la sophistique conduirait. La principale arme de cet art était l'éristique qui est en fait l'art de la discussion semblable aux arts de combat. L'éristique offre alors les moyens de l'emporter sur son adversaire dans la « joute oratoire » car le politique recherche la victoire sur son vis-à-vis en se servant des raisonnements ou arguments qui se veulent convaincants quoique spécieux. C'est ce que l'on peut retenir de cette partie du dialogue entre Socrate et Gorgias :

Socrate : [...]. Dis-nous quelle est cette chose que tu prétends être pour les hommes le plus grand des biens et que tu te vantes de produire.

Gorgias : C'est celle qui est réellement le bien suprême, Socrate, qui fait que les hommes sont libres eux-mêmes et en même temps qu'ils commandent aux autres dans leurs cités respectives. Socrate : Que veux-tu donc dire par là ?

Gorgias : je veux dire le pouvoir de persuader par ses discours les juges au tribunal, les sénateurs dans le Conseil, les citoyens dans l'assemblée du peuple et dans toute autre réunion qui soit une réunion de citoyens. Avec ce pouvoir, tu feras ton esclave du médecin, ton esclave du pédotribe, et, quant au fameux financier, on reconnaîtra que ce n'est pas pour lui qu'il amasse de l'argent, mais pour autrui, pour toi qui sais parler et persuader les foules.

Socrate : A présent, Gorgias, il me paraît que tu as montré d'aussi près que possible quelle est pour toi la rhétorique, et, si je comprends bien, ton idée est que la rhétorique est l'ouvrière de la persuasion et que tous ses efforts et sa tâche essentielle se réduisent à cela³³⁸.

Cela fait donc des sophistes des savants indifférents à la vérité mais plus sensibles au vraisemblable et aux artifices de la rhétorique. Maîtres de l'art oratoire, ils sont capables de discourir sur tout si tant est que le plus important reste le discours lui-même et non pas son fondement épistémologique. Ils sont dès lors capables de s'exprimer sur n'importe quel domaine ou sujet des sciences sans y avoir une compétence particulière. Or le but étant essentiellement la persuasion, ce qui est admissible c'est tout simplement ce que l'on est fondé à croire et à accepter. Ils exploitent la puissance qu'on pourrait dire infinie du langage comme un instrument d'action sur le monde et surtout sur les hommes.

³³⁸ Platon, *Gorgias*, 452c-453a.

Ainsi la sophistique n'hésite pas à se servir de l'art de dissimuler, voire de tromper et d'égarer à condition de parvenir à ses fins. Le sophiste n'a donc pas peur de la contradiction et peut faire apparaître à une personne une chose vraie ou fausse, juste ou injuste au gré de ses objectifs : « *Les mots n'ont pas de contenu autre que celui qu'on leur donne dans le jeu de la discussion ou à travers les règles (procédures) sur lesquelles on s'est mis provisoirement d'accord* »³³⁹. On peut alors dire que la maîtrise de la rhétorique et la manipulation du discours ne sont pour eux que la recherche et l'établissement des valeurs utiles au succès et à la réussite sociale. Autrement dit, la vérité elle-même n'est que ce que nous pouvons faire admettre et ce qui nous conduit au panthéon politique. Il y a indéniablement dans la sophistique la substitution du critère d'utilité à la vérité proprement dite. C'est dans cette mesure que Socrate pouvait réclamer la prudence à leur égard :

*... aussi faut-il craindre, ami, que le sophiste, en vantant sa marchandise, ne nous trompe comme ceux qui trafiquent des aliments du corps, marchands et détaillants ; ceux-ci en effet ignorent ce qui, dans les denrées qu'ils colportent, est bon ou mauvais pour le corps ; mais ils n'en vantent pas moins toute leur marchandise, et leurs acheteurs ne s'y connaissent pas mieux, à moins qu'il ne s'y trouve quelque maître de gymnastique ou quelque médecin. Il en est de même de ceux qui colportent les sciences de ville en ville, qui les vendent et les détaillent ; ils ne manquent jamais de vanter aux amateurs tout ce qu'ils vendent ; mais il peut se faire, [...], qu'un certain nombre d'entre eux ignorent ce qui dans leur marchandises est bon ou mauvais pour l'âme, et leurs acheteurs l'ignorent aussi, à moins qu'il ne s'y trouve quelque médecin de l'âme*³⁴⁰.

C'est alors à une vaste entreprise de démystification à laquelle Socrate se lance contre ceux qui ne sont en fait que des « *athlètes dans les combats de parole, qui s'étaient réservé l'art de la dispute* »³⁴¹. La thèse sophistique nous rappelle bien évidemment l'herméneutique telle que nous la présentons depuis le début de notre analyse. En effet, le projet du tournant linguistique qui s'assimile tout aussi bien à l'herméneutique impose, faut-il encore le rappeler, le jeu langagier comme élément primordial dans la recherche et le débat scientifique, le nivellement ou la relativité de tout jugement tout en déniaut au passage l'existence d'une vérité absolue.

Cependant nous ne pourrions valider la proposition de l'herméneutique défendue par Rorty que si elle résiste à toutes entreprises qui visent à la réfuter en vérifiant qu'elle remplit les conditions d'un discours rationnel. Or il est difficile pour le pragmatisme de Rorty

³³⁹ Valadier, AV, pp. 61-62

³⁴⁰ Platon, *Protagoras*, 313c.

³⁴¹ *Idem*, *Le Sophiste*, 231c-232a

d'échapper déjà à l'accusation de relativisme même s'il nie cela au nom de sa position anti-épistémologique. Même s'il prétend ne pas vouloir remplacer la théorie de la connaissance, il est directement conduit à une aporie qui relève des conséquences de son combat antifondationaliste. Il nous semble bien qu'il soit impensable de défendre une thèse anti-essentialiste en échappant à tout relativisme. Rorty affirme pourtant :

Je voudrais maintenant développer la suggestion selon laquelle la philosophie édifiante vise non pas à découvrir la vérité, mais à relancer une conversation, en lui donnant la forme d'une réplique à l'accusation de "relativisme" qui pèse sur toute tentative privilégiant l'édification aux dépens de la vérité. (...) les "théories de la vérité-cohérence" (ou les théories pragmatiques de la vérité) n'excluent pas que plusieurs théories incompatibles puissent prétendre énoncer "la vérité", les pragmatistes (ou les "cohérentistes") répondent d'ordinaire que cela montre simplement qu'on n'a aucun moyen de trancher entre ces candidats à "la vérité".³⁴²

Si l'objectivité n'est, d'après lui, qu'une prétention selon laquelle aucune vérité autre que celle « en contact avec la réalité extérieure » ne serait acceptable, et que sa recherche ne serait que le fruit de l'idéalisme qui tend à « fonder » la connaissance, c'est-à-dire à l'enraciner dans des règles immuables et par ailleurs si le chercheur ne peut s'extraire du monde dans lequel il vit pour atteindre le royaume de l'objectivité et si les connaissances scientifiques ne sont que des discours parmi tant d'autres, on peut difficilement échapper au discours relativiste du « tout se vaut ». Comme il le signale lui-même :

Soutenir que la Vérité et le Droit relèvent de la pratique sociale semble nous condamner à une forme de relativisme qui est, à lui tout seul, une reductio de l'approche béhavioriste de la connaissance ou de la moralité. [...]. Pour l'instant, je me contenterai de remarquer que l'idée qu'un relativisme comme celui qu'on vient d'invoquer réfute automatiquement les théories de la justification-cohérence (pratique et théorique), dépend entièrement de l'image selon laquelle la philosophie choisit tel ensemble de théories scientifiques ou morales plutôt que tel autre en raison de leur caractère plus « rationnel » et au nom d'une sorte de matrice neutre et permanente valable pour toute recherche théorique ou historique³⁴³.

En effet, selon l'argument pragmatiste que défend Rorty, ce n'est pas au philosophe mais à la communauté dans un effort consensuel que repose la tâche de fonder la ou les vérités dont elle a besoin. On peut alors observer qu'une brèche est ouverte pour permettre à tout individu et à toute communauté de prétendre à la scientificité. En déniait l'existence d'une norme supra linguistique pour régir nos discours et nos recherches pour se tourner vers

³⁴²Rorty, HS, pp. 409-410

³⁴³Ibid., p. 204.

l'accord intersubjectif, on affirme en clair la multiplicité des sources de savoirs. Pour l'illustrer, nous pouvons revenir sur cette citation de Rorty qui nous dit :

*L'objectivité me paraît dépendre de notre capacité à nous accorder sur la question de savoir si un ensemble donné de desiderata doit ou ne doit pas être satisfait. C'est pourquoi une connaissance objective me paraît pouvoir être obtenue à n'importe quel niveau sans que nécessairement cela soit le cas à un autre*³⁴⁴.

Il faut donc désormais, selon cette considération, envisager comme on l'avait déjà indiqué le processus de connaissance comme une activité sociale sans aucune relation à un « je » transcendantal du type kantien. En effet, depuis Platon, la tradition philosophique a exigé du philosophe qu'il rompe avec la doxa ou l'opinion publique et nous pouvons nous référer ici au mythe de la caverne. Le mouvement dialectique par lequel le prisonnier se libère établit une double séparation déjà avec le corps considéré comme un carcan depuis la tradition orphique mais aussi une séparation de la communauté où règne sans partage la doxa ou l'opinion. L'herméneutique, le tournant linguistique, le pragmatisme ou quel que soit le nom qu'on souhaite lui donner, roule pour ainsi dire à contre-courant de cette intention de parvenir à ce lieu solitaire de la scientificité aux confins de la raison pure. Il affirme donc le primat du principe éthique de la solidarité sur le principe épistémologique de l'objectivité. Comme pour dire avec Dewey que la démocratie prime sur la philosophie.

On parlera, dans ces conditions, plus de relativisme épistémologique que d'autre chose. Que ce soit lié au sujet connaissant comme chez les sophistes ou à la société discursive comme avec le tournant linguistique, le relativisme en tant que rejet d'une norme suprahumaine est bien présent. S'il n'y a rien avant ni après le discours qui soit éternel et immuable, chez Rorty, la théorie de la connaissance devient donc fluctuante à tous égards. Or si l'on fait dévier les critères de la connaissance du vérifiable et de la représentation, on retombe très probablement dans l'incertain. Le monde devenu certain et déterminé des théories indubitables fait place à un monde de la diversité des théories et des méthodes qui ne favorise pas nécessairement une évolution. Ainsi donc : « *la profusion de l'offre sur le "marché cognitif" n'incite pas au développement de l'esprit critique mais à l'intensification des préjugés* »³⁴⁵.

Le procédé de normalisation du savoir n'étant donc pas universel que ce soit pour les individus pris entre eux ou alors pour les groupes ou communautés de scientifiques, le risque

³⁴⁴ *Idem*, ORV, p. 99

³⁴⁵ Myriam Revault d'Allonnes, FV, pp. 87-88.

est alors celui de voir monter en une effervescence de nombreux courants ou des doctrines spécifiques. On abandonnerait d'une certaine façon l'objectivité pour laisser place à la subjectivité et par conséquent à la diversité et donc au relativisme, idée qui ne répugne d'ailleurs qu'à ceux qui recherchent absolument des fondements aux connaissances. Or pour Rorty on peut dire qu'il est normal d'admettre la faillibilité de nos jugements. C'est dans ce sens qu'il écrit : « *Le relativisme ne paraît être une menace qu'à ceux qui veulent absolument avoir affaire à des arguments fixes et sans faille* »³⁴⁶. En reléguant le processus de normalisation du savoir au rang de simple utopie le tournant linguistique à travers l'herméneutique favorise la reconnaissance de multiples courants idéologiques ; opération qui s'avère scabreuse pour l'équilibre social et nous y reviendrons.

Socrate pour sa part s'était déjà attaqué au relativisme et au problème de la vérité contre les sophistes. Et il ressort de sa pensée pour commencer que le relativisme est inconsistant. Lorsque Rorty relativise la connaissance en la réduisant à une espèce de croyance, Socrate quant à lui avait déjà écarté, à son époque, le rapport qu'il pourrait avoir entre savoir et croyance lorsqu'il affirme : « *savoir et croire ne sont pas la même chose* »³⁴⁷. Chez Rorty en effet, la connaissance dérive de ce que nous convenons comme étant « vrai » à l'issu d'une conversation. On peut donc dire aussi que la connaissance et la vérité dépendent de ce dont nous restons persuadés sans suivre ou sans y être conduit nécessairement par un procédé argumentatif ou démonstratif mais juste par la conversation. Les convictions seules importent chez le pragmatiste et elles se construisent essentiellement dans les pratiques sociales. C'est dans cette optique qu'il embrasse volontiers la conception dewéyenne de la connaissance quand il écrit :

*En adoptant la conception dewéyenne qui fait de la connaissance ce que nous sommes justifiés à croire, nous n'irons pas imaginer qu'il existe des contraintes incontournables qui pèsent sur tout ce qui peut valoir comme connaissance, car nous verrons toute entreprise de « justification » comme un phénomène social, et non comme une opération mettant en jeu le « réel » et le « sujet connaissant »*³⁴⁸.

La croyance n'est pas un élément fixe sur lequel on pourrait bâtir une connaissance mais plutôt une ouverture à la possibilité de nombreux changements de nos perspectives rationnelles. C'est ce besoin d'ouverture qui ramène la vérité au statut de la croyance que tout individu est fondé à croire. Tout se passe dès lors comme si la croyance pouvait justifier le

³⁴⁶ Rorty, ORV, p. 63.

³⁴⁷ Platon, *Gorgias*, 454b-454d.

³⁴⁸ Rorty, HS, p. 19.

savoir et valider le choix de nos propositions. Et à considérer que les croyances sont multiples ou alors plurielles selon la nature des individus on peut valider en même temps une multiplicité de connaissances. On est ainsi porté vers une conception dans laquelle le scientisme n'a pas de place et dans laquelle la recherche devient elle-même une activité dépendant de nos jeux de croyance. Aussi peut-on entendre par scientisme « ... l'idée qui voit dans la rationalité l'application d'un critère... [et] la recherche ... la recomposition permanente d'un réseau de croyances, au lieu de l'application de critères à des cas »³⁴⁹. Malgré tout, Rorty considère que l'accusation de « relativisme », qu'il réfute d'ailleurs, ne peut venir que des invétérés ou des inconditionnels du fondationnalisme. C'est pourquoi il affirme aisément que :

*... le pragmatisme déclare qu'il n'y a rien à dire de la vérité, sinon que chacun de nous est disposé à recommander comme vraies les croyances auxquelles il ou elle juge bon de croire [...] pour le pragmatiste, la « connaissance », tout comme la « vérité », n'est qu'un compliment adressé aux croyances que nous tenons pour si bien justifiées que, dans l'état actuel des choses, aucune justification complémentaire n'est nécessaire*³⁵⁰.

Rorty se défend de tout relativisme pour la simple raison que l'évoquer reviendrait à affirmer une position qui se voudrait elle-même fondamentale. Or l'objectif c'est de rejeter la recherche de fondements épistémologiques et donc la recherche d'une opération qui serait à la fois naturelle et transculturelle. Selon lui, il serait infructueux voire impossible d'adopter un point de vue absolu et on pourrait même dire divin sur les choses et qui se passerait de tout perfectionnement. C'est dans cette mesure qu'il défend « ... une conception qui renonce à la tentative d'adopter un point de vue de Dieu sur les choses, celle qui vise à entrer en contact avec le non-humain, et [qu'il appelle] "le désir d'objectivité" »³⁵¹. Il préfère substituer à cette recherche une base éthique relevant de la communauté interdiscursive qui permet selon lui d'éviter la tentation fondationnaliste. Le relativisme n'est donc pas l'ambition ou l'objectif de l'herméneutique rortyien qui veut éviter les écueils dans lesquels les réflexions essentialistes nous ont plongés. Il écrit dans cette lancée :

... le pragmatiste ne possède pas une théorie de la vérité, encore moins une théorie relativiste. Comme partisan de la solidarité, son interprétation de la valeur de la recherche humaine coopérative ne possède qu'une base éthique,

³⁴⁹ *Idem.*, ORV, p. 43.

³⁵⁰ *Ibid.*, pp. 39-40.

³⁵¹ *Ibid.*, pp. 40-41.

et non pas une base métaphysique ou épistémologique. N'ayant aucune épistémologie, il ne saurait avoir, a fortiori, une épistémologie relativiste³⁵².

Il s'agit alors pour lui de développer ses considérations autour des individus qui partagent les mêmes croyances. C'est l'idée qui se retrouve dans le concept d'ethnocentrisme car l'ethnie ou le milieu social est le lieu d'encrage et de justification de nos croyances. Le groupe est donc le facteur qui doit faire disparaître toute idée ou tout projet de fondement de la connaissance y compris tout relativisme :

Aussi, écrit-il, soutiendrai-je qu'il n'y a rien de vrai dans le relativisme, et que ce qu'il y a de beaucoup plus vrai dans l'ethnocentrisme réside en cela que nous ne pouvons pas justifier nos croyances (en physique, en éthique ou dans n'importe quel domaine) auprès de n'importe qui, mais seulement auprès de ceux dont les croyances recourent les nôtres jusqu'à un certain point approprié³⁵³.

Or suffit-il de se dire antifondationaliste et donc contre le relativisme pour éviter les conséquences liées à cette dernière ? En validant tout ce qu'un individu peut dire ainsi que tout ce qu'une communauté essentiellement et consciemment ethnocentrique peut décider on se retrouve nécessairement dans la logique du tout se vaut et rien ne peut être raisonnablement critiquable.

Au demeurant, en analysant à nouveau la question de la vérité, on pourrait tout d'abord opposer à l'herméneutique la contradiction selon laquelle affirmer qu'il n'y a pas de vérité universelle c'est prétendre énoncer là une vérité universelle. Le relativisme ne peut pas résister à cet argument. De ce point de vue même le relativisme est totalitaire et s'impose comme une règle ou comme un principe amenant à l'universalité. Même celui qui refuse toute forme de discours cohérent, prétend là défendre une valeur juste et se retrouvera bien embêté quand on lui demandera pourquoi il défend une telle position. Il se verra, dans cette condition, soit obligé de se taire, soit obligé de s'expliquer de façon cohérente et ce pour la simple raison qu'il doit se faire comprendre. C'est dans cette optique que Maurizio Ferraris écrit :

Certes les postmodernes représentent une espèce différente par rapport aux postmodernes, mais le rapport est presque celui qu'il y a entre l'homme de Cro-Magnon et l'homo sapiens : tous deux sont humains, mais les premiers sont moins évolutivement adaptés parce que sujets à cette contradiction : soutenir d'une part qu'il faut dire adieu à la vérité et juger d'autre part qu'ils ont

³⁵² *Ibid*, p. 40.

³⁵³ *Ibid.*, note, p. 50.

*raison en proposant cet adieu à la vérité, c'est-à-dire énoncer une proposition vraie*³⁵⁴. (Ferraris, PAE 2019)

On peut aussi objecter à Rorty cette analyse que Socrate menait contre les sophistes en affirmant que la connaissance véritable ne peut pas être indifférente au juste et à l'injuste pourtant la rhétorique et la croyance nous y conduisent irrémédiablement. Nous ne pouvons faire de la croyance une connaissance à moins de vouloir valider même des propositions qui sont erronées. En d'autres termes, la persuasion issue de la « joute » oratoire ne garantit pas l'accession à l'information juste si tant est que c'est ce que nous recherchons tous.

*Socrate : La rhétorique est donc, à ce qui paraît, l'ouvrière de la persuasion qui fait croire, non de celle qui fait savoir relativement au juste et à l'injuste ? Gorgias : Oui. Socrate : A ce compte, l'orateur n'est pas propre à instruire les tribunaux et les autres assemblées sur le juste et l'injuste, il ne peut leur donner que la croyance*³⁵⁵.

Logiquement, si le but est la connaissance véritable, on ne peut pas partir sur le principe que la croyance seule suffit sans lui imposer une garantie rationnelle. Il est dès lors loisible de comprendre pourquoi Socrate a une préférence pour la fixité et la stabilité qu'incarne à suffisance le monde des Idées. Comme on l'a d'ailleurs fait comprendre plus haut, c'est cette stabilité qui garantit en même temps le sens et la signification tout en proscrivant la relativité. En d'autres termes, si l'interprétation ou la signification reste possible, cela se justifie d'abord chez Socrate par le fait même que l'essence que les mots désignent est fixe et vice versa. C'est dans ce sens qu'il affirme :

*Donc, si toutes choses ne sont pas pareilles à la fois et toujours pour tout le monde, et si d'autre part chacune n'est pas propre à chacun, il est clair que les choses ont en elles-mêmes une essence fixe, qu'elles ne sont ni relatives à nous, ni dépendantes de nous, qu'elles ne sont point tirées dans tous les sens au gré de notre imagination, mais qu'elles existent par elles-mêmes selon l'essence qui leur est naturelle*³⁵⁶.

Par ailleurs, il faut admettre avec Socrate que le relativisme s'attaque lui-même au discours ou plus précisément à la conversation puisque l'hétérogénéité de nos passions peut être un obstacle à la compréhension. Il faut qu'il existe une certaine communauté pour que nos échanges deviennent fructueux. En laissant libre cours à l'exercice des passions qui nous divisent et nous singularisent, on s'éloigne de la possibilité de mener un dialogue audible.

³⁵⁴ Maurizio Ferraris, *Postvérité et autres énigmes* (PAE), PUF, Paris, 2019, p. 55.

³⁵⁵ Platon, *Gorgias*, 454d-455b.

³⁵⁶ *Idem.*, *Cratyle*, 386d- 387b.

Socrate veut rejeter par-là cette forme de relativisme qui tend à isoler les individus et à faire d'eux les seules sources potentielles de la connaissance. Il y a alors une communauté nécessaire à établir mais qui n'empêche pas de rechercher, par le moyen de la rationalité rigoureuse ou de la philosophie, des fondements fixes pour assurer une véritable connaissance. C'est ce qu'on peut aussi comprendre de ce que Socrate fait entendre à son interlocuteur Calliclès lorsqu'il dit :

Si les hommes, Calliclès, n'étaient pas sujets aux mêmes passions, ceux-ci d'une façon, ceux-là d'une autre, et que chacun de nous eût sa passion propre, sans rapport avec celles des autres, il ne serait pas facile de faire connaître à autrui ce qu'on éprouve soi-même³⁵⁷.

Mais si l'herméneutique développe ce relativisme c'est qu'il prétend renoncer à l'idée d'une connaissance qui serait fondamentale. C'est une attaque envers les fondements épistémologiques qui ne peut rester sans conséquence dans le domaine scientifique.

³⁵⁷ *Idem, Gorgias, 481b-482a.*

CHAPITRE VI : DES EFFETS EPISTEMOLOGIQUES DE L'HERMENEUTIQUE : DU SAVOIR A LA CROYANCE

Lorsqu'il rejette le relativisme, le tournant linguistique ou l'herméneutique sombre dans la contradiction. En effet, comme il ressort des précédentes parties, il y a en filigrane de toute allégation de la validité de multiples sources de la connaissance, l'affirmation d'une indifférence généralisée des valeurs imputées aux savoirs. Il est difficile en toute logique de proposer le nivelage de toutes les disciplines sans pour autant promouvoir l'idée d'une validation de toute sorte de connaissance et on peut difficilement imaginer que cette proposition n'ait pas eu d'impact sur l'ensemble du monde scientifique. Il nous faut donc examiner les conséquences de cette filiation non assumée au relativisme en se posant la question de savoir s'il est possible dans ce contexte de parler encore d'objectivité, de paradigme ou de rigueur méthodologique ou tout simplement encore de science « dure ». En d'autres termes, y a-t-il encore un sens à parler d'autorité scientifique dans le projet herméneutique ? On peut en effet se rendre compte d'importantes mutations épistémologiques et méthodologiques qui ont eu cours dans les sciences d'une manière générale à la faveur du tournant linguistique et culturel et ces mutations revisitent l'hégémonie de la rationalité au profit du constructivisme social et l'herméneutique.

L'herméneutique chez Rorty comme on a pu le voir s'oppose au « commensurable » qui a tendance à hiérarchiser la rationalité en général. En d'autres termes, il s'oppose à cette tendance à l'unité ou à l'uniformisation de la pensée par des structures universelles ce qui est donc souvent le fait même des sciences. Ces dernières ont effectivement tendance à nous fédérer sous des considérations universelles dont le but est de phagocytter, voire d'oblitérer systématiquement les singularités épistémologiques. En clair, il s'agit pour l'herméneutique d'écarter toute forme de prétention à la rationalité qui conférerait à une science ou à un discours particulier un statut qui serait au-dessus des autres en lui accordant *ipso facto* la prééminence sur les autres.

A cette tendance il substitue la pluralité des voies qui est rendue possible au moyen de la conversation dans laquelle le discours de l'autre n'est pas indexé selon des « canons universaux ». Pour lui, la question qu'il importe de se poser, et à laquelle il s'attèle à répondre, est celle de savoir si la science est une singularité discursive, si elle diffère de par ses structures argumentatives des discours politiques ou littéraires qui eux ne requièrent pas

impérativement de « correspondance à la réalité ». Or la réponse à cette question nous paraît évidente à l'issue de notre première partie. D'où la nécessité présente de jauger la portée du discours herméneutique sur la science en général d'une part et dans la foulée jauger sa réévaluation du statut de la philosophie d'autre part.

VI.1. DE L'ANARCHISME METHODOLOGIQUE A LA TEXTUALISATION DE LA REALITE

Les révisions épistémologiques et méthodologiques qui ressortent des positions de l'idéalisme linguistique et culturel consacrent d'une manière péremptoire la mort de l'autorité scientifique. Les mutations qui sont issues du tournant linguistique ébranlent nécessairement les fondements de la métaphysique rationnelle. Ce faisant, l'herméneutique participe à l'effondrement du monde scientifique. Tout se passe comme si désormais la science se réduisait à la fabulation car n'ayant plus de fondement objectif sur lequel se reposer. C'est l'imagination et la croyance qui déterminent tout au détriment d'une construction structurée et rationnelle qui s'impose au monde.

La rigueur scientifique est en effet battue en brèche par l'herméneutique qui y voit nécessairement un obstacle pour l'innovation. Pourtant l'avènement des sciences expérimentales avait consacré un rapport méthodique au monde, compatible avec l'idée d'un univers peut-être pas nécessairement harmonieux mais structuré à travers les lois et semblable à l'image du cosmos chez les Grecs. Le cosmos renvoie effectivement à l'univers considéré comme un système bien ordonné parce que d'ailleurs le mot *κόσμος* (cosmos) signifie primitivement ordre. Le développement de ces sciences fera disparaître la dimension mystérieuse de l'univers pour la remplacer par la figure d'un espace, comme dirait Paul Valadier, « *homogène, neutre, obéissant à des lois ou à des régularités observables et surtout calculables* »³⁵⁸.

Il devient à ce moment évident que la nature obéit à des lois qui sont saisissables à travers des méthodes qui peuvent faire l'objet d'études et d'enseignement. On peut dès lors dialoguer avec la nature au moyen de la méthode expérimentale. Et ce passage à l'idée d'une nature entièrement déterminée par les lois conduit à l'admission d'un concept conçu à l'image

³⁵⁸ Paul Valadier, AV, p. 50.

des commandements divins c'est-à-dire qui se caractérise par la constance et l'immutabilité. Les conditions de possibilité d'une investigation rationnelle de l'univers sont alors données. Et on peut à travers les règles qui rendent compte du fonctionnement du monde déterminer la validité d'une proposition qui porte sur le monde.

Les partisans de l'herméneutique et donc du linguisticisme et du textualisme (impérialisme du texte) s'opposent pourtant à la volonté qu'offre les sciences d'établir un tableau cohérent de la nature. Rorty par exemple confère à la science l'objectif de « *raconter les histoires plus ou moins utiles* »³⁵⁹. En prenant l'exemple de la physique, il énonce l'impossibilité pour ses spécialistes d'élaborer une proposition définitive d'où la réduction des discours de cette discipline à de simples commentaires. C'est dans cette optique qu'il écrit :

*Les physiciens sont des hommes qui recherchent de nouvelles interprétations du Livre de la Nature. Chaque fois qu'une période prosaïque de la science normale s'est écoulée, ils imaginent un nouveau modèle, une image neuve, un nouveau vocabulaire, et ils annoncent que la vraie signification du Livre a été découverte. Mais, naturellement, ce n'est jamais le cas [...] ce qui fait d'eux des physiciens, c'est que leurs écrits représentent des commentaires sur les écrits de ceux qui les ont précédés en tant qu'interprètes de la Nature, et non en ce sens qu'ils parleraient en quelque sorte « de la même chose », l'indivisibilia Dei sive naturae vers lequel leurs recherches convergeraient progressivement*³⁶⁰ (Rorty, *Conséquences du pragmatisme* 1993).

En fait, le monde physique serait inaccessible à notre connaissance nous nous contentons simplement de le décrire ou d'en discourir. Tous les grands scientifiques aussi géniaux qu'ils ont pu paraître ne sont dans cette perspective que des conteurs habiles faisant usage d'un vocabulaire plus ou moins neuf ou d'une approche originale. Il ne faut voir aucune différence entre la démarche dite scientifique et la démarche d'un critique littéraire ou d'un exégète biblique. La science n'est pas un miroir fidèle de la réalité mais bien plutôt un récit bien agencé qui n'empêche nullement la production d'autres récits avec autant de cohérence possible que nous permet notre imagination. A croire que la réalité n'est plus en effet que langage et descriptions diverses. C'est l'analyse que ressort Morilhat lorsqu'il écrit :

Nous serions enfermés dans le langage, condamnés à mettre en œuvre uniquement des interprétations ou des descriptions diverses, le monde physique ou social nous serait en fait à jamais inaccessible »³⁶¹. Plus loin il ajoute : *Nous n'aurions plus affaire qu'à la diversité des "récits", la variété*

³⁵⁹ Claude Morilhat, ELIL, p. 10.

³⁶⁰ Rorty, *Conséquences du pragmatisme* (CP), traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Paris, Seuil, 1993, pp. 193-194.

³⁶¹ C. Morilhat, ELIL, p. 9.

*des "interprétations", la pluralité des "descriptions", le langage s'imposant comme champ transcendantal indépassable. Enfermés dans l'univers langagier, le monde nous serait inaccessible. Mais le propos dépasse largement la question des limites inhérentes à tout procès de connaissance, aujourd'hui pour nombre d'élaboration théorique la réalité sociale elle-même s'avère fondamentalement de nature langagière*³⁶².

Rorty entreprend ainsi de mettre un terme aux couples notionnels objectivité/subjectivité, apparence/réalité, opinion/science, essence/accident, etc. la distinction entre connaissance et opinion s'efface elle aussi parce que la différence tient juste à ce qu'un point de vue soit plus ou moins facilement admis. L'unanimisme marque le passage des préoccupations épistémico-ontologiques aux préoccupations éthico-politiques qui ne nécessitent aucun arbitrage d'un quelconque métarécit ou d'une objectivité venant d'une référence méthodologique.

De ce fait la thèse néo-pragmatique n'échappe pas à la critique car l'unanimisme laisse à la marge la vérité d'un discours. On ne peut affirmer, sans risque de verser dans le relativisme, que l'unanimisme est le seul critère de justification. Cela aura pour conséquence de détruire, ruiner les principes qui ont été à l'origine des révolutions scientifiques. On ne peut par exemple décider de la forme géométrique de la terre uniquement par unanimisme. Ce serait dire que « *la terre aujourd'hui sphérique était plate il y a trois mille ans* »³⁶³. Les pragmatistes remplacent les différents dualismes (apparence/réalité, ...) par l'utilité des diverses descriptions ce qui a pour effet d'induire la caducité des références dites scientifiques.

Tout ce que professe l'antifondationalisme revient en effet à mettre, comme nous avons pu le voir en première partie, toute forme de discours sur le même pied d'égalité ; aucun discours ne pouvant prétendre à l'absolu ou encore à la scientificité. Le seul critère par lequel un discours doit être jugé recevable c'est son utilité ou alors la persuasion. C'est en quelque sorte recourir aux questions rhétorique qu'à autre chose : « *...dans l'univers rortyen tout discours quel qu'il soit s'avère susceptible de justification, toutefois s'imposent seuls ceux qui paraissent utiles ou séduisants* »³⁶⁴. Le postmoderne (pragmatiste) conçoit le discours à prétention scientifique comme un discours qui ne doit son succès qu'à la forme de son exposition. Son souci est de séduire, décrire ou plus précisément de « redécrire » plutôt

³⁶² *Ibid.*, pp. 13-14.

³⁶³ *Ibid.*, p. 75.

³⁶⁴ *Ibid.* p. 77.

que de prétendre à une sorte de validité universelle. C'est une ère nouvelle qui s'ouvre à la science : l'ère de la communication où les batailles intellectuelles et les victoires sont assurées par l'usage adéquat du vocabulaire et des valeurs rhétoriques ou esthétiques. Les débats et les échanges ne sont pas une affaire de techniciens mais de meilleurs rhéteurs.

La science est ainsi l'une des cibles de l' « ironiste libéral » – du nom que donne Rorty au type d'homme qu'il préconise – ou antifondationaliste comme nous le fait remarquer les analyses de Morilhat. La prétention fondationnelle de la science, celle de produire un discours assuré et universel, constitue comme précédemment dit pour Rorty un frein à l'inventivité ou l'innovation. « *Le respect indu accordé aux sciences s'oppose directement à l'essor sous les formes les plus diverses de la créativité des individus en exaltant un modèle tenu pour seul légitime* »³⁶⁵. La science ne se distingue donc pas de la littérature parce qu'elle ne peut réellement atteindre la nature des choses. Rorty considère entre autres qu'on n'est pas en droit de parler d'une évolution dans les sciences mais seulement du changement d'un discours pour un autre discours : « *Il méconnaît complètement la discontinuité entre le savoir ancien et la science moderne et contemporaine, ignore la rupture opérée par la révolution galiléo-newtonienne* »³⁶⁶. Rorty procède ainsi à une sorte de nivellement de l'ensemble des disciplines : science et religion, science et morale, etc. La dissolution de la vérité et donc des critères qui démarquaient les disciplines les unes des autres fait passer tout le monde par le lit de Procuste. En effet, « *Rorty ne voit dans l'ensemble de la culture qu'un univers de croyances de même statut* »³⁶⁷. Les changements dans les sciences ne sont rien d'autre que les changements de vocabulaire.

Mais il n'y a pas que les sciences dures qui sont visées à travers l'exemple de la physique. Il en va de même pour les sciences humaines où Rorty invoque pareillement la place prépondérante de l'imagination plutôt que la recherche futile, selon lui, de l'objectivité. Il s'agit de remplacer définitivement et dans tous les domaines la figure du savant par celle plus libérale du poète. La littérature offre alors un modèle de libre créativité dont doivent aussi s'inspirer les sciences humaines. L'antifondationalisme ou l'herméneutique justifie ce textualisme qui s'impose à la réalité sociale elle-même. Ainsi donc, comme le signale encore Morilhat :

³⁶⁵ *Ibid.* p. 79.

³⁶⁶ *Ibid.* p. 80.

³⁶⁷ *Ibid.* p. 81.

*...cette survalorisation du langage, même si elle n'est pas acceptée par tous, s'est étendue progressivement à d'autres disciplines, aux sciences, y compris les sciences de la nature, mais en particulier aux sciences sociales (histoire, sociologie, anthropologie, ...)*³⁶⁸.

Pour illustrer cette « révolution » que Rorty veut aussi pour les sciences humaines, nous pouvons alors évoquer sa conception d'une science comme l'histoire.

L'histoire ne doit plus représenter ce « *projet d'explicitation du mouvement effectif des formations sociales, de leurs transformations* »³⁶⁹ mais plutôt incarner « *la diversité des récits possibles* »³⁷⁰. Si l'objectivité n'est plus ce qui caractérise les sciences, même les sciences les plus « dures », on est alors conduit à tout ramener au simple discours. Des travaux portant sur la maîtrise de la nature physique aux études sur les mouvements sociaux, tout n'est que simple récit et l'objectivité n'est qu'apparence. La communication, les « *échanges langagiers* » sont la seule réalité fondamentale. Morilhat écrit justement :

*...s'agissant de la connaissance historique, le projet d'explicitation du mouvement effectif des formations sociales, de leurs transformations s'efface, ne laissant place qu'à la diversité des récits possibles. Quant à la réalité sociale elle-même, elle serait de nature fondamentalement langagière, les échanges linguistiques en constitueraient la véritable substance*³⁷¹.

Il s'agit précisément d'appréhender l'histoire simplement comme un récit narratif dépouillé de toute prétention de dire la vérité. Ce qui se projette en filigrane c'est le rejet d'une histoire qui s'élabore à travers les concepts et les catégories qui figent les gens ou des identités collectives en tant que « travailleurs », « subalternes », « femmes », etc. L'anti essentialisme ou le textualisme renonce à la considération des personnages historiques à partir d'une « identité essentialisée » et propose la relativisation propre à la littérature. A la faveur de la littérature, l'historiographie se transforme en une vaste tentative de recomposition et de reconfiguration des événements. Aussi l'histoire dans la lancée de l'herméneutique « *conteste de manière radicale le principe généalogique et la règle de la preuve et des faits –au bénéfice de l'autonomie du texte, qui propose des significations polymorphes et invite à des lectures multiples* »³⁷².

³⁶⁸ C. Morilhat, ELIL, p. 10.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² Mamadou Diouf, *Historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala/Amsterdam, Sefis, 1999, p. 22.

On peut alors constater une opposition entre l’histoire qui rend compte des faits (conflits des classes, clivages, etc.) et l’histoire qui réaménage et aseptise les faits. L’histoire devient inévitablement le lieu qui nous fait passer de l’oubli de l’être (comme chez Heidegger) à l’oubli des faits. En abandonnant le projet de fournir une lecture objective de l’histoire au profit de récits s’abreuvant aux sources d’un imaginaire fécond, l’herméneutique, qui résume bien le projet de la déconstruction, du poststructuralisme et du postmodernisme, offre une voie royale pour l’édulcoration voire l’occultation de la réalité des événements. En d’autres termes, en déniait à l’histoire la possibilité et même l’objectif d’atteindre la vérité, l’herméneutique favorise l’avènement d’interprétations et l’enracinement des versions controversées de l’histoire. Comme pour dire qu’on peut se tailler une histoire à la mesure de ses aspirations. L’histoire s’adapte subrepticement à notre imaginaire. Ce qui n’a comme effet que de dépouiller l’histoire de sa substance et de ses fondements. C’est pourtant ce que proposent des auteurs tels que Wickramasinghe lorsqu’elle évoque l’interférence des idéologies communautaires et des nationalismes dans l’écriture de l’histoire notamment du Sri Lanka. D’où sa proposition d’un oubli de la nation pour laisser se déployer une histoire immanente qui s’inspire du cours naturel des choses. C’est dans ce sens qu’elle écrit :

Je soutiens que les communautés sont davantage l’œuvre des contes populaires communs, des habitudes, des idiosyncrasies, des perceptions communes du temps que des histoires communes imaginées, des efforts collectifs en vue de bouter dehors les colonialistes ou les idéologies modernes de la nation et la diffusion des idées vers le bas³⁷³.

C’est donc l’appel d’une histoire qui s’inscrit dans la temporalité dans le sillage d’un retour à l’être authentique chez Heidegger. Ce qu’elle entend comme « continuité temporelle » n’est en fait qu’une réduction de l’histoire nationale –celle des grands hommes, des batailles et des invasions– à des micros histoires mettant en scène des forces sociales impersonnelles, des individus « ordinaires » qui ne sont préoccupés ni de détruire ni de construire une nation. Or une telle perspective s’emploie de manière irréfutable à saborder le souci de construire une histoire nationale, factuelle ; ce qui en fait n’a pour conséquence que de générer des peuples sans âmes.

En s’inscrivant dans le projet d’une rupture avec les démarches intellectuelles propres aux institutions académiques³⁷⁴ notamment les techniques, les discours, les outils de critiques

³⁷³ Nira Wickramasinghe, “l’histoire en dehors de la nation”, in Diouf, p. 427.

³⁷⁴ Qu’elle reproche curieusement d’avoir une inspiration occidentale alors qu’il nous semble que la nouvelle démarche aussi soit d’inspiration occidentale.

et autres méthodes d'investigation, elle convie à la production d'une nouvelle histoire, non événementielle, débarrassée des principaux objets d'étude de l'histoire classique ou positiviste qui ont « *l'illusion de croire qu'il suffit d'exposer les faits pour rendre l'histoire intelligible* » (Foe, *Le langage, le texte et l'histoire: A propos des mutations épistémologiques et méthodologiques intervenues dans les sciences de l'homme et de la société à la faveur du tournant linguistique et du tournant culturel 2017*)³⁷⁵. Les partisans d'une nouvelle histoire procèdent alors par un triple rejet : le rejet de « l'idole de la politique » qui refuse de s'appesantir sur les actions politiques ou militaires d'éclats ; le rejet de « l'idole de la chronologie » qui n'estime pas nécessaire la remontée vers les origines historiques ; et le rejet de « l'idole de l'individu » qui réduit l'histoire à celle des personnages historiques ou des héros. C'est donc l'instauration d'une histoire polymorphique, malléable au gré de nos fantaisies :

Le présupposé conceptuel, qui découle d'un dédain des faits, signifie que le chercheur accordera plus d'importance aux hypothèses qu'il avance, aux théories qu'il élabore et aux concepts qu'il crée qu'aux faits empiriques qu'il trouve sur le terrain. Une telle conduite s'explique dans la mesure où, d'après un présupposé constructiviste bien connu, le chercheur participe lui-même à la création de la réalité, grâce à ses hypothèses, à ses concepts et à ses théories. L'image du poète, du penseur, de l'artiste hante en permanence le théoricien de la Nouvelle histoire qui, armé de son outillage théorique et méthodologique, se projette dans ses « découvertes », qui ne sont même plus des découvertes au sens premier du terme, mais des inventions, des créations³⁷⁶.

Or une telle action contribue à introduire l'arbitraire dans l'univers des sciences comme si les jeux de mots devaient remplacer l'objectivité et les références. Le rejet des sources et de toute forme de représentation documentaire entraîne le basculement de l'histoire vers la fiction c'est troquer la précision ou l'exactitude pour le conte. Si nous devons traiter l'histoire comme de la littérature il faut dès lors intégrer que le couple notionnel signifiant/signifié est remplacé dans l'herméneutique par le rapport signifiant/plusieurs signifiés. La lecture devient nécessairement plurielle et les interprétations relatives dans le domaine de la littérature autant que de l'histoire. Ainsi on peut conclure aussi que :

Si un texte contient un sens différent à chaque fois qu'il est lu, alors il ne peut y avoir de lecture objective et factuelle de l'auteur, y compris dans la consultation des documents historiques. Ces documents deviennent donc arbitraires et non de référence. En outre, aucune signification objective et

³⁷⁵ Nkolo Foe, « *Le langage le texte et l'histoire* », cours de méthodologie, 2017.

³⁷⁶ *Ibid.*

*correcte ne peut être tirée des documents historiques si les historiens qui lisent les documents sont ceux-là mêmes qui commentent et donc doivent varier les significations de manière impartiale et égale*³⁷⁷.

Le langage envahit de ce fait tous les domaines y compris les sciences humaines au point où on peut dire que « *l'histoire passe désormais pour un genre littéraire parmi d'autres genres littéraires* »³⁷⁸. Le langage va de ce fait constituer l'explication de tous les phénomènes. D'où nous avons pu parler jusqu'ici à juste titre de « *linguicisation* » ou de « *linguisme* ». La question du langage déborde ainsi son cadre habituel de pratique sociale pour s'approprier une essence fondamentale et fondatrice dans l'ensemble des activités humaines. On est alors appelé à considérer le langage comme une réalité à part entière qui irradie impérativement l'ensemble de la réalité humaine et ordonne de nouvelles procédures voire de nouveaux comportements. Morilhat écrit :

*Les ressorts extra-linguistiques des pratiques langagières sont ignorés, le langage n'est pas appréhendé en tant que pratique sociale mais envisagé comme un univers en soi. A la place de la reconnaissance effective du rôle cardinal du langage pour l'animal humain et de ses limites, de l'étude étayée de l'importance des structures symboliques dans la constitution et la reproduction des sociétés, s'est imposée une approche unilatérale, un véritable impérialisme langagier*³⁷⁹.

Toutes les autres dimensions humaines sont reléguées au second plan ce qui prime c'est le langage. Le langage « *apparaît comme un monde clos, se suffisant à lui-même, relevant uniquement de sa logique propre* »³⁸⁰.

A la faveur de cette hégémonie accordée au langage, l'idéalisme linguistique se retrouve également dans l'univers économique actuel où l'on remarque l'effacement du travail dans l'abstraction de la valeur d'échange. Notre travail se réduit à un chiffre qui apparaît virtuellement dans un compte bancaire :

Le langage se trouve séparé du corps, du travail, de la pratique, sont liquidées ses dimensions corporelle, expressive, érotique, sociale, pour ne laisser subsister qu'une forme sans substance. Ce même oubli du corps laborieux, de la matière, se trouve également au principe d'un discours post-

³⁷⁷ Carole Edwards, « Réalité ou fiction ? L'histoire à l'épreuve du postmodernisme », in *European Review of History : Revue européenne d'histoire*, Vol. 18, N° 4, August 2011.

³⁷⁸ Nkolo Foe, op. cit.

³⁷⁹ C. Morilhat, ELIL, p. 10.

³⁸⁰ *Ibid.* p. 10

*moderne qui se complaît dans la seule considération de l'esthétisation marchande de la réalité*³⁸¹.

D'une façon générale, il s'agit comme on l'a déjà signalé, de remplacer la théorie marxienne de la transformation du monde par le langage qui nous propose tout simplement une [re]interprétation, une [re]description de notre réalité. Tous semblent convaincus des limites de la théorie marxienne au vu de l'apparent, voire relatif, échec du socialisme. La critique du marxisme considère que l'analyse des rapports sociaux doit se fonder non pas sur la séparation de l'économie du politique mais sur leur interpénétration : « *la séparation économie/politique n'a plus aucune pertinence, c'est au contraire l'interprétation de la société et de l'Etat qu'il s'agit de comprendre* »³⁸². Cette perspective nouvelle, dans laquelle se renforce d'ailleurs l'interventionnisme de l'Etat, favorise l'effacement des clivages et autres antagonismes sociaux :

*Le conflit des classes se trouve pacifié, institutionnalisé, les antagonismes de classes n'ont pas disparu mais "ils sont devenus latents" (...), ils perdent leur force structurante pour les individus comme pour les groupes. Avec les intérêts de classes identifiables s'effacent les affrontements idéologiques (et leur dimension normative) au profit de l'idéologie technocratique étayée sur le dynamisme du progrès scientifique et technique*³⁸³.

Les concepts de « lutte de classe » ou encore d' « idéologie » perdent de leur importance tout comme le couple notionnel valeur-travail disparaît pour faire place à la force de production principale qu'est la science et la technique. D'où donc le dépassement du marxisme : « *la compréhension des sociétés du capitalisme avancé passe par la mise en œuvre d'un nouveau cadre théorique* »³⁸⁴. Comme l'écrit encore Ferraris :

Avant tout disparaît la production industrielle classique, qui devient un phénomène marginal (...). Parallèlement s'effacent les classes sociales correspondant au mode de production capitaliste, et l'on assiste à un processus d'individualisation des choix, des idéologies et des comportements. [...]. Cette situation confirme que le capital doit être considéré non comme la mesure ultime de la réalité sociale, mais bien comme une forme historique (et aujourd'hui historiquement obsolète, tous les caractères qui en ont défini l'identité : patronat, classe ouvrière, industries, etc., ayant disparu...), prise

³⁸¹ *Ibid.* p. 108.

³⁸² C. Morilhat, ELIL, p. 42.

³⁸³ *Ibid.* pp. 42-43.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 43.

par la documentalité³⁸⁵, qui apparaît comme la condition génétique de toutes les organisations sociales humaines et donc aussi du capital...³⁸⁶

Les conflits sociaux sont en réalité, pour les partisans de l'herméneutique, les effets d'une négligence de la réalité langagière. Il s'agit d'inverser les approches en délogeant la préoccupation du matérialisme historique. C'est affirmer le primat de l'analyse du langage par rapport à la transformation sociale prônée par le marxisme. Le langage est la réponse à la question de sens, d'orientation, de fondement, de stabilisation, pacification ou de normalisation de la réalité sociale. Il n'est donc pas étranger aux clivages sociaux qui influencent d'ailleurs son vocabulaire :

Dans l'univers quotidien les rapports langagiers ne sont pas indépendants des rapports de force entre individus ; entre groupes sociaux, ils contribuent activement à la reproduction des rapports de domination (voire de manipulation) qui structurent nos sociétés³⁸⁷.

C'est ce qu'on peut également retrouver dans l'agir communicationnel d'Habermas tout autant que dans le tournant linguistique et l'herméneutique rortyien. Morilhat poursuit effectivement son analyse à travers la pensée d' Habermas qui, comme l'herméneutique notamment rortyen, renverse la dimension conflictuelle comme principe de nos sociétés pour privilégier le consensus issus de la discussion.

...les antagonismes sociaux tendent à perdre leur dimension structurante dans les sociétés modernes, (...) la logique consensuelle l'emporte progressivement sur la logique conflictuelle dans le champ éthico-politique. Rapports structurels de domination, opposition radicales d'intérêts appartiennent fondamentalement au passé pour la théorie de la société fondée sur le paradigme du langage, n'existe que des intérêts divergents en principe réductibles à travers un procès de discussion orienté par la quête du consensus³⁸⁸.

L'agir communicationnel néglige l'existant ou la réalité matérielle et réduit les rapports sociaux à la dimension symbolique du langage où se déroule désormais les différents affrontements entre individus ou groupes :

Il est donc rigoureusement logique que la théorie de l'agir communicationnel considère comme non pertinent l'existant où "les échanges linguistiques sont aussi des rapports de pouvoir symbolique où s'actualisent les rapports de

³⁸⁵ Selon Ferraris, « néologisme par lequel je désigne le médium technique qui a rendu possible la postvérité : l'union entre la force normative des documents et la porosité des médias à l'âge du web » PAE, p. 15.

³⁸⁶ Maurizio Ferraris, PAE, pp. 78-80.

³⁸⁷ C. Morilhat, ELIL, p. 131.

³⁸⁸ *Ibid.* p. 49.

force entre les locuteurs ou leurs groupes respectifs". L'immanence des rapports sociaux à la pratique langagière est ignorée par Habermas, mais comme le montre Bourdieu l'efficace social déniée ne disparaît pas, purement et simplement, elle se trouve transfigurée en réalité langagière : la force illocutoire³⁸⁹.

En effet, la notion de langage fait appel à la notion de communication qui, chez Habermas selon le commentaire de Morilhat, suppose à son tour des interlocuteurs situés sur le même pied d'égalité. Aucune norme qui constituerait une référence ou un gage de scientificité n'est requise. Ce qui implique qu'aucun interlocuteur ne peut prétendre à un savoir absolu et donc à la supériorité de son discours par rapport aux autres. C'est dire que, dans la communication, c'est le meilleur argument qui prime et n'est valable qu'en vertu de la seule approbation des deux parties. En effet, les différents interlocuteurs s'activent à la recherche d'un accord consensuel :

Ceux-ci s'efforcent de mettre en œuvre des actes d'intercompréhension qui constituent la base de l'activité sociale, ils sont guidés par la volonté de s'entendre, par la recherche d'un consensus obtenu à travers des discussions dépourvues de contraintes, réglées par la quête du meilleur argument³⁹⁰.

Cette conception a, comme on l'a évoqué, pour conséquence majeure de gommer les conflits entre les groupes sociaux. C'est une vision du monde sans classe qui s'oppose à une vision traditionnelle du monde qui laisse la part belle aux antagonismes sociaux de tout genre. Il est alors question de dépasser ces vieilles conceptions qui ne sont que le fruit de l'absence de communication. Ces conceptions peuvent effectivement être dépassées et en même temps les problèmes qu'elles mettent en exergue si l'on s'ouvre à la thèse « linguiciste » ou herméneutique :

Dans cette conception de la réalité sociale, les antagonismes de classes, l'exploitation n'apparaissent plus, les rapports de dominations, les rapports de force, loin d'être inhérents aux sociétés différentes ne sont plus que des manifestations pathologiques susceptibles d'être éliminées progressivement à travers de libres échanges langagiers. Que l'état de nos sociétés ne semble guère correspondre à cette appréhension de l'ordre social témoigne simplement de la persistance de certains archaïsmes. Les maux de nos sociétés ne seraient que des pathologies de la communication appelées à disparaître grâce à la coordination entre les individus et les groupes autorisée par l'essor de l'agir communicationnel³⁹¹.

³⁸⁹ C. Morilhat, ELIL, pp. 57-58.

³⁹⁰ *Ibid.* p. 11.

³⁹¹ *Ibid.*

Toute autre théorie s'opposant à la « *dissolution langagière de la réalité* » est naïve et ne suit qu'une illusion. Elles n'auront d'ailleurs pas réussi à entamer l'influence du paradigme linguistique. Tout se réduit ou se fond désormais dans le langage :

Moins que jamais l'être humain ne saurait échapper, selon nombre de penseurs, à l'éther langagier, il s'y meut tout entier (...) le langage se trouve, aujourd'hui, au principe des transformations qui affectent profondément nos sociétés et donc notre existence quotidienne...³⁹².

Le langage marque ainsi l'avènement d'un nouveau monde centré sur la communication au point où la réalité sociale toute entière se comprend à partir de la seule analyse du langage : « *...réalité sociale et activité langagière, c'est tout un, la compréhension de la première tend alors à se réduire à l'analyse de la seconde* »³⁹³.

Plusieurs auteurs assimilent ainsi le monde à travers le langage. Dans son ouvrage *Dire le monde* F. Wolff par exemple écrit : « *l'ordre du monde est langage (...) il n'y a pas de sens à distinguer ce qui dépend du langage et ce qui dépend du monde* »³⁹⁴. Aucun besoin n'est plus de comprendre le monde à travers d'autres moyens que par l'analyse du langage, par les récits qui portent sur le monde. C'est le langage qui nous donne à voir le monde, à le saisir, à l'appréhender. C'est la seule matière à la main de l'analyste. Le langage est donc aussi le moyen, l'instrument par lequel l'homme opère la transformation de la nature. Ce qui n'est pas sans nous rappeler Heidegger.

Tout se passe comme si la nature physique et la réalité sociale n'existent pas et que la seule réalité digne d'intérêt c'est le langage. Le langage est pour ainsi dire la réponse aux questions physiques, épistémologiques, voire cognitives et ontologiques. « *L'idéalisme linguistique méconnaît l'indépendance de l'existant et réduit finalement la réalité au langage* »³⁹⁵. Les conditions de possibilité de la communication remplacent d'ailleurs les conditions de possibilités des jugements synthétiques *a priori* kantien. L'intérêt que suscite le langage fait voir le jour à des théories qui se rapprochent des sciences ésotériques. Exemple pris chez Heidegger pour qui « *l'homme se comporte comme s'il était le créateur et le maître du langage, alors que c'est celui-ci au contraire qui est et demeure son souverain* » et aussi chez Gadamer pour qui il est « *plus juste de dire que la langue nous parle que de dire que*

³⁹² *Ibid.* p. 14.

³⁹³ *Ibid.*

³⁹⁴ Cité par C. Morilhat, p. 15.

³⁹⁵ *Ibid.* p. 15.

nous la parlons »³⁹⁶. Exit les traditionnelles approches du langage, les questions référentielles. Exit aussi toutes les dimensions humaines : économiques, sociales, physiques, etc.

*Par là se trouvent heureusement écartées les conceptions instrumentales du langage, mais dans le même temps sa dimension référentielle se voit proprement éludée. Les modes complexes de notre être dans le monde se trouvent ignorés, évacués au profit du seul rapport langagier. L'attention exclusive prêtée au pouvoir constituant du langage se traduit par l'évanouissement de la réalité extra-linguistique*³⁹⁷.

La prétention d'un univers social autocentré désormais sur le langage c'est l'effacement des clivages sociaux au profit des échanges sous-tendus par des conventions et autres normes conscientes ou non : « ...les antagonismes sociaux s'effacent au profit des interactions entre les individus qui s'efforcent de régler leurs activités à travers des conventions, des accords collectifs, tacites ou explicites »³⁹⁸.

Le langage revêt une grande importance parce que l'harmonie sociale suppose au préalable une entente, un consensus qui n'est possible qu'à travers lui. Rien n'est imposé aux individus qui ne souffrent en aucun cas d'aucune contrainte extérieure ; l'intercompréhension n'est garantie que par la persuasion réciproque. Les crises vécues par les sociétés sont en réalité des crises dues à l'échec de la communication. En d'autres termes, les crises sociales sont incontestablement pour le textualisme et l'herméneutique, le contrecoup d'une non effectivité de la communication. Les échanges langagiers peuvent à eux seuls résorber les dissensions existantes au sein des communautés. En d'autres termes, c'est l'absence de cette communication, de ces échanges langagiers entre les groupes sociaux, qui est à proprement parler nuisible pour la société :

Si les actions langagières s'inscrivent dans des interactions stratégiques, elles n'en conservent pas moins leur consistance propre et jouent un rôle déterminant dans la mesure où la réussite des actions envisagées dépend de l'accord préalablement réalisé entre les participants de l'interaction. Les individus n'interviennent comme agents sociaux qu'en tant qu'interlocuteurs mus par la recherche d'un consensus motivé par des raisons, obtenu par "un processus de persuasion réciproque" (...). Constitué à travers les actes d'intercompréhension le monde social s'avère de nature fondamentalement langagière. En témoigne, là encore, l'appréhension des formes modernes des maux sociaux comme "pathologies de la communication (...) conçues comme le résultat d'une confusion entre les actions orientées vers l'intercompréhension (...). L'intervention des logiques instrumentales,

³⁹⁶ Cité par C. Morilhat, p. 16.

³⁹⁷ C. Morilhat, p. 16.

³⁹⁸ *Ibid.* p. 48.

propres à l'économie ou à la bureaucratie, hors de leurs domaines produit "une déformation pathologique des infrastructures communicationnelles du monde vécu" (...). Les dysfonctionnements sociaux renvoient à la "communication systématiquement déformée", leur réalité est fondamentalement de nature langagière ;...³⁹⁹.

Les crises sociales se réduisant aux crises du langage, tout se passe comme si l'ordre social ne dépendait que du seul espace langagier. Comme si précisément ce qui importe dans l'univers physique et social c'est la conformité aux normes symboliques, sans rapport d'ailleurs avec la valeur des propositions et la véracité de l'énoncé.

Aux différents antagonismes qu'on pourrait déceler dans les sociétés, le tournant linguistique oppose comme on le voit l'unanimisme à l'indifférence totale de ce qui est véridique. L'essentiel étant surtout de laisser se poursuivre la conversation loin au-delà de la recherche de l'adéquation avec la réalité comme si ce qui importait c'était davantage le ressenti qu'on pouvait obtenir d'une proposition. C'est ce qui ressort de cette analyse de Morilhat :

Avec la modernité caractérisée par le désenchantement du monde, l'affaiblissement de la force unifiante de la tradition, la distinction des différentes sphères sociales, s'affirme la différenciation effective des différentes prétentions à la validité ; ce sont bien sûr les ruptures de consensus quant à la justesse normative qui mettent directement en cause la reproduction symbolique de la société, les conflits situés dans les domaines de la vérité propositionnelle et de la véridicité expressive ne jouant qu'un rôle second⁴⁰⁰.

On peut cependant demander à l'antifondationalisme jusqu'à quand devra se poursuivre le dialogue ? En ouvrant indéfiniment le débat on se dispense de proposer des solutions aux problèmes de l'heure ou aux questions pressantes qui ne sauraient être différées. Comme le fait entendre Maurizio Ferraris, l'infinité de la conversation dessert les intérêts ponctuels de l'humanité sans compter que le postmodernisme se développe dans une certaine intolérance vis-à-vis de toute contradiction :

Non sans ironie, si les postmodernes s'étaient battus pour rendre possible une conversation vaste et virtuellement toujours ouverte (avec même des effets légèrement comiques : combien de temps pourrons-nous parler ? Nous ne sommes pas en permanence à bord du transsibérien ; nous n'avons pas à tromper sans cesse le temps, et surtout il y a maintenant des téléphones et des tablettes), les postmodernes interrompent la conversation à la première

³⁹⁹ C. Morilhat, ELIL, p. 55.

⁴⁰⁰ *Ibid.* p. 53.

*objection, en traitant de menteur, de vendu ou de scélérat, leur interlocuteur*⁴⁰¹.

C'est contre cette infinité de la conversation qui laisserait l'humanité sans véritables repères que se dresse l'imposition d'une stabilité ontologique ce qui n'est pas dénué de sens. C'est ce que nous laisse entendre Myriam Revault d'Allonnes qui écrit : « *La tentation « épistémocratique » ou « épistocratique » est avant tout une tentative de se soustraire aux débats interminables qui accompagnent la politique démocratique* »⁴⁰².

La société postmoderne dans sa globalité repose sur l'entente ou l'unanimité posé par l'agir communicationnel. « *...la réalité sociale tend à se réduire à l'activité communicationnelle, plus particulièrement à l'une de ses formes, les actions langagières régulatrices* »⁴⁰³. La société repose sur les accords contenus dans le langage d'où l'intérêt de ce dernier qui occulte intégralement la dimension matérielle par laquelle on peut constater encore les contrastes dans la société moderne :

*Quant à la réalité matérielle de ce "contexte normatif" –étayé à travers les institutions, structuré par des rapports de domination ou de contestation, ancré dans les conditions d'existence des individus et des groupes sociaux, reproduit à travers les diverses activités de ces derniers –elle n'est absolument pas évoquée*⁴⁰⁴.

Il est alors lieu de traquer les obstacles potentiels à cette absence de communication. Puisque c'est toute absence de communication ou tout défaut dans le langage qui rend possible les clivages que nous retrouvons dans les sociétés et qui n'en sont que les effets.

*Entre la théorie de l'agir communicationnel et la pratique langagière quotidienne, l'écart s'avère important, il convient donc de parler de théorie contrefactuelle permettant de repérer les déformations de la communication. Dans cette perspective, les rapports de domination, les effets de pouvoir ne sont que les scories d'une réalité qui manque à son essence. La théorie critique (normative) retrouve donc une démarche philosophique des plus communes, la "reconstruction" du matériel historique débouche sur la restitution du rationalisme classique*⁴⁰⁵.

Parce qu'avec l'avènement du langage les préoccupations matérielles sont entièrement gommées tout comme les clivages sociaux, il faut donc dire que la préoccupation d'une telle vision du monde n'est nullement la transformation matérielle de la société. La société fondée

⁴⁰¹ Maurizio Ferraris, PAE, pp. 55-56.

⁴⁰² Myriam Revault d'Allonnes, FV, p. 40.

⁴⁰³ M. Ferraris, PAE, p. 54.

⁴⁰⁴ *Ibid.* p. 55.

⁴⁰⁵ *Ibid.* p. 59.

par exemple sur l'agir communicationnel d'Habermas tout comme chez tout linguiciste peut rester telle quelle puisque les conflits sociaux se réduisent aux désaccords dans la communication. Ainsi, il « ...ne se trouve nullement en question la cohérence de l'ordre social établi puisque l'exploitation, les antagonismes ont disparu. A l'économisme Habermas substitue, si l'on peut dire, le "linguisticisme" »⁴⁰⁶. La position d'Habermas et de tous les autres linguicistes à l'instar de Rorty se trouve à l'opposé de la pensée de Thomas Hobbes. Ce dernier faisait du conflit la base de la société alors que Habermas lui substitue l'intercompréhension dont le rôle s'agrandit au fil de l'évolution sociale.

Mais alors, la question qui reste en suspens c'est celle relative à l'effectivité d'une disparition de nos antagonismes sociaux. Suffit-il du paradigme langagier pour occulter les conflits réels et internes de nos sociétés ? Pourtant un regard synoptique sur le paysage socio-économique actuel montre qu'il ne suffit pas de postuler le paradigme langagier pour faire disparaître les différents antagonismes. L'apparente stabilité du corps social n'est garantie que par l'imposition de la volonté des dominants. L'ensemble de la vie économique structuré autour du marché mondial influence encore grandement les rapports sociaux en faveur de ceux là qui détiennent les moyens de production. D'une manière générale les conflits sont réels et envahissent tous les aspects de l'activité humaine ainsi que le remarque Morilhat :

*Entre le groupe restreint des dominants et la masse des dominés, le consensus apparent n'est possible que lorsque les premiers parviennent à imposer leur point de vue aux seconds (...). L'actualité quotidienne dans ses diverses dimensions (économique, politique, culturelle) suffit à montrer le rôle déterminant des luttes d'intérêts, des antagonismes quant à la reproduction de l'ordre social*⁴⁰⁷.

Une objection et non des moindres à la théorie herméneutique c'est donc de déporter les problèmes de l'existence réelle vers l'univers métaphysique du langage. Tout se passe comme si la réalité physique ne nécessite en elle-même aucune transformation et tout doit se jouer uniquement au niveau de la parole :

...la théorie critique de la société n'a pas à se constituer à travers l'analyse des contradictions des sociétés contemporaines, elle trouve son principe dans la confrontation de la réalité donnée avec le fait quasi transcendantal de l'intercompréhension langagière. La théorie ne cherche pas à dégager les possibles inscrits dans le mouvement social, elle diagnostique des "pathologies sociales" à partir de l'intuition d'une norme intemporelle (...)

⁴⁰⁶ *Ibid.* p. 56.

⁴⁰⁷ C. Morilhat, ELIL, p. 50.

*pathologies qui appellent des interventions curatives mais ne mettent pas en cause l'ordre social en tant que tel*⁴⁰⁸.

Tout de même il faut se rendre à l'évidence que se poser radicalement pour l'économisme ou pour le « linguiticisme » c'est négliger les réalités de la dualité de l'être. Il faut alors à l'agir communicationnel un supplément qui ne peut venir que du matérialisme dialectique. On ne peut séparer l'aspect économique du jeu du langage tout comme on ne peut se contenter de la dimension langagière au détriment de la vie économique ou matérielle de l'homme. En fait :

*...il n'est pas de pratiques pures, (...) tout rapport à la réalité est indissolublement matérielle et symbolique (...). Si l'appropriation matérielle du monde, l'usage des choses mettent toujours en œuvre un complexe de représentation qui leur donne sens, inversement les normes, les valeurs et les croyances n'existent qu'à travers leurs inscriptions matérielles dans les pratiques, dans les institutions, dans les corps. La dichotomie entre activité communicationnelle et activité instrumentale relève du manichéisme théorique*⁴⁰⁹.

Cette tendance semble sous-estimer l'influence de la sphère matérielle sur le langage (les différences langagières, les rapports de force vécus dans la société). La vie extérieure au langage se répercute à lui et lui impose un sens. Nos différents énoncés et notre vocabulaire dépendent eux aussi de notre matérialité ou plus simplement des réalités matérielles auxquelles nous appartenons. Il y a alors de toute évidence une sorte de négligence d'une partie essentielle de notre être :

*...au sein des systèmes symboliques les rapports de force qui trouvent ailleurs leurs ressorts se voient métamorphosés en rapport de sens. Le paradigme linguistique néglige même le rôle évident des différences langagières, étroitement liées aux différences sociales, dans les procès de domination, de hiérarchisation*⁴¹⁰.

Les difficultés d'une telle théorie sont de ce fait en rapport avec les dangers du symbolisme. En effet, on ne saurait réduire la réalité sociale au symbolisme langagier sans occulter la dimension matérielle de la vie : «...l'espace définitionnel des relations logiques ignore les rapports d'exploitation, de domination, d'oppression, d'aliénation. Les rapports de pouvoir "déontique" n'ont que faire de la triviale matérialité »⁴¹¹. Malencontreusement, le langage n'est ni soucieux ni des préoccupations vérité/correspondance, ni de la transformation

⁴⁰⁸ *Ibid.* p. 51.

⁴⁰⁹ C. Morilhat, ELIL, p. 56.

⁴¹⁰ *Ibid.* p. 58.

⁴¹¹ *Ibid.* p. 37.

sociale et se contente de proposer une description singulière du réel. Ce qui n'est pas sans desservir les intérêts du système en place.

C'est, pour s'opposer à l'irénisme et l'objectivisme qui imprègnent la philosophie du langage, tordre le bâton dans l'autre sens et par là s'engager dans une conception unilatérale de la pratique langagière, appréhension tout à fait consonante –quoiqu'il en ait –avec celle de l'idéalisme linguistique pour qui nous n'avons affaire qu'à des descriptions, des interprétations plus ou moins divergentes, plus ou moins opposées d'une réalité insaisissable. Selon ses formes les plus radicales, nous serions confrontés à une pluralité de mondes ou même, plus exactement, à de simples manières de décrire. Nul besoin d'une grande clairvoyance pour discerner les probables implications opposées, aucune ne saurait légitimement prétendre à une plus grande justesse que les autres, à une saisie mieux fondée, plus exacte de la réalité, ce relativisme conduisant à entériner l'ordre existant⁴¹².

Il serait tout aussi important de relever contre l'idéalisme linguistique que le règne animal bien qu'il ne soit pas doué de parole, évolue dans le monde sans confondre les choses qui lui sont utiles ou nuisibles. Le monde réel a une consistance en dehors du langage. Il faut considérer l'homme tout simplement comme un animal doué de parole et non comme un être au pouvoir surnaturel. L'ordre qu'impose le langage est second :

Notre appréhension du monde passe par le langage mais elle ne s'y réduit pas, qu'une langue regroupe sous un même terme des objets différents n'implique pas que ses locuteurs les confondent (...). Malgré la dynamique structurante du langage nous ne confondons pas l'ordre, la segmentation linguistique et l'ordre du monde naturel et social, pour la simple raison que notre existence ne se déploie pas selon la seule dimension langagière⁴¹³.

L'idéalisme linguistique en opérant la dissolution langagière de la réalité nie une nouvelle fois la dualité de l'homme dans sa double dimension psychosomatique. Pour l'idéalisme linguistique, tout se réduit à la dimension cognitive et l'ordre du monde connaît autant de versions que de langues.

...la dissolution langagière de la réalité résulte d'une réduction de nos rapports au monde à la seule dimension cognitive, abstraction faite de notre inscription pratique (matérielle) dans le monde physique et social, comme si le dire né d'une attitude purement contemplative n'avait rien à voir avec le faire. Développant les distinctions, les séparations, les associations le langage viendrait instaurer l'ordre et une certaine stabilité dans l'univers confus et changeant des données sensibles. Ordre purement langagier et par là même susceptible d'innombrables reformulations (descriptions nouvelles,

⁴¹² C. Morilhat, ELIL, p. 103.

⁴¹³ *Ibid.* p. 109.

*interprétations originales) que la créativité langagière exonère presque de toute contrainte*⁴¹⁴.

A la traditionnelle opposition entre théorie internaliste (langage comme production de l'esprit) et théorie externaliste du langage (langage comme pratique sociale), J. R. Searle opte quant à lui pour une conception plus générale. Il associe à la fois les deux théories en considérant le langage comme une production mentale portant sur les choses et le monde. Empruntant la notion d'intentionnalité à la scolastique et à la phénoménologie, il considère le langage comme une de ses dérivées. « *Pour qu'un évènement physique (sons, gestes, traces) soit aussi un évènement sémantique, il faut selon Searle que viennent s'ajouter ("l'esprit impose") une intention de sens, une intention de représentation* »⁴¹⁵. Nul besoin n'est de supposer un troisième monde hors mis le monde mental et celui des phénomènes qui serait le monde du langage.

La conception intentionnaliste du langage suscite deux objections : 1) l'absence de la dimension sociale du langage : l'intentionnalité met en action le sujet isolé ; 2) le sens est imposé par l'intentionnalité. C'est dire que la recherche de sens ou de la signification dépend alors d'une investigation quasi mystique puisqu'elle suppose investiguer le lieu le plus secret de l'être.

*L'imposition du sens se conçoit parfaitement au niveau d'un simple individu comme manifestation "dérivée" de sa seule Intentionnalité. Partant le passage de la juxtaposition d'idiolectes (au sens le plus strict) à une pratique langagière commune paraît proprement inconcevable, il requiert quelque transmission de pensée (d'Intentionnalité), une communication directe des esprits*⁴¹⁶.

On est pourtant réduit, dans une situation d'interlocution, à se servir de nos données grammaticales et lexicales plutôt que d'un état mental perçu du locuteur. C'est pourquoi une phrase, quel que soit l'intention qui s'y cache, malgré d'ailleurs des lapsi sporadiques, a un sens bien définit pour l'interlocuteur.

Une autre objection à l'internalisme vient de H. Putnam pour qui « *les significations ne sont pas dans la tête* »⁴¹⁷. Il résulte de son analyse que nos représentations sont à l'origine issues de notre interaction avec le monde.

⁴¹⁴ *Ibid.*, pp. 109-110.

⁴¹⁵ C. Morilhat, ELIL, p. 116.

⁴¹⁶ *Ibid.*, pp. 116-117.

⁴¹⁷ cité par C. Morilhat, p. 118.

Nos images, nos mots ne peuvent faire référence au monde en l'absence d'interaction (causales) que nous entretenons avec la réalité physique et sociale, interaction souvent indirectes. Si l'esprit se trouve face au monde, séparé de lui, nulle visée, projection (Intentionnalité) ne lui permettra de sortir de soi (sinon par magie), le langage ne peut renvoyer à la réalité extralinguistique que s'il s'y inscrit d'emblée, par nature, dans son mouvement même d'institution. Nous pouvons dire le monde dans la mesure seulement où nous en faisons pleinement partie⁴¹⁸.

VI.2. LA PHILOSOPHIE ET LE DECLIN DU PARADIGME METHODOLOGIQUE

En démontrant que la référence méthodologique est foncièrement caduque, l'herméneutique rejette de ce fait la formulation de la philosophie comme « réservoir » (neutre et permanent) de la signification. C'est dire que la prétention philosophique à la normalisation est complètement dépassée par le behaviorisme gnoseologique et donc par l'herméneutique. Ce qui jette par conséquent le doute sur la philosophie elle-même tout autant que sur la rationalité. S'il n'y a donc pas un schème (*a priori*) dans lequel est censé s'élaborer toute démarche rationnelle, il faut alors se débarrasser de la vieille doctrine kantienne, et avec lui, de toutes celles qui prétendent fonder le savoir.

A partir du moment où les schèmes deviennent temporaires, la distinction schème-contenu elle-même est menacée, et avec elle l'idée kantienne que la philosophie est rendue possible par la connaissance a priori que nous pouvons avoir de nos propres conditions à la connaissance⁴¹⁹.

En effet, le travail de Sellars (s'opposant au « donné ») et celui de Quine (critique de l'« analytique ») se retrouvent dans la pensée de Rorty qui revendique pour ainsi dire leur héritage. La thèse de Rorty se résume comme on l'a bien vu au refus d'un appui sur une théorie des représentations qui se tiennent dans une relation privilégiée à la réalité pour fonder la « *théorie de la nature et de la connaissance* ». Cette dernière ne pouvant être tout au plus qu'une description du comportement humain.

Cette analyse de l'ensemble du travail de la critique de Rorty s'érige, faut-il le rappeler, contre la théorie de la connaissance héritée de la philosophie traditionnelle de Descartes, Locke mais aussi Kant ; et selon le rapport d'une telle théorie à la philosophie on peut aussi conclure qu'il s'oppose à cette discipline du moins telle que nous la connaissons

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ Rorty, HS, p. 304

jusqu'aujourd'hui. L'architecture kantienne avait très certainement pour ambition de faire tenir déjà la connaissance sur des bases immuables que sont les catégories.

Le procès que Kant fait de la raison s'articule dans une perspective où s'impose dans une nécessité à peine voilée la translation entre les questions épistémologiques et les questions éthico-politiques. Le tout se justifiant sur des fondements qui garantissent la scientificité de ses propositions. Or la philosophie a toujours eu, selon Rorty, la mauvaise prétention d'apporter un savoir supérieur, complémentaire et indispensable pour les autres sciences ou autres disciplines. Pour Rorty, cette prétention ne se justifie pas car nul n'est besoin de fonder notre savoir. La philosophie n'est pas plus nécessaire que l'histoire ou la poésie. Un poète aurait même plus d'utilité qu'un philosophe dont le savoir devenu caduc n'est plus utile.

Il est ainsi inutile pour l'antifondationalisme de proposer une théorie qui viendrait « fonder » la connaissance ou la science. Car cette dernière est rationnelle parce qu'elle est en autocorrection perpétuelle, susceptible de mettre sur la sellette n'importe qu'elle assertion, même si elle ne peut le faire simultanément pour toutes. Cette remarque s'adresse à Kant qui avait bien clairement pour projet de fonder notre connaissance au sein de son architecture. Pour Rorty, « (...) la connaissance n'a rien à voir avec une structure architectonique, mais se rapproche d'un champ de forces à l'intérieur duquel aucune assertion n'est intouchable »⁴²⁰. De ce fait, le langage doit se substituer à une quelconque recherche de profondeur et ne constitue plus une intermédiation entre un sujet et un objet qui serait une réalité extérieure à lui, mais bien plutôt un instrument qui permet de manipuler des objets. Le langage ne supposant aucune correspondance entre un objet et des dispositions internes d'un sujet pensant, aucune science prétendument fondatrice n'est requise. Ceci marque chez Rorty, un déplacement du concept de vérité du domaine épistémologique et métaphysique vers le domaine pratique. Il considère en effet le langage comme « un échange d'indication et de bruits pratiqués en fonctions 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 »⁴²¹.

Rorty adhère ainsi à la manière dont le dualisme kantien intuition/concept finit par être discrédité par la critique behavioriste de Sellars (« épistémè du donné ») et de Quine (approche behavioriste de la distinction nécessaire/contingent). Selon Rorty :

⁴²⁰*Ibid.*, p. 206.

⁴²¹Rorty, *L'Espoir au lieu du savoir*, p. 62.

*...leur holisme résulte de leur adhésion à la thèse que la justification ne relève pas d'une relation spéciale entre des idées (ou des mots) et des objets, mais est de l'ordre de la conversation, de la pratique sociale. [...]. La prémisse cruciale de cet argument est que nous saisissons ce qu'est la connaissance dès lors que nous comprenons comment nos croyances se justifient socialement ; ainsi, il n'est nul besoin de la concevoir comme une exactitude de la représentation.*⁴²²

Ainsi, renvoyer le problème de la connaissance à celui de la conversation et de la justification permet d'éviter le problème du fondement de la connaissance et du même fait d'écartier la philosophie du champ de la nécessité. En d'autres termes, en refusant le besoin de fonder en raison notre connaissance, et en établissant que l'échange langagier seul suffit pour déterminer ce qu'il y a lieu de retenir sans nécessité d'arbitrage et de sentence objectiviste, cela a pour effet d'inférer la caducité des ambitions d'une discipline telle que la philosophie.

Le refus d'une rationalité telle que conçue par la théorie traditionnelle de la connaissance dont l'ambition était de trouver un « terrain d'entente » engendre par la même occasion le rejet du rôle législateur de la philosophie et par conséquent du philosophe. Le « terrain d'entente » aurait eu la tendance néfaste de nous figer non seulement dans un monde intelligible mais aussi dans une méthode et même dans une langue sans que notre esprit ne puisse se projeter au-delà. En refusant ce nivellement de la conscience humaine, on renonce à la figure du philosophe conçu comme gardien de la rationalité. C'est dans cette optique qu'il écrit :

*L'herméneutique conçoit les relations interdiscursives sur le modèle des divers fils d'une conversation qui ne présuppose aucune matrice disciplinaire unissant les interlocuteurs, mais où subsiste un espoir d'aboutir à un accord tant que dure l'entretien.*⁴²³

Même si d'après Rorty, Quine et Sellars ne développent pas une nouvelle conception de la philosophie car Quine dit explicitement qu'il n'y a pas de frontière entre science et philosophie comme quoi la science peut très bien remplacer la philosophie. Rorty lui, va au-delà de ce sens en montrant pour sa part qu'il n'existe pas de croyance justifiée non propositionnelle. C'est dire qu'il n'existe pas de justification qui ne soit une relation entre des propositions. Toute entreprise de justification ne doit s'alimenter à aucune source autre que les propositions potentiellement versatiles qui sont en usage dans le langage. Tout le contraire de ce que proposent les représentationnalistes qui ont irrésolument comme souci de faire

⁴²²*Idem.*, HS, pp.194_195.

⁴²³Rorty, HS, p. 352.

dépendre nos connaissances d'éléments qui seraient essentiellement inattaquables et ce serait visiblement le rôle de la philosophie de fournir de tels éléments. Cependant pour les anti-essentialistes il est inutile voire même insensé de rechercher de tels faits. Rorty souligne cette idée quand il écrit :

Il appartient aux antireprésentationnalistes d'insister sur le fait que la « détermination » n'est pas ce qui est en question, et que la pensée ne détermine pas plus la réalité que la réalité, au sens où l'entendent les réalistes, ne détermine la pensée. [...]. Les antireprésentationnalistes pensent que nous pouvons nous dispenser de cette panoplie de concepts, parce qu'ils ne voient aucun moyen de soumettre l'exactitude de la représentation à un test indépendant –ou de la référence, de la correspondance à une réalité « déterminée antérieurement –, c'est-à-dire à un test qui se distingue de la réussite que cette exactitude est supposée expliquer⁴²⁴.

De là, le travail du philosophe s'avère inutile et peut se confondre, pour Rorty, à celui du littéraire ou encore de l'historien qui consiste à raconter les histoires plus ou moins utiles et à rendre compte du passage de l'ancien schème au nouveau. Pour lui le projet philosophique de fondation de nos connaissances est un enfermement auquel il veut substituer l'ouverture et la liberté que nous offrirait la littérature. Il écrit à cet effet :

L'opposition de la clôture philosophique et de l'ouverture littéraire ne paraîtra importante qu'à ceux qui veulent y voir quelque chose de plus qu'un fascinant artefact historique. J'ai souligné que cette dernière opposition entre la volonté classique d'enfermer le langage et l'effort romantique visant à fuir toute clôture projetée constitue la seule base pour aller au-delà des oppositions généalogiques et bibliographiques routinières entre la « littérature » et la « philosophie ». [...] je pense que nous ferions bien de considérer la philosophie comme un simple genre littéraire de plus, à l'intérieur duquel l'opposition classique-romantique joue un rôle majeur⁴²⁵.

On peut retrouver aussi dans la troisième partie de son ouvrage *L'Homme Spéculaire* le rôle qui incombe désormais à la philosophie. Il s'agit d'une conception nouvelle de la pratique philosophique qui tend vraisemblablement à une disparition de la discipline elle-même. En effet, la pratique philosophique a son avenir dans l'herméneutique. Cette dernière, nous le disions entre autres, n'a pas pour vocation de combler le vide laissé par la théorie de la connaissance ou par le modèle qui correspond à l'architectonique. Il ne s'agit de ce fait ni d'une théorie ni d'une méthode ni d'un programme de recherche. Ceci correspond au rejet rortyen de l'hypothèse de la « commensurabilité » c'est-à-dire l'hypothèse selon laquelle il

⁴²⁴ Rorty, HS, pp. 13-15.

⁴²⁵ *Idem.*, SSVP, p. 110.

existerait un ensemble de règles qui pourrait et qui devrait régir les débats qui se jouent entre les énoncés et les différentes théories.

Le philosophe est désormais présenté comme un simple historien de la philosophie. C'est celui qui rend compte uniquement du développement de la pensée et de son évolution à travers le temps et les systèmes. L'application du tournant linguistique en histoire a pour conséquence de faire de la philosophie une discipline descriptive, voire narrative, donc plus proche de la littérature que des autres sciences humaines. C'est pourquoi Rorty écrit :

La philosophie elle aussi, oscille entre une image d'elle-même forgée sur celle de la science normale de Kuhn, pour laquelle les problèmes qui se posent à une petite échelle trouvent peu à peu une solution définitive, et une autre image forgée sur le modèle de la science révolutionnaire, où tous les vieux problèmes philosophiques sont évacués comme pseudo problèmes, les philosophes s'employant à redécrire le phénomène dans un vocabulaire neuf.⁴²⁶

On est alors très loin de la fonction primordiale que lui accordait non seulement Kant mais aussi d'autres philosophes tels que Platon. Chez ce dernier, le philosophe avait une destinée politique dans la mesure où le sort de la cité dépendait de sa position dans son gouvernement. C'est pourquoi il dit, notamment, qu'une cité ne sera bien gouvernée que si les philosophes deviennent rois ou les rois deviennent philosophes. Le philosophe, à l'instar de Socrate, pouvait être considéré comme pourfendeur des pseudos discours. De ce fait, il pouvait aisément passer pour le maître de la discussion de l'époque lointaine ou récente. Au sens où il impose la pratique rigoureuse du *logos*⁴²⁷ qui doit exprimer essentiellement les valeurs de cohérence et de cohésion. En s'arcbutant sur des règles universelles, le *logos* assure l'accord entre les interlocuteurs et avec soi-même.

Et parce qu'il veille au respect de ces principes et de ces règles, le philosophe est le gardien qui fait éclater les idées fausses et les opinions creuses. Parangon de vertu et de probité, il conduit progressivement au consensus et à la vérité. Se soumettre à la discipline des mots, à la rigueur de leur enchaînement fût aussi l'enseignement de Socrate tel que nous le présente Platon. La philosophie, non seulement en tant qu'effort pour acquérir une conception d'ensemble de l'univers mais aussi en tant qu'effort pour élaborer une règle de vie, s'impose comme préalable une réflexion critique et une interrogation sur les conditions de possibilité

⁴²⁶ *Idem.*, *Objectivisme, relativisme et vérité* (ORV), p. 81.

⁴²⁷ En grec « langage » ou « raison ».

d'un savoir. D'où la question kantienne de « *Que puis-je savoir ?* ». C'est dans cette lancée qu'il nous dit aussi :

S'agissant de la philosophie selon son sens cosmique (in sensu cosmico), on peut aussi l'appeler une science des maximes suprêmes de l'usage de notre raison, si l'on entend par maxime le principe interne du choix entre différentes fins.

Car la philosophie en ce dernier sens est même la science du rapport de toute connaissance et de tout usage de la raison à la fin ultime de la raison humaine, fin à laquelle, en tant que suprême, toutes les autres fins sont subordonnées et dans laquelle elles doivent être toutes unifiées⁴²⁸ (Kant, Logique 1970).

Le sage philosophe serait alors capable d'énoncer des lois. Comme chez Descartes, la philosophie peut se concevoir comme une science universelle, unique et normative, sur laquelle tout savoir doit se régler. En d'autres termes, elle fournit en principe des outils conceptuels et des éléments d'une réflexion qui se veut pertinente et normative sur les questions éthiques, sociales, politiques, etc. Même si elle ne tient pas à imposer des consignes ou encore des modèles, elle se caractérise par la rigueur démonstrative ou la cohérence de son discours. C'est pour cela que le philosophe prend chez Njoh Mouelle la figure du dialecticien qui a la tâche primordiale de débusquer les faux discours. Comme il l'écrit :

...le dialecticien moderne est celui qui devra encore apprendre à son confrère à distinguer dans les discours des hommes politiques, la démagogie de la sincérité. [...]. Le dialecticien ne peut que proposer un tel savoir, aider les autres à sortir de la léthargie esclavagante de toutes les formes d'obscurantisme, tant les religieuses que les politiques⁴²⁹ (Njoh-Mouelle 1998).

Ainsi donc, le cantonnement du philosophe au rôle d'historien est en fait un rabaissement de la valeur même du philosophe. Ce qui n'est pas sans rappeler l'idée que Calliclès, interlocuteur de Socrate dans le *Gorgias* de Platon, se fait de la philosophie qu'il considère péremptoirement comme un enfantillage sans intérêt. Il déclare :

Voilà la vérité, tu le reconnaîtras, si, laissant de côté la philosophie, tu passes à des occupations plus importantes. La philosophie, Socrate, est certainement pleine de charme, lorsqu'on s'y adonne modérément dans la jeunesse ; mais si l'on s'y attarde plus qu'il ne faut, c'est la ruine qui vous attend. Car, si bien doué qu'on soit, quand on continue à philosopher jusqu'à un âge avancé, on reste nécessairement neuf dans tout ce qu'il faut savoir, si

⁴²⁸ Kant, *Logique* (1800), trad. de M. Fichant, éd. Vrin, Paris, 1970, pp. 25-26.

⁴²⁹ Ebénézer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, éd. CLE, Yaoundé, 1998, p. 118.

l'on veut être un honnête homme et se faire une réputation. Et en effet on n'entend rien aux lois de l'Etat et au langage qu'il faut tenir pour traiter avec les hommes dans les rapports privés ou publics ; on n'a aucune expérience des plaisirs et des passions, en un mot, des caractères des hommes. Aussi lorsqu'on se mêle de quelque affaire privée ou publique, on prête à rire... (Platon, Protagoras-Euthydème-Gorgias-Ménexène-Menon-Cratyle 1967)⁴³⁰

A s'en tenir à ces déclarations la valeur accordée à la philosophie serait en réalité surfaite et on devrait la considérer comme étant plus nuisible qu'autre chose. L'individu et tout aussi bien la société doit pouvoir se passer de cette discipline qui n'apporterait, selon toujours Calliclès, que l'instruction et un peu de distraction aux jeunes athéniens. La philosophie serait donc davantage une activité juvénile qui ne doit pas dépasser le seuil de la maturation intellectuelle au risque de se couvrir de ridicule. L'élévation intellectuelle, Calliclès ne l'entrevoit qu'au cœur des assemblées qui sont le lieu des débats oratoires et où la rhétorique, caractérisée essentiellement par l'éloquence du discours, se déploie dans toute sa verve. Il va sans dire que là, la philosophie est « une occupation de désœuvré ». L'effacement de la philosophie se poursuit ainsi chez Rorty dans le cantonnement au rôle d'historien. Sauf que l'on est de ce fait bien loin du travail élogieux d'historien que l'on peut retrouver chez Hegel qui exaltait à sa manière cette discipline.

L'histoire est valorisée par Hegel en ce sens qu'il existe dans l'évolution des évènements un sens caché que le philosophe doit découvrir pour percevoir le mouvement de la raison. De ce fait, il n'y a rien d'hasardeux dans la contingence du monde. C'est pourquoi dans l'introduction de son œuvre *La raison dans l'histoire* il écrit que :

*L'histoire n'est pas une longue et interminable suite d'erreurs, mais une expérience cumulative qui sera un jour complète. Car le sens de l'histoire est "la révélation de la profondeur qui est le Concept absolu" : la réalisation intégrale de la force infinie qui habite cachée dans le tréfonds d'un être qui originellement n'est rien et doit devenir tout.*⁴³¹

Le rôle du philosophe est alors capital par rapport à la saisie même de la progression de l'Esprit de par le monde et à travers les peuples. L'histoire n'est pas un rappel innocent des évènements et des circonstances passées ou même la détermination des actions à venir. Elle est la saisie et la maîtrise complète du Concept qui alimente le monde et le régit au fil du temps. Le travail du philosophe historien n'est donc pas banal et sans intérêt particulier. Au contraire c'est encore la pièce maîtresse et la clé des systèmes. D'où Hegel peut dire :

⁴³⁰ Platon, *Gorgias*, 484b-485c.

⁴³¹ Hegel, *La Raison dans l'histoire*, pp. 14-15.

*La philosophie ne s'occupe pas de prophéties. Sous le rapport de l'histoire nous avons affaire à ce qui a été et à ce qui est, mais en philosophie, il ne s'agit pas seulement de ce qui a été ou de ce qui devra être, mais de ce qui est et qui est éternellement : il s'agit de la Raison, et avec elle nous avons assez de travail.*⁴³²

Chez Richard Rorty, réduite à l'histoire, la philosophie n'aurait même plus besoin d'apparaître au rang des disciplines académiques nécessitant un enseignement. Car l'histoire ou même la science en tant que disciplines peuvent tenir le rôle que Rorty assigne à la philosophie. En effet, le scientifique ou même encore l'historien peuvent tous les deux rendre compte des bouleversements qui surviennent dans le développement des sciences et particulièrement de leurs méthodes. Relater quelle a été la longue marche des sciences et la confrontation de leurs méthodes ne consiste qu'en un simple devoir de mémoire sans que cela n'implique rien de contraignant pour les différents raisonnements, sinon le rappel de l'inutilité de la méthode ou de la fondation de la connaissance. Et comme l'écrit Rorty lui-même :

*En finir avec l'idée que le philosophe serait seul à savoir certaines choses du savoir permettrait d'en finir avec l'idée que sa voix doit prévaloir sur celle des autres participants à la conversation. Ce serait en finir, du même coup, avec l'idée qu'il y aurait quelque chose comme la "méthode philosophique", la "technique philosophique" ou le "point de vue philosophique" qui procurerait ex officio au philosophe professionnel des idées intéressantes sur, disons, la respectabilité de la psychanalyse, la légitimité de certaines lois douteuses, la résolution des dilemmes moraux, la "validité" de certaines formes d'historiographie ou de critique littéraire, etc.*⁴³³

Nous pouvons dès lors constater que la disparition d'une distinction ou de la scientificité de nos connaissances qui a pour corollaire la relégation du discours scientifique au rang de simple débat s'étend jusqu'à la philosophie au point de la faire disparaître du champ de la nécessité. Il y a subséquemment une distinction que Rorty souhaite établir entre les philosophes systématiques et les philosophes⁴³⁴ édifiants. Ces derniers entreprennent le démantèlement du statut du philosophe en vue de dépouiller la philosophie de ses prétentions normatives. Tout le contraire des philosophes systématiques qui à l'instar de Kant évoqué plus haut tentent de faire reposer sur la discipline l'entreprise de structuration de nos connaissances.

⁴³²*Ibid.*, p. 242.

⁴³³Rorty, HS, p. 430

⁴³⁴ Aussi curieux que cela puisse paraître pour quelqu'un qui souhaite voir disparaître la discipline, Rorty les nomme encore philosophes.

Les grands philosophes systématiques sont constructifs dans leurs propos et présentent des arguments. Les grands philosophes édifiants suivent, quant à eux, une démarche plus réactive qui passe par la satire, la parodie et les aphorismes. Ils savent que la pertinence de leurs travaux disparaîtra avec l'époque à laquelle ils réagissent. Ils sont intentionnellement marginaux. Les grands philosophes systématiques bâtissent, comme les grands scientifiques, pour l'éternité. Les grands philosophes édifiants détruisent pour le bien de leur propre génération. Les philosophes systématiques veulent placer leurs discours sur la voie sûre d'une science. Les philosophes édifiants veulent ménager un espace à ce sens de l'étonnement que les poètes provoquent parfois –étonnement devant le fait qu'il y a quelque chose de nouveau sous le soleil, qui n'est pas une représentation fidèle de ce qui était déjà là, devant quelque chose qui (du moins pour le moment) ne peut être expliqué, et peut à peine être décrit⁴³⁵. Plus loin il ajoute.

Quoiqu'ils ne puissent mettre un point final à la philosophie, les philosophes édifiants peuvent l'empêcher d'emprunter la voie sûre d'une science⁴³⁶.

Rorty a ainsi donc décrété la fin de la philosophie. Aucune théorie de la représentation n'étant valable, elle se réduit à la seule histoire. Ceci n'est que l'effet même du rejet de toute recherche de scientificité, de rationalité ou d'objectivité. Et tout le travail qui aurait été fourni jusqu'ici par les chercheurs du domaine des sciences ou de la métaphysique ne doit être considéré que comme un succès d'une littérature qui parvient à s'imposer. C'est pourquoi il nous dit que :

La physique et la métaphysique révolutionnaires, celles qui comptent, ont toujours été « littéraires », au sens où elles ont dû faire face au problème d'imposer un nouveau jargon et de pousser de côté les jeux de langage en cours. Si cela ne s'est pas toujours fait « violemment » ou « brutalement », c'est parce que l'accomplissement en a parfois eu lieu sur un mode civil et conversationnel, nullement en raison de l'incessante emprise d'une inflexible métaphorique. [...]. Non seulement il n'existe pas de consensus fixant les conditions d'intelligibilité ou les critères de la rationalité, mais personne ne prétend que cela existe sauf sous la forme de slogans... inefficaces⁴³⁷.

Mais, à ce niveau de notre analyse, nous nous demandons si un tel projet reste faisable au vu de toutes les réserves que nous avons déjà pu avancer jusqu'ici. Sous réserve qu'au moins les fondements doivent subsister, à quoi on peut aussi ajouter la rigueur et la recherche de la vérité, la philosophie est donc l'une des disciplines sinon même la discipline qui peut efficacement en être garante. En ce moment, elle ne survit plus uniquement comme histoire mais aussi et surtout comme « science » descriptive, prescriptive et normative.

⁴³⁵ Rorty, HS, p. 406.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 409.

⁴³⁷ *Idem.*, SSVP, pp. 103-104.

Par ailleurs, il est question en philosophie d'examen critique, et demander sa fin c'est en finir en même temps avec la recherche de la profondeur argumentative comme celle que nous procure la dialectique. On voit mal la simple 'narration' de Rorty remplacer, au cours de nos débats, l'effort analytique d'un esprit résolument scientifique. Pour lui pourtant :

Les notions de "signification philosophique" et de "question purement philosophique" auxquels on se réfère aujourd'hui n'ont pris sens qu'à l'époque de Kant. Notre approche postkantienne, selon laquelle la théorie de la connaissance, ou tel de ses substituts, est au centre de la philosophie (alors que, par exemple, la philosophie morale, l'esthétique et la philosophie sociale sont considérées en quelque sorte comme des dérivés), reflète le fait que l'image de soi du philosophe professionnel est liée au souci professionnel que lui donne l'image du "miroir de la nature". Rompre avec le présupposé kantien qui met le philosophe en position de décider les quaestiones juris relatives aux énoncés produits par le reste de la culture, c'est détruire cette image de soi. Or ce présupposé repose sur l'idée qu'on peut accéder à l'essence de la connaissance...⁴³⁸

C'est donc visiblement toujours sous le prisme de la pensée kantienne que Rorty saisit la philosophie c'est-à-dire sous une prétendue cristallisation de la réflexion. Certes, on a pu entrevoir quels pourraient être les problèmes liés à la théorie de la connaissance kantienne et le reproche de Rorty par rapport à cette dernière mais peut-on conclure à partir de là à la fin de la philosophie ?

En revenant quelque peu sur la place de la philosophie on pourrait signaler la position assez précise de Gilles Deleuze sur la question. Pour lui, la philosophie a un rôle singulier irremplaçable au-delà des rivalités qui l'opposent désormais plus que jamais à d'autres disciplines : « *la philosophie est l'art de former, d'inventer de fabriquer des concepts (...)* Créer des concepts toujours nouveaux, c'est l'objet de la philosophie »⁴³⁹ nous dit-il. Aucune de ces disciplines ne peut se targuer alors de produire le même travail que la philosophie. La philosophie est donc une discipline particulière qui se distingue par son apport aux autres disciplines. De tous ceux qui font œuvre de raison, le philosophe est le seul capable de créer les universaux :

C'est parce que le concept doit être créé, qu'il renvoie au philosophe comme à celui qui l'a en puissance, ou qui en a la puissance et la compétence. On ne peut pas objecter que la création se dit plutôt du sensible et des arts, tant l'art fait exister des entités spirituelles, et tant les concepts philosophiques sont aussi des « sensibilia ». À dire vrai, les sciences, les arts, les philosophies sont également créateurs, bien qu'il revienne à la philosophie

⁴³⁸Idem, HS, p. 430.

⁴³⁹ Gilles Deleuze, *Les conditions de la question : Qu'est-ce que la philosophie ?*, pp. 1-3.

*seule de créer des concepts au sens strict. Les concepts ne nous attendent pas tout faits, comme des corps célestes. Il n'y a pas de ciel pour les concepts. Ils doivent être inventés, fabriqués ou plutôt créés, et ne seraient rien sans la signature de ceux qui les créent*⁴⁴⁰.

Il faut dès lors remplacer la confiance qui nous conduit à une certaine passivité vis-à-vis des idées par la méfiance qui appelle nécessairement une certaine réserve. C'est dire pour Deleuze que le philosophe doit se méfier le plus des concepts tant qu'il ne les a pas lui-même créés. C'est alors l'objectif que devrait s'assigner tout philosophe : créer des concepts afin de mettre fin à une certaine monotonie des idées. Nietzsche a déterminé aussi, de l'avis de Deleuze, cette tâche à la philosophie quand il écrit :

*Les philosophes ne doivent plus se contenter d'accepter les concepts qu'on leur donne, pour seulement les nettoyer et les faire reluire, mais il faut qu'ils commencent par les fabriquer, les créer, les poser et persuader les hommes d'y recourir. Jusqu'à présent, somme toute, chacun faisait confiance à ses concepts, comme à une dot miraculeuse qui vienne de quelque monde également miraculeux*⁴⁴¹.

Ceci porte à distinguer ce que la philosophie est de ce qu'elle n'est pas. Et Deleuze refuse d'y voir comme essence une simple contemplation passive et que l'innovation est pour elle non seulement une exigence mais un principe.

*Nous voyons au moins ce que la philosophie n'est pas : elle n'est pas contemplation, ni réflexion, ni communication, même si elle a pu croire être tantôt l'un, tantôt l'autre, en raison de la capacité de toute discipline à engendrer ses propres illusions, et à se cacher derrière un brouillard qu'elle émet spécialement. Elle n'est pas contemplation, car les contemplations sont les choses elles-mêmes en tant que vues dans la création de leurs propres concepts*⁴⁴².

Bien que la réflexion ne soit pas l'apanage de la seule philosophie parce que « *personne n'a besoin de philosophie pour réfléchir sur quoi que ce soit* » elle est sans doute la seule à conduire à la familiarisation des concepts. En effet, la philosophie est une activité réflexive mais les mathématiciens en font autant. Ces derniers comme on peut le constater par leurs nombreuses productions n'ont jamais attendu les philosophes pour produire dans leurs domaines. Il en va de même pour les artistes, sur la peinture ou la musique, et de bien d'autres activités humaines. On ne saurait leur dénier la capacité de réfléchir autant qu'on peut constater que leur réflexion aboutit à des créations respectives et respectables.

⁴⁴⁰ Ibid., p. 3.

⁴⁴¹ Cité par Deleuze, op. cit., p. 3.

⁴⁴² Ibid.

C'est dire aussi que pour notre auteur la philosophie ne peut se contenter de la communication qui la ferait s'en tenir au simple unanimité qui dépendrait inmanquablement d'un jeu d'opinion. La philosophie doit alors se situer dans un au-delà qui la met à l'abri de la répétitivité et de la conformité : « *Et la philosophie ne trouve aucun refuge ultime dans la communication, qui ne travaille en puissance que des opinions, pour créer du « consensus » et non du concept* »⁴⁴³.

Pour comprendre l'explication de Deleuze il faut renverser l'idée véhiculée par trois éléments majeurs : la contemplation, la réflexion et la communication dont il nuance la portée ou le contenu en matière de philosophie. En effet, la contemplation comme la réflexion sont battues en brèche sans doute pour leur échec de conduire la philosophie dans une position absolutiste. Et la dernière, la communication n'a pas un sort plus heureux dans la philosophie car elle constitue autant d'illusion d'une maîtrise des rapports intersubjectifs :

*La philosophie ne contemple pas, ne réfléchit pas, ne communique pas, bien qu'elle ait à créer des concepts de ces actions ou passions. La contemplation, la réflexion, la communication ne sont pas des disciplines, mais des machines à constituer des Universaux dans toutes les disciplines. Les Universaux de contemplation, puis de réflexion, sont comme les deux illusions que la philosophie a déjà parcourues dans son rêve de dominer les autres disciplines (idéalisme objectif et idéalisme subjectif), et la philosophie ne s'honore pas en se rabattant maintenant sur des universaux de la communication qui lui donneraient une maîtrise imaginaire des marchés et des médias (idéalisme intersubjectif). Toute création est singulière, et le concept comme création proprement philosophique est toujours une singularité. Le premier principe de la philosophie est que les Universaux n'expliquent rien, ils doivent être eux-mêmes expliqués*⁴⁴⁴.

Tout l'intérêt qu'il faut porter à la philosophie repose alors sur cette capacité comme on l'a dit de créer les concepts et à partir de là on ne peut considérer la philosophie comme une occupation de désœuvrés. On pourrait prétendre tout faire en philosophie mais rien n'aurait d'intérêt sans cette capacité créative et inventive :

On peut considérer comme décisive cette définition de la philosophie, connaissance par purs concepts ; mais tombe le verdict nietzschéen : vous ne connaîtrez rien par concepts, si vous ne les avez d'abord créés...Philosopher, c'est créer des concepts. Les grands philosophes sont donc très rares. Se connaître soi-même – apprendre à penser – faire comme si rien n'allait de soi – s'étonner, « s'étonner que l'étant est »..., ces déterminations de la philosophie et beaucoup d'autres forment des attitudes intéressantes, quoique lassantes à la longue, mais ne constituent pas une occupation bien définie,

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ Deleuze, op. cit. p. 4.

*une véritable activité, même d'un point de vue pédagogique. Créer des concepts, au moins, c'est faire quelque chose. La question de l'usage ou de l'utilité de la philosophie, ou même de sa nocivité, doit en être changée*⁴⁴⁵.

Au-delà il faut bien admettre que cette discipline a une utilité dans la mesure où elle permet cette recherche permanente du dépassement de soi et de ses opinions pour atteindre toujours les sommets idéaux de nos considérations. On pourrait alors conclure sur cette notion que la philosophie ne peut réellement connaître le sort que lui destine Rorty dans l'herméneutique. La philosophie est une discipline qui survit et se perpétue d'une manière quasi automatique. La critique de la philosophie nous ferait retomber dans une espèce de cercle. Car pour critiquer la philosophie il faut bien encore mener une réflexion c'est-à-dire à nouveau philosopher :

*Et l'on reviendra toujours à la question de savoir à quoi sert cette activité de créer des concepts, telle qu'elle se différencie de l'activité scientifique ou artistique : pourquoi faut-il créer des concepts, et toujours de nouveaux concepts, sous quelle nécessité, à quel usage ? Pour quoi faire ? La réponse d'après laquelle la grandeur de la philosophie serait justement de ne servir à rien est une stupide coquetterie. En tout cas, nous n'avons jamais eu de problème concernant la mort de la métaphysique ou le dépassement de la philosophie : ce sont d'inutiles, de pénibles radotages. On parle de la faillite des systèmes aujourd'hui, alors que c'est seulement le concept de système qui a changé. S'il y a lieu et temps de créer des concepts, l'opération qui y procède s'appellera toujours philosophie, ou ne s'en distinguerait même pas si on lui donnait un autre nom. La philosophie céderait volontiers la place à toute autre discipline qui remplirait mieux la fonction de créer des concepts, mais tant que la fonction subsiste, elle s'appelle encore philosophie, toujours philosophie*⁴⁴⁶.

Il faut bien entendu reconnaître que la philosophie évoque aussi et surtout un travail de réflexion, un mouvement de retour d'un esprit qui met en question les connaissances qu'il possède. En ce sens, la philosophie est une connaissance du second degré et non du premier degré dans la mesure où elle est un savoir du savoir. En effet, c'est après l'expérience de la vie, la pratique scientifique ou même la pratique d'un métier, etc., que la philosophie s'élève pour remettre en question l'ensemble de nos opinions reçues en vue d'une possible amélioration de nos conditions. C'est dans cette lancée d'ailleurs que Hegel nous dit que « *la Chouette de Minerve prend son envol à la tombée de la nuit que* » (G. W. Hegel 1993)⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁴⁷ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit* (1807), trad. J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Gallimard, 1993.

La philosophie doit apparaître aujourd'hui encore plus que jamais comme une entreprise de réflexion à partir des connaissances qui lui sont fournies principalement par d'autres disciplines en vue d'un approfondissement. Et on ne peut pas dire que c'est la matière à réflexion qui manque quels que soient les domaines dans lesquels on aborde la recherche. Il y a lieu d'accorder une place (peut-être pas nécessairement au sommet de la hiérarchie comme avec Platon) au philosophe pour l'intérêt que l'on porte à la recherche d'une profondeur dans nos connaissances et non pas d'une illusion même si elle nous procure une quelconque satisfaction. Il est ainsi question selon nous, d'envisager la philosophie autant que Kant, c'est-à-dire toujours dans les sillages de toutes actions humaines. Kant écrit alors :

*On ne doit pas s'attendre à ce que des rois se mettent à philosopher, ou que des philosophes deviennent rois ; ce n'est pas non plus désirable parce que détenir le pouvoir corrompt irrévérablement le libre jugement de la raison. Mais que des rois ou des peuples rois (qui se gouvernent eux-mêmes d'après des lois d'égalité) ne permettent pas que la classe des philosophes disparaisse ou devienne muette, et les laisse au contraire s'exprimer librement, voilà qui est aux uns comme aux autres indispensable pour apporter de la lumière à leurs affaires, et parce que cette classe, du fait de son caractère même, est incapable de former des cabales (Rottirung) et de se rassembler en clubs, elle ne peut être suspectée d'être accusée de propagande.*⁴⁴⁸

Jusqu'à lors, selon Kant, les sciences se sont développées de façon rhapsodique (de manière improvisée) et donc de façon technique, sans tenir compte de ce qui fondait l'unité de ces connaissances dans la raison pure. L'Idée est ce sur quoi repose l'unité de la connaissance. Connaissance qui s'est constituée jusqu'ici en système inorganique. Kant se propose donc de rassembler ces connaissances disparates comme les membres d'un tout avec les matériaux qui ont déjà été amassés ou « *peuvent être dégagés des ruines d'antiques édifices qui se sont effondrés* ». Ce n'est pas une accumulation, mais une construction d'où ressort l'architectonique de toute connaissance humaine. Or cette connaissance est, soit une connaissance par concept, soit une connaissance par construction de concepts. La première se nomme philosophie et la seconde mathématique. Ce qui caractérise la mathématique, c'est qu'elle s'applique à l'intuition pure. Chez Kant, l'intuition, quand elle est pure, contient seulement la forme d'une intuition sensible possible, mais non la présence réelle de l'objet. L'esprit travaille *a priori* et il construit ses concepts dans l'intuition. Ainsi, les sources de la connaissance dans laquelle le mathématicien puise ne résident nulle part ailleurs que dans les

⁴⁴⁸ Kant, PPP, p. 51.

principes essentiels de la raison. Il résulte que la mathématique peut s'enseigner et qu'on peut la transmettre ; ce qui n'est pas le cas pour la philosophie.

De la philosophie, on ne peut faire qu'une connaissance historique, c'est-à-dire qu'aucun savoir philosophique ne peut se transmettre comme un dogme qu'il suffit de recevoir. On étudie les auteurs pour avoir un point de vue sans qu'il n'y ait obligation de se conformer à leurs conclusions. La philosophie n'a pour but que l'unité systématique ou encore la perfection logique de la connaissance. On peut voir encore ici l'importance et le rôle assigné à la philosophie dans la conception kantienne. La philosophie obtient là son rôle législateur qui va bien au-delà de son seul rayon pour s'étendre à l'ensemble de la connaissance, ceci d'après le concept cosmique. Ce dernier s'entend comme ce qui concerne ou intéresse nécessairement chacun. C'est en outre l'Idée dont la législation se trouve partout. C'est autour d'elle que viennent se greffer les fins essentielles, particulières en tant qu'elle est la fin suprême, c'est-à-dire la seule et il ne saurait en exister d'autres. Les fins essentielles sont donc les fins subalternes qui se rattachent à la fin suprême à titre de moyens. La première fin, l'Idée qui construit l'unité systématique n'est rien d'autre que la destination complète de l'être humain ce qui est en fait l'objet de la morale.

Tout l'appareillage que met en place la raison dans le travail qu'on peut appeler philosophie pure n'est donc en fait dirigé que vers les trois problèmes mentionnés. Mais ceux-ci répondent eux-mêmes, à leur tour, à un objectif plus éloigné, à savoir déterminer ce qu'il faut faire si la volonté est libre, s'il existe un dieu et un monde futur. Or, dans la mesure où il s'agit de notre conduite relativement à la fin suprême, l'intention ultime de la nature, dans le sage souci qu'elle a de notre sort en disposant notre raison, n'est orientée que vers la dimension morale.⁴⁴⁹

On voit ainsi se dessiner chez l'auteur de la CRP le trajet qui le mènera aux *fondements de la métaphysique des mœurs* puis à la *Critique de la raison pratique*. Ce trajet confère au philosophe la plus grande des responsabilités. Kant souhaite alors que l'emploi du titre de philosophe soit un emploi strictement réservé, au vu de la charge qui incombe à ce dernier. Ceci nous amène à statuer sur le rôle du philosophe non seulement dans la société mais au sein même de la communauté scientifique.

L'architectonique de la raison pure nous a conduits à déterminer l'ensemble des connaissances procédant de la raison pure et en dégager l'unité systématique sous une Idée qui est le concept cosmique et la fin suprême. Le philosophe est désigné comme celui qui

⁴⁴⁹ Kant, CRP, tr. T. & P., p. 622

recherche la perfection logique de la connaissance ; et la philosophie est, en vertu du concept cosmique, prescriptive et normative. Ce rôle de la philosophie s'étend à toute connaissance humaine. C'est donc à travers la philosophie que s'effectue l'unité des diverses connaissances en tant qu'elle établit les fondements de la connaissance vraie et scientifique. C'est la philosophie toute entière qui devient incontournable pour tout savoir légitime et par voie de conséquence, le philosophe se présente comme le législateur absolu et le référentiel incontesté du savoir humain :

*Dans cette optique, la philosophie est la science du rapport entre toute connaissance et les fins essentielles de la raison humaine (teleologia rationis humanae), et le philosophe n'est pas un artiste de la raison, mais il est le législateur de la raison humaine.*⁴⁵⁰

Pour Kant, le philosophe se distingue du mathématicien, du physicien ou même du logicien. Malgré leurs avancées dans le domaine de la connaissance rationnelle, le mathématicien, le physicien ou même le logicien ne sont que des artistes de la raison. Leur art ou leur savoir ne leur permet pas de distinguer l'Idée qui constitue l'unité systématique de leur savoir. Ce qui aurait eu pour avantage d'en faire une unité architectonique et non pas une rhapsodie ou alors plus simplement un agrégat de connaissances hétéroclites. L'Idée de la législation se trouve, on pourrait le dire, partout, dans chaque raison humaine, et c'est la philosophie qui mobilise les savoirs et les fins essentielles qui leurs sont attachées. C'est ainsi que se réalise l'unité systématique et parfaite de la raison, unité, comme on l'a dit, qui se réduit à la morale. Ce qui confère au philosophe le pouvoir en tant que législateur.

La législation de la raison humaine a deux objets : la nature et la liberté ; et elle contient aussi bien la loi de la nature que la loi morale. On pourrait donc croire à une distinction entre ces deux législations, mais pour Kant, il n'en est rien puisqu'elles se refondent en un système unique. La philosophie qui légifère sur la nature porte sur ce qui est, donc sur ce que nous percevons à travers nos sens tandis que la philosophie qui légifère sur la liberté porte sur ce qui doit être, elle s'occupe des mœurs et des fondements de toute action en général. Ainsi donc, la philosophie en général procède soit de la raison pure soit des principes empiriques. Dans le premier cas, on la nommerait philosophie pure et dans le second cas philosophie empirique. La philosophie pure se divise elle-même en philosophie de l'évaluation du pouvoir de connaître de la raison, c'est la critique, et en philosophie de l'usage même des principes de cette raison qui serait en fait la métaphysique ; même si le nom peut

⁴⁵⁰Kant, CRP, L'architectonique de la raison pure, A.R., p. 678.

être également donné à l'ensemble constitué de la critique et de la philosophie de l'usage des principes de la raison. En d'autres termes, Kant appelle métaphysique en général, l'étude du pouvoir de connaître de la raison, ce qui nous conduit au processus de connaître qui inclut à la fois la sensibilité et l'entendement.

Mais parce que la raison use de la synthèse de l'entendement pour remonter à l'inconditionné, on aboutit à une pure forme de métaphysique qui ne s'encombre nullement du moindre principe empirique. A ce stade de la métaphysique, la preuve n'est pas possible justement par le fait qu'il n'existe rien de concret pour valider ou entériner l'existence ou l'inexistence de ses principes. Si l'on s'en tient à cette conclusion, la métaphysique reste purement négative puisqu'elle ne porte que sur l'usage spéculatif de la raison. Mais il y a un autre versant de la métaphysique qui lui confère une certaine légitimité ; et c'est en considérant son usage pratique. La métaphysique de l'usage spéculatif de la raison est, on pourrait le dire, une métaphysique de la nature et celle de l'usage pratique est une métaphysique des mœurs. La première inclut les principes purs de la raison ou catégories qui déterminent *a priori* la possibilité de toute connaissance. La seconde contient les principes qui déterminent *a priori* et rendent nécessaire « *le faire ou le ne pas faire* », et c'est la morale.

Le travail de la philosophie est alors celui de distinguer, dans l'ensemble de nos connaissances, celles qui sont valides et celles qui ne le sont pas. Le philosophe est comme un chimiste qui scinde les matières organiques. On voit la philosophie occuper une place prépondérante dans la scientificité de toute connaissance puisqu'elle fonde le savoir humain. Kant écrit :

*Ce qu'effectue le chimiste en séparant les matières, ce que fait le mathématicien dans la doctrine pure des grandeurs, il incombe bien davantage encore au philosophe de l'accomplir pour pouvoir déterminer avec certitude la part qu'une espèce particulière de la connaissance possède dans l'usage tâtonnant de l'entendement, sa valeur et son influence propres.*⁴⁵¹

Le philosophe rend compte de cette réalité qui s'opère dans le sujet et en est définitivement le garant. Il fait taire les querelles entre le scepticisme et le dogmatisme. En effet, après la période de confiance qu'a connue la raison humaine, est venue une période de doute sur les capacités de la raison à connaître. Désormais, il revient à la raison, à la métaphysique, voire à la philosophie de retrouver sa place dans le domaine de la science.

⁴⁵¹ Kant, CRP, L'architectonique de la raison pure, A.R., p. 680

CONCLUSION DE LA PARTIE :

Nous pouvons nous rendre compte que le projet de l'herméneutique n'est pas simple à réaliser. Il lui faut surmonter le problème qui est lié à la volonté de démocratisation à outrance du langage qui doit pourtant, selon ce qu'on a pu ressortir, répondre à un ensemble inévitable de règles. De même, la préoccupation du vrai reste une visée à laquelle tout intellectuel renoncerait difficilement auquel cas les débats tout comme la science sombrerait dans un relativisme incontournable.

L'herméneutique nous plonge alors vers un chaos total des sciences dont les frontières se voient complètement diluées au point où on pourrait même dire qu'il n'existe plus de science mais des discours. Rorty fait ainsi la part belle à la poésie et à la rhétorique pour défendre sa position antiessentialiste ce qui n'est que le corollaire de la renonciation au besoin d'objectivité. Et au passage de cette entreprise de déconstruction de nos fondements et de destruction de nos piliers rationnels, il propose jusqu'à l'abandon de la philosophie ou au mieux sa reconversion dans le rôle superfétatoire de conteur d'histoire. L'objectif avoué de Rorty est d'ébranler la conception de la philosophie qui consiste à vouloir « fonder » à tout prix la connaissance selon une tradition remontant à Locke, Descartes et Kant.

En effet, la philosophie de Locke, Descartes ou Kant ayant eu pour ambition de « polir » les formes de l'esprit en éliminant les représentations inadéquates du réel au profit des représentations adéquates et uniques, il s'agit pour Rorty d'amorcer une déconstruction de cette figure dans laquelle l'esprit s'assimile à un miroir qui doit se débarrasser des représentations inappropriées. Si la raison, à travers l'architectonique kantienne, pose le problème de la représentation adéquate de la connaissance, l'objectif du travail de Rorty aura été de rendre inutile l'usage de la notion d'"essence spéculaire", notion qui désigne encore l'esprit. Le projet de Rorty vise par-là l'anéantissement de toute prétention à fonder la connaissance et au-delà l'effondrement du monde scientifique.

Mais après la mort programmée de la philosophie et la dissolution même de la science, on peut légitimement se demander comment l'herméneutique prétend aussi résoudre les problèmes éthiques et sociaux qui sont leurs pendants. Ce qui nous incite à rechercher les clés avec lesquelles on peut davantage comprendre le projet herméneutique et cerner les perspectives qui s'offrent à nous en tant qu'individus ou peuples dans l'horizon linguiciste.

Troisième partie : Le reliquat herméneutique

CHAPITRE VII : L'HERMENEUTIQUE, LA SOCIETE ET LA MUTATION DE L'ETRE

Le projet de l'herméneutique qui aura consisté en un rejet ou à l'abandon du souci de posséder les principes généraux destinés à justifier nos procédures gnoséologiques sous fond linguistique s'avère scabreux tant il s'achemine vers le démantèlement même des structures qui régissent les discours et la science. En effet, ainsi qu'on a pu le voir précédemment, Rorty a voulu battre en brèche l'entreprise philosophique traditionnelle qui a comme prétention de découvrir des essences cachées ou des fondements gnoséologiques indubitables. L'herméneutique a donc proposé contre la construction d'une théorie de la connaissance, un projet d'« édification » qui renvoie entre autres à la réhabilitation du discours dit « anormal ». En clair, il professe un changement d'attitude qui correspond au projet de l'herméneutique et qui se retrouve dans l'entreprise de déconstruction. Sauf que, comme nous venons de le voir, ce projet conduit inévitablement à certaines apories dans le domaine épistémologique. Et comme le laisse entendre Maurizio Ferraris :

Face à des questions de vie et de mort, ou simplement face à de gros intérêts, on se rend compte que l'adieu à la vérité a des conséquences désastreuses. D'une part s'évanouit l'unique possibilité de mettre un frein à la volonté humaine, qui est infinie, et de fournir des arguments concluants (j'attribue à un tel un chèque-chômage parce qu'il est vrai qu'il est chômeur : toute autre justification serait suspecte). De l'autre, l'adieu à la vérité prive l'humanité de l'unique barrière contre ceux qui savent se prévaloir au mieux de la prodigieuse indifférence des humains à l'égard des valeurs cognitives.⁴⁵² (Ferraris, PAE 2019)

Au demeurant, il nous reste à déterminer si l'abandon des fondements peut valoir néanmoins sur le plan éthique et socio-politique. En soutenant que l'extension de la société libérale n'a pas à s'appuyer sur un universalisme moral préalable (celui d'une nature humaine), mais demeure une affaire contingente et tout à fait ethnocentriste, l'herméneutique s'attaque aux valeurs qui justifient la marche amorcée vers une culture de l'universel. Le pragmatisme rejettera toute tentative de justification de nos connaissances et tout principe visant à justifier un code de conduite mais aussi l'idée d'une société civile à laquelle il oppose sa société libérale. Néanmoins il s'adjudge le droit de raconter les raisons pour lesquelles nous jugeons nécessaire de posséder de tels principes. En plus, il suggère à la place de ces principes

⁴⁵² Maurizio Ferraris, *Postvérité et autres énigmes* (PAE), Paris, PUF, 2019, pp. 48-49.

qu'il rejette, une culture dans laquelle cette inquiétude est futile. Cela s'inscrit dans le cadre d'un projet plus vaste de déstructuration ou de déconstruction des fondements instaurés par les Lumières qu'ils soient épistémologiques, éthiques ou politiques. Jusqu'ici nous n'avons questionné que la perspective épistémologique de l'herméneutique ; il nous faut poursuivre l'évaluation sur le stade éthique et politique.

C'est donc le lieu pour nous ici d'évaluer le projet civilisationnel issu de l'herméneutique. On se propose alors de répondre à la question de savoir si l'on peut raisonnablement se passer des fondements éthiques quand on sait les enjeux relationnels qui reposent sur de tels principes. En d'autres termes, en s'attaquant à de tels fondements n'est-on pas subséquentement en train d'invoquer un chaos civilisationnel ? Par ailleurs l'individu moulé dans la tradition herméneutique est-il lui-même compatible avec le projet de société ? Ceci nous amène à revisiter la vision herméneutique de l'être ainsi qu'à estimer la valeur de son projet de société.

VII.1. L'HERMENEUTIQUE ET LES INSUFFISANCES DU PROJET DE SOCIETE

La société dans laquelle s'épanouit le postmoderne est la société libérale, société qui n'a d'autre fin que la liberté et qui est largement favorable à toutes les pratiques linguistiques. Tous les conflits d'une telle société se résolvent dans et par le langage. Ici aussi, la liberté est une valeur fondamentale déjà parce que sans elle le dialogue n'est pas possible. La société devient l'espace de cohabitation d'individus libres et autonomes abstraction faite de leur réalité sociale :

...le vivre ensemble se réduit à la simple coexistence, juxtaposition d'individus totalement autonomes. Formellement autonomes puisque les dépendances effectives, les rapports d'exploitation et de domination qui structurent nos sociétés libérales sont ignorés⁴⁵³.

Cette société ne peut connaître qu'un développement et non pas la transformation de sa structure essentiellement capitaliste. En clair le projet de société libérale ne s'attaque guère au système tel que nous le connaissons et tel qu'il se déploie d'ailleurs à travers les échanges internationaux. C'est pourquoi, comme nous le présente Morilhat : « *Le capitalisme constitue une forme d'organisation économique et sociale indépassable (...). L'Amérique s'offre*

⁴⁵³ Claude Morilhat, ELIL, p. 89.

comme modèle édifiant au reste du monde »⁴⁵⁴. Cette idée entre en contradiction avec tous les projets de révolution et de transformation sociale.

Chez Marx pourtant qui fut membre du cercle des « Jeunes Hégéliens de gauche », les idées hégéliennes par exemple ne doivent point être restreintes à une caution de l'ordre établi mais doivent être *a contrario* un ferment révolutionnaire. L'histoire devient pour lui le lieu de réalisation de la liberté d'où l'impératif de négation-réalisation de la philosophie en tant que praxis. Cette dernière elle-même ne voit son achèvement que dans la transformation des rapports sociaux qui permettra de rendre la liberté effective à tous les niveaux que ce soit des infrastructures ou des superstructures. Or la société se caractérise essentiellement par les clivages et autres antagonismes séculaires. Comme le reprend Engels :

...à chaque époque historique, le mode prédominant de la production économique et de l'échange et la structure sociale qu'il conditionne, forment la base sur laquelle repose l'histoire politique de ladite époque et l'histoire de son développement intellectuel, base à partir de laquelle seulement elle peut être expliquée ; que de ce fait toute l'histoire de l'humanité (depuis la décomposition de la communauté primitive avec sa possession commune du sol) a été une histoire de luttes de classes, de luttes entre classes exploiteuses et exploitées et opprimées ; que l'histoire de cette lutte de classes atteint à l'heure actuelle, dans son développement, une étape où la classe exploitée et opprimée – le prolétariat – ne peut plus s'affranchir du joug de la classe qui l'exploite et l'opprime – la bourgeoisie – sans affranchir du même coup, une fois pour toutes, la société entière de toute exploitation, oppression, division en classes et lutte de classes⁴⁵⁵. (Marx et Engels, Manifeste du parti communiste 1893)

L'œuvre de Marx comme d'Engels se résume ainsi à une entreprise de dénonciation du mécanisme économique capitaliste qui a conduit à l'exploitation de l'homme par l'homme. Il nous rend ainsi compte d'un conflit latent qui traverse l'histoire des sociétés en se renouvelant perpétuellement. Ce conflit oppose les groupes organisés ou classes de tous les horizons et aboutit inévitablement à un chamboulement de l'organisation sociale :

Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande⁴⁵⁶ et compagnon, en un mot oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une guerre ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée, une guerre qui finissait toujours soit par une transformation

⁴⁵⁴ *Ibid.* pp. 89-90.

⁴⁵⁵ Engels, préface à l'édition anglaise du *Manifeste du parti communiste* (MPC), 1888.

⁴⁵⁶ Maître de jurande, c'est-à-dire membre de plein droit d'une corporation, maître du corps de métier et non juré. (Note d'Engels pour l'édition anglaise de 1888).

*révolutionnaire de la société tout entière, soit par la destruction des deux classes en lutte*⁴⁵⁷.

En se soustrayant à la féodalité à la faveur des révolutions du monde industriel et sous l'effet de l'agrandissement des marchés, la bourgeoisie a tout simplement simplifié les antagonismes sociaux en les réduisant à deux grands ensembles. Et en s'emparant de la souveraineté politique, la bourgeoisie n'a fait que perpétuer la logique d'exploitation : « *Le pouvoir politique, à proprement parler, est le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre* »⁴⁵⁸. Tradition inique pour ceux qui défendent une idée de justice en tant qu'équité ou qui la prennent dans une perspective égalitariste. Les gouvernements qui sont nés des différentes révolutions animées par ailleurs par la bourgeoisie n'ont fait et ne font que défendre leurs intérêts partisans d'où : « *Le gouvernement moderne n'est qu'un comité qui gère les affaires communes de la classe bourgeoise tout entière* »⁴⁵⁹.

Ce faisant, la bourgeoisie œuvre institutionnellement à jeter un froid sur les relations interindividuelles. On pourrait dire dans le contexte de l'Etat-nation bourgeois que la valeur marchande s'est transposée de l'objet vers l'individu qui finit par vendre son temps de travail, sa force productive et par conséquent lui-même : « *Ces ouvriers, contraints de se vendre au jour le jour, sont une marchandise, un article de commerce comme un autre ; ils sont exposés, par conséquent, à toutes les vicissitudes de la concurrence, à toutes les fluctuations du marché* »⁴⁶⁰.

Le prolétariat naissant qui s'oppose alors à la bourgeoisie se trouve dépossédé encore du pouvoir politique et surtout économique. Traité en marchandise, le travailleur est aliéné, rendu étranger à son essence humaine. La classe des ouvriers est alors condamnée à vivre à condition d'avoir un travail qui se raréfie à mesure que le machinisme prend du pas. Le système bourgeois « arraisonne » la condition humaine pour ne faire de l'individu qu'un être désincarné⁴⁶¹ réduit à la valeur que lui attribue le besoin matériel de l'instant. Marx & Engels nous disent à cet effet à propos de la bourgeoisie :

Tous les liens complexes et variés qui unissent l'homme féodal à ses « supérieurs naturels », elle les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures

⁴⁵⁷ Marx & Engels, MPC, p. 34.

⁴⁵⁸ *Ibid.* p. 61.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁶¹ Dans la mesure où il n'a plus de corps ; son corps appartenant au plus offrant.

exigences du « paiement au comptant ». Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange ; elle a substitué aux nombreuses libertés, si chèrement conquises, l'unique et impitoyable liberté du commerce. En un mot, à la place de l'exploitation que masquaient les illusions religieuses et politiques, elle a mis une exploitation ouverte, éhontée, directe, brutale.

La bourgeoisie a dépouillé de leur auréole toutes les activités qui passaient jusque-là pour vénérables et qu'on considérait avec un saint respect. Le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, le savant, elle en a fait des salariés à ses gages.

La bourgeoisie a déchiré le voile de sentimentalité qui recouvrait les relations de famille et les a réduites à n'être que de simples rapports d'argent⁴⁶².

Malheureusement cette dégradation dans les rapports sociaux de production, qu'on peut entendre comme l'ensemble des relations entre les individus et les groupes en fonction du processus de production, va se généraliser car la bourgeoisie ne se contentera pas des espaces nationaux devenus trop infimes pour satisfaire ses besoins toujours plus grandissant : « *Le système bourgeois est devenu trop étroit pour contenir les richesses créées dans son sein* »⁴⁶³. On peut alors parler de la généralisation des rapports sociaux aliénants à travers l'imposition des superstructures taillées sur mesure à l'édifice social. En fait, la bourgeoisie « *façonne le monde à son image* » elle transforme tout à sa convenance, mieux, elle façonne l'homme à la mesure de ses ambitions. C'est cette réalité sociale que le matérialisme historique se propose de démonter car il sait bien que le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Le matérialisme historique est donc cette science qui voit dans la structure économique de la société le fondement réel de toutes les formes sociopolitiques avilissantes.

Ainsi, le matérialisme historique ou matérialisme dialectique est l'interpellation à une prise de conscience par le prolétariat du mécanisme de son aliénation. Il se projette dans une société où serait abolie, en même temps que la privatisation de la propriété des moyens de productivité, la division de la société en classe. Il prône l'avènement d'une société où l'homme serait désaliéné et entrerait en possession de l'essence humaine entière. Il va sans dire que cette vision eschatologique de la société s'accompagne forcément d'une praxis

⁴⁶² Marx & Engels, MPC, p. 37.

⁴⁶³ *Ibid.* p. 41.

révolutionnaire qui la rendrait possible. Cela consacre une rupture du marxisme avec une tradition philosophique éthérée et donc éloignée du devenir concret, de l'action et du travail. En clair, la *praxis* pour le matérialisme historique doit primer sur la *théoria*. En d'autres termes encore, le matérialisme historique en appelle à un renversement de la structure sociale actuelle et son remplacement par une organisation équilibrée :

...ce que l'ouvrier s'approprie par son labeur est tout juste suffisant pour reproduire sa vie ramenée à sa plus simple expression. Nous ne voulons en aucune façon abolir cette appropriation personnelle des produits du travail, indispensable à la reproduction de la vie du lendemain, cette appropriation ne laissant aucun profit net qui confère un pouvoir sur le travail d'autrui. Ce que nous voulons, c'est supprimer ce triste mode d'appropriation qui fait que l'ouvrier ne vit que pour accroître le capital, et ne vit qu'autant que l'exigent les intérêts de la classe dominante⁴⁶⁴.

C'est une transformation complète et profonde de la société dans laquelle les groupes sociaux représentés par âge ou par genre se verraient restaurer dans leurs dignités. Le matérialisme historique envisage parallèlement la délivrance de l'homme du joug de l'exploitant capitaliste et projette la transposition de cette libération au niveau des nations. Comme pour dire que le destin supérieur des nations est lié au destin particulier des peuples et des individus :

Abolissez l'exploitation de l'homme par l'homme, et vous abolirez l'exploitation d'une nation par une autre nation.

Du jour où tombe l'antagonisme des classes à l'intérieur de la nation, tombe également l'hostilité des nations entre elles⁴⁶⁵.

En s'appesantissant sur le levier économique, le matérialisme historique prétend également reformer l'ensemble des fondements idéologiques qui constituent les autres domaines d'activité des hommes. En effet, il considère le déterminant économique comme le socle matriciel de l'idéologie des sociétés. On ne peut dissocier les hommes et les sociétés des conditions matérielles et concrètes de leur déploiement. Le contexte économique est en d'autres termes le maillon irréfragable de détermination de notre être et de nos institutions :

Est-il besoin d'une grande perspicacité pour comprendre que les idées, les conceptions et les notions des hommes, en un mot leur conscience, changent avec tout changement survenu dans leurs conditions de vie, leurs relations sociales leur existence sociale ?

⁴⁶⁴ Marx & Engels, MPC, p. 53.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 58.

Que démontre l'histoire des idées, si ce n'est que la production intellectuelle se transforme avec la production matérielle ? Les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante.

Lorsqu'on parle d'idées qui révolutionnent une société tout entière, on énonce seulement ce fait que, dans le sein de la vieille société, les éléments d'une société nouvelle se sont formés et que la dissolution des vieilles idées marche de pair avec la dissolution des anciennes conditions d'existence⁴⁶⁶.

Le prolétaire se retrouve prisonnier et victime de cette histoire universelle qui se répète et se répand. La transformation de l'histoire du prolétariat en histoire universelle est parallèlement la généralisation de son combat pour une modification de la structure sociale à son avantage. Cela se traduit dans les faits par l'appel à une révolution qui accompagne comme on l'a dit l'abolition de la propriété privée :

Les communistes ne s'abaissent pas à dissimuler leurs opinions et leurs projets. Ils proclament ouvertement que leurs buts ne peuvent être atteints que par le renversement violent de tout l'ordre social passé. Que les classes dirigeantes tremblent à l'idée d'une révolution communiste ! Les prolétaires n'y ont rien à perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à y gagner.

PROLÉTAIRES DE TOUS LES PAYS, UNISSEZ-VOUS !⁴⁶⁷

Le pragmatisme pour sa part se soucie uniquement de la solidarité et non pas de la transformation matérielle ou économique de la société. C'est dire qu'il est complètement étranger au matérialisme dialectique : « *Il ne s'agit pas pour le pragmatiste de mieux connaître la réalité sociale afin de la transformer mais de se préoccuper de la loyauté, de la solidarité entre les êtres humains* »⁴⁶⁸. Or s'il nous est enlevé le besoin d'une praxis, il ne nous reste plus alors que l'espoir. Espoir d'un monde meilleur, monde solidaire, rendu possible par la reconnaissance d'une « commune susceptibilité à l'humiliation ». Mais alors, une telle société individualiste laisse telles quelles les différences à défaut de les exalter :

La politique postmoderne, répudiant l'analyse des structures et des antagonismes sociaux, se borne aux exigences moralisantes les plus plates (...). L'individualisme exacerbé de l'utopie rortyenne vide l'espace politique de toute substance, réduit la société à un ensemble de monades mues par le seul développement de leur individualité⁴⁶⁹.

⁴⁶⁶ Marx & Engels, MPC, pp. 58-59.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁶⁸ C. Morilhat, ELIL, p. 90.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 91.

Rorty, en effet, confie dans un article autobiographique titré *Trotsky et les orchidées sauvages*, son interrogation ultime, celle-là même qui le poussa à devenir philosophe. Il s'agit de « *rassembler la réalité et la justice dans une unique vision* ». Il raconte à cet effet, comment enfant, il découvrait en montagne dans une grande extase, de rares orchidées sauvages, ce fût pour lui l'importante expérience de la « *réalité* ». Il évoque par la suite l'influence qu'avait sur lui son père trotskiste qui lui apprenait qu'on ne devient homme qu'en luttant contre l'injustice sociale. Or les points de vue de Trotsky se seraient opposés à un loisir aussi inutile que celui de la contemplation des orchidées. Ce qui importe dans la révolution sociale, communiste, de Trotsky c'était le total investissement dans la chose publique et la permanence de la révolution, non sans un renoncement aux intérêts personnels et égoïstes. Rorty était alors préoccupé par la synthèse possible entre réalité et justice sociale.

C'est après avoir lu Platon que Rorty, à ses quinze ans, dit avoir trouvé sa première solution à ce problème de synthèse. Il a été ainsi convaincu que les dispositions intellectuelles influaient sur la moralité des comportements d'après la thèse socratique selon laquelle « *la vertu est connaissance* ». Il a trouvé là, une manière d'unir vérité et vertu en une unique vision. Il écrit à ce sujet :

*Je me figurais 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.⁴⁷⁰ (Rorty, *Le pragmatisme et ses conséquences* 1993)*

Mais sa désillusion fut grande face à son incapacité à parvenir à cette certitude. C'est alors que commence à décliner dans son estime l'apport ou les possibilités de la philosophie. Les prétentions platoniciennes lui parurent à cet effet hors d'atteinte. C'est *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel qui va le séduire à la suite de cette déception. Il va dès lors se résigner à cesser d'œuvrer pour l'éternité et à n'être que « *le fils de son temps* ». Son ouvrage *l'homme spéculaire* (HS) se présente non seulement comme un « *historicisme anti-platonicien* » mais aussi comme une lutte contre tous les dualismes essentialistes dont Kant est l'un des instigateurs. Il nous dit alors que :

⁴⁷⁰Rorty, *Trotsky et les orchidées sauvages*, lire Rorty, *le pragmatisme et ses conséquences*, trad. J.-P. COMETTI, Paris, L'Eclat, 1993, p. 261

[Son] livre examine certaines recherches récentes en philosophie et en particulier en philosophie analytique, du point de vue de la révolution anticartésienne et antikantienne (...). Son objectif est d'ébranler les convictions du lecteur à propos de l'"esprit" (cette chose dont on se devrait d'avoir une approche "philosophique"), de la "connaissance" (cette chose dont aurait à faire la "théorie" et qui aurait des "fondements") et de la philosophie telle qu'on la conçoit depuis Kant⁴⁷¹.

Au demeurant, subsistait chez Rorty son interrogation originale, celle qui souhaite concilier justice sociale et réalité. Et les seuls « matériaux » dont il pouvait disposer, pour réaliser cette synthèse, sont la religion et sa foi non argumentative. S'il élimine d'office la religion, parce qu'il ne se découvrait aucune vertu pour la prêtrise, il ne reste alors pour Rorty que la capitulation face à cet objectif majeur de son existence. Il en vint à considérer comme une erreur le souci de vouloir concilier justice et réalité. D'où il se fait le héraut qui sonne l'alarme face à des prétentions du même genre :

Nous ne nous battons donc pas pour une société qui fait de l'assentiment à des croyances concernant le sens de la vie ou certains idéaux moraux une condition de citoyenneté. [...]. L'ultime synthèse politique de l'amour et de la justice pourrait bien ainsi s'avérer le produit d'un collage de structure complexe entre le narcissisme privé et le pragmatisme public⁴⁷².

C'est toujours cette mise en garde qui se prolonge dans son ouvrage *Contingence, Ironie et solidarité*. Et c'est d'entrée de jeu que Rorty signale le fait de cette synthèse problématique. Il s'exprime dans ces termes :

Derrière l'essai de réponse de Platon à la question "Pourquoi est-il de 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.⁴⁷³

Le problème que pose cette synthèse chez Rorty, est renforcé par l'émergence, au cours de ces derniers siècles, de plusieurs penseurs historicistes qui se sont investis dans la destruction ou la démolition d'une conception séculaire de la nature humaine en démontrant « qu'il n'y a rien "sous" la socialisation ni avant l'histoire qui soit de nature à définir

⁴⁷¹Rorty, HS, Introduction, p. 17.

⁴⁷²Idem., ORV, p. 244.

⁴⁷³Idem., *Contingence, Ironie et solidarité (CIS)*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Arman Colin, 1993, p. 13.

l'humain »⁴⁷⁴. Les historicistes, à partir desquels Rorty bâtit la solution au problème existant entre Trotski et les orchidées sauvages, sont d'une part des auteurs comme Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust ou Heidegger, chez qui prédomine le désir d'accomplissement de soi, et d'autre part les auteurs comme Marx, Mill, Dewey, Habermas ou Rawls, chez qui domine le désir d'une communauté humaine plus juste et plus libre. « *Ce livre, écrit-il, 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 (...)* »⁴⁷⁵. La solution de Rorty appelle à renoncer à la notion de nature humaine, renoncer à toute tentative de synthèse désireuse de marier réalisation de soi et solidarité humaine. Car, écrit-il :

*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 avons. Tous deux ont raison, mais il n'y a pas moyen de les amener à parler tous deux le même langage.*⁴⁷⁶
(Rorty, CIS 1993)

A la vérité, chacune de ces tendances a une valeur propre indéniable. Mais, par leurs caractères, elles correspondent à des trajets différents voire inconciliables. Pourtant il reste impossible de rejeter l'un ou l'autre sans nier une certaine humanité. Pour Rorty, s'il est impossible de les nier et qu'il soit en même temps stipulé leur importance individuelle, tout autant, leur synthèse devient irréalisable. Avec Nietzsche et Heidegger, il est possible d'avoir des arguments pour se réaliser en tant qu'individu. Pourtant, il est impossible, avec eux, de penser la société. De l'autre côté, avec Marx ou Habermas, on peut penser une justice sociale, mais il n'y a rien pour pouvoir se réaliser individuellement. Il y a ainsi, dans leur pensée, peu de place pour l'autonomie du sujet.

L'individu, dans lequel s'incarne ces deux aspirations, Rorty l'appelle « *ironiste libéral* ». Par « *ironiste* », il entend quelqu'un de suffisamment historiciste et nominaliste 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*

⁴⁷⁴*Ibid.*, p. 14.

⁴⁷⁵*Ibidem*

⁴⁷⁶*Ibid.*, p. 15

espoir que la souffrance sera réduite, que l'humiliation d'être humain par d'autres êtres humains peut cesser »⁴⁷⁷.

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, il se définit, à travers des auteurs comme Nietzsche, dans un vocabulaire qui ne soit pas hérité des autres mais qui lui soit propre. Mais en tant que libéral, il voit la réalisation de soi-même se poursuivre au sein d'une communauté (société libérale) dans laquelle aucune cruauté n'est tolérée. C'est dire que, chez Rorty, à la nécessité de se réaliser personnellement et d'affirmer son autonomie, s'ajoute la nécessité de réaliser une société dans laquelle la justice sociale est pensée.

Il est alors question tout simplement d'ajuster les conséquences de nos libertés personnelles aux besoins d'une société en place. A cet effet, cette justice sociale n'est pas l'apanage d'un universalisme moral, mais le fruit d'une création qui repose sur notre aptitude à reconnaître des semblables qui souffrent et qu'il faut aider. Ce sont 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* »⁴⁷⁸.

La réalisation de ce progrès moral est le fait des auteurs peu connus (et non pas aux philosophes) de la société libérale bourgeoise dont l'objectif est la réduction de la souffrance et l'accroissement de la solidarité. C'est donc autant le journaliste que l'ethnographe qui est à l'honneur dans la pensée de Rorty. Pourtant il est vrai que Rorty se rend incapable de dire sur quoi fonder notre commune humanité. Il nous propose comme destination une solidarité agissante mais il refuse de nous dire comment y parvenir. Pour cela Rorty reste inconséquent puisqu'il s'oppose à l'une des voies royales qui nous conduiraient à cet achèvement : le kantisme. Ce dernier nous propose une solidarité active en même temps qu'il nous en propose les fondements ontologiques.

Chez Kant en effet, la solidarité qui est une préoccupation morale se pense au-delà de la sphère territoriale et englobe pour ainsi dire la dimension internationale. Il se développe alors un idéal cosmopolitique qui s'articule, dans l'ensemble de son œuvre, autour des questions anthropologiques et cosmologiques. C'est dire que la communauté politique

⁴⁷⁷Rorty, CIS, p. 16

⁴⁷⁸*Ibid.*, p. 263.

mondiale se fonde sur une liaison rationnelle entre les réflexions épistémico-ontologiques et les questions éthico-politiques. La fin dernière de la raison, en nous imposant la réalisation d'une unité systématique, met en scène les conditions de l'action humaine essentiellement tournée vers une perspective cosmopolitique.

Chez l'homme (en tant que seule créature raisonnable sur terre), les dispositions naturelles qui visent à l'usage de sa raison n'ont pas dû recevoir leur développement complet dans l'individu mais seulement dans l'espèce.⁴⁷⁹ Plus loin il ajoute : Le problème essentiel pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, c'est la réalisation d'une Société civile administrant le droit de façon universelle. [...] Par conséquent une société dans laquelle la liberté soumise à des lois extérieures se trouvera liée au plus haut degré possible à une puissance irrésistible, c'est-à-dire une organisation civile d'une équité parfaite, doit être pour l'espèce humaine la tâche suprême de la nature.⁴⁸⁰

En effet, même s'il est exclu qu'on puisse savoir si le monde a un commencement ou une fin, dans le domaine de la raison pure spéculative, parce qu'il se donne toujours au-delà des limites de l'expérience, il n'est pas exclu cependant qu'on s'y intéresse dans le champ de la raison pure pratique. Les difficultés auxquelles nous conduit la synthèse de la raison spéculative consignent les concepts cosmologiques au rang de pures hypothèses métaphysiques. Qu'il s'agisse de Dieu, entendu comme condition de tous les objets en général, du monde, vu comme unité absolue du phénomène ou de l'âme perçue comme unité absolue du sujet pensant, rien dans l'expérience sensible ne vient témoigner de leur existence. Pourtant, ces idées cosmologiques sont maintenues en tant que principes régulateurs au service de l'unité systématique de toute connaissance naturelle.

Or, si l'on peut montrer que, quoique les trois formes d'Idées transcendantales (psychologiques, cosmologiques et théologiques) ne se rapportent directement à aucun objet susceptible de leur correspondre ni à sa détermination, toutes les règles de l'usage empirique de la raison conduisent néanmoins, sous la supposition d'un tel objet dans l'Idée, à une unité systématique et étendent toujours la connaissance de l'expérience, sans jamais pouvoir aller à son encontre, c'est dès lors une maxime nécessaire de la raison que de procéder d'après de telles Idées.⁴⁸¹

On est ainsi passé chez Kant de l'unité systématique d'un espace physique, à travers les intuitions pures, à l'unité systématique d'un espace politique. Ce passage se justifie par des connexions que sous-tend la fin dernière de la raison qu'est la moralité. Aussi, la physique

⁴⁷⁹ Kant, IHUPC, Deuxième proposition, p. 28.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁸¹ *Idem.*, CRP, Dialectique transcendantale, A.R., p. 576.

newtonienne vient-elle à point nommé pour Kant puisqu'elle lui permet de fonder, du côté de la nature, la constitution du monde à partir de la connexion des substances coexistantes.

La raison a désormais à charge, dans ce contexte, de produire une volonté bonne, selon la fin dernière de la raison. Le cadre de cette réalisation ne peut être que la société civile qui, elle-même, ne s'épanouit que dans un idéal universel. Il faut dès lors s'assurer que le cadre social soit conforme aux besoins de la moralité, et que l'espace public encadré par l'Etat soit propice à l'expression de la liberté. Ainsi, selon Kant, « *la condition pour qu'un droit des gens soit possible d'une manière générale, c'est qu'il existe tout d'abord un état de droit (rechtlicher Zustand). Car sans un tel état, il ne saurait y avoir de droit public* »⁴⁸². La société à laquelle songe Kant est donnée comme un instrument de régulation de nos mœurs que n'arrête point cette tendance à la dislocation que notre auteur nomme « l'insociable sociabilité ». Car, comme il le dit lui-même :

*La condition formelle sous laquelle la nature seule peut atteindre cette intention finale qui est la sienne est cette disposition dans le rapport des hommes entre eux, où, au préjudice que se portent les libertés en conflit mutuel, s'oppose un pouvoir légal dans un tout, qui s'appelle la société civile ; car c'est seulement en elle que peut se réaliser le plus grand développement des dispositions naturelles. Mais si les hommes étaient assez avisés pour la trouver, et assez sages pour se soumettre à sa contrainte, un tout cosmopolite, c'est-à-dire un système de tous les Etats qui risquent de se porter préjudice entre eux, serait encore nécessaire.*⁴⁸³

Remarquons que chez Kant, s'il faut parler d'un état de nature, ce ne serait que dans la perspective hobbesienne qui révèle le caractère conflictuel de la nature humaine. « *L'Etat de paix entre les hommes vivants côte à côte, nous dit Kant, n'est pas un état de nature (status naturalis) ; celui-ci est bien plutôt un état de guerre ; sinon toujours une ouverture d'hostilité...*⁴⁸⁴ » (Kant, *Projet de paix perpétuelle* 1948). C'est à la raison en tant qu'instance législatrice suprême que revient de droit et même le devoir d'instaurer un Etat de paix. C'est à elle seule qu'est dévolu le rôle d'éducation de la société en vue de réaliser la fin dernière qu'est la moralité. La politique en elle-même est incapable d'achever cet idéal sans le secours de la morale. Ainsi, le droit constitue un pont où se retrouvent politique et morale pour que se dessine, dans le sens de l'accomplissement de cette unité systématique, la perspective cosmopolitique.

⁴⁸² Kant, FMM, p. 82.

⁴⁸³ *Idem.*, *Critique de la faculté de juger* (CFJ), pp. 407-408.

⁴⁸⁴ *Idem.*, *Projet de paix perpétuelle* (PPP), trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1948, p. 13.

*La vraie politique donc ne peut faire aucun pas, sans rendre d'abord hommage à la morale ; et bien qu'en soi la politique soit un art difficile, ce n'en est pas un cependant de la réunir à la morale, car celle-ci tranche le nœud, que la politique ne peut trancher dès qu'elles sont en conflit.*⁴⁸⁵

Seul cet idéal politique est en mesure de pacifier les rapports entre les Etats par l'établissement d'un ordre politique mondial qui est d'ailleurs la destinée singulière à laquelle nous conduit la raison pure devenue pratique. Kant défend l'idée d'une communauté d'individus au-delà de la sphère nationale. Ce qui laisse présager la naissance d'une citoyenneté mondiale. C'est alors que la pensée kantienne s'ouvre à une réflexion anthropologique c'est-à-dire à la connaissance du genre humain dans sa totalité en considérant la marche de la raison vers un processus d'universalisation progressive. L'homme se retrouve, de par sa rationalité, interpellé à la constitution d'une communauté cosmopolitique. Or tout cela est battu en brèche par l'herméneutique chez Rorty au nom du rejet de toute forme de fondement.

Rorty sans doute se soustrait à l'exigence de justifier son projet de société parce que cela le mènerait probablement à l'établissement de fondements mais en même temps il évite certainement pour les mêmes raisons d'envisager une restructuration de la société. En effet, il déplore certes le paysage économique américain mais sans toutefois remettre en cause l'une des principales sources des injustices : l'existence du capitalisme. Il en appelle tout au moins à une meilleure redistribution des biens. La société libérale est en autocorrection perpétuelle sans pour autant renverser les piliers économiques.

La pensée de Rorty semble même des fois contradictoire au sujet de la valeur du marxisme, sur la place qu'on doit accorder à ses critiques. Quand il ne lui tourne pas radicalement le dos, il reconnaît paradoxalement la véracité des analyses du *Manifeste* et l'importance des idées développées. De même, au sujet de l'ironiste il défend *a contrario* l'idée d'une citoyenneté nationale au détriment de certains individualismes propres à des groupes sociaux notamment américains (nègres, hispaniques, ...). Il y a donc une contradiction évidente entre le libéralisme de l'ironiste et cette vision de la société américaine. On ne peut exalter l'individualisme, la diversité voire la différence pour ensuite se noyer dans l'exigence d'un nationalisme phagociteur. D'où,

... les pseudo-inventions de la « post-vérité » ne produisent que des substituts fallacieux qui récuse les vérités de fait mais détruisent aussi le sol du

⁴⁸⁵ *Ibid*, p. 74.

*monde commun. [...] Ce n'est pas seulement la culture du débat démocratique qui se trouve profondément ébranlée, mais le socle du monde commun*⁴⁸⁶.

Une critique importante du pragmatisme rortyien viendra alors du philosophe argentin Enrique Dussel qui reproche à la thèse langagière de ne pas tenir compte des réalités sociales et à la société libérale d'être insensible aux sollicitations des autres :

*Dussel estime que Rorty, en dépit de ses amples considérations sur la solidarité face à la souffrance et à la cruauté, en méconnaissant le rôle des structures économique-sociales, en se refusant à mettre en cause la domination des pays capitalistes avancés, ignore les souffrances et la misère effectives imposées aux trois quarts de l'humanité. La solidarité exaltée par Rorty ne dépasse pas le niveau du verbe inconsistant*⁴⁸⁷.

Rorty, de toute évidence, critique certaines notions propres au marxisme mais laisse intact les piliers de l'économie libérale. Tout se passe comme si la société devrait se contenter d'une joute verbale et ne devrait rien attendre comme action concrète. En d'autres termes, il faut aux acteurs sociaux se limiter aux mots, à la parole et laisser entier le modèle social actuel. En se préoccupant exclusivement des notions propres à une certaine couche sociale, celle-là même qui revendique un changement, il les prive en quelque sorte de leur expression. Comme si désormais il faudrait indiquer aux autres le mode idéal de penser, de s'exprimer ou même d'agir. Ou encore comme s'il ne fallait que discourir et ne jamais agir.

*Le nominalisme, l'anti-essentialisme du philosophe ironiste attaquent vigoureusement les notions de capitalisme, classe ouvrière, idéologie bourgeoise, mais épargne curieusement celle d'autorégulation de l'économie du marché. La radicalité critique rortyenne ignore le langage dominant (celui du libéralisme conservateur de Hayek ou Friedman) pour se concentrer sur la dénonciation du marxisme. Rorty laisse ainsi les dominés, les exploités "sans mots, sans langage"*⁴⁸⁸.

Le débat social se retrouve alors orienté vers un silence complice du système en place. C'est peu ou prou ce qui se réalise avec la notion du « politiquement correct » où on se retrouve dans une forme de langage normatif qui cherche à ne déplaire à personne ou à froisser aucune susceptibilité. En d'autres termes, c'est juste une façon acceptable de s'exprimer qui ne cherche ni à offenser ni à dénigrer une quelconque communauté. Et pour le cas de certains régimes politiques, notamment africains, il s'agira de se conformer à l'idéologie du « Parti » comme nous le rappelle d'Allonnes : « *Le fait que le "néoparler"*

⁴⁸⁶ Myriam Revault d'Allonnes, FV, p. 123.

⁴⁸⁷ C. Morilhat, ELIL, pp. 94-95.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 95.

n'invente pas de mots nouveaux mais procède à leur destruction afin de parvenir à un répertoire restreint rend impossible tout autre mode de pensée que celui imposé par le Parti et conforme à sa visée »⁴⁸⁹.

Les mots considérés comme offensants ou péjoratifs sont soigneusement remplacés par d'autres exempts de préjugés d'où le recours à l'euphémisme, à des périphrases ou des circonvolutions. Le langage politiquement correct est utilisé, par exemple, en matière de races, d'ethnies, de cultures, de religions, de sexes, d'infirmités, de classes sociales, de tendances sexuelles, etc.

Cependant, Rorty semble avoir fléchi quelque peu dans ses dernières publications. Il se retrouve à dénoncer *« l'opposition croissante et destructrice entre une minorité riche et une masse de pauvres, il insiste sur la menace que représente cet antagonisme pour la survie de la démocratie »*. On peut ainsi relever une incohésion constante entre l'ironiste libéral et les espoirs sociopolitiques de Rorty. *« Entre la bonne conscience libérale qui sous-tend l'individualisme débridé du philosophe ironiste et les espoirs socio-politiques de Richard Rorty, la contradiction ne fait donc que s'accroître »⁴⁹⁰.*

Par ailleurs, la société libérale serait-elle à mesure de survivre à cette dissolution du vrai ? Il est en effet difficile d'envisager une société où le vrai est subjectivé. Comment assurer la confiance entre les individus si la parole ne traduit que ce que l'on souhaite vouloir faire entendre et non pas ce que les autres peuvent eux-mêmes admettre ou partager ?

Voilà ce qu'est l'âge de la « post-vérité » : le brouillage des frontières entre vrai et faux, honnêteté et malhonnêteté, fiction et non fiction. D'où procède un édifice social fragile reposant sur la défiance. Lorsqu'un certain nombre d'individus en viennent à colporter des fictions comme s'il s'agissait de faits réels, la société est atteinte dans ses fondements. Et elle s'effondrerait complètement si nous présupposions à chaque instant qu'autrui est tout aussi susceptible de dire le faux que le vrai⁴⁹¹.

Il en est aussi que le monde postmoderne en dépouillant l'individu de sa rationalité, rend impossible toute remise en cause du système et du savoir. Ce qui joue en effet en faveur des systèmes qui s'inscrivent dans la durée :

Si les sociétés démocratiques aujourd'hui (ou ce qu'il en reste) ne sont pas tant menacées par le caractère totalisant de la contrainte idéologique que par

⁴⁸⁹ Myriam Revault d'Allonnes, FV, p. 128.

⁴⁹⁰ C. Morilhat, ELIL, p. 95.

⁴⁹¹ Myriam Revault d'Allonnes, FV, p. 29.

le risque d'une indifférenciation généralisée des croyances, des pratiques et des expériences, reste que le « monde » fictif qui se dessine avec l'émergence de la post-vérité travaille à la ruine de la faculté de juger, cette faculté qui nous permet à la fois de différencier et d'organiser le réel et de configurer le « commun » en partageant nos expériences sensibles⁴⁹².

Mais le projet de société de l'herméneutique doit aussi pouvoir se comprendre à partir de son objectif plus ou moins explicite qui est l'introduction d'une nouvelle vision du monde.

VII.2. LA CULTURE LIBERALE

Ce que l'herméneutique tente d'instaurer c'est vraisemblablement une nouvelle conception de l'être et de la société qui prend ses distances avec le projet des Lumières. Rorty s'inspirera ici par exemple de Dewey qui s'emploie à faire descendre l'homme de son piédestal et de sa position confortable d'épicentre immobile d'une condition prédéterminée.

Ce qui me paraît le plus digne d'être préservé dans l'œuvre de Dewey réside dans son sens des transformations progressives de l'image que les êtres humains possèdent d'eux-mêmes, telles qu'elles se sont produites dans l'histoire passée –la transformation de leur sentiment de dépendance à l'égard de quelque chose dont la présence les a précédés, en un sentiment des possibilités utopiques du futur, le développement de leur capacité d'atténuer leur finitude grâce à leur capacité d'autocréation⁴⁹³.

Ce que Rorty professe c'est en d'autres termes un nouvel ordre moral où les anciens codes issus notamment de la tradition morale et/ou de la religion n'ont plus une place prépondérante. L'individu doit alors se défaire de son attachement à tous les principes qui ont comme conséquence de l'embrigader dans un ordre où le mouvement ne serait plus possible. Le dynamisme et le changement sont l'idéal vers lequel nous conduit la pensée herméneutique sur le fond du pragmatisme. Instaurer un nouvel ordre, une nouvelle conception est tout l'essence du pragmatisme. C'est tout le sens que prend le mouvement pragmatiste selon que Rorty écrit :

Sur la scène publique, la principale fonction sociale et culturelle de ce mouvement fut de percer la carapace de la convention, de favoriser l'accueil de la nouveauté plutôt que l'attachement à l'ancien, et tout particulièrement d'ébranler la dépendance d'une nation à l'égard de la culture religieuse dans laquelle elle avait vu le jour, et qui pénètre encore sa vie publique. Sous cet aspect, sa tentative a consisté à casser l'influence des anciens codes moraux,

⁴⁹² Myriam Revault d'Allonnes, FV, p. 131.

⁴⁹³ Rorty, ORV, p. 32.

et à leur substituer une attitude « expérimentale », sans avoir peur d'une législation sociale apparemment révolutionnaire, pas plus que des nouvelles formes de liberté artistique et personnelle⁴⁹⁴.

Retirer au monde son sérieux et sa rigueur est alors l'ambition de l'herméneutique. Derrière l'esthétisation de la vérité se cache en fait l'esthétisation de la morale. Car pour l'herméneutique la morale devrait perdre son caractère impératif ou tout simplement autoriser les principes contraires à la tradition morale. La rigidité étant contraire à l'élan révolutionnaire de l'herméneutique, c'est la liberté qui convient à l'aspiration de la désacralisation de nos principes. En clair, l'herméneutique tend à intégrer les valeurs esthétiques dans la morale à l'encontre des habitudes qui sont imposées par la pensée moralisatrice :

Si notre personnalité morale consiste dans notre appartenance, en qualité de citoyen, à un régime libéral, l'incitation à la légèreté pourra servir nos résolutions morales. La responsabilité morale, après tout, ne réclame pas que soit pris au sérieux tout ce que nos concitoyens, pour des raisons morales, prennent eux-mêmes au sérieux. Elle peut même réclamer l'inverse, en nous demandant de taquiner l'habitude qu'ils ont de prendre ces choses tellement au sérieux. Le fait de les taquiner peut répondre à de très sérieuses raisons. Plus généralement, nous avons tort de croire que l'esthétique est toujours l'ennemi de la morale⁴⁹⁵.

Cette nouvelle culture que Rorty entend encourager et qu'il nomme « culture libérale bourgeoise » s'inscrit à l'opposé de la trajectoire instituée par le projet cosmopolitique. La communauté cosmopolitique qui s'origine chez des auteurs moralistes comme Kant se caractérise par son immobilisme et son attitude réfractaire au changement. Ce qui est tout le contraire de la culture libérale bourgeoise qui est par ailleurs selon Rorty « anti-anti-ethnocentrique ». C'est donc en fait une célébration de la diversité et qui pourtant refuse l'enfermement des sociétés qui se comportent telles des monades leibniziennes « sans porte ni fenêtres » :

Parmi les communautés humaines, il en est qui correspondent à de telles monades, et d'autres non. Notre culture libérale bourgeoise n'en fait pas partie. Bien au contraire, il s'agit d'une culture qui s'enorgueillit de constamment créer de nouvelles fenêtres, et d'étendre ainsi constamment ses sympathies. Il s'agit d'une forme de vie qui ne cesse d'étendre ses pseudopodes et s'adapte aux conditions qu'elle rencontre. Le sens de ce qui

⁴⁹⁴ Rorty, ORV, p. 58.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 219.

*possède pour elle une valeur morale repose sur sa tolérance de la diversité*⁴⁹⁶.

Sauf que l'individu issu de la société libérale a beau jeu de vouloir la solidarité il lui faut, pour parvenir à ses fins, admettre un retranchement vers des considérations égoïstes. L'ironiste libéral se retrouve bien plutôt être comparable à une monade postmoderne. Car l'homme postmoderne, même s'il n'écarte pas la nécessité de bâtir une communauté juste, se préoccupe davantage de sa perfection privée :

*Sacrifiant le moins possible à la socialité pour mieux s'attacher à l'exhaussement de son individualité, il repousse fermement tout empiètement de la première sur la seconde, confortant la scission entre domaines qu'il veut étrangers l'un à l'autre*⁴⁹⁷.

Rorty est ainsi à l'aise avec l'idée d'une révolution permanente et une transformation perpétuelle de nos considérations. Or l'herméneutique elle-même ne devrait pas échapper à ce mouvement puisqu'elle n'est d'ailleurs pas destinée à remplacer une quelconque théorie. Rorty nous conduit alors vers une espèce de nomadisme intellectuel qui s'étend à l'infini. On ne doit à cet effet envisager l'herméneutique que dans la perspective anti-essentialiste qui s'abstient de tout immobilisme. C'est pourquoi Rorty écrit :

*Mes rêves m'inclinent plutôt à espérer la disparition de l'idée d'herméneutique comme telle, de la manière dont il appartient aux vieilles idées générales de disparaître lorsqu'elles perdent leur force polémique et leur pouvoir de contraste, lorsqu'elles commencent à bénéficier d'une applicabilité universelle. Mes rêves sont ceux d'une culture si profondément anti-essentialiste qu'elle se limiterait à une distinction sociologique entre les sociologues et les physiciens, au lieu d'une distinction méthodologique ou philosophique*⁴⁹⁸.

La condition humaine elle-même, selon Rorty, autorise que l'on puisse entreprendre un changement perpétuel. Il est lieu d'employer la faculté que nous avons à engendrer des productions diverses. C'est en d'autres termes pour l'*ironiste libéral* une invitation à mettre en œuvre la faculté imaginative. L'idée développée ici s'exprime par le concept de *recontextualisation*. Rorty en effet se sert de ce concept pour signifier à la fois la capacité et la nécessité de se déployer toujours au-delà des emprises de principes prétendument intouchables ou immuables. Ce concept sert donc à affirmer toujours et davantage les nombreuses possibilités qui s'offrent aux hommes qui s'intègrent dans l'idéal d'une société

⁴⁹⁶ Rorty, ORV, p. 234.

⁴⁹⁷ Morilhat, ELIL, p. 87.

⁴⁹⁸ Rorty, ORV, p. 120.

libérale. C'est une vision poétisée du monde où l'enchantement et la fabulation ont autant droit de citer que n'importe quelle objectivité des sciences et que l'herméneutique juge bien entendu meilleure à tous les points de vue.

Mais autant dire que le désir d'employer un pouce opposable demeure spécifiquement humain. Nous n'avons guère d'autre choix que celui d'employer notre capacité à recontextualiser. Quoi qu'il arrive, nous nous apercevrons que c'est ce que nous faisons. Sous un angle éthico-politique, toutefois, on peut dire que ce qui caractérise, non pas l'espèce humaine, mais ses composantes les plus avancées et les plus sophistiquées –les habitants cultivés, tolérants et ouverts à la conversation d'une société libre –consiste dans le désir d'imaginer le plus grand nombre possible de contextes nouveaux. Ce désir est celui d'être aussi polymorphes que possible dans nos adaptations, et de recontextualiser pour le plaisir. C'est ce que font clairement apparaître l'art et la littérature, plus que les sciences de la nature, si bien que je trouve tentant de considérer notre culture sous le jour d'une poétisation croissante, et de dire que nous sommes en train d'émerger progressivement du scientisme que Taylor n'aime pas au bénéfice de quelque chose d'autre, quelque chose de mieux⁴⁹⁹.

C'est donc logiquement que l'herméneutique se défait de la figure du philosophe comme du théologien qui sont l'un comme l'autre des initiateurs d'un ancrage de nos principes gnoséologiques et moraux. La société correspondant à la culture libérale bourgeoise se défait de ces spécialistes de la pensée unique et, à l'inverse de Platon qui écartait de la société idéale les artistes et autres poètes ou romanciers, elle leur accorde une place prépondérante. Platon considère en effet l'artiste comme un imitateur de 3^{ème} degré ; la nature ou monde sensible qu'il tente de reproduire n'étant elle-même que la copie du monde intelligible qui est le monde réel selon lui. C'est dans ce sens qu'on peut interpréter cet extrait :

Certaines gens prétendent que les poètes tragiques connaissent tous les arts, toutes les choses humaines qui se rapportent à la vertu et au vice, et même les choses divines, parce qu'il faut qu'un bon poète, pour bien traiter les sujets qu'il met en œuvre, les connaisse d'abord, sous peine d'échouer dans son effort. Il nous faut donc examiner si ces gens, étant tombés sur des artistes qui ne sont que des imitateurs, ne se sont pas laissés tromper, et, si en voyant leurs œuvres, il ne leur a pas échappé qu'elles sont éloignées du réel de trois degrés, et que, sans connaître la vérité, on peut les réussir aisément, car ces poètes ne créent que des fantômes et non des choses réelles : ou s'il y a quelque chose de solide dans ce que disent ces mêmes gens, et si en effet les

⁴⁹⁹ Ibid, p. 132.

*bons poètes connaissent les choses sur lesquelles le commun des hommes juge qu'ils ont bien parlé*⁵⁰⁰.

Platon considère ainsi l'art comme étant une vaine séduction qui nous éloigne de la réalité et donc du Vrai. Parce qu'il est grandement préoccupé par la relation à la vérité, il dénonce l'art comme ce qui nous éloigne de cette vérité. Il reproche par exemple à la peinture de nous réduire à la contemplation de la copie d'une copie. Elle en particulier et l'art en général imitent le monde matériel qui n'est lui-même qu'un reflet dégradé des Idées. Par ailleurs, la perception d'une œuvre d'art ne manque pas souvent de provoquer sur la plèbe ou sur la foule certaines réactions affectives qui nous entraînent jusqu'à l'oubli du monde quotidien et de ses aspects les plus tragiques. Parce qu'il n'est qu'imitation, il recommande la méfiance à l'égard de l'art si ce n'est son total rejet car, pour lui, l'artiste,

*... le poète imitateur instaure dans l'âme individuelle de chacun une constitution politique mauvaise : il flatte la partie de l'âme qui est privée de réflexion, celle qui ne sait pas distinguer le plus grand du plus petit et qui juge que les mêmes choses sont tantôt grandes, tantôt petites, il fabrique artificiellement des simulacres, et il se tient absolument à l'écart du vrai*⁵⁰¹.

Tandis que Platon affirme la nécessité d'une surveillance de l'artiste et recommande donc une censure civile et politique à l'égard de l'art –il n'hésiterait pas par exemple à chasser Homère lui-même de sa cité idéale –, Rorty par contre les réhabilite et leur attribue les principaux changements qui sont survenus dans les sociétés. D'ailleurs les questions sociales leur seront désormais dévolues :

*Notre société a tacitement renoncé à confier à la théologie ou à la philosophie le soin de fournir des règles générales pour résoudre de telles questions [les questions sociales]. Elle reconnaît que ses progrès moraux des derniers siècles, elle les doit davantage aux spécialistes de la particularité – les historiens, les romanciers, les ethnographes et les journalistes à scandales, par exemple –qu'à ces spécialistes de l'universel que sont les théologiens et les philosophes*⁵⁰².

Rorty mène alors un combat acharné contre l'idéologie qui a été inspiré grandement par les Lumières. C'est une période caractérisée par l'instauration des critères de rationalité qui devraient s'imposer à tous et qui débouche sur une vision stéréotypée de la société. Rorty n'hésite donc pas après Dewey à s'opposer à ce projet fédérateur. A la rationalité transculturelle des Lumières il oppose alors l'anti-anti-ethnocentrisme. Pour lui :

⁵⁰⁰ Platon, *la République*, éd. Garnier-Flammarion, 1966, 598a-599b.

⁵⁰¹ *Ibid.*, Livre X, 605a-605d.

⁵⁰² Rorty, ORV, p. 239.

Les lumières ont nourri l'espoir que la philosophie parvienne à justifier les idées libérales tout en spécifiant les limites de la tolérance libérale grâce à un critère de rationalité transculturel. Mais les philosophes de la tradition deweyenne ne visent plus rien de tel. Il nous faut, selon eux, tracer les limites cas par cas, intuitivement ou grâce à des compromis de discussion, plutôt qu'en se référant à un critère stable [...]. Pour résumer, l'anti-anti-ethnocentrisme doit être considéré comme une protestation contre le maintien de la rhétorique des Lumières dans un domaine où notre connaissance de la diversité a rendu cette rhétorique illusoire et stérile à nos yeux⁵⁰³.

Se libérer de la théorie rationaliste et réhabiliter les positions qui ont été longtemps rejetées notamment tout ce qui porte vers le sensualisme ou le romantisme, tel est le projet de l'herméneutique. Il faut alors tout au moins réconcilier l'art avec la science voire même lui faire supplanter toute forme de rationalité intransigeante. L'holisme gnoséologique cache en fait une volonté quasi euphorique d'évasion. L'idée de science et de morale etc. avec leur charge d'imposition et d'opposition à l'expression des plaisirs humains est ce qui rebute à l'herméneutique. C'est ce qu'on peut traduire de cet autre extrait de Rorty :

Ainsi que les philosophes comme Derrida l'ont observé, la tradition philosophique occidentale a vu dans la métaphore un dangereux ennemi. Elle a accordé beaucoup d'importance à l'opposition de la « vérité littérale », conçue comme « correspondance avec la réalité », et la « simple métaphore », cette dernière étant considérée comme une dangereuse tentation, attrayante, séduisante, pour « s'évader de la réalité ». Ce contraste du littéral et du métaphorique a pour arrière-plan l'opposition, propre à la période postkantienne, de l'art et de la science. La science a été traditionnellement associée à la responsabilité, à la moralité, à la vertu sociale et aux intérêts humains universels. L'art, de son côté, a été associé au plaisir égoïste, privé, idiosyncrasique, à l'individualisme extrême, et à l'irresponsabilité. Derrida et Davidson nous donnent tous deux la possibilité de nous affranchir de cette opposition artificielle⁵⁰⁴.

Cependant la vision herméneutique de la société est une vision chaotique qui ne semble pas se préoccuper de l'impact des effets d'un libéralisme exacerbé. On peut même dire que l'absence de tout repère, le « désordre » généralisé est l'objectif à demi avoué par l'herméneutique. Comme si l'exaltation des différences ne faisait peser aucun danger sur nos sociétés encore fragiles. Pour Geertz que cite Rorty :

Nous vivons de plus en plus au cœur d'un gigantesque collage (...) le monde, en chacun de ses points, en arrive à ressembler davantage à un bazar koweïti qu'à un club de gentlemen britannique. Lui-même il ajoute : On peut parfaitement préconiser la construction d'un ordre du monde dont le modèle

⁵⁰³ Rorty, ORV, pp. 240-241.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 152.

*serait celui d'un bazar environné d'une quantité innombrable de clubs strictement privés*⁵⁰⁵.

L'un des effets d'une pareille vision du monde est l'avènement de ce qui a été dénommé l'ère de la *postvérité* ou du *postfactuel* ou encore *vérité alternative* dans laquelle les apparences dominent l'être. Comme le fait comprendre d'Allonnes : « *Le partage du vrai et du faux devient donc insignifiant au regard de l'efficacité du "faire croire". L'ère de la postvérité est aussi celle du post-factuel* »⁵⁰⁶. Ce concept loin d'être uniquement un phénomène de mode représente l'expression d'une vérité qui se réfère non plus à un quelconque besoin d'objectivité mais plutôt à la solidarité qu'elle espère d'une foule prétendument désabusée. Il caractérise le monde moderne submergé par l'expansion tout azimut des technologies de l'information et de la communication qui relaient sans véritable filtre les opinions. Comme le laisse entendre Maurizio Ferraris :

*...la postvérité est un objet social aussi réel que la récession ou la plus-value, objet qui concerne des matières d'intérêt public (il n'y a pas de postvérités dans les controverses privées) et qui se manifeste dans le web, qu'il faut comprendre comme l'héritier de l'opinion publique au sens de Habermas. [...] loin d'être un phénomène évident et marginal, ou précocement obsolète, la postvérité nous aide à saisir l'essence de notre époque, comme le capitalisme a constitué l'essence du XIX^e siècle et du début du XX^e et les médias ont été l'essence du XX^e siècle dans sa maturité*⁵⁰⁷ (Ferraris, PAE 2019).

On peut ainsi constater que les tweets et autres réseaux sociaux constituent alors des voies d'expression des quidams marginaux jusqu'aux présidents des républiques et où la crédibilité des opinions repose sur le seul fait de leur expression ; ce qui transforme l'espace de communication en une joute oratoire ou, et cela s'équivaut bien, en une jungle oratoire. En d'autres termes, la *documentalité* devient le catalyseur d'une sophistication de la sophistique telle que nous l'avons présenté plus haut. Ce qui importe dans cet environnement moderne c'est le triomphe de la déclaration spontanée qui, semble-t-il, le plus vite est formulée, le plus emportera sur les autres. C'est à cet effet que Ferraris affirme :

Avec un téléphone mobile à la main, n'importe qui peut diffuser urbi et orbi ses opinions, [...] et l'on ne sera pas surpris que la plupart du temps, les opinions penchent en fonction d'une intuition de fond à laquelle le

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 243.

⁵⁰⁶ Myriam Revault d'Allonnes, FV, p. 11.

⁵⁰⁷ Maurizio Ferraris, *Postvérité et autres énigmes* (PAE), Paris, PUF, 2019, pp. 11-12.

*postmoderne a donné une caution philosophique : la raison du plus fort est toujours la meilleure...*⁵⁰⁸

La postvérité concrétise un monde dans lequel les préoccupations qu'on peut dire matérielles de transformation de la société sont remplacées par la simple discursivité dans laquelle chacun finit par s'aliéner. Les productions issues de cette discursivité ne s'intéressent pas à la profondeur de leurs contenus mais bien plus à la visibilité qu'elles offrent dans un monde où l'apparaître est devenu la fin ultime de l'humanité.

*Il faut ensuite relever que toutes les catégories du capital sont désormais remplacées par d'autres. Les marchandises, sur lesquelles Marx avait construit son analyse, sont désormais remplacées par des documents (qui peuvent devenir des véhicules de postvérités) ; le travail rétribué, élément fondamental de l'ontologie marxiste, a cédé le pas à une mobilisation non rétribuée, à une immense production gratuite de messages vrais, « post-vrais » et le plus souvent sans intérêt. En outre, à la base de cette activité ne se trouve plus, comme à l'époque du capital, la subsistance, mais bien le désir de reconnaissance, qui, à son tour, ne se présente plus comme une aliénation du temps de chacun mais comme une affirmation de sa personnalité (dont évidemment il n'est pas dit que ce soit un bien).*⁵⁰⁹

L'avènement de la postvérité est aussi, pour ainsi dire, l'accomplissement du projet postmoderne qui vise la fin d'un monde où s'impose le vrai remplacé ici par les « vérités alternatives ». L'absence d'autorité, notamment scientifique, génère un patchwork de déclarations qui ont l'effet pervers d'être moins informatives qu'elles le prétendent :

*Dans les échanges pseudonymiques et intermodaux (entre plates-formes et interfaces diverses) qui animent le web, il est difficile de certifier l'autorité et la responsabilité. [...]. Le web devient ainsi le règne du « on-dit », et la communauté de la communication, une communauté de désinformation*⁵¹⁰.

Etant donné que la vérité revêt un caractère secondaire, le discours politique conquis par la postvérité s'ouvre à la sensualité voire au sensationnel. On peut alors voir les hommes politiques se livrer toujours plus aux déclarations fracassantes sans avoir nécessairement un fondement rationnel. Comme nous le fait comprendre Myriam Revault d'Allonnes : « ...lorsqu'ils s'adressent aux citoyens, les responsables politiques, tout comme les médias, font appel aux émotions ou aux croyances personnelles plutôt qu'à la rationalité et à la réflexion sur les faits objectifs »⁵¹¹.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁵¹¹ Myriam R. d'Allonnes, FV, p. 22.

Ni eschatologie ni fin de l'histoire on pourrait même dire comme avec les anarchistes ni dieu ni roi pour l'homme de la société libérale. Comme si les idéaux de la moralité devraient nécessairement être sacrifiés à l'autel de l'individualité et de la dispersion au nom de l'innovation incessante : « *Nous ne nous battons donc pas pour une société qui fait de l'assentiment à des croyances concernant le sens de la vie ou certains idéaux moraux une condition de citoyenneté* »⁵¹².

La modernité que nous propose Rorty envisage dès lors une double fragmentation de l'être et de la société. Fragmentation de la société parce que l'individu vit dans les communautés et fragmentation de l'être dans la mesure où rien ne « fonde » une nécessaire correspondance à tous les autres. Ce faisant on ne retient de la mondialisation que son projet unificateur au niveau macroscopique des marchés mais favorisons la fragmentation de la base au niveau local des communautés. Cet état des choses joue à la faveur des politiques impérialistes et des multinationales qui espèrent maintenir le statu quo tout en jugulant même les velléités d'émancipation des « laissés-pour-compte ». Or, faire recours aux valeurs a ceci de bien qu'il nous unit autour d'un idéal commun (l'idée d'une dignité humaine) où se fondent les intérêts individuels. A la dévalorisation de l'universel de Rorty, s'oppose l'universalité des impératifs kantien. Il existe en effet un problème de socialisation des individus de différentes cultures comme le relève encore Ferraris :

...à travers le phénomène de la postvérité se fait jour quelque chose comme la vérité sur notre époque, et d'autres vérités significatives sur la nature humaine. La postvérité et sa cause technique, la documédialité, sont le fardeau de la civilisation. Nous sommes devenus plus sensibles, plus personnels, plus individuels, au lieu de nous perdre dans le générique de la famille, de l'Etat, des espèces. [...]. L'humanité a appris à penser avec sa tête, mais elle n'a pas encore appris à penser avec celle des autres. C'est ainsi que la postvérité (nous pourrions écrire la « poste-vérité », la vérité qu'on « poste » sur les réseaux sociaux) est devenue la production majeure de l'Occident⁵¹³ ... la production de mensonges a pris vraiment la place des biens⁵¹⁴.

On ne peut qu'être sensible à cette perspective au vu de la réalité sociale qui prévaut dans certaines communautés africaines où la division tribale a trouvé une tribune au détriment des faits réels d'une communauté qui vit parfois à l'abri du « schisme » qu'on lui prête.

⁵¹² Rorty, ORV, p. 244.

⁵¹³ Mais pas que ; nous du continent africain nous sommes tout aussi bien concernés.

⁵¹⁴ M. Ferraris, PAE, p. 126.

Or Rorty, qui critique l'universalisme moral pour instaurer à la place l'ethnocentrisme, s'indigne du fait de l'unilatéralisme de la morale (principalement la question des fondements ontologiques d'une valeur humaine), voire même de son impérialisme par rapport à la communauté mondiale qui pourtant envisage l'unification du genre humain. Même si cela semble utopique et même parfois malsain au vu de l'orientation que certains veulent lui donner ne serait-il pas néanmoins envisageable après correction ? C'est ce qu'il nous faut maintenant analyser.

CHAPITRE VIII : L'HERMENEUTIQUE ET LES VALEURS HUMAINES

Le modèle social libéral est donc un modèle disparate, puisque ouvert à la diversité. Conséquence de ce qu'il rejette l'idée des fondements que la période des Lumières a voulu instaurer. Mais en même temps qu'il développe son anti-essentialisme, Rorty s'attaquera aussi à l'idée de l'homme perçu sous le prisme du fondationnalisme. Comme on a pu le voir en première partie, l'anti-fondationnalisme s'oppose aussi à l'idée des fondements humains qui pourraient s'imposer universellement au nom du rejet de l'ethnocentrisme. Car Rorty, comme on l'a expliqué plus haut dans l'analyse, entend bien se défaire de l'idée d'une nature humaine qui devrait s'universaliser. Or nous sommes en droit de nous intéresser aux conséquences qui devraient sans doute affecter l'équilibre des sociétés et la perception des individus.

On est alors amené, à ce niveau de l'analyse, à se pencher sur la question des Droits de l'Homme qui dérivent des questions morales et qui sont en clair la cible de l'anti-fondationnalisme. Ils constituent en fait un procédé conçu pour atteindre un objectif d'intérêt commun qui tend d'ailleurs à s'imposer au niveau international. Ainsi, les Droits de l'Homme se veulent universels, inaliénables, indivisibles, etc. S'ils sont aujourd'hui reconnus à tous les hommes considérés comme égaux, on pouvait alors s'imaginer que tout le monde y porte un grand intérêt. Pourtant, des voix dissonantes ne manqueront pas de se lever à l'encontre de ces droits soit au nom de leur particularité soit au nom de leur conviction religieuse.

Il existe donc des critiques qui trouvent ces droits insuffisants ou alors qu'ils ne correspondent pas au véritable homme. Au nombre de ces critiques on pourrait citer : les critiques utilitaristes, positivistes, marxistes, religieuses, etc. Comme pour dire que les Droits de l'Homme ne font pas l'unanimité. L'anti-fondationnalisme vient tout simplement rallonger cette liste. D'où nous nous proposons d'évaluer la pertinence de l'ensemble de ces critiques et en particulier celle de l'herméneutique rortyien qui se veut très acerbe vis-à-vis de l'établissement de principes fondateurs concernant les droits humains.

Il est alors question de se demander quels sont les reproches qui sont faits aux droits humains à la fois par les considérations diverses et par la suite par l'herméneutique pour à la fin déterminer s'il est moins dangereux de se départir de ces droits que de les conserver. En d'autres termes, en nous invitant au rejet des fondements humains l'herméneutique ne nous

expose-t-il pas à des instabilités capables de nuire sévèrement à notre épanouissement à l'intérieur et à l'extérieur des nations ?

VIII.1. LE PROCES DES DROITS DE L'HOMME

C'est après la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 que vient la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme* en 1948. Les droits de l'homme sont un concept selon lequel tout être humain possède des droits universels, inaliénables, quel que soit le droit positif en vigueur ou les autres facteurs locaux tels que l'ethnie, la nationalité ou la religion. Ces droits ont pour prétention de correspondre à un idéal humain qui anéantit les gaps entre les individus. Pourtant, on est forcé de constater de nombreuses critiques qui leur sont faites de nos jours venant non seulement de l'herméneutique mais aussi d'autres auteurs qui pourraient être autant de soutiens à la proposition de *linguicisation* du monde. Au point où il est difficile de dire que les droits de l'homme font l'unanimité.

En effet, depuis la déclaration de ces Droits, il persiste un sentiment d'insuffisance voire de partialité venant notamment de certains pays comme les pays africains qui n'ont pas participé à leur élaboration. Ce qui pourrait justifier leur réticence vis-à-vis de ces droits. Par ailleurs, il se trouve que certaines convictions religieuses et culturelles considèrent ces droits comme étant loin de correspondre à leur échelle de valeur. L'on peut ici évoquer par exemple, le cas du peuple Arabe qui pense que les droits de l'homme ne correspondent pas à leurs préoccupations éthique et religieuse. Ils revendiquent la prise en compte de leurs particularités. Au niveau du monde arabe, il est devenu clair que c'est la religion qui prend le dessus par rapport aux droits de l'homme. Et cela fait problème, à n'en point douter, dans la simple mesure où ces droits là devraient incarner une certaine universalité et par conséquent ne devraient pas être sectoriels. On comprend alors pourquoi certains articles ne sont pas à l'ordre du jour dans plusieurs Etats. Dès lors il peut déjà se poser le problème de l'universalité et de l'effectivité de ces Droits.

Selon l'idée qui sous-tend ces Droits de l'homme, l'individu est considéré indépendamment de sa condition sociale, et a des droits « inhérents à sa personne, inaliénables et sacrés », qui sont alors opposables en toutes circonstances à la société et au pouvoir. Ces droits sont adoptés par des normes de valeur constitutionnelle ou par des conventions internationales, afin que leur respect soit assuré, si besoin est même contre l'État.

Ainsi le concept de *droits de l'homme* est-il par définition universaliste et égalitaire, incompatible avec les systèmes et les régimes fondés sur la supériorité ou la « vocation historique » d'une caste, d'une race, d'un peuple, d'une croyance, d'une classe ou d'un quelconque groupe social ou d'individus. Ils s'opposent dès lors à tout projet de dominance. Les Droits de l'homme veulent établir l'égalité de tous les hommes indépendamment de leur race ou de leur origine, basée sur le simple fait d'être tous des êtres humains.

Au vu de la généalogie de ces droits humains, on peut reprocher aux Droits de l'homme un certain ethnocentrisme hégémonique. Ce qui va conduire nécessairement les pays du tiers-monde à contester le droit à l'Occident de se poser en modèle ou en garant de la morale quand on sait d'ailleurs que l'Occident n'est pas crédible devant sa propre histoire qui l'accuse de nombreuses exactions. La conquête de l'Amérique par exemple a été le génocide des amérindiens, les colonisations se sont accompagnées de massacres. Même à l'occasion des plus grands affrontements idéologiques, comme ceux de la guerre froide, les Occidentaux ne se sont pas privés de soutenir des dictatures militaires, du moment qu'elles pouvaient se ranger dans leur camp, soit celui du bloc de l'Ouest, soit celui du bloc de l'Est. On peut reprocher à l'Occident de défendre surtout une conception de la démocratie qui est avant tout proche de ses intérêts *économiques*, et non de défendre des idéaux moraux comme ceux des droits de l'homme.

Il faudrait aussi que l'Occident mette lui-même en pratique ses propres idéaux et il est très loin d'en faire la preuve sur un plan économique : ne serait-ce que d'assurer à tous un revenu décent, de pouvoir manger, être soigné ou scolarisé convenablement. Or ces avantages sont sélectifs et l'apanage des mieux nantis au lieu d'avoir une répartition universelle.

La philosophie de l'universalité a sans nul doute une noble aspiration mais malheureusement sombre dans les travers de l'absoluité en devenant à son tour une dictature de la particularité construite autour d'un ensemble de préjugés de la nature et de la raison. C'est donc le reproche que l'herméneutique fait à la morale de Kant qui ne voit son avenir que dans l'universalisation de ses maximes. C'est en effet dans cette perspective que Kant poursuit ses écrits « critiques » par un projet qu'il intitule *Projet de paix perpétuelle* (PPP) où les Etats sont soumis presque ou totalement aux mêmes maximes que les individus selon le modèle emprunté aux mathématiques. On peut citer en exemple ce passage où l'auteur des FMM s'exprime sur les lois devant régir les nations :

Il est dit alors : ceci ou cela est interdit (...) car la possibilité d'une formule de ce genre (semblable aux formules mathématiques) est la seule véritable pierre de touche d'une législation qui demeure conséquente et hors [de] laquelle le droit dit jus certum restera toujours à l'état de pieux désir. Autrement l'on aura que des lois générales (valables en général), mais non des lois universelles (valables d'une manière générale) comme semble pourtant l'exiger la notion d'une loi⁵¹⁵.

L'altérité des valeurs est pour ainsi dire inenvisageable pour notre auteur. Si la morale qu'il propose est la meilleure puisqu'à vocation universelle, si par universel elle n'entend alors aucune disparité on peut comprendre pourquoi Hegel développera par la suite une thèse européocentriste contribuant à éliminer les autres peuples et particulièrement la race noire du champ de la rationalité. L'altérité relève donc en ce moment de l'incompréhensible de l'ignorance et même de l'obscurantisme dans lesquels les peuples "primitifs" sont encore plongés. Il faut alors leur imposer les « merveilles » de la civilisation qui, par les progrès de l'esprit, fera pénétrer les lumières au sein des ténèbres ancestrales et d'élever progressivement ces individus vers les normes d'une pensée alors correcte.

La mission que se donne dès lors la civilisation occidentale est de faire briller son éclat universellement au détriment des coutumes traditionnelles considérées désormais comme irrationnelles et toujours immorales. Elles se refusent en fait à tout mélange avec les autres cultures ce qui s'apparente à l'enfermement des monades leibniziennes qui sont foncièrement impénétrables :

Voilà une bonne description de la manière dont nous traitons les gens que nous jugeons inutile de comprendre : tous ceux que nous tenons pour irrémédiablement fous, stupides, abjects ou immondes. Nous ne voyons pas en eux les partenaires d'une conversation possible, mais essentiellement des moyens en vue de certaines fins. Nous pensons ne rien avoir à apprendre d'eux, car nous préférons mourir que partager les croyances que nous supposons essentielles chez eux. Il y a des gens pour juger ainsi les juifs et les athées. D'autres considèrent de la sorte les nazis et les fondamentalistes religieux⁵¹⁶.

Cette philosophie de l'universalité se résume exclusivement en un "tu dois" et "tu ne dois pas" et trahit alors cet universel lui-même qui finit par être sectoriel et impérialiste. On est alors tenté de penser que les droits de l'homme sont une aberration puisqu'on est en face d'une tentative de réduction de l'homme à la vision occidentalisée du monde.

⁵¹⁵ Kant, PPP, note pp. 11-12.

⁵¹⁶ Rorty, ORV, p. 233.

Ceci conduit à une sorte d'oubli de la réalité humaine qui poussera le philosophe Rorty à développer une idée herméneutique de l'universalité. Or, selon la critique que fait Rorty, tout critère distinctif ou justificatif de l'humain n'est à proprement parler qu'un discours de circonstance lié naturellement à un contexte socio politique et donc à un ensemble contingent de faits. Ainsi, la raison, l'origine divine, la sociabilité ne sont que les discours qui trouvent leur fondement dans une communauté particulière malencontreusement anti-ethnocentriste. Ainsi nous nous retrouvons, dans la perspective kantienne, avec un universalisme moral qui n'est en fait que l'expression d'une seule culture, à savoir la culture occidentale. C'est d'ailleurs pourquoi Rorty se présente comme un « anti-anti-ethnocentriste ». Selon lui, ceux-là qui critiquent l'ethnocentrisme sont inconséquents puisqu'ils ne font que défendre un idéal moral qui est plus le fait de l'Occident que d'autres cultures qui pourtant sont équivalentes :

A l'ethnocentrisme nous préférierions la mort, mais l'ethnocentrisme est précisément la conviction que la mort est préférable au fait de partager certaines croyances. Nous constatons alors que nos questions nous portent à nous demander si notre libéralisme bourgeois ne constitue pas seulement un exemple de plus de préjugé culturel.

Notre stupéfaction offre un terrain favorable à l'idée que la culture de la démocratie libérale occidentale se situe d'une certaine façon « sur le même plan » que celle des Vandales. Aussi commençons-nous à nous demander si l'entreprise qui vise à ce que d'autres parties du monde adoptent notre culture diffère en nature des efforts entrepris par les missionnaires fondamentalistes⁵¹⁷.

Les droits que l'on tente ainsi d'établir ne sont en fait que l'expression d'une culture qui répond à un contexte bien précis. Et c'est pourquoi Rorty se fait le héraut comme on l'a vu d'un relativisme assez osé de la morale qu'il trouve mieux convenir à nos sociétés désormais libérales. Il s'inscrit sans aucun doute dans la perspective du pragmatisme américain qui se refuse à tout propos contraire à une pratique qui ne peut s'expérimenter. Et que nous révèle cette expérience si ce n'est donc à proprement parler l'évidence de l'altérité ?

Ainsi, envers et contre tous, surtout les philosophes de la morale, il faudrait admettre que la diversité rend mieux compte de notre monde qui n'est fait que de situations. Il faut donc désormais orienter la culture vers l'ouverture. C'est le propre de l'ironiste libéral ou encore de la culture libérale bourgeoise qui ne s'enferme ni ne s'enorgueillit d'une culture suprématiste :

⁵¹⁷ Rorty, ORV, pp. 233-234.

C'est en poursuivant exagérément une telle ligne de pensée que nous devenons ce que l'on appelle parfois des libéraux « modérés ». Nous commençons par perdre toute capacité d'indignation morale, toute aptitude à éprouver du mépris. Notre sens de l'individualité se dissout. Le fait d'être des bourgeois libéraux, d'appartenir à une grande tradition, d'être les citoyens d'une culture sans vice, cesse d'éveiller en nous l'orgueil. Nous avons acquis une telle ouverture d'esprit que nos cerveaux sont écartelés⁵¹⁸.

Les droits de l'homme sont parfois alors présentés comme une invention occidentale moderne. Bien que des proclamations similaires existent en fait en d'autres lieux et d'autres époques, elles sont simplement peu ou prou mal connues, comme la Charte du Manden proclamé au XIII^e siècle par Soundiata Keïta, empereur du Mali. En outre, ils sont parfois utilisés comme un moyen de pression des pays dits « occidentaux » sur d'autres pays du monde. Certains y voient même une arme idéologique de destruction culturelle et religieuse, et d'asservissement économique des autres nations.

Ainsi, le principe d'universalité des droits de l'homme est parfois contesté par certains pays. Les pays occidentaux sont accusés de vouloir relancer indirectement une politique colonialiste, remodelant le monde à l'image qu'ils souhaitent donner d'eux-mêmes. Cette crise a été particulièrement aiguë en ce qui concerne le principe de l'ingérence humanitaire, qualifiée par Bernard Kouchner de *droit d'ingérence*, reprenant un concept créé par le philosophe Jean-François Revel en 1979, voire de devoir d'ingérence (obligation faite à tout État de fournir assistance, à la demande de l'autorité supranationale).

Ce constat a amené l'Organisation de l'unité africaine (OUA) à déclarer en 1981 la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Cette charte reprend le principe de la Déclaration universelle de 1948, en y ajoutant un certain nombre de droits qui y ont été négligés : le droit à l'autodétermination des peuples ou l'obligation faite aux États « *d'éliminer toutes les formes d'exploitation économique étrangère* » par exemple. Mais au-delà de cet ajout transparait une certaine relativisation implicite des droits de l'homme, qui sont placés à égalité avec les devoirs envers la famille et l'État.

On peut également citer la Déclaration des droits de l'homme en islam adoptée le 5 août 1990 par l'Organisation de la conférence islamique, qui proclame dans son article 10 que l'islam est la « religion naturelle de l'homme ». Ainsi, Selon de nombreux critiques, la perte de crédibilité vient de ceux qui proclament les droits de l'homme sans les respecter.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 234.

La vision occidentale des droits fondamentaux, fondée sur les libertés civiles et politiques, s'est longtemps opposée au sein de l'Organisation des Nations unies (ONU) à celle du bloc socialiste privilégiant les droits économiques, sociaux et culturels et la satisfaction des besoins élémentaires. L'effondrement de cette idéologie concurrente à la fin du XX^e siècle a, par contrecoup, favorisé la diffusion actuelle du modèle occidental. Cependant, l'État et le Parti communiste chinois continuent de publier régulièrement des documents qui défendent et illustrent une vision socialiste modernisée, en taisant la répression qui s'exerce contre ceux qui invoquent avec trop d'insistance la vision occidentale.

L'ajustement et l'adaptation perpétuel des termes des droits de l'homme à travers les différentes déclarations, entre le 18^{ème} et le 20^{ème} siècle, remet largement en cause leur universalité. Cette évolution n'abolit pourtant pas la prétention des droits de l'homme d'être transposables en tout lieu, mais elle démontre implicitement que la définition de ces droits n'est pas immuable et qu'elle dépend largement de la société et de l'époque, ce qui fragilise le principe d'universalité qui s'attache à la notion. La réflexion sur les fondements philosophiques des droits de l'homme s'oriente davantage vers le relativiste que vers autre chose. C'est ainsi que Jérémie Bentham dans son ouvrage intitulé *Sophisme et anarchiques*, a dressé une critique virulente des droits de l'homme. Il critique, au nom de « l'utile », toutes les *Déclarations* qui sont énoncées.

Ce fondateur de l'utilitarisme, croit en effet qu'il serait juste et avantageux pour une société de choisir et de maintenir les droits qui lui sont utiles. Tous les autres droits qui ne permettent pas la satisfaction des besoins de l'individu doivent être tout simplement abandonnés. Il le note d'ailleurs en affirmant : « *il n'y a pas de droit qui ne doive être maintenu aussi longtemps qu'il est dans l'ensemble avantageux à la société qu'il soit maintenu, de même il n'y a pas de droit qui ne doive être aboli quand son abolition est avantageuse à la société* »⁵¹⁹ (Bentham s.d.). Pour tout dire, seuls les droits qui procurent un certain avantage pour la société tout entière doivent être maintenus ; ceux qui ne présentent plus aucun avantage sont tout simplement abandonnés. Il n'est donc pas question de conserver l'héritage inutile du passé, pas plus que de prétendre régir le futur. C'est pour cette raison que Bentham trouve prétentieux et prématuré le souci d'établir les lois fondamentales pour la postérité. C'est ce qu'il souligne en affirmant :

⁵¹⁹ J. Bentham, *Sophismes et anarchiques*, p. 501.

C'est la vieille vanité qui conduit à se prétendre plus sage que la postérité lointaine – plus sage que ceux qui auront eu plus d'expérience – le vieux désir de régner sur la postérité ; la vieille recette pour mettre les morts à même d'enchaîner les vivants⁵²⁰.

C'est donc une prétention et une vanité que de vouloir établir des lois définitives. Contrairement à T. Paine qui se proposait de défendre les droits de l'homme et de s'efforcer d'empêcher qu'ils ne soient pas aliénés, altérés ou diminués⁵²¹, Bentham rejette l'idée de lois définitives et milite pour une dynamique toujours renouvelée des lois selon ce qui est présentement utile. Il refuse de s'enfermer dans les pesanteurs morbides de la tradition et de prétendre prématurément faire des lois pour le futur. C'est cette exigence qui amène Bentham à faire un coup double. S'il a refusé l'idée de l'héritage, il refuse également « *le souci prématuré d'établir les lois fondamentales* ». Cela veut dire que, contre les Droits de l'Homme auxquels se référait Paine, Droits qui, en tant que « naturels », prétendaient bien à une déclaration définitive enchaînant la postérité, Bentham défend le droit des vivants à se déterminer souverainement. Il n'est plus alors question de défendre les droits éternels dont l'irrespect serait condamnable de façon intransigeante mais plutôt de défendre une utilité collective conjecturale qui concentre toute l'attention politique sur les contingences du présent. Il ne s'agit pas pour autant de prôner la révolution, mais de faire des réformes qui conviennent à la société et dont elle a besoin à chaque moment de son histoire. C'est pourquoi Bentham a affirmé :

Un grand mérite dans une bonne administration, c'est qu'elle procède doucement dans la réforme des abus ; c'est qu'elle ne sacrifie pas les intérêts existants ; c'est qu'elle pourvoit aux jouissances des individus ; c'est qu'elle prépare graduellement les bonnes institutions ; c'est qu'elle évite tout changement violent dans les conditions, les situations et les fortunes⁵²².

Pour Bentham donc, s'il ne faut pas conserver par principe, il ne faut pas non plus détruire par fantaisie, mais adapter par besoin. Entre le conservatisme et la révolution perpétuelle, Bentham fraie une troisième voie qui consiste dans le renouvellement circonstanciel. Dans cette perspective, les révolutions qui ont conduit aux différentes déclarations ne sauraient être une contrainte pour une quelconque société ou pour les générations futures. Il n'est pas loin de l'idée d'une société avec des règles flexibles qui se traduit bien dans l'anarchisme.

⁵²⁰ *Idem*, p. 494.

⁵²¹ T. Paine, *Les droits de l'homme*, article I, pp. 74-75.

⁵²² J. Bentham, *Sophismes et anarchiques*, *Op. cit.*, p. 533.

C'est l'anarchie qui caractérise certains peuples et comme on peut le constater chez eux, il n'y a ni gouvernement, ni lois, ni droits. Bentham nous convierait donc à un genre de société qui n'a « *aucune habitude à l'obéissance et donc pas de gouvernement ; pas de gouvernement et donc pas de lois ; pas de lois et donc rien de tel que des droits ; pas de sécurité ; pas de propriété ; une liberté parfaite contre l'autorité régulière, l'autorité des lois et du gouvernement ; mais aucune liberté à l'égard de l'autorité irrégulière, et des diktats des individus les plus forts* »⁵²³. C'est cette liberté foncière qui caractérise les hommes à l'origine jusqu'à l'avènement du contractualisme qui n'est qu'une fiction déroutante selon Bentham. On comprend dès lors qu'il soit opposé à la théorie du contrat qui, de fiction hypothétique, devient fiction illusoire : « *Le contrat comme origine des gouvernements est une pure fiction ou, en d'autres termes un mensonge* »⁵²⁴. Le contrat ne doit pas être évoqué comme un fondement des Droits de l'Homme mais comme une porte ouverte pour une atteinte aux intérêts fondamentaux des hommes.

Tout en niant tout droit naturel, Bentham se propose alors de montrer les limites inhérentes aux Droits de l'homme. De même il s'attèle à montrer pour les dénoncer ce qui pour lui constitue les conséquences de la pratique de ces Droits. Il affirme alors à propos des Droits de l'Homme : « *en parcourant les divers articles, je relèverai, à l'occasion de chacun d'eux : en premier lieu, les erreurs qu'il contient en théorie ; puis, en second lieu, les maux dont il sera fécond en pratique* »⁵²⁵. Pour lui, le problème des Droits de l'Homme n'est pas seulement leur abstraction qui les rend inapplicables mais leurs incohérences. Pour lui, ces Droits sont des sophismes incohérents qui ne sont inapplicables que parce qu'ils sont incohérents.

En prenant l'exemple du droit à la propriété, il montre qu'il n'y a de droit qu'en théorie et que pour une certaine frange de la population. C'est ce qu'il souligne en affirmant : « *celui qui possède une propriété a des droits, exerce des droits, que le non-propriétaire ne possède, n'exerce* »⁵²⁶. C'est dire qu'il n'y a aucun sens à concevoir un droit de la propriété pour celui qui, de fait, n'est pas propriétaire. En second temps de l'opération : si le droit est identique au fait, les articles 1 et 2 de la Déclaration de 1789 devraient signifier l'instauration d'une égalité effective des propriétés. Bentham dénonce alors l'élaboration d'un droit fictif de propriété qu'on acquerrait en naissant. Il faut dès lors pour assurer leur effectivité redéfinir les portions

⁵²³ G. Bentham, *Sophismes et anarchiques*, p. 500.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 500.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 497.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 533.

à la naissance de chaque être humain. C'est ce que Bentham affirme à propos des deux premiers articles de la déclaration de 1789 :

*Par le premier article, les créatures humaines sont et doivent être, toutes, sur un pied d'égalité eu égard à toutes espèces de droits. Par le second article, la propriété est au nombre de ces droits. Par les deux pris ensemble, tous les hommes sont et doivent être sur un pied d'égalité eu égard à la propriété, dans la nation, elle doit être divisée en portions égales*⁵²⁷.

Enfin, pour le troisième temps de son opération Bentham met en opposition cet égalitarisme arithmétique avec l'exigence d'une imposition proportionnelle : « Car, la proportionnalité quant à la contribution n'est pas compatible avec l'égalité quant à la contribution »⁵²⁸. Bentham pense que la hiérarchisation des droits de l'homme correspond avec la hiérarchisation sociale des individus. Ce qui nous fait penser à nouveau à la division de la société en classe chez Marx & Engels.

En guise de rappel, pour eux, les Droits de l'Homme et du Citoyen sont une reproduction de la division de la société en deux classes antagonistes. Ils pensent que ces Droits sont la consécration de la domination de la classe bourgeoise. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen quelles que soient les versions a beau consacrer des droits naturels et imprescriptibles que sont : l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété, cela n'élimine pas cette distinction. Il est toujours question du citoyen bourgeois, individualiste et égoïste et non de l'homme. La liberté dont il est question dans les différents articles n'est rien d'autre qu'une liberté au sens bourgeois. Car cette liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas vraisemblablement aux droits du propriétaire bourgeois. En d'autres termes, la liberté serait le droit de faire tout ce qui n'affecte pas la possibilité pour le propriétaire de jouir de ses faveurs. Les limites dans lesquelles chacun peut se mouvoir sans nuire à autrui sont marquées par la loi, de même que la limite de deux champs est déterminée par un piquet. Mais il ne s'agit de la liberté de l'homme considéré comme monade isolée, replié sur lui-même. En effet, selon Marx par exemple, « les "droits de l'homme", distincts des "droits du citoyen", ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté »⁵²⁹ (Marx, La question juive s.d.).

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 518.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ Karl Marx, *La question juive*, trad. J.M. Palmier, éd. UGE, « 10/18 », p. 37.

Il en va de même pour le droit de propriété. Celui-ci appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie. Le droit de propriété est donc le droit de jouir de sa fortune et d'en disposer à son gré, sans se soucier des autres hommes, indépendamment de la société ; c'est le droit de l'égoïsme. C'est cette liberté individuelle, avec son application, qui forme la base de la société bourgeoise. On peut dire tout simplement que ces Droits sont un moyen de la société bourgeoise pour jouir tranquillement de ses privilèges. En clair, il reproche aux droits de l'homme de se limiter à une conception "égoïste" et de ne prendre en compte que les intérêts individuels en mettant beaucoup l'accent sur le droit à la propriété.

Le droit de propriété est donc le droit de jouir de sa fortune et d'en disposer "à son gré", sans se soucier des autres hommes, indépendamment de la société ; c'est le droit de l'égoïsme. C'est cette liberté individuelle, avec son application, qui forme la base de la société bourgeoise. Elle fait voir à chaque homme, dans un autre homme, non pas la réalisation, mais plutôt la limitation de sa liberté. Elle proclame avant tout le droit "de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son

industrie".

Aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé. L'homme est loin d'y être considéré comme un être générique ; tout au contraire, la vie générique elle-même, la société, apparaît comme un cadre extérieur à l'individu, comme une limitation de son indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leurs propriétés et de leur personne égoïste⁵³⁰.

La critique marxiste des Droits de l'Homme est radicale. On pourrait dire qu'elle affirme que les droits et les libertés individuelles des démocraties bourgeoises ne seraient qu'illusoire, totalement partisans et purement formelles. Marx pense qu'il faut distinguer libertés formelles et libertés réelles. Pour lui, ce n'est pas suffisant de dire la liberté, il faut en même temps donner les moyens de jouir réellement de ces libertés.

En effet, la classe ouvrière, manquant de moyens économiques et intellectuels afin de faire respecter ses droits, se retrouve exploitée malgré elle. Elle serait victime d'un jeu d'intérêt où les principes d'égalité et de légalité purement théoriques masqueraient la réalité des inégalités de fait. Ces inégalités seraient simplement le reflet de la lutte sociale entre les

⁵³⁰ *Ibid.*, pp. 37-39.

différentes classes où les valeurs humaines sont remplacées exclusivement par les valeurs marchandes :

*Vint enfin un temps où tout ce que les hommes avaient regardé comme inaliénable devint objet d'échange, de trafic et pouvait s'aliéner. C'est le temps où les choses mêmes qui jusqu'alors étaient communiquées, mais jamais échangées ; données mais jamais vendues ; acquises, mais jamais achetées – vertu, amour, opinion, science, conscience, etc., – où tout enfin passa dans le commerce. C'est le temps de la corruption générale, de la vénalité universelle, ou, pour parler en termes d'économie politique, le temps où toute chose, morale ou physique, étant devenue valeur vénale, est portée au marché pour être appréciée à sa plus juste valeur⁵³¹ (Marx, *Misère de la philosophie, réponse à la philosophie de la misère de Proudhon* 2002).*

Ainsi, selon Marx, supprimer les différences de classes serait le début de la fin de l'inégalité et le commencement de la réalisation de la personne. Les droits de l'homme créent ainsi une opposition entre individu et société.

Pour Marx l'égalité, prise ici dans sa signification apolitique, n'est que l'égalité de la liberté individualiste, c'est-à-dire chaque homme est considéré de façon équivalente comme une telle monade reposant sur elle-même. La constitution (déclaration) de 1795 en son Art. 3. définit le concept de cette égalité, conformément à son importance, de la manière suivante : « *l'égalité consiste dans le fait que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse* ». Mais la sûreté dont il y est question ici est celle de la société bourgeoise. Or selon l'Art. 8 de la même constitution, « *la sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés* ». La sûreté est le concept social suprême de la société bourgeoise, le concept de la police, selon lequel toute la société n'est là que pour garantir à chacun de ses membres la conservation de sa personne, de ses droits et de sa propriété.

Ainsi, la critique de Marx est une condamnation globale du régime libéral. Cette conception conduit nécessairement à la condamnation des Droits qui s'affirment dans la Déclaration de 1789. Selon l'analyse marxiste, les droits de l'homme instaurés par les différentes Révolutions ne sont que le reflet de l'avènement de la classe bourgeoise. Sous le voile de l'universalisme, ils sont à un moment de l'histoire, les armes dont se dote la bourgeoisie pour arracher le pouvoir à l'ancienne aristocratie, et asseoir sa domination sur le

⁵³¹ Marx, *Misère de la philosophie, réponse à la philosophie de la misère de Proudhon*, éd. électronique par J.-M. Tremblay, Québec, 2002.

peuple. Pour lui, ce régime serait soucieux de la protection des intérêts capitalistes, en ignorant ceux des travailleurs.

Selon les marxistes, l'idée de liberté serait une construction de la société qui s'arc-boute sur les conditions matérielles. En fait, l'histoire des libertés accordées à l'homme n'a cessé de se confondre de tout temps avec l'histoire des libertés accordées à l'homme par l'économie. C'est alors sans surprise que les libertés octroyées aux hommes leur sont ôtées, qu'elles sont vidées de leur sens ou niées par l'usage qui s'en fait puisqu'elles sont relatives aux conditions matérielles d'existence. Elles deviennent alors communément inaccessibles et illusoire, jusque dans le principe d'espérance qui les nourrit.

Les droits de l'homme ne sont en fait que les ampliations particulières d'un droit unique. Le principe des sociétés bourgeoises étant, pour les laissés-pour-compte, celui de survivre à la seule fin de travailler en retour à la survie d'une économie totalitaire, qui s'est imposée mensongèrement –selon le marxisme – comme seul moyen de subsistance de l'espèce humaine. Les droits de l'homme se paient par des devoirs que fixe un contrat social immanent. Celui-ci impose à chaque individu d'acquitter le prix de sa survie aléatoire, en agréant un pouvoir supérieur auquel il est tenu d'obéir et dont il a pour mission d'accroître le profit. Les Droits de l'Homme consacrent ainsi dans les faits et sous une forme positive la négation des droits de l'être humain. L'homme concrètement bénéficiaire des Droits n'est en effet que le propriétaire bourgeois substitué à l'individu dépouillé de sa dignité et contraint de vendre sa force de travail.

À mesure que l'économie d'exploitation a étendu son emprise totalitaire au monde entier, elle a atteint un mode de survie autonome, que la reproduction du capital spéculatif suffit à lui assurer et qui à proprement parler n'est que la reproduction de l'exploitation des hommes par les hommes. La mise en place d'un tel système produit par les hommes et qui malheureusement échappe à la masse populaire pour se retourner contre eux, fait peser une menace de mort sur la survie de l'espèce humaine, des ressources naturelles de la planète et de l'économie vouée, par voie de conséquence, à imploser.

On assiste à une dictature de l'économie qui prononce, à l'endroit de celui qui ne travaille pas à accroître la puissance de la bourgeoisie, une « condamnation à mort ». Le seul droit qui soit admis pour l'individu c'est le droit de survie, concédé à quiconque se l'approprie

"à la sueur de son front", ce qui agit avant tout comme un sursis et un recours contre l'inévitable exploitation.

Donc, même dans l'état de la société qui est le plus favorable à l'ouvrier, la conséquence nécessaire pour celui-ci est l'excès de travail et la mort précoce, le ravalement au rang de machine, d'esclave du capital qui s'accumule dangereusement en face de lui, le renouveau de la concurrence, la mort d'inanition ou la mendicité d'une partie des ouvriers⁵³².

La logique d'exploitation ou le souci de rentabilité a pourtant promulgué le premier acte humanitaire : la mise au travail des prisonniers de guerre auparavant exterminés pour s'épargner le soin de les nourrir et fournir un holocauste aux Dieux dont la communauté sollicitait les faveurs. L'esclavage ainsi substitué à la mise à mort, traduit parfaitement la transformation d'un système promettant la survie à ceux-là seuls qui le servent. La stratification de la société a fait du producteur le bénéficiaire des progrès du système et du consommateur la victime de ses confinements. Les droits que les luttes sociales ont arrachés au pouvoir ont été en fin de compte consentis à l'homme abstrait en raison d'un rééquilibrage constant des lois de profit.

L'humanisation du droit divin traduit le dépérissement du mandat céleste dont se revendiquait, dans les régimes à prédominance agraire, le pouvoir des hommes sur leurs semblables. L'instauration du mandat terrestre entérine le pouvoir de l'État. Sauf que cet Etat lui-même va devenir le jouet ou simplement l'instrument de la classe dominante pour maintenir la classe des dominés sous le joug des lois qui ne sont que la systématisation d'une logique inique d'exploitation des uns par les autres.

*Comme l'Etat est né du besoin de refréner des oppositions de classes, mais comme il est né, en même temps, au milieu du conflit de ces classes, il est, dans la règle, l'Etat de la classe la plus puissante, de celle qui domine au point de vue économique et qui, grâce à lui, devient aussi classe politiquement dominante et acquiert ainsi de nouveaux moyens pour mater et exploiter la classe opprimée⁵³³ (Marx, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat* 1994).*

Marx relativise tout de même sa critique en reconnaissant une certaine progression dans le développement historique de la protection des droits de la personne. On peut en effet admettre que dans le système de production capitaliste la protection des droits est malgré tout

⁵³² Marx, Manuscrits de 1844.

⁵³³ *Idem, L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, éd. Sociale, p. 155.

supérieure au stade féodal précédent. Cependant, selon lui, pour atteindre une étape plus évoluée dans la civilisation, il faudrait supprimer les relations "propriétaires" et les remplacer par des relations humaines.

Nous pouvons noter que la critique marxiste des droits de l'homme se concentre assez sur une critique du droit de la propriété. Loin d'être le moyen par lequel s'exerce la liberté, le marxisme voit la propriété privée comme le mécanisme définitif de l'oppression et une source de séparation entre les hommes. La résolution de ces inégalités serait une révolution destinée à la mise en œuvre d'une dictature temporaire du prolétariat comme étape vers la disparition de l'État, et son remplacement par la société.

Comte s'attèle lui aussi à dénoncer tous les articles mentionnés dans la Déclaration des droits de l'homme. Il voit en ces articles une sorte d'incohérence avec les réalités de son temps ceci tout simplement parce que ceux-ci ne sont pas évolutifs, ils sont emprisonnés dans les textes qui ne connaissent pas de révisions historiques. Mais il ne plaide pourtant pas pour une destruction, mais pour une reconstruction des droits. Le principe de la Déclaration est donc à reconstruire et non à détruire en renouant avec la continuité méconnue. On peut déduire cette critique comtienne des droits de l'homme dans ce passage :

*Quiconque rattache aujourd'hui l'instinct de progrès à la métaphysique négative pourrait ainsi sentir combien la notion d'un développement continu se trouve naturellement incompatible avec l'immobilité nécessaire des droits de l'homme*⁵³⁴ (Comte, *Système de politique positive* (1851) 1968).

Pour Comte, l'idée de l'évolution de la société est incompatible avec celle des Droits de l'Homme qui se veulent définitivement constitués. Il faut souligner en un mot que pour Comte la « Déclaration » des Droits de l'Homme doit être mobile, évoluant comme la science qui l'est toujours.

Un autre pan de la critique d'Auguste Comte nous amène à comprendre que les Droits de l'Homme apparaissent comme une sorte de substitution de l'autorité suprême et théologique qui était Dieu. Les « droits » sont dès lors des transcriptions terrestres des doctrines religieuses historiques. C'est pourquoi Comte les qualifie de « dogmes » qui n'ont pour finalité que d'oppresser les hommes et de les enfermer dans des idéologies absolues. C'est pour cela d'ailleurs qu'il considère leur indispensable universalité comme n'étant

⁵³⁴ Comte, *Système de politique positive* (SPP), III, p. 600.

qu'illusoire. Cependant elles ont bien la prétention à l'absoluité. Il le signale en ces termes : « *les principes critiques ne pouvaient certainement acquérir toute l'énergie convenable à leur destination qu'en devenant enfin essentiellement absolues* »⁵³⁵ (Comte, *Cours de philosophie positive*, Première leçon (1830-1842) 1982). Néanmoins pour Comte, tout droit de l'homme n'est qu'immoral et absurde s'il veut consacrer une éventuelle existence d'un droit absolu.

Avec cette autre critique, Comte entend rejeter l'idée de l'homme réduit à l'individu dans les Droits de l'Homme. Il tourne le dos en d'autres termes à l'individualisme qui s'origine dans le protestantisme et dans l'exigence anarchique du libre examen. Pour lui, il n'y a pas d'homme isolé, l'idée d'individu est pure abstraction. Sa philosophie positive met en évidence la nature sociale de l'homme. A l'individu, propose Comte, il faut substituer la famille :

*L'esprit positif est directement social, autant que possible, et sans aucun effort par suite de sa réalité caractéristique. Pour lui, l'homme proprement dit n'existe pas, il ne peut exister que l'Humanité, puisque tout notre développement est dû à la société, sous quelque rapport qu'on envisage*⁵³⁶ (Comte, *Discours sur l'esprit positif* 2002).

Il déplore donc le fait que nos sociétés pensent promouvoir les « droits » de l'homme, alors qu'en réalité c'est un moyen de lutter contre la promotion de la famille. Or, la famille est homogène au social. Comte refuse tout individualisme, tout libéralisme qui ne prenne en compte l'aspect sociétal. La dissolution de la société en individu n'est pas opportune car elle s'attaque au fondement même de notre espèce. La famille et non l'individu est l'élément véritable de la société. Et si la famille est toujours le maillon fondamental du social, il faut définir, dans le cadre de la société positive, les institutions qui lui correspondent le mieux.

C'est sans doute la raison pour laquelle Comte va substituer les droits de l'homme par la philosophie morale, voie adéquate d'émergence d'une société positive. Celle-ci permettra à chacun de prendre ses responsabilités afin de toujours agir dans le respect de l'autre, dans la promotion de la paix et autres vertus et cela sans qu'il ne soit contraint. C'est dans ce sens qu'on peut lire chez lui :

Le positivisme n'admet jamais que des devoirs, chez tous envers tous. Car son point de vue toujours social ne peut comporter aucune notion de droit,

⁵³⁵ *Idem.*, *Cours de philosophie positive* (CPP), 55, p. 395.

⁵³⁶ *Idem.*, *Discours sur l'Esprit positif*, éd. électronique J. M. Tremblay, Québec, 2002, p. 39.

constamment fondée sur l'individualité. Nous naissons chargés d'obligations de toute espèce, envers nos prédécesseurs, nos successeurs, et nos contemporains. [...] Quels que puissent être nos efforts, la plus longue vie bien employée ne nous permettra jamais de rendre qu'une portion imperceptible de ce que nous avons reçu. Ce ne serait pourtant qu'après une restitution complète que nous serions dignement autorisés à réclamer la réciprocité des nouveaux services. Tout droit humain est donc absurde autant qu'immoral. Puisqu'il n'existe plus de droits divins, cette notion doit s'effacer complètement, comme purement relative au régime préliminaire, et directement incompatible avec l'état final, qui n'admet que des devoirs, d'après des fonctions⁵³⁷ (Comte, Cathéchisme positiviste 2002).

En somme, l'exploration de l'historique des droits de l'homme nous permet de nous rendre à l'évidence qu'effectivement ces droits-là ne sont pas partagés par tout le monde, que ce soit pour ce qui est de leur élaboration ou encore de leurs fondements.

Cependant, il n'est pas question de généraliser l'échec déclaré par ces différents auteurs. L'incapacité des Droits à produire une action conforme à ses premières aspirations ne rend pas caduc une certaine vision unitaire du monde. Ainsi la place d'un relâchement, on peut opposer plutôt une attitude volontaire et même volontariste. Devant l'absurde, ainsi que nous le figure la pensée de Camus, il faut opposer la révolte. Paul Valadier nous propose alors des conditions pour parvenir à l'unité :

Ce travail plein d'obstacles, nullement assuré d'aboutir à une compréhension sans nuages entre hommes de cultures différentes, ne peut viser l'universel proprement dit qu'à deux conditions. Il faut d'une part qu'il soit lui-même conduit par une certaine conception de l'universel, et il faut d'autre part qu'on suppose une base de compréhension commune possible à partir de notre commune humanité, sans laquelle tout dialogue ne serait que simulacre et jeu voué à l'échec.⁵³⁸

Il existe, il est vrai, une perversion de l'objectif noble des droits de l'homme visant à établir un monde de relation ou de communication entre les Etats. Mais il faut se libérer des contradictions comme des chaînes qui nous maintiennent captifs loin du progrès de l'humanité. Nous prenons le risque d'employer le terme de progrès parce que nous sommes convaincus du bien-fondé de la reconnaissance universelle d'une dignité humaine. Mais il est tout aussi nécessaire de faire cesser l'impérialisme des nations qui se cachent derrière les droits de l'homme pour s'imposer illégitimement et même illicitement dans le gouvernement de certaines nations dont ils bafouent l'autonomie. Nous envisageons en ce sens la

⁵³⁷ Comte, *Catéchisme positiviste*, éd. électronique J. M. Tremblay, Québec, 2002, p. 147.

⁵³⁸ Paul Valadier, *ADV*, p. 199.

reconnaissance des règles qui auront l'avantage de nous conduire à l'instauration d'une paix universelle.

Par ailleurs, les éléments de la critique des Droits de l'homme comme rejet de l'ethnocentrisme ne tiennent pas compte de son caractère non imposable. En effet, un droit universel n'est effectif que si, lorsqu'il est violé, les victimes disposent internationalement de réelles possibilités de recours. Or en pratique, lorsque les droits de l'homme sont méconnus par le pouvoir politique d'un État souverain ou d'un gouvernement de fait, les victimes n'ont, dans la plupart des cas, aucun véritable recours. Au-delà du débat sur le contenu des droits de l'homme, il n'existe au niveau mondial aucune autorité disposant à la fois de la légitimité nécessaire et des moyens de coercition appropriés pour imposer le respect de ces droits dans chaque pays. On sait par exemple quelles sont les difficultés actuelles de reconnaissance universelle de la Cour Pénale Internationale (CPI).

Seuls les citoyens de certains pays ont accès à des Cours de Justice supranationales. Et la Cour Pénale Internationale ainsi que des tribunaux internationaux à compétences spécifiques pouvant intervenir en matière de violation des droits de l'homme n'opèrent que dans des limites étroites et sur la base du consentement des États concernés. Ces institutions ne sont pas des voies de recours praticables pour certaines victimes et ne disposent d'aucun véritable moyen de coercition. La sanction d'une violation massive des droits de l'homme par une juridiction internationale ne peut avoir lieu, en pratique, qu'après le renversement (généralement à l'issue d'une guerre) du régime politique à qui on impute la responsabilité (comme par exemple au procès de Nuremberg ou encore plus récemment en Côte d'Ivoire). Elle est donc exceptionnelle, n'intervient qu'à la suite de certaines crises majeures, et implique que le régime responsable ait d'abord été vaincu militairement par des puissances décidées à l'appliquer. De telles conditions, qui supposent un usage massif de la force et des vainqueurs bien disposés, rendent ce recours impraticable en temps normal, et totalement exclu si le régime "suspect" est lui-même une grande puissance économique et militaire. De manière générale, chaque État définit et sanctionne le droit applicable sur son territoire, et détermine par conséquent à sa discrétion et selon ses moyens la manière dont les droits de l'homme sont interprétés et mis en œuvre.

Ainsi, même si la validité universelle des droits de l'homme semble être en contradiction avec le principe d'autodétermination au nom duquel chaque peuple est maître du choix de son régime politique, son application reste encore assez relative et contextuelle. La stricte application du principe d'autodétermination fait en effet prévaloir les choix politiques

locaux sur toute valeur universelle; elle équivaut à légitimer par avance la politique de tout gouvernement national en matière de droits de l'homme, à la seule condition aussi que ce gouvernement ne soit pas imposé par une puissance étrangère et donc qu'il soit réellement autonome. On a tenté d'interférer sur ce principe d'autonomie avec la notion d'ingérence humanitaire, mais cette notion est elle-même très controversée, sa légitimité est à démontrer au cas par cas et son application est de toute façon exclue sur le territoire d'un État disposant d'une puissance militaire significative.

La première conséquence de cette situation est que les droits de l'homme, même s'ils sont théoriquement universels, ne sont pas *universellement opposables* et que leur application effective dépend de chaque autorité nationale. Ce qui revient à dire que, même s'ils peuvent faire partie du droit dans un pays donné, les droits de l'homme feraient plutôt figure, sur le plan mondial, de *recommandations morales* que de règles juridiques. Au demeurant on pourrait se demander s'il est nuisible en fait d'imposer le respect des individus, abstraction faite de certains contenus vraisemblablement contraires à la vision de nombres de traditions ou de religions. Ce qui amène à se demander pour nous jusqu'où les droits humains peuvent-ils être imposables ?

Mais, au-delà de toutes les critiques plus ou moins légitimes, les droits de l'homme gardent indéniablement un certain intérêt qui fonde toute leur pertinence. Les Droits de l'Homme constituent en effet un procédé conçu pour atteindre un objectif d'intérêt commun ; de même, ils représentent un système de protection de la dignité de la personne humaine de la violation arbitraire. Ils garantissent de fait l'idéal de solidarité que prône instamment Rorty. C'est pourquoi on dit d'ailleurs que les Droits de l'Homme sont l'ensemble des droits inhérents à la personne humaine. Ils sont reconnus à tous les hommes considérés comme égaux. Aussi, sommes-nous par exemple obligés de reconnaître que les critiques marxistes et autres ont contribué à mettre en exergue les insuffisances et les failles des droits de l'homme et que les revendications de l'anti-anti-ethnocentrisme ou herméneutique ne sont pas à négliger mais nous ne pouvons pas non plus ignorer l'appel à une humanité aseptisée qui crée les conditions appropriées pour son vivre-ensemble. Ce qui entraîne plutôt leur réajustement au besoin mais pas leur annulation.

Et d'ailleurs, ces droits ont connu plusieurs réaménagements qui les ont améliorés, enrichis et précisés. Aux premières déclarations, se sont ajoutés les Droits civils et politiques et les droits économiques et socio-culturels. Les premiers insistaient sur la liberté ce qu'a

dénoncé le socialisme et qui a conduit à l'élaboration des seconds. En effet, pour rendre concrets les droits civils et politiques, il faut que le peuple soit doté des moyens de les réaliser. Il y a là querelle socialisme-libéralisme. C'est pour mettre fin à cette querelle par exemple qu'en 1966 le Pacte international des droits économiques, sociaux et culturels a vu le jour. C'est au nom des droits de l'homme qu'aujourd'hui on ne peut s'attaquer à un être humain ou le dérober de ses droits arbitrairement. Il faut admettre néanmoins qu'en proclamant, à travers des siècles d'histoire inhumaine la nécessité pour tous de bénéficier d'un minimum vital, les droits de l'homme, implicitement admis ou clairement revendiqués, ont été amendés à juste titre et au bénéfice de tous. En fait les Droits humains se sont rendus nécessaires dès lors qu'il est apparu que le goût de survivre s'altérait et s'altérerait davantage en son contraire s'il ne débouchait pas sur une vie humainement vécue.

Cela, l'« antifondationalisme » ne saurait le nier. On a besoin de la morale même si elle est considérée davantage, à tort comme à raison, comme le fait de l'Occident et non pas d'une véritable communauté internationale. La morale kantienne et toutes celles qui lui sont analogues imposent le respect de l'autre et ne nous imposent nullement un modèle de vie où la monotonie est de mise. Ainsi la critique herméneutique de Rorty face à l'architecture kantienne et à tous les projets fondateurs a du mal à convaincre de manière péremptoire. Même si Rorty déclare qu'on ne peut prouver l'existence d'une loi morale, on peut l'envisager du point de vue de la nécessité. Cela nous empêche-t-il d'opérer les choix de notre existence ? Non tant que nous le faisons dans le strict respect du sujet humain. Nos choix et nos directives doivent se faire dans le souci de ne pas nuire.

L'essor des droits de l'homme procède de l'expansion du libre-échange. Leur déclin au sein des démocraties et leur prohibition par les régimes despotiques obéissent au repli défensif d'une économie dont la forme dominante, ancienne et statique, se trouve en danger d'être supplanté par l'émergence d'une forme dominée, nouvelle et dynamique. C'est toujours à la faveur de telles crises qu'une société revendique le plus radicalement son humanité et prend le mieux conscience du joug tutélaire et répressif que constitue l'économie d'exploitation.

Mais est-ce pour autant que la critique herméneutique reste valable du point de vue de la morale ?

VIII.2. DES FONDEMENTS ONTOLOGIQUES DES DROITS DE L'HOMME

Les Droits de l'Homme sont effectivement tributaires de la question morale et il est question d'après Rorty d'une distinction entre deux types de philosophie de la morale. C'est, en clair, une distinction entre « *ceux qui pensent que l'instance adjugeant les droits et les responsabilités est la société, et ceux qui pensent qu'il y a quelque chose en l'homme que la société "reconnaît" quand elle légifère. [...]. En un mot, l'un nie et l'autre affirme l'existence de "fondements ontologiques aux droits de l'homme" »*⁵³⁹.

Là-dessus, Rorty prend position en niant tout l'effort de « fondation » de la philosophie analytique et de la tradition essentialiste. Ses préoccupations comme on l'a vu sont toutes autres que la question du fondement. Le rejet des théories de la justification-cohérence se fait au nom d'un dynamisme de l'être qui, auquel cas, se réduirait à l'en-soi sartrien. Rorty précise :

*En considérant comme un but suffisant pour la philosophie le fait de ne pas laisser retomber la conversation, et en définissant la sagesse comme la capacité de soutenir une conversation, on interprète les êtres humains comme sources de nouvelles descriptions et non pas comme des êtres qu'on aimerait pouvoir décrire avec exactitude. Faire de la vérité –celle des termes qui fournissent la commensuration ultime de toutes les recherches et activités humaines– le but de la philosophie, c'est considérer les êtres humains comme des objets plutôt que comme des sujets, comme existant en soi à la fois comme objets décrits et sujets décrivants.*⁵⁴⁰

Il professe en ce sens l'achèvement comme on l'a vu, dans le sens de la destruction, de tous les critères dits « rationnels », et donc éternels, qui n'ont pour effet que de circonscrire l'homme et arrêter son histoire. Ainsi :

*Affirmer en matière de morale que les coutumes d'une société donnée ont leurs « fondement dans la nature humaine », c'est prendre totalement au dépourvu un pragmatiste. Car, s'il est pragmatiste, c'est précisément parce qu'il ne voit pas comment une coutume pourrait être fondée de la sorte*⁵⁴¹.

Le déni des fondements ontologiques de la personne s'adresse entre autres à Kant qui donne corps à la valeur suprême de l'individu dans le développement de sa morale. Le versant pratique de la raison étant dévolu à la tâche qui consiste à établir en droit et en raison cette valeur universelle.

⁵³⁹Rorty, HS, p. 203.

⁵⁴⁰*Ibid*, p. 415.

⁵⁴¹*Ibid*, p. 203.

C'est en ce sens que l'on a pu voir que Rorty se fait l'héritier de Nietzsche qui accusait déjà la morale kantienne, fondement des droits de l'homme, comme toute autre morale de n'être qu'une invention qui n'a aucune raison d'être. Pour Nietzsche, la question de la morale ne se résume pas en un « que dois-je faire ? » ou encore à un besoin de la morale d'être pratique. En établissant « l'acte de naissance » de la morale telle que nous la connaissons aujourd'hui, Nietzsche fustige l'idée qu'il y aurait un fond commun à l'humanité (auquel il faudrait d'ailleurs se conformer) qui n'aurait pour conséquence que « *niveler l'humanité par le bas* ». En se faisant « antimétaphysicien » et en rejetant les « *arrières mondes* », il prône une vision de l'homme où il n'y a aucune place pour une valeur morale. Les fondements transcendants de la morale sont une négation de la vie. Ce sont des masques derrière lesquels les auteurs tels que Kant ou Platon cachent leur ressentiment vis-à-vis des puissants de la terre. Ainsi, Nietzsche rejette totalement l'idée d'une institution universelle qui devrait asseoir ou garantir une valeur somme toute équivoque de l'homme. Ce qui, comme on l'a vu intéresse Rorty.

On peut percevoir ainsi dans la pensée de Rorty, le refus de cerner l'homme d'après des canons universaux, ce qui, selon lui, aurait pour corollaire de rabaisser l'humanité à l'état de chose. Il est pourtant difficile d'accéder à ce souhait de Rorty, puisque c'est sur cette commune humanité que se fonde l'actuelle cohésion sociale sous l'égide de la mondialisation. En effet, c'est à partir de la reconnaissance d'une valeur humaine universelle que se fonde l'Organisation des Nations Unies (ONU). Or c'est l'orientation qu'a voulue donner Kant à la morale en défendant en prime l'idée d'un cosmopolitisme. D'où les termes de ce cosmopolitisme dans lequel le droit opère un pont entre la morale et la politique.

Il s'agit notamment pour Kant de soumettre les Etats à des maximes qui rappellent celles qu'on retrouve dans le versant pratique de la raison pure. Une fois que nous a été démontrée la nécessité de la morale et de la constitution d'une société civile qui n'est en fait qu'un Etat de droit, il faut désormais assumer l'institution d'une unité humaine comme destination ultime des dispositions naturelles de l'homme. On peut alors parler d'une équivalence ou d'un lien nécessaire entre épistémologie, morale et politique d'un côté, et société civile, Etat mondial, Etat universel de l'autre. Comme le dit si bien Mireille Delbraccio :

(...) l'Anthropologie de Kant marque clairement le moment où sont réunies les conditions épistémologiques d'une synthèse dans laquelle le sujet connaissant, le sujet historique, le sujet moral, le sujet politique et le sujet de droit viennent coïncider en une unité rassemblée sous le concept d' "homme",

*à partir de laquelle s'esquisse la possibilité d'un discours sur l'homme doté d'un statut véritablement scientifique*⁵⁴². (Delbraccio et (collectif) 2000)

Maintenant, il faut savoir comment se formule chez Kant ce cosmopolitisme. Ce qu'il faudrait remarquer, c'est qu'est toujours posée tacitement la question de la dignité humaine. Kant est le défenseur de la valeur humaine et on pourrait dire ainsi, sans grand risque de se tromper, que les droits de l'homme sont l'achèvement nécessaire de sa réflexion morale. En effet, si la bonne volonté ne peut agir en vue d'une fin subjective, c'est-à-dire être déterminée par un mobile, la fin objective qui doit être le mobile de son action devra avoir une valeur universelle et par suite être une fin en soi. Or la nature ne nous propose qu'une fin en soi et cette fin, c'est l'homme lui-même. Comme l'explique Kant au sujet de la dignité dévolue à l'être humain, « *l'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen* »⁵⁴³.

Traiter l'homme comme une fin en soi, c'est le doter d'une valeur absolue à travers laquelle l'homme est posé toujours pour nous en lui-même comme un devoir à accomplir. C'est dire que ce statut lui confère dorénavant des droits non seulement à l'existence, mais aussi à un certain type d'existence. D'où cette deuxième forme de l'impératif catégorique qui permet l'accomplissement de l'humanité dans une vision universelle : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne d'autrui, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen* »⁵⁴⁴.

Ce faisant, Kant peut être considéré comme l'un des précurseurs des droits de l'homme et du citoyen, voire même des Nations Unies⁵⁴⁵. On peut, en effet, voir une grande similitude entre le fond des déclarations des droits de l'homme et les impératifs catégoriques kantien. La Déclaration de 1789 proclame que les droits de l'homme sont *naturels, inaliénables et sacrés, naturels et imprescriptibles*. Les aménagements de cette déclaration qui vont suivre n'altéreront pas cette vision. Dans le préambule de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, il est implicitement reconnu *la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine*⁵⁴⁶. Chez Kant, cette idée s'exprime ainsi : « *l'amour de l'humanité et le*

⁵⁴² Mireille Delbraccio, *Du cosmopolitique*, p. 25.

⁵⁴³ Kant, FMM, p. 61, § 48.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 62, § 49.

⁵⁴⁵ *Idem.* IHUPC, Septième proposition, p. 35 et seq.

⁵⁴⁶ *De Montaigne à Louis de Brooglie*, Paris, Belin, 1962, p. 88.

respect du droit des hommes sont, l'un et l'autre un devoir, mais le premier n'est que conditionnel, l'autre, au contraire, est un devoir absolu, qui ordonne sans condition »⁵⁴⁷.

Cette valeur universelle intrinsèque de l'homme apparaît de tout temps dans le débat politique. Si de toute évidence, c'est dans la perspective de défendre ce principe ou cette valeur que la société civile et l'Etat de droit sont instaurés, c'est en vue de ce même principe que doit fonctionner ses institutions. L'Etat, étant constitué de personnes qui ont, de par leur appartenance au patrimoine humain, une dignité absolue, porte la même valeur. Kant le précise quand il dit : « *Un Etat, en effet, n'est pas (comme par exemple le sol où il est établi) un avoir (patrimonium). C'est une société humaine et nul autre que lui n'a le droit de lui imposer des ordres et d'en disposer »⁵⁴⁸.*

Les Etats ont ainsi en soi une valeur et une dignité inaliénables du fait qu'ils appartiennent à la société humaine. Et pour la même raison, ils ont des droits autant qu'ils sont soumis à des devoirs et peuvent donc être jugés comme des individus. L'idéal humain kantien comme pour la synthèse inachevée ne se contente pas de l'espace politique restreint des territoires nationaux mais s'étend à la dimension universelle qui serait alors la synthèse absolue. En effet, l'achèvement de la moralité et de la dignité humaine ne se réalise que dans l'établissement d'un système cosmopolite où les frontières s'abaissent pour céder la place à une communauté universelle. Cela est sans rappeler l'idéal prôné par le stoïcisme.

Le stoïcisme en effet fût l'un des précurseurs d'un idéal cosmopolitique dans lequel sont affirmées une communauté entre les hommes, une universalité à laquelle chacun participe malgré les différences imposées aux individus par le destin. La notion de personne au sens moral de ce terme semble en effet ne pouvoir prendre sens que dans une optique universaliste qui affirme également la réalité substantielle du sujet, et qui considère tout homme quel qu'il soit comme ayant une valeur intrinsèque dépassant ses caractéristiques physiques ou ethniques. Cette conception sera renforcée par le christianisme surtout avec Saint Paul qui étend son évangile non pas à une communauté restreinte d'« élus » mais à l'ensemble des peuples de la terre au nom d'une commune humanité. Il efface lui aussi les barrières et les différences de races, de rang ou encore de sexe : *Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme*⁵⁴⁹.

⁵⁴⁷ Kant, FMM, p. 62.

⁵⁴⁸ Kant, PPP, p. 4.

⁵⁴⁹ Epître de Paul, Galates 3 v 28b.

Dans la période moderne, bien que le cartésianisme donne au sujet une dimension particulière avec l'idée d'une raison universelle, c'est avec Kant que la personne gagne avec une certaine acuité son sens moral. On retrouve cette idée dans l'impératif catégorique qui pose l'homme comme un être moral par essence, car doté d'une raison législatrice par laquelle il est mis face à ses devoirs, donc face à ses responsabilités, devant la loi morale intangible. La personne est donc selon Kant à la fois un sujet de droit et un « objet » de devoir, elle est une valeur absolue existant comme fin en soi, s'opposant aux choses qui n'ont qu'une valeur relative et qui peuvent donc être utilisées comme simples moyens. En ce sens, reconnaître à la personne une valeur absolue, c'est en faire un objet de respect quelle que soit la condition de cette personne, même lorsqu'elle se trouve limitée dans l'exercice de sa liberté.

Les êtres dont l'existence ne dépend pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont aussi, si ce sont des êtres privés de raison, qu'une valeur relative, celle des moyens, et c'est pourquoi on les appelle des choses, tandis qu'au contraire on donne le nom de personnes aux êtres raisonnables, parce que leur nature même en fait des fins en soi, c'est-à-dire quelque chose qui ne doit pas être employé simplement comme moyen, et qui, par conséquent, restreint d'autant l'arbitre de chacun (et lui est un objet de respect).⁵⁵⁰

Autrement dit, pour Kant, seul l'homme mérite d'être considéré comme une personne et l'animal est ravalé au rang de chose. Le débat actuel de la modernité nous fait réfléchir davantage sur cette question puisqu'aujourd'hui s'élèvent des défenseurs pour les droits des animaux. On peut donc remarquer que la conscience contemporaine a tendance à introduire dans la notion de personne des éléments qui relèvent de la sensibilité, refusant de réduire celle-ci à la froide raison ainsi qu'à une conscience et une liberté en quelque sorte désincarnée. Or on se demande si évacuer totalement les éléments essentiels que sont la raison, l'esprit, la conscience et la liberté, dont il est encore pour le moment permis d'affirmer que l'animal ne dispose pas au même titre que l'homme, ne nous conduit pas à des divagations. Cela confirme à bien des égards l'apport de Kant sur la considération de la personne surtout avec les sciences qui, par le développement des techniques, ont contribué à rendre l'homme lui-même insignifiant à ses propres yeux. On peut citer notamment les guerres qui sont menées de par le monde avec les armes aussi atroces que destructives.

Il faut alors toucher le domaine métaphysique de la personne, c'est-à-dire le support de ses facultés ; si nous considérons qu'un être humain est une personne, c'est que nous ne le réduisons pas à n'être qu'un corps, c'est que nous ne limitons pas son être à sa matérialité.

⁵⁵⁰ Kant, FMM, p. 61.

Cela signifie en conséquence que nous devons supposer implicitement en lui la présence d'un principe spirituel faisant de lui un être moral c'est-à-dire une personne inspirant ce sentiment singulier dont parle Kant et qui se nomme *le respect*.

En effet, Kant par sa morale considère toujours la personne humaine comme une fin en soi. Dans sa deuxième formule du devoir qui se calque sur les jugements synthétiques *a priori*, il met en évidence la condition de traiter l'individu comme une fin et jamais tout simplement comme un moyen. L'humanité est donc un absolu à respecter et à trouver en chaque homme. Désormais nous sommes semblables dans un monde où on se fait presque surprendre dans les filets de la mondialisation où tous sont conviés parfois malgré eux. La morale kantienne en d'autres termes met l'homme au centre des préoccupations. Et même la rédaction du PPP n'est qu'un prolongement de l'affirmation du respect que l'homme doit se vouer à lui-même et à l'autre, son vis-à-vis, pour la réalisation d'une société humaine où les hommes sont sujets de raison et de liberté, donc des fins en soi : « *la moralité, nous dit-il, est précisément cette condition qui seule peut faire d'un être raisonnable une fin en soi, car c'est par elle seule qu'il peut devenir membre législateur dans le règne des fins* »⁵⁵¹.

Certes on a souvent reproché à Kant de ne pas tenir compte de la réalité. C'est sans doute pourquoi Rivaud écrit : « *Une recherche extrême de la rigueur (...) a souvent compliqué sa doctrine à l'excès et affaiblit dans une certaine mesure la portée de ses conclusions* »⁵⁵². Mais il faut se rendre à l'évidence que ce siècle, sous prétexte de liberté, a fait émerger des conceptions qui trahissent l'importance que l'on donne au genre humain qui se retrouve de plus en plus rabaissé au rang de bête de foire. Il serait donc en fait temps que l'on se ravise et que l'on se rende compte qu'il faut enfin se déterminer soit pour une totale et franche liberté que beaucoup confondent bien entendu avec le libertinage, soit pour l'établissement des règles que nous ne saurons éloigner de ce qui est assurément le bien le plus cher de tous : la dignité de l'homme et sa continuité dans le temps et l'espace.

Notons que le rejet de la morale, notamment celle de Kant, c'est en même temps rejeter son cosmopolitisme tel qu'envisagé dans le *Projet de Paix Perpétuelle*. En effet, la morale kantienne, comme nous l'avons montré, s'étend à la politique que doit conduire le concert des nations. Mais s'opposer à la morale au nom de l'« antifondationalisme » tout comme au cosmopolitisme au nom de l'anti-anti-ethnocentrisme ou au nom d'une solidarité redéfinie, c'est en quelque sorte réduire à néant le travail de la communauté internationale à

⁵⁵¹ Kant, FMM, p. 70

⁵⁵² Albert Rivaud, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 1968, p. 66

travers les différentes institutions établies dans les années d'après-guerre. Rorty voudrait en fait penser une solidarité sans universalisme moral mais est-ce réellement possible ? Pour définir la solidarité et la rendre nécessaire, la philosophie traditionnelle a dû passer par des propositions métaphysiques et le résultat de cette recherche donne accès aux questions politiques.

Rorty se refuse, dans cette perspective, de concevoir les droits de l'homme comme quelque chose qui soit donnée une fois pour toutes, comme un objet fixe et dont on cherche le fondement ultime ou absolu. Une telle position est la conséquence du refus de tout essai essentialiste et, par conséquent, de tout fondationnalisme absolu de la connaissance et de la morale. Il ne faut donc pas sombrer, pour ce qui est aussi des droits de l'homme, dans l'illusion et dans le mirage de trouver le fondement absolu, mais, plutôt, avoir le courage et la bravoure de commencer à reconnaître qu'une chose telle qu'un fondement absolu n'existe point.

Le fait de dévoiler la mort d'un fondement absolu, c'est rejeter le sujet éthéré et inaltérable qui se cachait transfiguré sous l'aspect d'un dieu dans les droits de l'homme. La force de la reconstruction du paysage humain, une fois qu'on a abattu les décors, nous permet de renaître dans un monde construit à la mesure de nos rêves et de nos désirs qui se réajuste indéfiniment au gré de nos besoins. Seulement, lorsqu'on renaît après le deuil du vide, vide qui symbolise selon Rorty l'illusion de la fondation, peut-on recommencer et refonder la vie ?

Ce dont il s'agit quand on traite des droits de l'homme, c'est de la vie et des manières de la vivre, des idées que l'on associe à elle et de ses modes de production et de reproduction. La vie et ses alentours, la vie et le temps, la vie et les vies possibles. C'est cette pluralité que Rorty veut nous pousser à reconnaître. Voilà d'ailleurs pourquoi il faut reconnaître qu'il y a plutôt des fondements et non plus seulement un fondement, et pourquoi on parle de renonciation à l'absolu, car il enferme et limite. C'est aussi pourquoi il faut parler de la nécessité d'imaginer le fondement comme un non fondement, comme une assurance ou une affirmation de valeurs « arbitrairement » choisies, et admettre plutôt une multiplicité de fondements. Mais un tel développement, une affirmation aussi intransigeante, doit répondre de ses prétentions.

Par ailleurs, on peut remarquer que la pensée de Rorty garde un certain silence pour ce qui est de la nature des relations entre les Etats. En effet, une fois les sociétés constituées chez Rorty, il est difficile de sortir de leurs limites. L'interrogation se porte sur les bases d'un

échange ou d'une cohabitation pacifique des communautés ainsi composées. Tandis que la société libérale est une donnée close, cloisonnée dans la barrière quasi infranchissable d'une solidarité partisane, l'Etat républicain kantien par la société civile, est une invite à une solidarité transnationale. Nous avons déjà pu relever plus haut les fondements ontologiques d'un tel projet. On pourrait tout simplement démontrer, à ce moment de notre analyse, ses retombées positives.

En effet, étant stipulée la valeur indéniable au genre humain, Kant pense garantir la protection de cette valeur sur le plan international. Il postule, à l'inverse de ce que fera Rorty, la nécessité de garantir la paix et ce, en abolissant les risques d'engendrer toute guerre. Au vu de la relativité qu'on accorde encore, à certains endroits de la planète, à la dignité humaine, il est difficile de ne pas souhaiter la normalisation des rapports internationaux. A moins, bien entendu, d'être un insensible nietzschéen. Kant tout au moins tient compte de cette préoccupation et c'est en vertu d'elle que s'impose, au-delà de la simple nation, les conditions d'une paix durable. La philosophie de Kant est alors la voie pratique d'une universalité assumée, l'amorce d'une humanisation mutuelle. On ne saurait que trop reconnaître à Kant, à travers son argumentaire, de nous éloigner du spectre d'un autre Auschwitz ou encore des goulags qui rappellent une triste figure humaine. La vision des horreurs des guerres passées font résonner à l'esprit l'écho d'une sensibilité qui nous interpelle à mettre fin à de telles atrocités. Au sens où Paul Valadier écrit : « *L'universel s'identifie donc à une tâche en quoi tient de nos jours la possibilité de la rencontre entre les peuples, plutôt que l'enfermement dans le quant-à-soi, source de violences virtuelles* »⁵⁵³.

L'unité des nations est l'aboutissement de ce principe supérieur de la raison qui appelle à l'unité systématique à partir des idées cosmologiques de la raison. Kant se fait le précurseur de l'objectif, il nous semble, des Nations Unies par son attachement à l'établissement d'une paix durable, voire perpétuelle entre les Etats ou les sociétés. Dans le préambule de la charte des Nations Unies on peut lire la volonté de *préserver les générations futures du fléau de la guerre*. Kant fait partie de cette tradition humaniste, car il se fait le héraut lui aussi d'une raison au service des valeurs humaines inaliénables. Son souci est d'éviter les conditions dans lesquelles les valeurs humaines, que nous donne la raison, soient bafouées.

⁵⁵³ Paul Valadier, ADV, p. 205.

*La raison du haut du trône de la puissance moralement législative suprême, condamne absolument la guerre comme voie de droit et qu'elle fait par contre un devoir immédiat de l'état de paix, état qui ne peut toutefois être institué ni garanti sans convention mutuelle des peuples, il doit nécessairement se trouver une alliance d'une espèce particulière, qui peut s'appeler l'alliance de paix (foedus pacificum) ; elle différerait du traité de paix (pactum pacis) en ce que celui-ci veut simplement terminer une guerre, tandis que l'alliance de paix prétend terminer pour toujours toutes les guerres.*⁵⁵⁴

C'est donc la raison qui se déploie, et des apories de la raison pure naissent les conditions d'une morale qui elle-même s'étend vers la création d'un Etat civil puis universel, cadre suprême de l'épanouissement et de la réalisation d'un idéal humain. Les Etats sont soumis, en vue de cette finalité de la raison, au respect des valeurs humaines et sont conviés à fonder un tout cosmopolite. En d'autres termes, il s'agit pour Kant d'un appel naturel de la raison qui s'accomplit. En effet, « *la nature veut de manière irrésistible que le pouvoir suprême revienne au droit* »⁵⁵⁵ nous dit Kant.

Le droit chez Kant représente le pont entre la morale et la politique. En effet, à la question de savoir comment on peut appliquer la morale dans le domaine de la politique, Kant répond en introduisant la notion du droit. Tous les Etats, ayant bien entendu comme maxime la dignité humaine et le strict respect de la loi, doivent légitimer le droit afin de s'assurer à l'intérieur comme à l'extérieur de leurs frontières la paix nécessaire. Le droit est le principe directeur de l'action politique comme la loi morale est au centre de la relation entre la volonté humaine et l'action. Aucune politique gouvernementale ne doit se soustraire au respect du droit qui correspond à l'exigence de la moralité. Il faut préciser qu'il ne s'agit pas de faire respecter le droit seulement dans le cadre d'une politique intérieure, mais aussi dans la sphère internationale. Mais l'application du droit répond à des conditions qui sont similaires à celles que l'on a pu voir dans la moralité. Réaliser le souverain bien requiert de ce fait l'abandon des libertés qui répondent plus à nos penchants matériels et nuisent à la cohésion sociale et internationale. Le droit dépasse donc largement le cadre national et s'impose comme le devenir universel des pays. Kant écrit :

Il faut surtout que l'Etat ait une constitution interne établie suivant les purs principes du droit, et de plus une entente avec les Etats voisins ou même éloignés (analogue à un Etat universel) en vue d'aplanir juridiquement leurs différends.- cette disposition ne signifie pas autre chose que ceci : les

⁵⁵⁴ Kant, PPP, p. 26.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 46.

maximes politiques ne doivent pas avoir pour origine le bien être ou la félicité espérés pour tout Etat, de leur application, donc en aucune façon le but dont chaque Etat fait son objet (le vouloir), en tant que principe suprême (mais empirique) de la sagesse politique, mais au contraire, provenir de la pure notion du devoir de droit (Rechtspflicht)(du devoir –sollen– dont le principe est fourni a priori par la raison pure), quelles que soient d'ailleurs les conséquences matérielles (physisch) qui en puissent résulter.⁵⁵⁶

Les Etats comme les individus sont soumis à des maximes strictes. Autant la volonté de l'individu ne doit suivre les inclinations égoïstes et matérielles, autant l'Etat ne doit faire dépendre son action de pareils intérêts. La volonté de l'Etat doit correspondre au principe suprême de la moralité. En rendant possible la rencontre entre la politique et la morale, le droit impose une fédération d'Etats pour assurer la réalisation de la justice. Comme l'écrit encore Kant :

L'accord de la politique avec la morale n'est possible que dans une union fédérative (qui est donc donnée a priori, et nécessaire d'après les principes de droit) ; et toute la prudence politique a pour base juridique l'institution de cette union, en lui donnant le plus grand développement possible : hors de ce but, tous ces subtils raisonnements ne sont que sottise (Unweisheit) et qu'injustice voilée.⁵⁵⁷

C'est à partir des idées cosmologiques que la raison se tourne vers un usage pratique. Mais alors, cette raison devenue pratique ne peut nous avoir été donnée par la nature que pour produire une volonté bonne. Cette dernière n'est elle-même réalisable que dans un Etat de droit où la dignité humaine est respectée.

C'est parce qu'il est contre toute cette entreprise de fondation que Rorty déprécie l'entreprise de la philosophie morale traditionnelle. Pourtant, dans la construction d'une société libérale il évoque l'idée d'une solidarité humaine. Or, il se trouve incapable de dire sur quoi doit reposer une solidarité d'un tel type si jamais sont relégués à l'arrière-plan les fondements ontologiques de la tradition morale. Pour lui, en effet, en parlant des droits de l'homme, il n'y a plus rien à comprendre « *une fois compris à la manière des historiens des idées et de la société quand et pourquoi ces droits ont été établis ou niés* »⁵⁵⁸. Mais alors, peut-on évacuer l'idée d'un substrat ontologique aux droits humains sans nier par là même la possibilité d'une solidarité à l'échelle communautaire ou universelle ? Nous pensons là qu'il est difficile de suivre Rorty sur ces traces. La question de la valeur de la personne a traversé

⁵⁵⁶ Kant, PPP, p. 71.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁵⁸ Rorty, HS, p. 203.

de long en large la philosophie et l'ensemble des résultats et des avancées sur le domaine fonde le monde auquel on aspire comme un bien.

Notre position en d'autres termes, est bien simple et elle peut se comprendre à travers cette question : sur quoi fonder la valeur absolue de la personne et éviter ainsi de relativiser toute action en son endroit ? Est-ce si terrible d'avoir des fondements moraux qui puissent garantir les droits humains et ceci en évoquant les particularismes et l'ethnocentrisme ?

Paul Valadier critique pour sa part ouvertement Rorty qui se fait le héraut inavoué du relativisme. Valadier est alors très dur avec la pensée de l'auteur américain. Il ne lui accorde pas de sérieux du fait entre autres que ce dernier affirme que « *Heidegger a échoué où Proust a réussi* »⁵⁵⁹. Rorty aurait en fait eu, selon Valadier, une mauvaise lecture des « anciens » comme Platon ou même encore Nietzsche.

*Tout laisse à penser, nous dit Valadier, que ce philosophe, formé ou déformé par une éducation première au contact de la philosophie analytique, [...], repousse des mythes à travers l'essentialisme et s'enferme dans un faux radicalisme, faute de comprendre vraiment ce que la tradition métaphysique appelle "nature", "essence des choses", "vérité", ou "raison".*⁵⁶⁰

Sa conception « antireprésentationnelle » du monde, l'idée épistémognoséologique d'une vérité qui résulterait de la pratique sociale, a pour conséquence que seules peuvent être justifiées les valeurs et les croyances de son groupe, du « nous » qui soutient notre façon de vivre ou de penser. En ce moment, la solidarité n'est proprement vécu qu'à l'intérieur du groupe car :

*Notre sentiment de solidarité n'est jamais plus fort que lorsque ceux dont on se dit solidaires sont perçus comme "des nôtres", les "nôtres" en question représentant quelque chose de plus petit et de plus local que l'espèce humaine » plus loin il ajoute « ma position implique que les sentiments de solidarité tiennent nécessairement aux similitudes et aux dissemblances qui nous paraissent frappantes et que leur caractère saillant est fonction d'un vocabulaire final historiquement contingent ».*⁵⁶¹

Il affirme ainsi une position « sectorielle » de l'univers moral car on ne peut parler de « morale » qu'à condition d'« y voir notre voix à nous en tant que membres de la collectivité qui parlons une langue commune »⁵⁶².

⁵⁵⁹ *Idem.*, CIS, p. 53.

⁵⁶⁰ Paul Valadier, *L'Anarchie des valeurs* (ADV), p. 186.

⁵⁶¹ Rorty, CIS, pp. 262-263.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 94.

Au refus d'accorder l'universalité morale, sous le prétexte qu'il est impossible de rencontrer une idée générale de l'homme, s'oppose une idée d'universalité comme tâche, devoir de communiquer. Le point de vue de Rorty cachant une prétention scabreuse de se suffire ou de se replier sur soi-même, au mépris des valeurs des autres qui ne sont pas « des nôtres », il faut trouver une alternative à laquelle le refus de la cruauté que prône Rorty ne peut suffire. C'est sans doute dans ce sens que Valadier écrit :

L'idée d'un universel est d'abord cette présupposition selon laquelle les hommes pressentent que malgré ou dans leurs différences, ils peuvent et doivent communiquer (...) Avant d'être un contenu ou une norme, avant d'être un jugement sur l'humain en soi et pour soi, avant d'être liée à une conception de la nature humaine, l'idée d'universel est cet a priori selon lequel l'autre ne m'est pas si étrange(r) ou que je ne lui suis pas si étrange(r), qu'aucune communication ne soit possible.⁵⁶³

Bien évidemment, reconnaître la nécessité de l'universel est un procès difficile. On peut rétorquer contre une telle entreprise, comme le fera d'ailleurs Rorty, la destruction d'une humanité concrète, celle des disparités, au nom d'une humanité idéale. En effet, l'universel nous fige dans une idée inflexible tandis que la réalité nous rend témoin d'un « désordre » dans lequel il est quasi impossible de rencontrer l'abstraction qu'est l'Homme. Mais si cette idée nous semble difficile on peut songer aux besoins qui rendent nécessaire l'universalité d'une valeur humaine. Si chacun doit vivre dans son monde on assisterait à des considérations divergentes et au danger d'une opposition des uns aux autres. Les antagonismes ne peuvent qu'être source de violence et de ce fait, on ne peut se permettre de les laisser éclore.

Par ailleurs, même si dans les droits de l'homme on peut reprocher une vision trop occidentale de l'homme, Occident qui malheureusement trahit bien souvent ce 'pacte', on ne peut négliger la portée que doit toujours avoir l'égalité des hommes défendue par les impératifs kantien. Pour Kant, rappelons-le, l'homme doit être placé au centre de toutes les préoccupations. Il nous amène à considérer et à penser les principes d'une société profondément humaniste où se réalise l'homme comme fin en soi. On peut prendre la pleine mesure de cette position dans cette affirmation de Jacques Rolland de Rénéville qui nous dit que si l'on peut « retrouver tout l'homme en tout homme, toute la société dans toute société, cette universelle présence de tout dans tous » ne peut laisser ignorer « les innombrables

⁵⁶³ Paul Valadier, ADV, p. 192.

manières possibles d'exister collectivement »⁵⁶⁴. Mais la difficulté d'envisager les droits humains universels entraînent ou dérivent d'autres problèmes dans le pragmatisme rortyien et rendent périlleux son parcours par rapport à la morale kantienne.

La critique de la théorie morale kantienne a aussi, comme nous l'avons déjà signalé, un relent politique. Par la société libérale, on s'épure des aspirations impraticables fondées sur la métaphysique. Une telle société, en d'autres termes, s'admet telle qu'elle est, parce que les hommes eux-mêmes s'acceptent tels qu'ils sont sans une approche bifocale conduisant à Dieu ou à la nature des hommes. Valadier écrit à ce sujet :

*Une société libérale ne recherche pas d'autres fondements qu'elle-même, car elle vit sur le plus large échange des idées dans "un affrontement libre et ouvert" et elle apprend à s'accepter telle qu'elle est ; sa culture éduque donc à l'accueil le plus large, donc à l'acceptation des idées les plus contraires les unes aux autres ; elle récuse les condamnations et les indignations devant ce qui s'oppose à ses idées, donc elle éteint la soif d'absolu en inculquant le relativisme le plus large.*⁵⁶⁵

Or, si la société n'a pas une vérité commune ou un objectif commun, il n'y a donc pas d'idéal vers lequel il puisse tendre et l'envisager comme un progrès. Une société qui passe par exemple de la pratique de la peine capitale à son abolition ne peut être considérée comme faisant un pas en avant. Il n'est pas question de voir dans la modification, la transformation de nos comportements une marche vers un monde meilleur mais tout juste comme des considérations qui relèvent de la pratique sociale changeant selon le 'vent' de la conversation. En ce moment, on pourrait retourner à l'anarchie en changeant tous nos idéaux du jour au lendemain. De la même manière, il devient difficile de qualifier les attitudes de la société voisine ou du groupe voisin.

D'aucuns diraient effectivement qu'il est prétentieux de vouloir porter un jugement de valeur sur un autre groupe mais dire cela comporte un risque même si Rorty le cache derrière le refus de cruauté. Ce sera, en effet, à chacun de vivre selon ses propres règles, tout en étant indifférent au sort des autres, la solidarité valant exclusivement d'abord pour les membres de son groupe. Il ne serait pas possible de proposer au nom des valeurs humaines des changements dans le comportement des sociétés ou des aides aux autres communautés. Un gouvernement qui décide de réprimer des manifestations dans le sang ou légitimer une exploitation de sa population n'est donc pas condamnable. Tout comme on ne saurait

⁵⁶⁴Rénéville, *Voyage au centre du monde. Essai de philosophie politique*, Anthropos, Paris, 1975, p. 86.

⁵⁶⁵ Paul Valadier, ADV, p. 185.

condamner la montée des idéologies agressives comme le néonazisme ou le néofascisme qui se commue en Afrique parfois en ethnofascisme.

On convient que les droits humains ont été bien souvent l'instrument des dirigeants et des nations véreux, mais on ne peut refuser comme un progrès à conserver universellement et éternellement la dignité et le respect que l'on doit à tout individu. Car si cette valeur n'est pas respectée, on ne sait sur quelle base on pourrait admettre le rejet de la cruauté comme une nécessité. En effet, la croyance en une loi de progrès dans la perspective de Rorty ne doit pas obstruer les progrès à conserver comme ceux relatifs à la dignité humaine. La dimension humaine, dans la pensée de Kant, marque donc une étape importante dans l'univers social. Et comme le disait Levinas, c'est sans doute cela la révolution copernicienne. Révolution au sens où Proudhon disait « *les révolutions sont les manifestations successives de la justice dans l'humanité* »⁵⁶⁶.

Rorty ne pense une société idéale, société libérale en l'occurrence, que dans un repli dans lequel un horizon cosmopolitique est difficilement envisageable voire impossible. Sa préoccupation aura donc été, comme nous l'avons montré par ailleurs, de trouver comment concilier les aspirations individuelles avec la solidarité humaine. Mais alors, c'est à une vision fragmentée et fragmentaire de la société qu'il aboutit, puisqu'on s'enferme dans le « nous » de la communauté. Il développe à ce titre un ethnocentrisme qu'il prétend opposer à l'autre ethnocentrisme, celui de la société occidentale. Ce qu'on peut contester dans cette position de Rorty c'est l'impossibilité d'établir dès lors une « communication » avec les autres peuples. Si le contact entre les peuples s'envisage négligemment chez Rorty, c'est dire qu'une perspective cosmopolitique n'est pas prioritaire. En prenant comme condition les analyses des précédents passages, il est difficile de lui donner raison dans la dimension politique d'une mondialisation qu'il est quasi impossible d'arrêter.

Aujourd'hui, on ne peut sans risque décider de vivre en autarcie politique, économique ou culturelle. Il faut envisager un monde commun et non point viser une théorie pluraliste du monde. La conséquence immédiate étant un plaidoyer pour la fragmentation de l'humanité en des entités séparées, antagonistes les unes des autres. En effet, la conception de l'ironiste, si elle n'est pas terroriste, est du moins égoïste en ce sens que pour lui :

la solidarité ne consiste pas à partager une vérité commune ou un objectif commun, mais bien à partager un espoir égoïste commun : l'espoir que son

⁵⁶⁶ Proudhon, *Toast à la révolution*, texte paru dans *Le Peuple* du 17 Octobre 1848. Reproduit dans *Les Œuvres complètes de Proudhon*, publiées par C. Bouglé, *Les confessions d'un Révolutionnaire*, appendice.

*univers à soi –les petites choses autour desquelles on a tissé son vocabulaire final– ne sera point détruit*⁵⁶⁷.

Cette perspective va à l'encontre du processus de mondialisation en cours puisqu'elle se donne dans la perspective d'une politique sectorielle dans laquelle le sort de l'autre nous serait totalement indifférent malgré l'appel à la solidarité. En fait il n'y aurait de solidarité qu'ethnocentrique si on s'en tient à la proposition herméneutique. Pourtant une solidarité internationale serait conforme à l'idée de l'humanité en tant que valeur absolue. En ce sens, c'est encore Kant qui répond le mieux aux préoccupations du moment. Il y a donc chez cet auteur les précurSIONS de la contemporanéité. Contemporanéité qui est en fait transformation évolutive du monde, où l'étranger n'est ni étrange, ni totalement autre. Il participe pleinement de ce monde et son droit est inaliénable quel que soit le lieu dans lequel il se trouve.

Ainsi, à Rorty nous disons oui lorsqu'il faut rejeter la cruauté, mais oui au nom d'une humanité et d'un fondement moral qu'il rejette. Il reste que, dans les relations entre les peuples, les nations doivent ratifier des lois dûment établies que chaque partie doit absolument respecter. Par ailleurs, la plateforme d'une relation entre les Etats nous porte à découvrir l'univers culturel de l'autre. Les fondements kantienS nous évitent ainsi de se poser comme une collection d'êtres ou de sujets sans liens possibles entre eux. Dans toutes les pensées dans lesquelles se manifestent la conscience d'une responsabilité collective, il s'agit désormais d'organiser la vie commune des citoyens dans un horizon post ou transnational. Nous devons d'ailleurs porter, au point où nous sommes arrivés de nos relations, le niveau actuel de nos démocraties à la hauteur du marché mondialisé. Ainsi, le droit doit être institutionnalisé de telle manière qu'il engage les différents gouvernements.

La conception kantienne de la communauté politique s'établit alors à partir d'une mutuelle reconnaissance. Au-delà des prismes par lesquels nous apparaît l'autre, et au-delà des clivages inhérents à nos diversités culturelles, nous ressentons quelque chose s'exprimer, une chose qui est tout simplement la marque d'une commune humanité. Ce partage est nécessairement universel autant que Montaigne a pu dire que : « *chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition* »⁵⁶⁸. La reconnaissance d'un universel rend loisible les échanges entre les communautés. Et cela n'est possible qu'à travers l'universalisation de la valeur humaine. C'est à cela que correspond le cosmopolitisme kantien. Kant écrit à ce sujet :

⁵⁶⁷Rorty, CIS, p. 134.

⁵⁶⁸Montaigne, *Essais*, III, 2.

Hospitalité (Wirthbarkeit) signifie (...) le droit qu'a l'étranger, à son arrivée dans le territoire d'autrui, de ne pas être traité en ennemi.⁵⁶⁹ Et plus loin il ajoute : IL faut donc qu'ils se supportent les uns à côté des autres, personne n'ayant originellement le droit de se trouver à un endroit de la terre plutôt qu'à un autre.⁵⁷⁰

Le cosmopolitisme se présente comme une doctrine morale qui cherche à fonder sur l'autonomie et l'égalité une préoccupation universelle pour tous. Il met de l'avant l'idéal de la personne dont l'allégeance va à la communauté mondiale des êtres humains et qui se perçoit elle-même comme un membre de la communauté humaine virtuelle que Kant appelle « le règne des fins ». C'est dans le PPP que s'établit la nécessaire normativité des Etats dans la perspective de garantir une stabilité mondiale fondée sur la paix globale. Il écrit :

Des Etats en relation réciproque, ne peuvent sortir de l'Etat anarchique qui n'est autre chose que la guerre, d'aucune autre manière rationnelle qu'en renonçant, comme des particuliers, à leur liberté barbare (anarchique), en se soumettant à des lois publiques de contrainte, formant ainsi un Etat des nations (civitas gentium) qui (s'accroissant il est vrai, constamment) engloberait finalement tous les peuples de la terre.⁵⁷¹

Ce que nous avons pu établir plus haut nous permet de remettre en scène la question des droits de l'homme. En effet, si nous pouvons considérer la personne humaine comme une valeur absolue à travers le caractère intrinsèque de la raison, alors nous pouvons considérer à nouveau la place des droits de l'homme dans l'univers des sociétés. Les droits sont ainsi, le cadre idéal de l'épanouissement des personnes. La valeur donnée à la personne humaine constitue pour ainsi dire, la raison de légitimation des droits de l'homme.

⁵⁶⁹ Kant, PPP, Paris, p. 28.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, pp. 29_30.

⁵⁷¹ Kant, PPP, Paris, Vrin, 1947, pp. 3_4.

CHAPITRE IX : LE PLUS ET LE MOINS DE L'HERMENEUTIQUE

De ce qui précède on pourrait donc dire que l'herméneutique reste contestable même sur les plans éthique et socio-politique. Il est difficile en réalité de suivre cette idéologie sur ces domaines là en s'enfermant dans la perspective ethnocentrique. Nous nous interrogeons en effet sur la pertinence d'un projet qui s'attaque à l'idée d'une communauté humaine universelle fondée en droit et sur une valeur intrinsèque attribuée à l'être humain.

Ainsi, que ce soit dans l'abandon sur le plan gnoséologique de l'idée des fondements ou encore le rejet sur le plan éthico-politique des valeurs universelles on peut établir quelques réserves à l'herméneutique. Mais alors, pouvons-nous pour autant rejeter en bloc l'ensemble de ses propositions? En réalité, nous ne pouvons pas négliger certains aspects de la pensée de Rorty et donc de l'herméneutique qui sont loin d'être complètement dénués d'intérêt.

L'entreprise générale de Rorty, rappelons-le, consiste à dissoudre toutes les prétentions « fondationnelles » ou essentialistes en philosophie. Elle a aussi comme objectif de remplacer la quête du Vrai par des considérations relevant directement de l'action efficace et du rapport communicationnel à autrui. C'est donc dire comment chez lui, il importe davantage de considérer la contingence que la référence ou encore la solidarité qu'on peut tenir de la conversation plutôt que l'objectivité et cela n'est pas sans conséquence comme on a pu le voir.

Il nous revient pourtant de mettre de l'emphase, au nom d'une certaine honnêteté intellectuelle, sur ce qu'on peut retenir de la pensée de Rorty et de sa proposition herméneutique. Nous allons donc à nouveau passer en revue les aspects sociopolitiques et gnoséologiques en nous attardant principalement sur ce que Rorty peut fournir à la postérité. Il remet certes en question toute attitude visant à produire une action ou un énoncé qui serait « inattaquable » parce que répondant à des critères bien établis mais l'objectif ici visé n'a-t-il pas néanmoins des conséquences favorables pour la connaissance ? On pourrait alors chercher au-delà du relativisme quelque chose qui justifierait la recontextualisation. Par ailleurs, en se prononçant contre l'universalisme moral n'est-il pas en train de nous permettre d'interroger à juste titre le dictat de certaines valeurs et l'impérialisme sous-jacent ? Et ne doit-on pas à travers lui mettre en pratique le recul nécessaire en vue de l'examen mélioratif d'une quelconque proposition ?

Il y aurait donc sans doute aussi un legs théorique même pour l'herméneutique tout comme une critique inévitable. Nous pouvons alors essayer de répondre, afin de capitaliser notre analyse, à la question de savoir si l'ethnocentrisme n'a pas le droit de survivre sous une autre forme même atténuée et aussi si l'herméneutique n'est pas en réalité le principe dynamique notamment des sciences.

IX.1. L'AMBIGUÏTE ETHNOCENTRIQUE

Nous nous retrouvons à la vérité devant un dilemme important. Autant on a pu défendre l'idée des fondements éthico-politiques et l'universalisation des valeurs humaines, autant on peut s'effrayer des sournoiseries des grandes puissances qui se servent très souvent de ce levier pour asphyxier les petits Etats. Ainsi, même si l'homogénéisation des Etats est possible faut-il qu'il soit au détriment de l'intérêt parfois singulier des peuples, des individus et des races ? C'est sans nul doute le défi du kantisme et autres réflexions assimilées face à l'« antifondationalisme » qui prône plutôt l'ethnocentrisme. Comme pour dire que l'universalisation et les fondements de la politique sont aussi à recentrer voire à « aseptiser ».

Bien sûr qu'après avoir constaté qu'il n'est pas aisé de réclamer à notre époque une règle universelle au vu de la pluralité des mœurs et qu'il pourrait donc paraître arbitraire de vouloir imposer une norme à la généralité ou agir sous le prétexte d'un quelconque bien universel, on ne peut cependant pas négliger une valeur aussi importante que le respect de la dignité humaine. En effet, derrière le foisonnement et le multiple usage des valeurs, il en restera toujours une avec laquelle on devrait se montrer rigoureux et c'est celle contenue dans les droits de l'homme. Si nous considérons comme une valeur la personne humaine, et on dirait même comme une valeur absolue, nous ne rechignerons pas à transposer cette valeur à l'universalité.

Les partisans du mondialisme proposent cependant une politique qui ressemble pour les ethnocentristes sans doute à un projet d'assimilation dans laquelle seront gommées toutes les particularités et toutes les différences. L'assimilation se présente comme une exigence d'un transfert d'identité de l'hétérogène à l'homogène. Tout se passe en effet comme si le modèle européen devait normalement et logiquement s'imposer au reste de la communauté mondiale. On en vient à se poser la question sur la possibilité des relations internationales saines et efficaces voire égalitaires c'est-à-dire dépouillées d'une stratification avilissante pour

les laissés-pour-compte. C'est ainsi que les politiques d'assimilation ou « colour blind » qui sont basées sur l'anonymat font surgir une nouvelle normativité dans laquelle l'identité culturelle, la reconnaissance de la différence n'acquiert pas une valeur positive.

Par ailleurs, nous faisons face à l'« hypocrisie » des Etats qui récupèrent les droits de l'homme ou même encore la plateforme d'une communauté mondiale pour servir leurs intérêts égoïstes. Les ambitions capitalistes irradiant la scène internationale et la valeur de l'homme n'est plus qu'un slogan vide par lequel un groupe peut imposer une orientation dès lors que son intérêt ne se trouve pas menacé. Il y a en même temps comme une politique à peine voilée d'infériorisation, d'acculturation et d'assimilation à l'encontre de certaines communautés. Mais une assimilation au lieu d'une intégration serait probablement mal vécue par les peuples « minoritaires » qui vivent déjà très mal leur retard économique par rapport aux « dominants ». Ce qu'il faudrait sans doute explorer c'est la possibilité d'une intégration qui tient alors compte des particularités et dans laquelle la population immigrée, ou des pays de « seconde zone », ne sera pas soumise à une sorte d'apartheid du système.

Ainsi donc, l'universalisme –ou l'universalité – des droits de l'homme, tels que définis en Occident, est souvent mis en opposition au relativisme culturel qui promeut la notion d'égalité des cultures fussent-elles les plus brutales du point de vue du monde occidental. Ce qui malheureusement peut aussi entraîner le rejet de toute possibilité d'évolution des valeurs ethniques ou éthiques en vertu du principe de la lutte contre l'acculturation. Dès lors, il y a le besoin de mettre les partenaires sociaux sur le même pied d'égalité. C'est ce qui ressort d'ailleurs de la proposition de l'agir communicationnel.

A la différence des actions dont la visée reste le succès parfois au détriment du partenaire rationnel, les actions communicationnelles privilégient, comme on l'a vu, la conversation et le consensus. Il y a alors le préalable d'une indépendance mutuelle et on pourrait dire d'une égalité entre les différents interlocuteurs qui fait dire à Habermas :

...je parle d'action communicationnelle, lorsque les plans d'actions des acteurs participants ne sont pas coordonnés par des calculs de succès égocentriques, mais par des actes d'intercompréhension. Dans l'activité communicationnelle, les participants ne sont pas primordialement orientés vers le succès propre : ils poursuivent leurs objectifs individuels avec la condition qu'ils puissent accorder mutuellement leur plan d'action sur le fondement de définitions communes des situations⁵⁷².

⁵⁷² Cité par C. Morilhat p. 46.

C'est ainsi que pour Rorty aussi, il faut considérer l'être des communautés particulières et les laisser se développer à leur guise. Cela est à la vérité la garantie de la conservation de l'identité et de la dignité des peuples. Il n'y a pas en effet d'autres manières de se voir conférer une identité et de garder le respect de soi en se distinguant des autres que d'être reconnu tel quel au sein du vaste réseau mondial des sociétés. D'où la solidarité chez Rorty donne lieu à un cosmopolitisme dans la différence. Car, inclure autrui dans la communauté morale, sans se préoccuper des valeurs qu'il véhicule, constituerait selon l'herméneutique un risque plutôt qu'un avantage. Mais pour répondre à cette préoccupation, l'ethnocentrisme affiché par Rorty dans l'utopie pragmatiste d'une société mondiale solidaire propose que les réformes provenant des autres ne doivent être adoptées que si elles correspondent aux aspirations du groupe. Il faut dès lors, comme il le dit lui-même en prenant l'exemple sur les sociétés occidentales, qu' « *elles parviennent à s'ajuster à nos aspirations socio-démocratiques typiquement occidentales, à partir de judicieuses concessions mutuelles. Nous croyons, nous autres pragmatistes, que cet ethnocentrisme modéré est inévitable et complètement justifié* »⁵⁷³.

L'herméneutique se veut ainsi la protectrice des valeurs des groupes ou des minorités. Valeur qui leur a été longtemps déniée notamment en ce qui concerne les peuples d'Afrique noire. On peut par exemple rappeler les thèses racistes développées par Gobineau ou encore Hegel⁵⁷⁴ qui est assez représentatif de la pensée d'une époque. Pour eux comme pour plusieurs, l'Afrique noire est la terre de peuples qui n'ont jamais réussi à sortir du cercle cognitif le plus restreint. Ainsi Gobineau écrit dans *Essai sur l'inégalité des races humaines* :

*La variété mélanienne est la plus humble et gît au bas de l'échelle. Le caractère d'animalité empreint dans la forme de son bassin lui impose sa destinée dès l'instant de sa conception. Elle ne sortira jamais du cercle intellectuel le plus restreint... Si ses facultés pensantes sont médiocres ou même nues, il possède dans le désir et par suite dans la volonté une intensité souvent terrible (...) Mais là précisément, dans l'avidité même de ses sensations, se trouve le cachet frappant de son infériorité*⁵⁷⁵ (Gobineau 1967).

⁵⁷³ Rorty, « *le cosmopolitisme sans émancipation* », Critiques n°456.

⁵⁷⁴ Même si le racisme d'Hegel est contesté notamment par Amady Aly Dieng, *Hegel et l'Afrique noire, Hegel était-il raciste ?*, Dakar, CODESRIA, 2006. Il nous assure en effet que l'accusation du racisme chez Hegel ne se justifie pas car ce dernier ne s'appuie pas sur des déterminations biologiques pour fonder la barbarie du nègre mais plutôt sur les conditions géographiques : « *Ainsi, il apparaît que la barbarie du Noir ne tient pas à des raisons biologiques, mais à la nature tropicale et surtout à la constitution géographique de son pays* », p. 10.

⁵⁷⁵ Joseph Arthur, comte de Gobineau, op. cit., éd. Pierre Belfond, 1967, Livres 1 à 4.

La pensée de ces auteurs se nourrit donc de nombreux préjugés qui confinent l'homme noir au stade inférieur de l'humanité. C'est dire que le nègre serait un être mentalement inapte et incapable d'échapper à la condition que lui impose par ailleurs la nature. Les dispositions naturelles du nègre ne permettent pas qu'il puisse produire des éléments dignes d'une civilisation :

Il résulte de tous ces différents traits que ce qui détermine le caractère des nègres est l'absence de frein. Leur condition n'est susceptible d'aucun développement, d'aucune éducation. Tels nous les voyons aujourd'hui, tels ils ont toujours été. Dans l'immense énergie de l'arbitraire naturel qui les domine, le moment moral n'a aucun pouvoir précis. Celui qui veut connaître les manifestations épouvantables de la nature humaine peut les trouver en Afrique⁵⁷⁶.

Dans ses *Fonctions mentales* et dans les *Société inférieures*, Lucien Levy Brühl parle pour sa part de mentalité primitive pour caractériser l'univers mental du négro africain ; cette mentalité a pour principe la loi de participation. C'est dire que dans ces sociétés il y a un certain nombre de représentations qui régissent toute la vie de la communauté à telle enseigne que chaque membre de la communauté ne vit et n'agit que par rapport à ses représentations. Ainsi toute sa vie participe des représentations collectives. Il traite aussi la mentalité du négro africain de prélogique pour dire que ce dernier analyse peu. Les synthèses que le négro africain opère n'impliquent pas comme dans la mentalité logique une analyse préalable dont le résultat est enregistré dans le concept. C'est une mentalité fixe, arrêtée, invariable dans ses traits essentiels et dans le détail de ses représentations ; c'est une mentalité qui n'est pas libre. Il écrit :

Moi je n'en doute aucunement les noirs sont les primitifs. J'ai vécu parmi eux, ils n'ont pas la même nature humaine que nous, ils ne réfléchissent pas comme nous, ils sont sous évolués, ils font montre d'une mentalité prélogique et mystique ; ils ne sont pas donc capable de formuler un raisonnement cohérent la logique leur manque de même que la raison. Je peux le prouver parce que je les ai étudiés en tant qu'ethnologue.

De leur infériorité découle leur incapacité à produire une histoire ou d'en être les acteurs. Le continent noir aurait la particularité de demeurer dans un enfermement séculaire où ne pénètre aucune lumière de la raison : « *L'Afrique est d'une façon générale le pays replié sur lui-même et qui persiste dans ce caractère principal de concentration sur soi* » nous dit Hegel. Hegel affirme alors que le Noir reste arrêté au stade de la conscience sensible,

⁵⁷⁶ Hegel, *La raison dans l'Histoire* (RH), Paris, 10/18, 2007, pp. 268-269.

tel un enfant maintenu dans « *ce que l'on a appelé l'état d'innocence, l'unité de l'homme avec Dieu et avec la nature* », c'est-à-dire « *l'état d'inconscience de soi* ». Si les Africains ne peuvent participer à la construction de l'histoire, s'ils diffèrent « *complètement de notre monde culturel* » –monde culturel occidental–, c'est parce qu'ils n'ont pas réalisé cette unité spirituelle leur permettant de s'élever du particulier, de la démesure et de l'accidentel, à l'universel (Dieu, la loi, le vrai, etc.) par le biais de la raison :

*L'Afrique proprement dite est la partie de ce continent qui en fournit la caractéristique particulière. Ce continent n'est pas intéressant du point de vue de sa propre histoire, mais par le fait que nous voyons l'homme dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation. L'Afrique, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit⁵⁷⁷ (Hegel, *La raison dans l'Histoire* 2007).*

Hegel dresse donc un tableau des plus sombres du monde africain, qu'il relègue hors du domaine de la civilisation, à de rares exceptions près comme le Maghreb ou l'Égypte qui auraient un sort particulier en raison de leur proximité avec le monde occidental. Le monopole occidental de la philosophie est l'effet induit de l'incapacité des peuples d'Afrique noire d'échapper au déterminisme de la nature relevant de la zone tropicale. C'est pourquoi l'Afrique, en particulier l'Afrique subsaharienne, ne saurait faire partie de l'histoire, mais constituerait plutôt un ensemble de peuples disparates.

Dans cette partie principale de l'Afrique, il ne peut y avoir d'histoire proprement dite. Ce qui se produit, c'est une suite d'accidents, de faits surprenants. Il n'existe pas ici un but, un État qui pourrait constituer un objectif. Il n'y a pas une subjectivité, mais seulement une masse de sujets qui se détruisent. Jusqu'ici on n'a guère prêté attention au caractère particulier de ce mode de conscience de soi dans lequel se manifeste l'Esprit⁵⁷⁸.

Si l'on peut écarter, sinon nuancer, toute accusation de racisme biologique chez Hegel –il ne s'est jamais appuyé sur la « race » et a même fermement critiqué les travaux du médecin allemand Franz Joseph Gall, qui prétendait pouvoir expliquer les capacités intellectuelles d'un individu par l'anatomie de son crâne –, il n'en demeure pas moins qu'il fait preuve d'un racisme culturel, fondé sur une approche ethnocentriste et essentialiste de l'histoire. Ce qui se concrétise par le rejet de l'existence d'une histoire chez les peuples autres

⁵⁷⁷ Hegel, RH, Paris, 10/18, 2007, p. 247.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 249.

que les peuples européens. Pour lui, l'histoire véritable est le fruit d'une conscience qui ne manque pas de se matérialiser dans les écrits :

Les peuples à conscience confuse non plus que leur histoire confuse ne peuvent devenir l'objet de l'histoire philosophique, laquelle a pour but de connaître l'Idée dans l'histoire, de saisir l'esprit des peuples qui ont pris conscience de leur principe et savent ce qu'ils sont et ce qu'ils font. (...). La véritable histoire objective d'un peuple commence lorsqu'elle devient aussi une histoire écrite (Histoire)⁵⁷⁹.

L'idée que l'Occident détient le monopole de la liberté et de la raison, qu'il est « *le vrai théâtre de l'histoire universelle* », conduit à penser qu'il peut et doit dominer le monde – ainsi la « *destinée fatale* » des civilisations et des sociétés inférieures est-elle « *de se soumettre aux Européens* », peut-on lire dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Une telle position suprématiste est, il faut malheureusement l'admettre, un effet pervers de l'ethnocentrisme. Mais les peuples africains comme les autres qui ont été catégorisés ont absolument besoin eux aussi de reconquérir leur dignité et la possibilité d'écrire eux-mêmes leur histoire et repousser les idées qui poussent Hegel à dire :

Les plus anciens renseignements que nous ayons sur cette partie du monde disent la même chose. Elle n'a donc pas, à proprement parler, une histoire. Là-dessus, nous laissons l'Afrique pour n'en plus faire mention par la suite. Car elle ne fait pas partie du monde historique, elle ne montre ni mouvement, ni développement et ce qui s'y est passé, c'est-à-dire au Nord, relève du monde asiatique et européen. (...) ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est un monde anhistorique non-développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle⁵⁸⁰.

Le besoin d'écrire l'histoire pour les noirs est d'autant plus actuel que l'est la persistance des préjugés sur l'Afrique. Car pour M. Sarkozy par exemple qui occupait les fonctions de Président de la république française, le « *repliement sur soi* » – et là il ne fait que reprendre Hegel dans l'un de ses discours – est également la caractéristique fondamentale de l'Afrique. Le drame de celle-ci, « *c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire* », autrement dit il est incapable d'évoluer et d'acquérir par lui-même « *la compétence et le savoir* » qui sont l'apanage de « *l'homme moderne* ». Aussi somme-t-il les Africains d'entendre « *l'appel à la raison et à la conscience universelles* » lancé depuis l'Europe. L'Occident, érigé en modèle absolu, est le dépositaire de la science, du droit, de la

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, pp. 268-269.

démocratie, de la liberté et de la justice. La reconnaissance de ces valeurs et de ces principes, posés comme universels, est la condition nécessaire pour appartenir à la « civilisation » :

Le défi de l'Afrique, c'est d'apprendre à regarder son accession à l'universel non comme un reniement de ce qu'elle est mais comme un accomplissement. Le défi de l'Afrique, c'est d'apprendre à se sentir l'héritière de tout ce qu'il y a d'universel dans toutes les civilisations humaines. C'est de s'approprier les droits de l'homme, la démocratie, la liberté, l'égalité, la justice comme l'héritage commun de toutes les civilisations et de tous les hommes. C'est de s'approprier la science et la technique modernes comme le produit de toute l'intelligence humaine. Le défi de l'Afrique est celui de toutes les civilisations, de toutes les cultures, de tous les peuples qui veulent garder leur identité sans s'enfermer parce qu'ils savent que l'enfermement est mortel⁵⁸¹.

L'herméneutique a donc une certaine importance du fait qu'elle sert bien une idéologie de libération du continent et des peuples. L'idéologie de libération nationale concerne la libération de chacun des pays opprimés des séquelles du colonialisme et du néocolonialisme. En effet, l'impérialisme apparaît ici comme la principale source de destruction des sociétés africaines. L'impérialisme sous toutes ses formes (idéologique, politique, économique, etc.) a non seulement favorisé la destruction systématique ou partielle des populations africaines mais il a aussi rendu stagnants les structures sociales et le processus du développement. Par conséquent on estime que les Africains ne peuvent asseoir un véritable décollage de leur société que s'ils combattent âprement l'impérialisme et s'affirment eux aussi comme producteurs des valeurs, producteurs de l'histoire.

L'herméneutique projette par ce fait la libération d'un espace pour les expressions communautaires. C'est ainsi que Rorty, en se présentant comme un « anti-anti-ethnocentriste », se fait l'apologète des communautés minoritaires contre l'ethnocentrisme hégémonique puisqu'il ne fait que défendre un idéal moral qui est plus le fait de l'Occident que d'autres cultures. Les morales comme celle de Kant ne sont en fait que l'expression d'une culture qui s'exporte arbitrairement au-delà de son contexte d'élaboration. Il s'agit ici d'éteindre les différences communautaires et stigmatiser les clivages qui peuvent exister entre les diverses cultures et même entre les individus. Cela demande entre autres une réécriture de l'histoire dans une perspective quasi syncrétique. La fin de ce que Nira Wickramasinghe appelle le « *péché historiographique* » génère des domaines comme les *Subaltern* et les *Postcolonial Studies* qui sont autant d'effort pour mettre fin à tout projet unidirectionnel de l'histoire par des perceptions anhistoriques et a-topiques du moment présent :

⁵⁸¹ Discours du président français Nicolas Sarkozy à Dakar, le 26 juillet 2007.

Mettre fin au péché historiographique signifie donc d'abord appréhender l'histoire comme simple représentation, récit, narration, totalement désinvestie de tout pouvoir de dire la vérité. Cela signifie ensuite accepter des histoires alternatives ou encore parallèles⁵⁸².

La postmodernité verra ainsi l'émergence d'un nouveau type d'historien qui ne se préoccupe nullement de l'objectivité et dont la mission n'est plus de découvrir et mettre en exergue les faits mais plutôt d'élaborer un récit qui sous-tend ses convictions. En ramenant l'histoire au même niveau que la littérature on s'assure alors que tout esprit créatif ou imaginaire puisse développer ses convictions propres qui seront néanmoins recevables :

C'est en ce sens que l'histoire est sans cesse créée et recrée, moulée dans des cadres théoriques préétablis. Selon un principe commun à tous les constructivismes, l'histoire, subjectivée, apparaît donc comme une pure construction du sujet épistémique lui-même. C'est en cela que les arts de la fiction, la littérature fascinent tant les adeptes de la nouvelle histoire. D'ailleurs, l'histoire passe désormais pour un genre littéraire parmi d'autres genres littéraires⁵⁸³.

On peut alors relever que l'herméneutique et l'agir communicationnel sont dans le même sillage puisqu'ils impulsent les mutations dans les termes des échanges intercommunautaires et interindividuels. Ils s'affirment donc comme le souci d'accorder dans l'espace discursif la place à toute proposition nouvelle ou originale sur la base même de l'égalité entre les intervenants :

Dans l'agir communicationnel les participants recherchent la coordination de leurs plans d'action, mais cette fin s'avère subordonnée à l'entente, à l'accord (que ceux-ci se fondent sur les traditions acceptées ou, avec l'effritement de ces dernières, résultent de la discussion) obtenus par la communication. A la différence de la rationalité instrumentale (stratégique) réglée par le seul succès, la rationalité communicationnelle se fonde sur des raisons, s'affirme dans la quête du consensus des participants de l'interaction s'accordant "sur la validité de leurs actes de parole à laquelle ils prétendent"⁵⁸⁴.

C'est dans ce sens que nous pouvons envisager un nouveau type de rapport dans un espace qui tient compte essentiellement de la parité à partir du discours ou du langage. Même si le langage reste présent dans les autres modes d'action, il n'est considéré dans ces cas que

⁵⁸² Nkolo Foe, « *Etudes postcoloniales et mutations épistémologiques et méthodologiques dans les sciences de l'homme et de la société : enjeux pour l'Afrique* », CODESRIA, 2013.

⁵⁸³ *Ibid.*

⁵⁸⁴ Morilhat, ELIL, pp. 46-47.

comme moyen tandis qu'il constitue l'essence de l'agir communicationnel dont le but est l'intercompréhension. Morilhat écrit dans la foulée :

Par ailleurs, dans cet espace intersubjectif voué à la poursuite de l'entente, à l'obtention d'un accord motivé par des raisons, sont exclus par définition les rapports de domination, la contrainte ; existe uniquement des interlocuteurs égaux, mus par leur quête du vrai et du juste à travers l'échange argumenté⁵⁸⁵.

Ainsi donc, dans l'agir communicationnel l'accord ne se force pas et ne s'impose nullement que par les arguments et dans le strict respect de l'égalité des partenaires discursifs. Même si cela n'exclut pas des perturbations venant d'intérêts divers, l'égalité est un principe primordial dans les échanges. L'existence de quelque société que ce soit est assurée à travers les échanges opérés grâce à la communication. C'est dire que la communication est au centre de la survie de toute société comme assurance égalitaire et comme base : *« l'intercompréhension apparaît comme la base même de toute activité sociale, de la coordination entre individus, "la communication prend la place du travail comme trait privilégié de l'existence humaine" »⁵⁸⁶.*

Les propositions herméneutiques toujours similaires comme on peut le voir à l'agir communicationnel impulsent dans la postmodernité un regain de confiance auprès de l'intelligentsia des laissés-pour-compte notamment africaine et latino-américaine. Cette dernière y verra l'opportunité à saisir pour surmonter idéologiquement les clivages suprématistes entre le Nord et le Sud. L'herméneutique fournit en effet les outils épistémologiques qui rendent possibles l'expression des groupes jusqu'ici isolés. C'est en d'autres termes une arme qui serait malléable au service d'une cause aussi capitale que le mouvement de libération de l'Afrique :

*...le tournant postmoderne fascinait davantage parce que la vision pragmatiste du monde qu'il promouvait permettait de résoudre la question cruciale de l'égalité des cultures dans un monde globalisé ou, plus modestement, dans le cadre de grands Etats multiethniques et/ou multi-raciaux⁵⁸⁷ (Foe, *Etude postcoloniales et mutations épistémologiques et méthodologiques dans les sciences de l'homme et de la société : Enjeux pour l'Afrique* 2013).*

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁸⁷ Nkolo Foe, « *Etudes postcoloniales et mutations épistémologiques et méthodologiques dans les sciences de l'homme et de la société : Enjeux pour l'Afrique* », CODESRIA, 2013.

C'est à la faveur de la charge postmoderne que l'on peut voir émerger ce qu'il conviendrait d'appeler aussi un démantèlement culturel avec l'apparition de nouveaux horizons de recherche : *épistémologie du Sud*⁵⁸⁸, *interculturalisation des savoirs*⁵⁸⁹, *savoirs indigènes*⁵⁹⁰, etc. Le monde scientifique et académique se retrouve ainsi investi par de nouvelles approches consacrant l'intégration d'un nouveau paradigme dans lequel s'inféode confortablement les considérations et ambitions des différents peuples autrefois marginaux. C'est ce que J.-P Olivier de Sardan indexe sous le concept de populisme postmoderne :

Par l'intronisation de la figure du peuple, du paysan, du marginal, du subalterne, du dominé, la prétention des intellectuels postmodernes étaient d'imposer une vision du développement partant d'en-bas et non plus d'en-haut. Sur le plan cognitif, le populisme postmoderne ne se contente pas d'exposer les savoirs, les systèmes de représentation, les techniques propres aux subalternes, puisque la finalité ultime est la célébration des autres rationalités et l'invitation au « respect cognitif dû au peuple »⁵⁹¹.

Se retrouvent donc réhabilitées les thèses parmi les plus controversées. On peut ainsi trouver une validité à des théories relevant de l'irrationnel, du sensuel, etc. à condition qu'elles permettent de reconsidérer la communauté lésée. Ainsi, nul besoin n'est de souscrire à l'exigence de rationalité pour défendre les valeurs communautaires. C'est donc sous le couvert de la postmodernité qu'on peut par exemple laisser s'exprimer dans les « hautes sphères » les discours issus de l'ethnologie coloniale autrefois honnis par Lévy-Bruhl :

La raison n'est qu'un mode de pensée parmi d'autres ; la pensée humaine ne coïncide pas nécessairement avec le logos de la philosophie classique, l'universalité de la raison est relative, la raison se tenant en face d'une pensée autre ; la mentalité « rationnelle » et la mentalité « primitive » sont toutes des manières socialement construites de considérer le monde ; la pensée rationnelle comme construction sociale, peut être considérée comme une mentalité : la mentalité des sociétés modernes, de la même manière que la pensée primitive est la mentalité des sociétés a-modernes⁵⁹².

L'abandon du positivisme et du rationalisme est ainsi une brèche ouverte pour l'affirmation des cultures jadis marginalisées. L'herméneutique est alors peu ou prou en faveur d'une cause anti-coloniale et les luttes de libération dans le Tiers monde puisqu'elle

⁵⁸⁸ Cf. Boaventura de Sousa Santos/Maria Paula Meneses (Org.), *Epistemologias do Sul*, São Paulo, Cortez Editora, 2011.

⁵⁸⁹ Cf. C. Perregaux, P. Dasen, Y. Leanza, A. Gorga, *L'Interculturalisation des savoirs. Entre pratiques et théories*, Paris, L'Harmattan, 2008.

⁵⁹⁰ Cf. Sylvie Crossman/Jean-Pierre Barou, *Enquêtes sur les savoirs indigènes*, Paris, Gallimard, 2005.

⁵⁹¹ Nkolo Foe, op. cit.

⁵⁹² Stanislaz Deprez, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, Presses de l'Université de Rennes, 2010, pp. 9-15.

permet d'introduire un univers théorique et idéologique propre aux cultures périphériques. Elle est un important catalyseur des luttes sociales contre les injustices orchestrées à l'endroit des communautés opprimées. C'est une ouverture qui signe en d'autres termes l'indépendance des communautés à partir de l'affirmation d'un pluralisme et d'une libération des modes de penser. Le programme philosophique postmoderne qui s'arc-boute sur les thèses empruntant à l'ethnologie est une aubaine pour les traditions africaines ou les savoirs locaux et va influencer grandement le post-colonialisme.

La mise en œuvre du programme postmoderne comme nous l'avons vu reposera essentiellement sur le développement du concept du tournant linguistique (*Linguistic Turn*) auquel se rattache le tournant culturel (*Cultural turn*). Ce dernier est bien une contestation de la vision du monde héritée des Lumières qui se voulait être un progrès culturel de l'humanité produit par l'éducation de la raison et la discipline de l'esprit. Le tournant culturel est en d'autres termes le renversement de la table des valeurs et une rupture totale avec les idées de raison, de perfectionnement, d'hégémonie civilisatrice, de société éclairée, etc. Il y a donc à la vérité un élargissement salutaire du concept de culture :

*Désormais, la culture désigne un ensemble complexe de productions qui comprend aussi bien les savoirs que les croyances, les principes moraux que les institutions juridiques, les arts, les coutumes, les langues. Cela signifie que tout ce que l'homme produit dans les conditions d'une société organisée (que cette société soit moderne ou traditionnelle), relève de la culture*⁵⁹³.

Cette position va se développer dans les thèses de l'anthropologie moderne qui va pour ainsi dire rendre son droit à l'ensemble des productions culturelles de quelques milieux qu'ils proviennent. Les peuples marginalisés comme par exemple les peuples africains ont alors droit de cité dans cette configuration. De telles théories sont favorables à l'égalité entre les groupes sociaux et les races. Il faudrait alors contester toute prétention hégémonique sur la base de l'inconsistance des propositions suprématistes. Nous sommes ainsi à proprement parler dans l'affirmation d'un certain relativisme culturel contraire à toutes les tentatives d'hierarchisation défendues par les thèses racistes.

En clair l'herméneutique répond au besoin d'indépendance des sociétés ou civilisations subalternes contre les « pulsions » de domination et de contrôle des civilisations dites évoluées. Il s'agit tout d'abord sur le plan socio politique d'offrir des opportunités à des peuples marginalisés notamment les communautés noires de bâtir par eux même une histoire

⁵⁹³ Nkolo Foe, op. cit.

qui serait taillée à leur dimension et, sur le plan gnoséologique et épistémologique de permettre toujours plus d'ouverture. L'objectif en effet est de réhabiliter et de préserver la valeur des peuples méconnus ou méprisés parfois considérés comme primitifs par la reconnaissance de la multiplicité :

Pour les adeptes du populisme postmoderne, la fin de la domination commence avec la reconnaissance de la validité des systèmes alternatifs de savoirs, de pensées et de sciences. Le relativisme culturel justifie une telle approche (...). Une telle approche aboutit non seulement au nivellement de la culture par le bas, mais aussi à sa subjectivisation, la culture finissant par devenir ce que chaque groupe particulier ou chaque chercheur voudrait qu'elle soit⁵⁹⁴.

Il ressort cependant que pour parvenir à leurs fins ils ne vont pas hésiter à sacrifier, comme on a pu le voir avec l'herméneutique, l'objectivité. Il s'agit dans ce cas d'introduire dans le champ de la scientificité les thèses qui auront longtemps été considérées comme étant étrangères au domaine de la rationalité. Cette espèce de relativisme culturel consacre la fin des antagonismes à travers la réhabilitation des savoirs abyssaux et le nivelage des connaissances. C'est de l'avis de Santos l'effet escompté de la suppression d'une hiérarchie gnoséologique. On y parvient en supprimant, selon l'interprétation faite de cet auteur :

...la distinction entre l'essence et l'apparence et en éliminant la distance entre la réalité et la fiction, les sciences de la nature et les sciences de l'homme, la science comme telle et la fiction... le savoir du plus misérable des paysans portugais n'est en rien inférieur aux savoirs des ingénieurs agronomes du Ministère de l'Agriculture ; de la même manière, l'activité du paysan africain ou asiatique cesserait d'être résiduel pour affirmer son équivalence et son égalité avec l'activité high-tech de l'Américain ou du cadre le plus compétent de la Banque mondiale⁵⁹⁵.

C'est donc un dilemme assez difficile à trancher : sacrifier l'objectivité au profit de l'affirmation des cultures subalternes et mettre fin à l'hégémonie oppressante de l'Occident. L'herméneutique se rend paradoxalement coupable de museler insidieusement ces communautés qu'elle permet pourtant de libérer. En effet, nous avons pu constater que les thèses herméneutiques sont propices à réduire les crises sociales au simple discours. Comme s'il suffisait du langage pour effacer les réalités socio-économiques qui submergent les populations de toute part. On va alors constater la prééminence du paradigme culturel sur les autres (politique et économie) :

⁵⁹⁴ Nkolo Foe, op. cit.

⁵⁹⁵ *Ibid.*

Ce nouveau paradigme est venu supplanter deux autres paradigmes plus anciens : le paradigme politique qui, comme son nom l'indique, décrivait la réalité sociale en termes politiques autour des couples dialectiques du roi et de la nation, de l'ordre et du désordre, du peuple et de la révolution, etc. ; le paradigme économique et social qui structurait la pensée et l'action autour de la production des richesses, des inégalités, des classes, de la justice sociale, etc. Affirmé contre l'idée de totalité sociale consécutive au triomphe de l'individualisme, le paradigme culturel paraîtrait mieux adapté à une économie globalisée et constituerait le nouveau schéma explicatif du monde⁵⁹⁶.

La vision du monde prônée par l'herméneutique joue largement en faveur de l'orientation que nous offrent la mondialisation et le néolibéralisme si elle n'en est même pas directement l'inspiration. Le langage, tout comme l'argent dans l'échange des marchandises, symbolise et efface les réalités sociales, matérielles pour nous faire entrer dans une ère de post-nation, post-raison, post-humanité :

...le concept efface les différences entre les diverses représentations comme la circulation monétaire efface les particularités des marchandises (...) Ainsi notre rapport aux autres et notre rapport au monde sont indissociables du langage, tel est le fondement objectif à partir duquel le linguicisme s'attache au seul univers langagier au détriment tant de l'analyse effective des rapports sociaux que de la prise en compte de la matérialité du monde. De même que le travail social disparaît derrière la valeur d'échange, la monnaie, les relations sociales et le monde (alors qu'ils constituent la substance même du langage) s'effacent au profit de l'agir communicationnel, de l'invention des métaphores, de l'originalité et de l'unité des descriptions⁵⁹⁷.

On assiste de ce fait avec le linguicisme à une dématérialisation du monde économique. Les valeurs que sont le temps de travail sont remplacées par la valeur de l'interdiscursivité. Pourtant il est difficile de rendre effectif de telles conceptions dans la mesure où le discours peut difficilement oblitérer la dimension matérielle de nos existences. Quoiqu'il en soit, le langage tend à investir le domaine économique au point d'effacer la dimension matérielle de l'activité humaine :

Ces bouleversements des procès de travail et de valorisation du capital favorisent ainsi un surinvestissement de l'univers langagier face à un monde matériel qui semble passer en position seconde et presque s'évanouir (...) Mais plus fondamentalement c'est aujourd'hui l'ensemble des rapports sociaux qui pour certains tendent à se réduire aux interactions langagière⁵⁹⁸.

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ Morilhat, ELIL, pp. 141-142.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 145.

En d'autres termes, les antagonismes sociaux et les conflits de classes s'évanouissent pour laisser place à la discussion. Or, en réduisant les crises sociales à de simples débats on s'oblige à ne plus tenir compte de la dimension matérielle qui fonde pour l'essentiel les communautés même les plus marginalisées. On peut donc laisser discourir indéfiniment pourvu que la réalité elle-même ne soit objet d'une quelconque transformation :

Les rapports de force qui structurent la plupart des pratiques sociales étant délibérément oubliés, le rôle des contradictions dans la reproduction de l'ordre social étant négligé, l'idée de communication non déformée nous est proposée comme principe (fût-il contrefactuel) d'analyse des sociétés (...). Circulation des marchandises, circulation des discours en viennent à constituer toute la substance sociale, nul besoin de chercher à voir plus loin⁵⁹⁹.

Les positions herméneutiques de Rorty ont alors connu un succès du fait sans doute qu'il servait aussi l'idéologie dominante dont l'intérêt ne se trouve nullement dans la transformation de l'ordre actuel des choses. Tout se passe alors comme si la scène politique doit se contenir dans une arène assez particulière, arène discursive, où ce sont davantage les rhéteurs qui viennent se livrer en spectacle sans toutefois déborder le cadre circonscrit des « joutes » verbales. Le débat n'a d'intérêt qu'autant qu'il contient les « belligérants » dans cet espace confiné et qui jamais ne s'exporte en dehors des frontières que lui trace le verbe. La société libérale est une société de conversation tout le contraire du projet transformateur de Marx. D'où la place assez particulière que prend la communication dans les gouvernements et dans les sociétés. On communique plus qu'on informe dans les sociétés modernes ou libérales. Pour Rorty en effet une telle société est une société « dont les idéaux peuvent être réalisés par la persuasion plutôt que la force, par la réforme plutôt que la révolution, par la confrontation libre et ouverte des pratiques linguistiques »⁶⁰⁰.

On peut en effet constater l'héritage assez ambigu de l'herméneutique et peut-être à ce niveau pour un legs théorique opter pour ce qu'il y a de positif qui se trouve être pour nous l'octroi de la parole aux minorités pour la défense de leurs intérêts. Il semble inopportunément faire un développement malencontreux puisqu'il ne semble pas tenir compte de la dimension réelle des sociétés pour y remédier. Bien que pour lui les « concessions mutuelles » se veulent plus proches des nécessités d'un *modus vivendi* (mode de vie)

⁵⁹⁹ Morilhat, ELIL, p. 146.

⁶⁰⁰ Rorty, CIS, Paris, Armand Colin, 1993, p. 96.

équitable que d'un quelconque impératif indiscutable (chez Kant notamment) il se trouve incapable de garantir le retour effectif de l'équité entre les peuples et les groupes sociaux.

D'un autre côté, ses vues ont pu servir ceux-là qui souhaitent négliger un point de vue savant et esquiver le besoin de recourir à d'autres personnes ou s'en remettre à leur expertise. En effet, si tout discours est digne d'intérêt nul besoin n'est de s'en référer à une quelconque autorité scientifique.

Mais il faut dans la foulée revoir d'autres travers de la proposition de l'herméneutique. En effet, la critique anti-essentialiste pourrait nous servir fâcheusement à éviter les bons sentiments humanitaires car elle ne propose pour l'élargissement de la solidarité que des sentiments privés du même ordre. De même, si elle évite d'hypostasier l'humanité en une communauté internationale qui n'existe peut-être pas encore, elle ne nous donne en revanche pas de moyen d'en décider et proposer la forme institutionnelle souhaitable. Enfin, malgré qu'elle pose ouvertement la question de l'ethnocentrisme, elle n'en fait pas un problème et ne pose pas son corollaire, le pluralisme. A tout prendre, Rorty ne nous propose qu'une nouvelle formulation sophistiquée du problème de la solidarité internationale, afin de mieux l'esquiver.

Or il faut nécessairement un critère à la base d'un consensus mutuel. Dès lors, avec le besoin de concilier à la fois l'ethnocentrisme qui garantit la préservation des particularités et le cosmopolitisme qui est une ouverture à l'universalité il faut déterminer un terrain d'entente. Les défis qui se présentent concernent l'effectivité d'une pareille société.

IX.2 LA « MODULATION » DE LA RAISON

Gilbert Hottois dénonce pour sa part, d'après l'analyse que fait Morilhat, cette disparition de l'univers extra-linguistique étouffé par la survalorisation du langage : « *le langage tend à devenir le tout thématique et méthodologique de la philosophie* »⁶⁰¹. Nous sommes assurément enfermés dans la spirale du langage quelles que soient les orientations qu'on veut prendre : analyse du langage ordinaire ou acquisition d'un langage authentique. Ces deux univers divergeant Richard Rorty les mobilise conjointement « *afin de nous libérer des chaînes de la philosophie traditionnelle* »⁶⁰². Son projet est donc sur ce point radicalement différent de celui d'Habermas puisqu'il veut la fin de la philosophie traditionnelle voire même

⁶⁰¹ Cité par C. Morilhat, p. 19.

⁶⁰² Morilhat, p. 19.

l'éradication de toute philosophie au profit de la communication. Mais à travers la critique que Rorty veut faire à la philosophie on a pu s'interroger sur le sens que pourrait prendre encore cette discipline. Et il ne serait pas faux de dire que cette remise en cause exprime l'être de la philosophie autant qu'elle a pu générer ce qui se traduit par un effort gnoséologique ou cognitif essentiel.

Autant on peut ne pas être d'accord avec l'herméneutique sur une bonne partie de ses thèses autant on ne peut nier au niveau gnoséologique l'utilité de s'ouvrir toujours plus à de nouvelles possibilités qui nous feront peut-être entrer dans un espace innovateur et bénéfique pour le progrès. Il est question pour nous ici d'être stratégiquement favorables à tout ce qui peut ouvrir la voie à de nouvelles possibilités qui peuvent répondre à un besoin ou une cause générale. En cela l'herméneutique nous offre des possibilités indéniables en nous autorisant à explorer nos sources les plus insoupçonnées. La seule question c'est de savoir jusqu'où cela devrait se faire et s'il est possible d'exclure la raison comme prétend le faire l'herméneutique. Car en effet, même en invitant à une interprétation langagière de la réalité on peut voir s'incruster une nouvelle fois la raison comme le naturel qui revient au galop lorsqu'on le chasse. C'est dire que même dans l'interprétation que nous suggère l'herméneutique il y a une place qu'il va bien falloir laisser à la raison qui devra nécessairement mettre de l'ordre et nous fournir une interprétation correcte en synthétisant ou en unifiant nos diverses perceptions.

Il faut dire en effet comme on a pu le voir que le langage lui-même nécessite une réglementation d'où la place de la rationalité pour lui offrir des cadres nécessaires à la bonne compréhension. C'est donc dire la place qu'occupe la raison dans nos pratiques langagières et même au-delà. Kant nous offre une idée du rôle que joue la raison dans l'établissement de nos connaissances.

L'unité systématique est en effet, selon Kant, ce qui transforme une connaissance commune en science et qui rend nécessaire la place qu'occupe la raison dans le processus de la connaissance. Et l'unité que nous propose la raison se fait sous une Idée qui est elle-même « *le concept rationnel de la forme d'un tout* ». C'est dire que c'est à travers cette Idée que se rassemble non seulement le divers, mais aussi les parties de la raison, de telle sorte qu'elles tiennent toutes ensemble et que l'une ne puisse se passer des autres. Il ne s'agit donc pas d'un amas de ses parties qui n'en ferait qu'une unité technique. En effet, l'unité technique ne repose pas sur une Idée, mais sur les objectifs contingents qu'impose l'empiricité. L'unité systématique repose quant à elle sur une Idée que fournit la raison. Elle est architectonique. Car les objectifs ne lui sont pas extérieurs et dictés de façon arbitraire. Kant est ainsi fidèle à

sa tradition puriste qui veut se détacher absolument de l'influence de toute empiricité pour établir les fondements de la connaissance sur la raison. Ainsi, comme il l'écrit lui-même :

*Ce n'est pas de manière technique, du fait de la similitude présentée par le divers, ou de l'usage contingent de la connaissance in concreto par rapport à toutes sortes d'objectifs extérieurs arbitraires, mais c'est uniquement de manière architectonique, en raison de l'affinité des parties et de leur dérivation à partir d'un unique objectif suprême et interne qui seul rend possible le tout, que peut naître ce que nous appelons science, dont le schème doit contenir les contours (monogramma) et l'articulation du tout en ses membres conformément à l'Idée, c'est-à-dire a priori, et distinguer celui-ci de tous les autres avec certitude et d'après des principes.*⁶⁰³

La raison, ou tout simplement la métaphysique, est ainsi hautement valorisée dans le système kantien. En effet, lorsqu'on a épuré de la métaphysique les débordements de la raison, on peut s'en servir pour éclairer les autres sciences de sa lumière dans le domaine précis de la connaissance. Le rôle fondateur de la métaphysique assure alors au philosophe le statut de législateur de la raison. C'est de ce rôle que dépendent l'unité des sciences et leur progrès qualitatif et quantitatif dans le temps. Kant renchérit précisément à ce sujet en disant :

*C'est justement pourquoi la métaphysique constitue aussi, pour toute culture de la raison humaine, un achèvement qui, même si on laisse de côté son influence, en tant que science, sur certaines fins déterminées, est indispensable. Car elle considère la raison d'après les éléments et ses suprêmes maximes, lesquelles doivent être au fondement de la possibilité de quelques sciences et de l'usage de toutes. Qu'elle serve davantage, comme simple spéculation, à écarter les erreurs qu'à élargir la connaissance, cela ne porte pas atteinte à sa valeur, mais au contraire lui donne bien plutôt de la dignité et du prestige, en ce sens qu'elle remplit une fonction de censure qui assure l'ordre et l'entente générale, voire la prospérité de la république scientifique, et qui retient ses travaux audacieux et féconds de s'éloigner de leur fin principale : le bonheur universel.*⁶⁰⁴

On peut alors penser que chez Kant, la CRP indique la méthode à suivre pour étudier la possibilité et la légitimité d'une législation *a priori* de l'esprit. La CRP a dégagé certaines idées qui sont devenues essentielles. Au monde sensible en effet, comme le dit si bien Georges Pascal, monde des phénomènes et seul connaissable, il a fallu superposer le monde intelligible des choses en soi, nécessaire quoiqu'inaccessible. Les idées qui découlent plus au moins de ce monde transcendant issues de l'usage abusif de notre rationalité, ont malgré tout une certaine utilité. Même s'il est impossible de montrer concrètement leur existence, elles

⁶⁰³ Kant, CRP, L'architectonique de la raison pure, A.R., p. 675.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 685.

ont une valeur pratique. Le résultat négatif auquel aboutit la raison spéculative cède la place à un non moins important intérêt qui est celui de la raison pure pratique. La notion de devoir est intrinsèquement liée au caractère intelligible du sujet humain. C'est sur les ruines de la métaphysique de la nature que va s'élever la doctrine morale kantienne :

Or, l'entière conformité de la volonté à la loi morale est la sainteté, perfection dont aucun être raisonnable du monde sensible n'est capable en aucun moment de son existence. Comme elle est exigée néanmoins en tant que nécessaire pratiquement, elle ne peut se rencontrer que dans un progrès allant à l'infini et il est nécessaire selon les principes de la raison pure pratique d'admettre une progression pratique de ce genre comme l'objet réel de notre volonté.

La raison en nous offrant des postulats nous permet de fonder nos actions et permettre ici une vie digne du bonheur de l'avis de Kant. En d'autres termes, bien que nous conduisant à des propositions métaphysiques invérifiables concrètement, la raison produit néanmoins des éléments clés pour une action morale. C'est ce qui peut ressortir de cet extrait de Kant :

Or, ce progrès infini n'est possible que dans la supposition d'une existence et d'une personnalité indéfiniment persistantes du même être raisonnable (ce qu'on nomme immortalité de l'âme). Ainsi, pratiquement, le souverain bien n'est possible qu'en supposant l'immortalité de l'âme ; celle-ci par conséquent, comme liée indissolublement à la loi morale est un postulat de la raison pure pratique (par où j'entends une proposition théorique, indémontrable toutefois comme telle, en tant que cette proposition est attachée indissolublement à une loi pratique ayant a priori une valeur inconditionnée).⁶⁰⁵

On comprend alors pourquoi Kant dit avoir abandonné le savoir pour faire place à la croyance. La foi, autrement dit, est indispensable pour la raison. La réalisation du « souverain bien » ne peut pas être objet de la connaissance car celle-ci appelle l'expérience, elle ne peut être que objet de croyance. Par conséquent, le souverain bien ne peut que faire l'objet d'une approximation indéfinie, telle que s'attache à le démontrer la dialectique de la raison.

Il se dégage ici l'idée de l'exercice de la rationalité comme une pratique utile dans le domaine socio-politique au point où l'herméneutique comme projet d'éradication de l'esprit des Lumières paraît bien plutôt suspect. Dès lors, il faut considérer que la raison dont nous parlons est celle de l'homme comme exercice ou comme activité. La raison se manifeste en effet dans l'action quotidienne de l'individu. Elle ne peut être considérée comme un élément isolé qui puisse être mis entre parenthèse sauf peut-être chez le déficient mental.

⁶⁰⁵ Kant, *Critique de la raison pratique* (CRPra), pp. 136_137.

Cet exercice de la raison par ailleurs, nous fait comprendre Hegel, s'ébranle à travers l'histoire c'est-à-dire à travers la confrontation des idéologies et des passions de l'homme. Elle a des manifestations aussi diverses que variées au cours de l'histoire des hommes. Si la raison est toujours en exercice dans l'histoire alors elle n'est jamais achevée, elle est toujours quelque chose qui se réalise. La raison en l'homme en même temps qu'elle n'est jamais achevée, se réalise dialectiquement dans l'histoire. Seulement cette réalisation se fait sur la base d'un principe : l'universalité. L'universel est une catégorie formelle de la raison, posée a priori et, en ce sens, elle est la source souveraine de toute interprétation crédible du réel.

La raison recherche l'universel, c'est-à-dire la vérité en soi et pour soi, la vérité qui est à la fois valable de mon point de vue (pour soi) mais aussi du point de vue de tout autre (en soi). On ne peut raisonnablement faire abstraction de l'universalité car même l'herméneutique qui se refuse à tout principe fondamental se veut tout de même universelle bien malgré elle. Car qui demande de rejeter une règle au nom de la relativité veut que son principe de rejet devienne universel.

Rorty se refuse pourtant à rechercher cette universalité et préfère ne jamais prétendre à proposer un point de vue qui serait imposable à tous. Or une telle position réhabilite *de facto* les thèses qu'il s'évertue curieusement à démonter. C'est ce qui ressort de la proposition qui suit :

... en bon anti-essentialiste, je ne possède pas de prémices profondes, à partir desquelles il me serait permis d'inférer que de fait, il s'agit bien de quelque chose de meilleur, pas plus que de démontrer la supériorité qui est la nôtre par rapport au passé, ou notre supériorité par rapport à ce qui est étranger à l'Occident. La seule chose qui me soit permis de faire consiste à recontextualiser les divers développements qui ont lieu en philosophie et ailleurs, de manière de montrer en eux différents stades dans une histoire de la poétisation et du progrès⁶⁰⁶.

De ce fait, s'il faut considérer que la proposition de l'herméneutique n'a aucune prétention à une valeur épistémologique et que seules les propositions utiles sont recevables alors même les thèses passées ont eu sans doute un intérêt au vue de l'utilité produite à cette époque. Qu'est-ce qui pourrait alors justifier une critique à leur égard ? En d'autres termes, si nous considérons des thèses uniquement à leur valeur pratique et sur le consensus social, alors on ne peut raisonnablement reprocher aux anciens leurs positions. Au-delà de cette objection, à vouloir niveler toute connaissance vers le bas, on prend le risque malencontreux d'empêcher

⁶⁰⁶ Rorty, ORV, p. 132.

l'émergence d'une pensée révolutionnaire, ce qui n'est pourtant pas le souhait de Rorty. Si le but est vraiment de révolutionner, il faudrait encore dire au nom de quoi et pourquoi pour une thèse qui veut et qui doit nécessairement s'affirmer dans le contexte qui est le sien tout en se justifiant rationnellement.

Il nous semble alors judicieux de reconnaître la nécessité d'adopter une conception « bigarrée » de la raison qui lui attribuerait à la fois une dynamique et une statique. Elle doit donc au moment de sa dynamique renier jusqu'à ses fondements et remettre en cause ses convictions mais une fois qu'une thèse germe, elle doit pouvoir établir les principes sur lesquels arrimer l'ensemble des éléments qui en découlent.

Il faut par ailleurs montrer que la raison est présente dans l'ensemble de nos raisonnements. Elle s'exprime en effet à chaque fois qu'un homme prétend la suspendre au profit d'une doctrine quelconque ou lorsqu'il prétend que sa morale est universelle. Même si son interprétation de l'universalité est faussée par ses intérêts particuliers, toujours est-il que cet homme s'explique à travers la raison et se revendique même tacitement de la raison. C'est pourquoi deux points de vue rationnels peuvent être différents, voire opposés, mais ce n'est qu'en apparence puisqu'ils se rejoignent dans le mécanisme qui les produit. Ainsi désormais nous savons que les discours aussi différents qu'ils puissent être sont autant de manifestations de la raison qui cherche à se frayer un chemin dans l'empêchement de ses sources. Mais elle ne peut trouver son principe ailleurs qu'en elle-même.

Les principes de la raison, tels que Kant les définit dans la CRP, sont *a priori* et transcendants. Nous les appliquons *a priori* aux phénomènes : la causalité, la nécessité, l'universalité sont des principes du raisonnement et, en tant que tels il n'y a pas d'interprétation cohérente possible sans eux. Et c'est dans la morale qu'il faudrait rechercher, selon Kant, ce qui fonde la validité de ces principes. Pour ce dernier la raison cherche, comme on l'a démontré plus haut, à définir une morale valable pour tout homme et trouver les conditions pour sa réalisation concrète dans la loi de l'Etat. Elle cherche également à établir des règles dans la connaissance de la nature.

Si on admet par ailleurs que c'est l'interprétation qui rend possible la connaissance du monde, on ne peut ignorer qu'interpréter c'est produire des fondements rationnels. Il y a donc une certaine réciprocity entre interpréter et rationaliser. Cela suppose dès lors qu'on puisse trouver des règles rationnelles qui précèderaient l'interprétation. Ce qu'il faut de ce fait noter c'est que sans cet horizon que développe la raison l'interprétation ne s'exercerait pas. Il n'y a

peut-être pas d'autre point de vue que le nôtre –car l'interprétation est singulière – mais ce point de vue, pour rester cohérent, doit se développer dans une universalité absolue construite rationnellement. L'interprétation est certes toujours singulière, mais elle doit se rapporter à l'universalité pour être ce qu'elle est : quelque chose qui fait sens, qui a du sens. Sans cela les hommes ne se comprendraient pas et vivraient comme des bêtes.

L'interprétation, pour finir, c'est donc la plus parfaite union entre l'universel et le particulier. En effet, il n'y a pas d'interprétation rationnelle du réel sans croire que le réel obéirait à une logique implacable, absolue, indépendante de tout point de vue humain. En d'autres termes, si on peut assurément dire que l'interprétation elle aussi reste le fait de la raison, tout discours rationnel serait nécessairement une interprétation rigoureuse de la réalité.

C'est pourquoi nous pouvons raisonnablement valider aussi les propositions de Kant. Il faut accorder un intérêt à l'idée d'une totalité ordonnée du monde pour commencer à connaître le monde d'une manière cohérente. Rien ne nous garantit que le monde soit rationnel, mais nous ne pouvons pas le concevoir autrement pour l'organiser, le connaître et le comprendre.

Néanmoins si on peut toujours admettre qu'en même temps dans son exercice même, la raison n'accède pas à l'universel en soi mais toujours à l'universel pour soi : c'est-à-dire à des vérités valables d'un certain point de vue c'est que l'interprétation elle-même n'est que parcellaire et momentanée. Par exemple la théorie de la gravitation universelle sera toujours vraie, mais elle n'est pas une théorie permettant d'expliquer tous les mouvements de tous les corps célestes. Donc l'universalité concrète, celle que nous trouvons par nos interprétations rationnelles du moment, est toujours une universalité partielle. La théorie de Newton n'est jamais qu'une certaine interprétation de la réalité qui doit être complétée par une autre ou plusieurs autres découvertes. La supériorité des théories de la relativité d'Einstein vient non de ce qu'elles seraient « vraies », et rendraient complètement « faux » les principes newtoniens, mais de ce qu'on peut en déduire un plus grand nombre d'explications cohérentes d'un grand nombre de phénomènes.

Il faudrait noter ici qu'une décision ne peut soutenir la théorie que pour un temps car des décisions négatives peuvent toujours l'éliminer ultérieurement. Tant qu'une théorie résiste à des tests systématiques et rigoureux et qu'une autre ne la remplace pas avantageusement dans le cours de la progression scientifique, nous pouvons dire que cette théorie a « fait ses

preuves » ou qu'elle est « corroborée »⁶⁰⁷ (Popper, *La logique de la découverte scientifique* 1973).

C'est donc dire aussi que dans le domaine de la science des points de vue quasiment opposés peuvent tous les deux être recevables et constituer autant de bases solides pour notre connaissance. On peut avoir les exemples que nous offrent la géométrie euclidienne et la non-euclidienne qui sont des modèles distincts mais tous deux vrais ; et on peut aussi évoquer comment la thèse de la mécanique quantique peut s'avérer contradictoire avec nos perceptions habituelles du monde. Cependant est-ce que cela signifie que la raison tolérerait la contradiction ? L'erreur serait de croire que deux théories distinctes pour un même phénomène seraient nécessairement contradictoires. La réalité est diverse et, pour ce faire, la raison, qui procède par unification de la diversité, a trouvé le moyen d'appréhender la diversité sensible en permettant qu'un discours rationnel puisse se juxtaposer à un autre sans pour autant considérer le précédent comme faux.

Il faut dès lors signaler que l'interprétation se fait d'un point de vue particulier, celui d'une époque, d'un stade de l'histoire donné. Ainsi, même si la raison est poussée à chercher au-delà du pour soi, au-delà de tout point de vue partiel et donc au-delà de toute interprétation, il faut tout aussi bien admettre que même la raison est toujours une expression temporelle de la vérité quoi qu'elle recherche des vérités intemporelles. Il est facile d'admettre ici le point de vue de l'herméneutique qui tend à relativiser nos certitudes. Nous ne pouvons pas prétendre parvenir à une quelconque vérité et par là prétendre posséder un savoir qui bénéficierait d'un statut supérieur par rapport aux autres savoirs car tout se réduit à la culture et donc nécessairement à un point de vue relatif. Rorty écrit :

*...l'une des conséquences de l'antireprésentationnalisme réside dans la reconnaissance qu'aucune description de ce que sont les choses du point de vue de Dieu, nulle voûte céleste offerte par quelque science contemporaine ou à venir, n'est susceptible de nous affranchir de notre appartenance culturelle*⁶⁰⁸.

Sans doute alors faut-il faire revenir Kant sur la voie qu'il a délaissé volontairement ou involontairement. Et sous ce prisme-là, Rorty se révèle avoir plus de justesse que Kant. On voit en effet dans sa pensée qu'il donne libre cours à la réflexion et n'attache pas la théorie de la connaissance à une nécessaire fondation qui limiterait les possibilités nouvelles. Sauf que

⁶⁰⁷ Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique* (1934), tr. De N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, éd. Payot, 1973, pp. 29-30.

⁶⁰⁸ Rorty, ORV, p. 26.

malencontreusement pour Rorty « *il suffit de penser la "certitude rationnelle" comme une question de suprématie argumentative, et non comme une relation à un objet connu... »⁶⁰⁹.*

C'est dans cette lancée qu'il écrit aussi :

Si nous ne voulons pas des fondements que nous offre une doctrine de la "connaissance par accointance", et si nous ne nions pas qu'il soit possible de fournir des justifications, alors nous reconnaitrons [...] que "la science est rationnelle non pas parce qu'elle est fondée, mais parce que c'est une entreprise en autocorrection perpétuelle, susceptible de mettre sur la sellette n'importe quelle assertion, même si elle ne peut le faire simultanément pour toutes". Nous reconnaitrons de même, [...] que la connaissance n'a rien à voir avec une structure architectonique, mais se rapproche d'un champ de forces à l'intérieur duquel aucune assertion n'est intouchable. [...]. L'approche holistique de la connaissance ne se réduit pas à une polémique antifondement, mais consiste à se défier de toute entreprise gnoséologique.⁶¹⁰

Il y a donc lieu de s'interroger sur l'héritage de Rorty tout aussi bien que sur celui de Kant. Pour ce dernier on est en droit d'affirmer que ses suiveurs l'ont plus encensé qu'évalué. Christian Ruby en effet, dans son ouvrage *Histoire de la philosophie* paru dans les collections repères, nous présente le néo-kantisme comme un courant de la pensée philosophique allemande qui occupe la scène universitaire des années 1870. Ses principaux représentants sont Hermann Cohen, Paul Natorp et Ernst Cassirer. L'école de Marbourg, du nom qu'on a donné au néo-kantisme du fait de la présence de Cohen et d'autres à l'université de Marbourg, approfondit la philosophie kantienne dans deux directions : d'un côté nous avons la rationalisation de la religion et de l'autre la théorie de la connaissance donc l'épistémologie. Au vu de la critique qu'on a pu faire à la pensée kantienne, on se pose plutôt la question de savoir si la thèse néo-kantienne ne s'est pas plus préoccupée de défendre le kantisme par un acte de foi sanctionné par la reconnaissance du « fait copernicien » plutôt que par ses compatibilités avec l'évolution de la « raison scientifique » c'est-à-dire avec le progrès de la science.

Cependant il ne faudrait pas concevoir la pensée kantienne comme totalement opposée à l'idée d'un progrès de nos connaissances. L'extension de la fonction de l'entendement à la raison est bien aussi le signal d'un besoin incessant d'agrandir nos connaissances à travers la recherche toujours plus poussée de l'unité du divers. Cette recherche nous est présentée par Kant comme étant naturelle pour l'esprit humain. C'est bien plutôt l'exigence d'une preuve matérielle qui pousse Kant à établir les limites de la raison pure. Les concepts de

⁶⁰⁹ Rorty, HS, p. 180.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 206.

l'entendement, les Idées, deviennent ainsi les principes régulateurs de l'activité et du progrès de la connaissance qui pousse l'esprit à aller toujours au-delà de la connaissance acquise. Ils n'en constituent en aucun moment le frein. Kant écrit à cet effet :

Je soutiens donc que les Idées transcendantales ne sont jamais d'un usage constitutif, qui ferait que par là les concepts de certains objets seraient donnés, et que, si on les comprend ainsi, elles sont simplement des concepts ratiocinants (dialectiques). Mais elles ont en revanche un usage régulateur qui est excellent et indispensablement nécessaire, à savoir celui d'orienter l'entendement vers un certain but en vue duquel les lignes directrices de toutes ses règles convergent en un point qui, bien qu'il soit certes simplement une Idées (focus imaginarius), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas effectivement, dans la mesure où il est situé totalement en dehors des limites de l'expérience possible, sert pourtant à leur procurer, outre la plus grande extension, la plus grande unité.⁶¹¹

Mais peut être vaudrait-il mieux, pour éviter une certaine insuffisance des arguments, valoriser à la fois les fondements et l'idée du progrès aussi bien que le raisonnement et l'intuition. L'intuition considérée comme connaissance immédiate et le raisonnement entendu comme démarche et détour par une médiation. Nous avons besoin dans la connaissance autant de l'un que de l'autre. L'intuition a besoin d'être validée par le raisonnement tout comme le raisonnement, par exemple en mathématique, est aussi dirigé par l'intuition. Cela nous ouvre des perspectives qu'il faut maintenant asseoir.

On pourrait dans cette lancée reconsidérer le rôle de l'hypothèse entre autres. L'hypothèse se comprend ici comme toute proposition obtenue par induction et destinée à être vérifiée ou infirmée par expérimentation. Elle ne suppose pas nécessairement l'intervention des sens au départ du processus de connaissance. Platon écrit à ce titre : « *Dans ces disciplines [Géométrie, mathématique, ...], les hypothèses servent de principes, et ceux qui les contemplant sont contraints pour y parvenir de recourir à la pensée, et non pas aux sens* »⁶¹². Toute « fondation » de la connaissance n'est en réalité qu'un obstacle qu'il faut éliminer pour que la science reste féconde. On réalise comment la géométrie non euclidienne a pu naître avec Lobatchevski. Il ne s'agissait pas pour cela de se conformer à des cadres en dehors desquels aucune connaissance ne serait plus possible, mais tout simplement de construire, en dehors des sens et des principes d'écoles, un cadre approprié pour un nouveau type d'approche. Comme le rappelle Rorty :

⁶¹¹ Kant, CRP, Dialectique transcendantale, A.R., pp. 560-561.

⁶¹² Platon, *La République*, VI, 511c.

*Il faut assurément que nous nous débarrassions du couple notionnel "données/interprétations", et de son corollaire qui consiste à croire que, si nous pouvions atteindre les vraies données, pures de tout choix de langage, nous pourrions enfin "fonder" la rationalité de nos choix.*⁶¹³

Il serait intéressant de voir à ce niveau aussi ce que nous propose un auteur comme Leibniz. Ce dernier peut être considéré lui aussi comme un philosophe de la totalité puisqu'il applique son esprit à produire une synthèse dans divers domaines y compris la théorie de la connaissance qui nous intéresse particulièrement. Sa monadologie est alors, de l'avis de M. Besnier, considérée par l'épistémologie moderne comme le point de convergence entre plusieurs thématiques comme la métaphysique de la nature et la physique de l'individu.

Il faut dire en effet que Leibniz nous permet de réconcilier avant Kant l'idéalisme/innéisme et empirisme. Pour lui, les sens ne peuvent pas être considérés comme la seule source de nos connaissances. C'est d'ailleurs pourquoi il apporte une forme de correction à la pensée de Locke à qui il s'oppose. Contre l'avis de ce dernier qui laissait entendre qu'« *il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été d'abord dans les sens* » il ajoute pour sa part qu'il n'y a rien peut-être « *si ce n'est l'entendement lui-même* ». Il s'interroge sur la capacité des sens à produire à eux seuls une connaissance fiable : « *D'où il naît une autre question, savoir si toutes les vérités dépendent de l'expérience, c'est-à-dire de l'induction et des exemples, ou s'il y en a qui ont encore un autre fondement* »⁶¹⁴ (Leibniz 1990).

C'est dire que pour lui il y a une place à faire à la thèse innéiste. Cette dernière est cette doctrine qui reconnaît ce que nous pouvons appeler des faits de conscience ou formes *a priori* de la connaissance. Cette idée se confirme chez notre auteur par la capacité que nous avons d'anticiper certaines choses. Ceci justifie qu'on puisse supposer des informations latentes et qu'on relativise la force que Locke accordait aux sens :

*Car si quelques événements se peuvent prévoir avant toute épreuve qu'on en ait faite, il est manifeste que nous y contribuons quelque chose de notre part. Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que les exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles*⁶¹⁵.

Cette défection des sens Leibniz l'explique par leur incapacité à fonder une vérité universelle. Car ce que les sens perçoivent quelque part ne se reproduit pas nécessairement

⁶¹³Rorty, HS, p. 360.

⁶¹⁴ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (NEEH), Garnier-Flammarion, Paris, 1990, p. 38.

⁶¹⁵ *Ibid.*

ailleurs. Ainsi certaines vérités, comme celles des mathématiques –mais aussi de la métaphysique, la morale, la théologie, la jurisprudence, etc. – ne reposent nullement sur les sens même si c’est des sens que vient la préoccupation des mathématiques :

D’où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu’on les trouve dans les mathématiques pures et particulièrement dans l’arithmétique et dans la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples, ni par conséquence du témoignage des sens ; quoique sans les sens on ne serait jamais avisé d’y penser⁶¹⁶.

Si nous passons à côté de la thèse innéiste c’est aussi et surtout parce qu’il y a des évènements qui se passent en nous et dont nous ne nous rendons pas nécessairement compte. Nous ne sommes manifestement pas capables de percevoir nos états intérieurs et constater avec aisance tous les éléments qui y sont déjà terrés autant même que les divers changements qui s’y opèrent :

... il y a mille marques qui font juger qu’il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion, c’est-à-dire des changements dans l’âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre ou trop unies, en sorte qu’elles n’ont rien d’assez distinguant à part, mais jointes à d’autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir au moins confusément dans l’assemblage⁶¹⁷.

Mais toutes nos perceptions finissent par parvenir à l’entendement. Comme pour dire qu’elles restent latentes et constituent incontestablement des rudiments de l’esprit humain. Ces rudiments sont autant de souvenirs qui sont des marques ou des traces indélébiles dans notre esprit. Aussi, quand bien même on ne sentirait pas leurs présences on ne saurait nier leurs existences en nous. En d’autres termes, ces traces sont en état de sommeil et attendent leur future et probable manifestation⁶¹⁸ :

Ces perceptions insensibles marquent encore et constituent le même individu qui est caractérisé par les traces qu’elles conservent des états précédents de cet individu, en faisant la connexion avec son état présent, qui se peuvent connaître par un esprit supérieur, quand cet individu même ne les sentirait pas, c’est-à-dire lorsque le souvenir exprès n’y serait plus⁶¹⁹.

Leibniz n’a pourtant pas pour ambition de se défaire complètement de la position empiriste et donc de l’idée que nos connaissances se fondent sur nos sens. Il n’est pas

⁶¹⁶ *Ibid.*

⁶¹⁷ Leibniz, NEEH, p. 41.

⁶¹⁸ En cela Leibniz peut être considéré comme un précurseur du freudisme ou de la psychanalyse.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 42.

complètement fermé à la proposition de Locke qui stipule pourtant que : « ...*les hommes peuvent acquérir toutes leurs connaissances sans le secours d'aucune impression innée* »⁶²⁰. Cette proposition n'est pas dénuée de valeur tout autant que la thèse innéiste. C'est pourquoi il va se livrer à une espèce de brassage des systèmes ce qui nous donne une thèse éclectique rassemblant plusieurs auteurs :

*Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous les côtés, et que puis après il va plus loin qu'on est allé encore*⁶²¹.

Leibniz aboutit alors à l'idée de l'existence des idées innées qui ne contestent pas le concours des sens dans l'établissement de certaines de nos connaissances. Il met ainsi dos à dos la thèse rationaliste cartésienne notamment et l'empirisme lockéen. D'où l'ouverture à laquelle la raison se retrouve conduite et les multiples possibilités qui peuvent s'en suivre. Sa confiance à l'innéisme et à l'empirisme s'exprime dans cet extrait :

*[...] je suis d'un autre sentiment depuis longtemps, [...] j'ai toujours été, comme je le suis encore, pour l'idée innée de Dieu, que M. Descartes a soutenue, et par conséquent pour d'autres idées innées et qui ne nous sauraient venir des sens [...] je crois même que toutes les pensées et actions de notre âme viennent de son propre fonds, sans lui pouvoir être données par les sens [...] m'accommodant aux expressions reçues, puisqu'en effet elles sont bonnes et soutenables [...] on peut dire dans un certain sens que les sens externes sont causes en partie de nos pensées [...] il y a des idées et des principes qui ne nous viennent point des sens, et [...] nous trouvons en nous sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en apercevoir*⁶²².

Cette idée s'est retrouvée aussi dans la pensée kantienne qui propose lui aussi d'associer dans la théorie de la connaissance le rationalisme et l'empirisme. En effet, la CRP nous dévoile qu'il y a deux sources principales de la connaissance : la sensibilité et l'entendement. Par la sensibilité, l'objet nous est donné dans l'intuition ; c'est avec l'entendement qu'il est pensé selon des concepts. En clair par la sensibilité, les objets nous sont donnés au travers des intuitions pures, que sont l'espace et le temps, dans un désordre chaotique. L'entendement opère alors la première synthèse qui organise le divers sensible sous les catégories ou concepts purs. Il n'est donc pas possible que l'une de ces sources fonctionne sans l'autre, chacune de ces deux facultés n'étant rien sans l'autre. Cette

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 58 ; Leibniz fait parler Locke à travers le personnage de Philalèthe.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 56.

⁶²² *Ibid.*, NEEH, pp. 58-59 ; il s'exprime sous le personnage de Théophile.

conception en de nombreux points semblables renvoie dos à dos le rationalisme dogmatique et l'empirisme sceptique. Autant les concepts sans intuitions sont vides, autant les intuitions sans concepts sont aveugles.

Kant met alors en évidence la législation du sujet dans la faculté de connaître. Selon lui, la connaissance ne peut être possible que si le sujet opère ce qu'il appelle la révolution copernicienne où se retrouvent mêlés à la fois ce que nous percevons des sens dans l'intuition sensible et ce qui nous vient de l'entendement. Ce n'est pas l'expérience qui nous guide et la raison toute seule ne peut pareillement être notre seule référence. L'entendement ne peut actualiser les concepts qu'en les émergeant dans du sensible. En clair, Kant évoque les idées inconditionnées de l'esprit mais il montre que pour que la pensée devienne raison, elle a un matériau qui se distingue clairement de l'esprit. D'où on peut supposer à travers la réflexion kantienne que l'idée que l'on doit considérer comme condition de vérité est ce qui relève à la fois de l'entendement et de la raison.

Le concept reste toujours produit a priori, avec les principes ou les formules synthétiques procédant de tels concepts ; mais leur usage et leur rapport à de prétendus objets ne peuvent finalement être recherchés ailleurs que dans l'expérience dont ils contiennent à priori la possibilité (quant à la forme).⁶²³

Il y aurait donc à proprement parler, pour revenir à Leibniz, deux sortes/sources au moins de vérité. D'une part nous avons les vérités qui tirent leur source dans l'entendement et sont des vérités nécessaires, et d'autre part les vérités de fait qui dérivent des sens. Même si pour lui on peut procéder à une hiérarchisation des vérités, celles qui découlent de l'entendement sont plus fiables car les idées qui les précèdent sont plus sûres que ne le sont les sens :

Les idées intellectuelles, qui sont la source des vérités nécessaires, ne viennent point des sens : et vous reconnaissez qu'il y a des idées qui sont dues à la réflexion de l'esprit lorsqu'il réfléchit sur soi-même. [...] les idées qui viennent des sens sont confuses, et les vérités qui en dépendent le sont aussi, au moins en partie ; au lieu que les idées intellectuelles et les vérités qui en dépendent sont distinctes, et ni les unes ni les autres n'ont point leur origine des sens, quoiqu'il soit vrai que nous n'y penserions jamais sans les sens⁶²⁴.

Dire que certaines idées découlent directement de l'entendement signifie qu'elles sont perçues sans le concours des sens mais n'enlève nullement sa place dans la recherche de la connaissance. Il est donc clair que l'on peut penser la possibilité de multiplier la source de nos

⁶²³ Kant, CRP, Analytique des principes, A.R. pp. 296-297.

⁶²⁴ Leibniz, NEEH, (Théophile) p. 67.

savoirs et donc que la raison doit pouvoir s'ouvrir à toutes les opportunités qui s'offrent à elle. De même nous ne pouvons pas rejeter l'idée d'une refonte et d'un renouvellement de nos savoirs.

Il est difficile d'envisager le développement scientifique dans des circonstances où le progrès est difficilement envisageable. La connaissance a besoin d'innovation pour ne pas sombrer dans l'inertie. En même temps la recherche doit se poursuivre et il faut pour cela proposer des dispositions adéquates pour éviter de scléroser la connaissance. Ceci nous rappelle l'exigence de liberté que réclamait Claude Bernard cité plus haut dans l'analyse.

Laisser libre cours à notre imagination semble ainsi être l'alternative la plus raisonnable et propice à l'émergence de nouvelles découvertes. Toute connaissance devra pour ainsi dire éveiller d'autres possibilités et laisser un espace pour l'éclosion d'un nouveau savoir ou d'un autre type de connaissance. De ce fait, chaque sujet se recrée lui-même et seul le résultat pourrait le juger. La raison se doit pour cela d'être flexible et intégrer autant de moyens possibles pour révolutionner nos connaissances.

CONCLUSION GENERALE

L'herméneutique fait partie de ces nombreuses tentatives qui tendent à discréditer la raison héritée des Lumières tout en favorisant l'émergence de nouvelles orientations gnoséologiques et épistémologiques. Cette révolution se fait autour du langage qui, loin de représenter un fondement supplémentaire, constitue tout de même un maillon essentiel de la déstructuration programmée de nos savoirs et la réorientation de nos centres d'intérêt. C'est l'idée que développe Rorty qui nous laisse entendre que le langage se substitue à l'esprit – théorie de la connaissance – qui servait jusqu'ici d'interface avec la réalité. C'est pourquoi il écrit :

D'un point de vue herméneutique, être rationnel, c'est résister à la théorie de la connaissance – à l'idée qu'il y aurait un (et un seul) ensemble de termes à l'aide desquels toute contribution à la conversation devrait pouvoir se formuler –, c'est vouloir saisir le jargon de notre interlocuteur, et non essayer de le traduire dans le nôtre⁶²⁵.

Rorty ne fait que prolonger une entreprise qui a débuté longtemps avant lui. Et nous avons pu relever ses nombreuses affinités en particulier avec les auteurs comme Heidegger ou Nietzsche. Il ressort de cette importante filiation qu'un projet commun anime ces auteurs : déconstruire l'image d'une philosophie centrée sur la raison et à même de fournir des vérités atemporelles. C'est pourquoi il va substituer à tout projet de fondement de nos connaissances le langage ou la discursivité comme l'interface par excellence avec la réalité. Cette idée explique les modifications qui interviennent de nos jours dans le domaine des sciences. Tout se réduirait alors au langage qui irradie nécessairement tous les domaines de la vie jusqu'à impacter nos croyances :

...la croyance se réduisant à son expression langagière, modifier la seconde suffit évidemment à transformer la première. (...). Impossible donc d'échapper à l'enfermement langagier, d'un côté l'ensemble de la culture, différentes façons de parler, une pluralité de descriptions, de l'autre le monde – étant entendu que l'on ne sait pas de quel monde il s'agit⁶²⁶.

Ainsi, la langue n'est pas seulement abstraite elle ne sert pas que de médiation entre les hommes mais aussi entre l'homme et le monde, entre l'esprit et les choses. La langue nous

⁶²⁵ Rorty, HS, p. 352.

⁶²⁶ Morilhat, ELIL, p. 82.

figure le monde et n'en est pas toujours éloignée. Le langage s'interpose dès lors subrepticement avec le réel.

*L'image, le signe tendent à envahir notre existence, à devenir la réalité immédiate, le monde physique et social à se trouver en position seconde, et dans certaines situations celui-ci tend à disparaître complètement au profit du seul écran langagier et symbolique*⁶²⁷.

Mais la proposition de Rorty néglige un aspect des choses. En effet, si le langage est la matière et le centre d'intérêt de nos réflexions, il n'est que l'expression du monde qu'il ne peut véritablement pas substituer. Rorty ignore donc complètement le dualisme langage/réalité et procède à la dissolution du monde physique (économique, politique, social, scientifique, ...) dans la symbolique langagière :

*...si les diverses activités humaines s'avèrent inconcevables indépendamment du langage, dans le même temps les développements langagiers sont largement engendrés, structurés par le mouvement même de nos interactions pratiques avec le monde, avec les autres. Rorty ne souligne pas de façon outrancière le rôle fondamental du langage, il procède à la dissolution langagière de la réalité, allant jusqu'à penser (à écrire tout du moins), par exemple, que « les êtres humains ne sont jamais que des vocabulaires incarnés ». [...]. La réalité économique et sociale, les conditions matérielles d'existence des groupes humains, les luttes politiques et sociales ne sont absolument pas évoquées, l'histoire chez lui se réduit à l'évolution culturelle, i.e. aux transformations des croyances à travers lesquelles nous cherchons à adapter au mieux notre comportement aux contraintes de l'environnement*⁶²⁸.

Le langage pourrait de ce fait remplacer, selon Rorty, la pratique et se substituer au monde du vécu quotidien. L'univers langagier n'a nullement besoin d'imposer, comme c'est le cas avec la philosophie, des cadres avec lesquels il interagit avec le monde. Le monde de nos actions, le monde physique se donne à nous sans nécessiter une restructuration spéciale.

*Les diverses activités humaines sont linguistiquement informées mais les ressources langagières naissent plus ou moins médiatement à travers ces activités (...) le langage organise pour une bonne part notre saisie du monde extérieur, mais celui-ci ne nous offre pas un matériau amorphe, pas plus qu'une donnée essentiellement chaotique, auxquelles le système linguistique imposerait une structuration arbitraire*⁶²⁹.

Rorty, à la suite de Derrida, a malencontreusement tendance à négliger la nécessité d'assigner un sens et un ordre aux mots qui sont employés dans le langage, ceci au nom de

⁶²⁷Morilhat, ELIL, p. 86.

⁶²⁸*Ibid*, pp. 82-83.

⁶²⁹*Ibid*, p. 84.

l'incommensurabilité. Or si le signe désigne ou signifie, dans la phrase interviennent nécessairement le sens et la référence. L'entreprise néo-pragmatiste a certes pour ambition d'ouvrir chaque individu à plusieurs autres possibilités que celle imposée par la tradition rationaliste, mais une telle ambition consacre à tout jamais le schisme entre le stipulé et la réalité, l'individu et la société, séparation encouragée par le paysage économique fortement capitaliste.

Il semble bien que la prétention libératrice du discours post-philosophique conduise tout simplement à considérer la fracture du monde humain comme irrémédiable, à faire de l'émiettement social un idéal. Le prétendu dépassement néo-pragmatiste des dualismes métaphysiques aboutit dans le champ pratique, sous une vêtue à peine nouvelle, à la reprise de l'opposition convenue entre individu et société ou plus exactement à son exacerbation-exaltation appelée par le libéralisme économique triomphant⁶³⁰.

Par ailleurs, l'absence de similitude entre les langues consacre définitivement le clivage entre les communautés linguistiques différentes comme en témoigne l'actualité dans certaines régions du monde avec les crises sécessionnistes à l'instar de la Catalogne ou la crise anglophone au Cameroun. Ce qui ne semble pas être en contradiction avec le projet ethnocentrique de Rorty :

Il n'existe pas de langues suffisamment similaires pour que l'on puisse les considérer comme représentant la même réalité sociale. Les mondes dans lesquels vivent les différentes sociétés sont des mondes distincts et non pas seulement le même monde sous des étiquettes différentes⁶³¹.

Le monde ne serait donc pas unique mais pluriel puisque chaque langue exprime un monde différent voire distinct des autres. On peut ici dire sans grand risque de se tromper que le langage/la langue dont nous disposons détermine un pré découpage du monde ou du réel. La saisie du monde dépend en effet de la langue dans laquelle on se situe car en effet, « *une langue donnée souligne certains aspects de la réalité qu'une autre ignore, développe une approche analytique là où la seconde met en œuvre une saisie globale...* »⁶³².

Ceci conduit à parler d'une « vision du monde » typique à une langue et donc à tout groupe social qui lui corresponde. Le langage nous ramène à la manière dont nous organisons le monde ou nous le pensons. C'est ce qui arrive par exemple avec le vocabulaire qui nous informe sur la perception du monde d'une communauté. L'exemple par lequel nous pouvons

⁶³⁰ Morilhat, ELIL, pp. 86-87.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 104.

⁶³² *Ibid.*

illustrer cette idée c'est l'existence ou l'inexistence du concept de Paradis dans de nombreuses langues ce qui peut dès lors justifier une certaine perception du Bien ou de la Justice dans les diverses communautés. Ainsi le vocabulaire nous influence en nous imposant un découpage de ce qui est perçu autant que la syntaxe oriente notre organisation de ce que nous pouvons nommer et les questions qu'on pourrait se poser. Les fondements de toute vision du monde (philosophique, scientifique, technique, ...) sont liés au langage.

L'univers se bâtit à travers chaque langue ou plutôt c'est chaque langue qui construit, organise le monde réel. La langue par le truchement de la culture qu'elle véhicule détermine la vision du monde de l'individu. On assigne ici à la langue un pouvoir indubitable sur l'individu. La langue exerce son pouvoir dans la mesure où l'individu perçoit le monde sous le prisme des schèmes culturels du groupe auquel il appartient. La saisie du monde serait ainsi tout à fait relative et donc multiple : « *Chaque langue en vertu de son organisation spécifique impose une saisie singulière de la réalité. (...) les locuteurs sont prisonniers de l'univers constitué par leur langue* »⁶³³.

La langue est pour ainsi dire indissociable de l'univers matériel et social où il est constitué. Lorsqu'on parle des choses, d'une certaine manière on crée et on fait exister mais en plus on exprime ce qui est marqué dans l'univers culturel d'un groupe précis. Ce qui n'est pas sans générer certaines inégalités dans certains cas. C'est vrai que le monde se formule dans un langage dont la particularité, la structure, impose la manière de dire le monde et on pourrait de ce fait réduire tout au langage :

*Qu'une langue à travers son lexique et sa structure grammaticale impose certaines manières de dire les choses, favorise une approche de la réalité plutôt qu'une autre, plus personne aujourd'hui ne peut l'ignorer. (...). Si l'on admet que le langage n'est pas une forme dépourvue de consistance, le vecteur transparent d'une pensée pure qui le précède, un certain pouvoir structurant quant à notre appréhension du monde ne saurait lui être dénié*⁶³⁴.

Mais si l'herméneutique tout comme l'indétermination de la traduction de Quine ou encore l'inscrutabilité de la référence démontrent à suffisance que le monde peut être l'objet de plusieurs interprétations, c'est qu'il veut nécessairement parvenir dans un univers quasi chaotique où tout se vaut. Le langage pouvant donner lieu à plusieurs interprétations on peut comprendre qu'il autorise une grande liberté d'opinion et de considérations. En effet, si une

⁶³³ Morilhat, ELIL, p. 105.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 107.

traduction peut à juste titre faire l'objet d'un moindre doute c'est bien parce que le sens donné à un mot peut être différent selon les contextes même au sein d'une langue.

Mais parce que nous avons besoin de clarifier notre compréhension en usant toujours d'un langage clair, nous avons alors dû convoquer les réflexions des linguistes tels que Saussure pour montrer la nécessité de conférer toujours au langage son caractère impérativement conventionnel et universaliste. C'est ce qui justifie le projet kantien de déterminer les cadres qui devraient rendre possible la conviction qui pourra accompagner nos connaissances. C'est ce qu'on peut entrevoir dans ce passage :

La créance, qui consiste à tenir quelque chose pour vrai, est un fait qui, dans notre entendement, peut reposer sur des principes objectifs, mais requiert aussi des causes subjectives dans l'esprit de celui qui, alors, effectue le jugement. Quand le fait de tenir en sa créance possède une validité pour chacun, en tant qu'il a simplement de la raison, ce sur quoi il se fonde est objectivement suffisant, et la créance s'appelle dès lors la conviction. Si la créance se fonde uniquement dans la nature particulière du sujet, elle est appelée persuasion.

La persuasion est une simple apparence, parce que le fondement du jugement, qui réside uniquement dans le sujet, est tenu pour objectif. Ce pourquoi un jugement de ce type n'a en outre qu'une valeur personnelle, et la créance ne peut se communiquer. Mais la vérité repose sur l'accord avec l'objet, vis-à-vis duquel par conséquent les jugements de l'entendement doivent être d'accord (consentientia uni tertio consentiunt inter se)⁶³⁵.

La préoccupation de la véracité nous conduira aussi à reconsidérer le projet relativiste mais non assumé de l'herméneutique. Il faut en effet évaluer le tournant linguistique qui s'efforce de renverser les fondements épistémologiques.

Ce qui amène à constater que le milieu des sciences est déjà envahi par les considérations herméneutiques qui décrédibilisent la rigueur scientifique et relèguent la philosophie et les autres disciplines au rang de simple discours. Tous nos savoirs ne sont pour lui que des propositions passagères qui sous-tendent nos convictions de l'heure appelées elles aussi à être supplantées :

...quand bien même nous disposerions d'une croyance vraie et justifiée touchant toutes les questions que nous nous posons, il se pourrait fort bien que cela signifie, simplement, que tout notre savoir satisfait aux normes momentanément en vigueur⁶³⁶.

⁶³⁵ Kant, CRP, p. 667.

⁶³⁶ Rorty, HS, p. 404.

Au-delà de cette réflexion on peut constater que l'idéalisme linguistique a inopportunément la manie de négliger le rôle joué par la matérialité dans l'organisation de notre vision du monde. Le problème que pose le linguisticisme c'est justement d'être purement et simplement abstraitif en développant ou en opérant une espèce de désincarnation. Or :

Loin de lui être extérieur et à même de développer un point souverain, nous appartenons pleinement au monde par notre corps, aussi avant de dire le monde nous l'appréhendons grâce aux sens, principalement la vue et le toucher, l'idéalisme veut l'ignorer mais l'appréhension suppose trivialement la préhension, nous sommes continûment confrontés à la matérialité des êtres, des choses. Le mobilier du monde (espèces vivantes distinctes, structures physiques différenciées) pour une large part s'impose à nous indépendamment de toute nomination, affirmer le contraire c'est avec l'idéalisme linguistique s'avérer incapable d'accepter réellement la finitude humaine, confondre le logos humain et le Verbe divin⁶³⁷.

Parallèlement au rejet des fondements scientifiques, l'herméneutique s'attaque aussi aux fondements moraux. Mais est-il seulement possible de s'attaquer au fondement de la moralité et des droits de l'homme sans remettre en cause les bases sur lesquelles se sont plus ou moins établies la plupart des nations du monde? Il semble évident que ce soit sur la reconnaissance d'une valeur humaine et ses fondements ontologiques que s'est bâtie la charte de l'Organisation des Nations Unies (ONU). Il est difficile de se défaire de l'impression que ce sont les valeurs et les institutions modernes qui sont visées par l'herméneutique et les travaux connexes. Renverser la morale au nom de l'« antifondationnalisme » tout comme le cosmopolitisme au nom de l'ethnocentrisme ou au nom d'une solidarité redéfinie, tel semble être l'objectif de Rorty. On ne manquera pas de souligner la difficulté qu'il y a de penser la solidarité sans universalisme moral.

La culture libérale défendue par l'herméneutique se présente comme l'avatar d'une projection monadique de l'être et des sociétés. Ainsi l'herméneutique s'avère être une menace sourde pour une réelle osmose des sociétés. L'ethnocentrisme inhérent à l'herméneutique établit un climat plutôt favorable à la montée des idéologies néofascistes. On ne peut pas prétendre libéraliser les orientations sociales à travers l'unanimisme né du langage en simplifiant l'importance d'y apporter une balise qui contiendrait les relents perturbateurs du besoin de solidarité.

S'il est envisageable d'admettre le relativisme dans le domaine gnoséologique, ce n'est donc pas nécessairement le cas dans le domaine éthique. C'est pourtant la voie que

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 108.

semble prendre Rorty dans le pragmatisme. Le danger du relativisme conceptuel ou éthique c'est qu'il nous mène incontestablement dans un univers où tout est possible. S'il faut se défaire, dans la conduite du monde, de toute détermination axiologique ne coure-t-on pas le risque d'engendrer le chaos ?

En réhabilitant le discours dit « anormal » on se retrouve à admettre les types de discours semblables à ceux du néo nazisme. Il serait alors difficile pour le pragmatisme d'empêcher l'émergence des propos favorisant la violence et l'intolérance ; puisque tout discours est, dans la conversation, recevable et susceptible de produire un accord entre les consciences. On ne peut admettre dans un discours l'introduction des atrocités que l'humanisme condamne. Par exemple, il serait immoral de considérer comme valable un discours qui légitimerait l'esclavage ou tout autre forme d'exploitation de l'homme par l'homme. Le pragmatisme ne saurait nous détourner de l'axiologie sans soulever de graves problèmes éthiques. Que seraient en fait les droits de l'homme sinon un discours parmi tant d'autres et auquel nul ne serait tenu de s'astreindre ? Le pragmatisme se rend paradoxalement incapable de dire sur quoi se fonde une commune humanité.

De ce fait, si l'universalisme moral n'est qu'une façon de parler, on ne pourrait à juste titre étendre la solidarité à l'humanité et celle-ci se verrait restreindre à la communauté qui emploie ce langage c'est-à-dire par exemple l'Occident qui se retrouvera seule concernée par les réflexions produites au sein de leurs communautés. C'est ce à quoi on est buté si le vocabulaire de la solidarité doit demeurer ethnocentriste et ne concerne donc que ceux-là qui, de façon contingente, partagent nos croyances. Si c'est la voie de la communauté qui s'exprime, on ne peut donc véritablement se détacher d'un raisonnement circulaire bien éloigné de l'universalité que Kant privilégiait parmi tant d'autres et qui rejoint les préoccupations de la mondialité.

Étrangement, la critique pragmatiste de Rorty ne peut s'éloigner à son tour de la prétention à l'universalité. En effet, si Rorty abandonne le cosmopolitisme il n'en fait pas autant pour ses aspirations libérales et souhaite que cela puisse être considéré par toutes les sociétés. Puisqu'il s'agit aussi pour lui d'élargir le plus possible la considération des autres dans une éducation qui ne va plus dans le sens de nous uniformiser sur une base d'ores et déjà donnée, il va accentuer l'ambition de rendre insignifiant un grand nombre de différences. Rorty nous propose en somme une solidarité universalisable sur une base ethnocentriste, et selon lui, il n'y a pas de paradoxe. Il dit d'une part que « *l'identité morale est vide de sens si elle n'est pas liée à des habitudes d'actions (penser aux autres comme à nous demande non*

seulement de la volonté mais aussi de la capacité, sous peine d'en rester aux bons sentiments) » (Rorty, Universalisme moral et tri économique 1996)⁶³⁸ et que d'autre part l'ethnocentrisme qui est le sien est modéré, car expression du « nous de ceux qui ont appris à se méfier de l'ethnocentrisme »⁶³⁹.

On ne peut pourtant pas vraiment prétendre que Rorty échappe au paradoxe ou à la critique par le subterfuge de l'ironie, selon le développement d'un de ses ouvrages. En effet, si l'universalisme moral et sa solidarité ne reste qu'une façon de parler ne peut-on pas en dire autant de ses propres propositions ? Et si tant est qu'une « bonne » façon de parler repose sur son efficacité pragmatique ne peut-on pas se fier à la thèse qu'il rejette c'est à dire celle de l'universalisme moral en considérant son apport dans la stabilisation de la politique mondiale et la paix ? Il y a par ailleurs un risque potentiel que nous avons signalé en relevant les risques du relativisme éthique c'est celui de perdre toute uniformité collective ou publique et à produire autant de variétés locales de solidarités qu'il y a d'individus et de volontés. Quelle place accorder alors aux autres « nous » d'un réseau déterminé de langages ou de croyances quand notre relation à eux se résume en une surdité mutuelle ? Or comme le dit si bien Duhamel, « *inclure autrui dans notre communauté morale sans se préoccuper de l'identité qu'il se donne peut conduire à effacer sa différence, à ne pas le reconnaître* »⁶⁴⁰.

On est alors forcé de reconnaître l'universalité de l'obligation morale si l'on ne veut pas devenir des monstres sanguinaires. Il faut avoir foi dans l'idée d'un Bien souverain si l'on veut être libres : c'est-à-dire autonomes, non soumis à un ordre tyrannique de l'égoïsme. C'est pourtant le combat que mènent les moralistes qui comme Kant proposent une universalité qui s'est mise en marche à travers la mondialisation. Même si on peut déplorer une certaine aliénation des individus et des sociétés qui se voient éjectés de la sphère décisionnelle parfois au profit du capitalisme des multinationales. Les obstacles sont en effet là, nous rappelant tous les jours que les choses sont encore à faire, et que la mondialisation en tant qu'espace communautaire qui doit permettre l'épanouissement des sociétés, loin d'être un acquis, est d'abord un processus en marche. Mais on a vu qu'il est difficile de tourner le dos au cosmopolitisme comme c'est le cas avec Rorty.

Si les catégories ne valent rien au niveau interne (subjectif) pour Rorty, elles ne valent pas mieux au niveau international car le pragmatisme rejette toute idée d'une fondation que ce

⁶³⁸Rorty, « *Universalisme moral et tri économique* », Revue des Deux Mondes, juin 1996, pp. 117-129.

⁶³⁹ *Idem.*, *Contingence, ironie et solidarité* (CIS).

⁶⁴⁰ Duhamel, « *Solidarité internationale et universalisme moral* », novembre 1996.

soit pour la morale ou pour la politique internationale. Au lieu d'un savoir représentant le réel, il souhaite l'espoir et l'assomption de la contingence et à la place de l'objectivité, la solidarité. Mais une solidarité qui correspond chez Rorty à l'ethnocentrisme renvoie à un repli identitaire qui va à l'encontre du trajet de la mondialisation en cours.

C'est en ce sens aussi que le problème des droits de l'homme reste, plus que jamais, un problème actuel dans le sillage de l'herméneutique et en tant que problème, il interpelle tout le monde afin que cette déclaration soit une réalité vivante. Pour ce faire, nous nous invitons à respecter ces droits, non seulement pour la bonne marche de la société mais aussi pour un harmonieux vivre ensemble que veut aussi pourtant l'antireprésentationnalisme.

Par ailleurs, comme autres aspects problématiques du relativisme qu'on décèle chez Rorty, nous avons le refus de penser la philosophie comme devant construire les problèmes et les résoudre, le refus de la notion « d'objet » et surtout celle de méthode, qui nous mène à la déconstruction, voire à la mort de la philosophie. Rappelons que Rorty destine le philosophe à une carrière d'historien ce qui nous conduit pour ainsi dire à l'éradication de la discipline. Si l'on peut omettre, ainsi que le souhaite Rorty, la fonction judiciaire et législative que Kant conférait à la philosophie on ne peut en dire autant pour ce qui est de la vocation critique de cette discipline. Remarquons que Rorty lui-même a recours à la philosophie et au raisonnement rationnel pour la confondre. Il faut aussi souligner le danger du nivellement de la connaissance dans le sens du consensus qui rendrait, contrairement à ce qu'en pense Rorty, l'émergence des pensées révolutionnaires difficiles voire impossibles.

Une des raisons pour lesquelles les philosophes professionnels reculent devant l'idée que la connaissance puisse être sans fondement, ou les droits et les devoirs sans socle ontologique, est que cette sorte de behaviorisme qui se passe de fondements est bien près de se passer aussi de la philosophie. De fait, l'idée qu'il n'y a pas de matrice neutre et permanente à l'intérieur de laquelle se joue le théâtre de la recherche théorique et historique a comme corollaire que la critique que chacun peut faire de sa culture est nécessairement fragmentaire et partielle –qu'elle ne saurait « s'appuyer sur des critères éternels ». Elle met en péril l'image néokantienne qui relie la philosophie à la science et à la culture⁶⁴¹.

En effet, si tous peuvent prétendre à la pertinence de leur discours ou, pour le dire d'une autre façon, si n'importe quel discours peut prétendre à la scientificité, il n'y aura donc rien d'exceptionnel qui puisse s'imposer à tous comme étant la voie d'un progrès. Or dans

⁶⁴¹Rorty, HS, p. 204.

une pareille situation on serait incapable de définir le barème d'une évaluation. En prenant le cas de figure de l'enseignement, il n'y aurait pas d'autorité académique pour valider telle ou telle proposition. L'autorité scientifique perdrait de sa valeur puisque la recherche ne se fonde sur aucune correspondance, voire aucune exactitude. Si en effet la scientificité ne se juge plus à un référentiel rationnel ou logique alors la science n'est elle-même qu'une espèce de croyance qui n'a de valeur que comme pratique sociale. Il serait donc possible de ne l'admettre que comme phénomène culturel et en ce sens tous peuvent s'octroyer le droit à la scientificité. Car pour Rorty :

...rien ne peut valoir comme justification sauf à être rapproché à ce que nous avons déjà accepté, et qu'il n'existe aucun moyen de transcender nos croyances et nos catégories linguistiques qui nous permettrait de mettre en place une autre pierre de touche que la cohérence⁶⁴².

En d'autres termes, si tous les discours s'équivalent, plus rien n'est primordial et les sciences seraient de toute évidence subjective comme par exemple l'histoire qui pourrait se transformer en un discours de propagande sans que cela ne lui soit contesté. Même si Rorty semble ne pas ignorer les difficultés inhérentes à ses propositions il ne prend aucune disposition pour mettre sa théorie à l'abri de toute contestation.

Mais alors comment accorder du crédit à une thèse qui « dévalorise le "savoir" au profit de la narration comme si le fait de raconter, si important soit-il, pouvait tenir lieu d'argumentation dûment fondé » (Valadier 1997)⁶⁴³ ?

Cependant, l'herméneutique a une portée assez ambiguë car elle a pour conséquence, si on y regarde bien, non seulement de détruire le lien social – parce qu'elle rend caduc l'intérêt de toute communication – mais aussi d'offrir un espace pour les communautés qui dans le processus de la mondialité peuvent être considérés comme des laissés-pour-compte. Ainsi on pourrait retenir quelques-unes de ses propositions comme par exemple au niveau gnoséologique dans lequel l'ouverture de la raison aux thèses nouvelles peut favoriser l'innovation.

⁶⁴²Rorty, HS, p. 204.

⁶⁴³ Paul Valadier, *L'anarchie des valeurs, le relativisme est-il fatal ?*(ADV), Albin Michel, Paris, 1997.

INDEX DES AUTEURS

AAristote · **48, 76, 82, 294**

BBaudelaire · **213**Bentham · **237, 238, 239, 240**Bernard · **44, 45, 236, 296**

CCalliclès · **165, 191, 192**Cohen · **290**

Dd'Allonnes · **16, 143, 152, 154, 161, 181, 218, 219, 220, 221, 227, 228**Darwin · **47, 108**Davidson · **29, 132, 133, 134, 141, 142, 153, 226**de Rénéville · **262**de Sardan · **277**Delbraccio · **252**Deleuze · **195, 196, 197**Derrida · **80, 113, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 130, 226, 298**Descartes · **17, 18, 22, 25, 67, 90, 186, 191, 203, 294**Dewey · **53, 54, 55, 84, 161, 214, 221, 225**Dussel · **219**

EEdwards · **4, 174**Engels · **207, 208, 209, 210, 211, 240**

FFerraris · **151, 152, 164, 175, 180, 181, 205, 227, 229**

GGalilée · **48**Gall · **272**Gobineau · **270**Gorgias · **94, 156, 157, 158, 162, 164, 165, 191**Green · **42, 109**

HHabermas · **5, 11, 102, 117, 176, 177, 181, 214, 269, 282**Hayden · **4**Hegel · **192, 198, 212, 234, 270, 271, 272, 273, 285**Heidegger · **5, 8, 9, 14, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 102, 113, 116, 120, 130, 137, 138, 172, 178, 214, 260, 297**Héraclite · **108, 155, 156**Hippias · **156**Homère · **84, 155, 225**Husserl · **8, 56, 57, 58, 67, 120**

JJames · **141**

KKant · **6, 17, 18, 19, 20, 21, 43, 46, 66, 67, 80, 87, 88, 90, 91, 95, 98, 100, 102, 107, 109, 116, 135, 145, 146, 147, 148, 186, 187, 190, 191, 193, 194, 199, 200, 201, 202, 203, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 222, 233, 234, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262,**

263, 264, 265, 266, 274, 281, 283, 284, 285, 287, 288,
289, 290, 291, 292, 295, 301, 303, 304, 305

Kierkegaard · 213

L

Leibniz · 36, 37, 38, 39, 40, 149, 150, 151, 292, 293, 294,
295

Levy Brühl · 271

Locke · 17, 23, 24, 25, 40, 42, 90, 186, 203, 292, 294

Lyotard · 11

M

Marx · 102, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 240, 241, 242,
243, 244, 281

Mill · 108, 214

Morilhat · 6, 7, 8, 46, 116, 125, 126, 168, 169, 170, 171,
174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185,
206, 211, 219, 220, 223, 269, 275, 280, 281, 282, 297,
298, 299, 300

N

Nietzsche · 5, 9, 10, 11, 14, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86,
87, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112,
120, 127, 196, 213, 214, 215, 251, 261, 297

Njoh Mouelle · 191

Nkolo Foe · 173, 174, 275, 276, 277, 278, 279

P

Parménide · 108, 137, 155

Pascal · 284

Petit · 149

Platon · 17, 18, 22, 23, 33, 34, 35, 56, 67, 80, 82, 84, 87,
90, 92, 93, 94, 95, 107, 110, 130, 135, 137, 138, 154,
155, 156, 158, 159, 160, 162, 164, 165, 190, 191, 199,
212, 213, 224, 225, 252, 261, 291, 294

Protagoras · 35, 94, 135, 138, 154, 155, 156, 157, 159

Proudhon · 242, 264

Proust · 214, 260

Q

Quine · 52, 120, 132, 138, 139, 141, 142, 186, 187, 188,
300

R

Rawls · 214

Rorty · iv, 5, 7, 8, 11, 13, 14, 16, 17, 18, 25, 42, 43, 44,
45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 68,
69, 70, 71, 72, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 87, 90, 91,
92, 93, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 110,
111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122,
123, 128, 129, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 140,
141, 143, 144, 149, 153, 154, 159, 160, 161, 162, 163,
164, 166, 168, 169, 170, 171, 182, 186, 187, 188, 189,
190, 192, 193, 194, 195, 198, 203, 205, 211, 212, 213,
214, 215, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 229,
231, 234, 235, 249, 250, 251, 252, 256, 257, 260, 261,
262, 263, 264, 265, 267, 270, 274, 281, 282, 286, 289,
290, 291, 292, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 305,
306

Rorty · 17, 53, 56, 80, 82, 84, 92, 93, 103, 120, 123, 137,
144, 215, 220, 249, 252, 302, 304

Ruby · 290

S

Saint Augustin · 96

Saussure · 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 116, 122, 301

Sellars · 52, 94, 138, 140, 141, 186, 187, 188

Socrate · 33, 34, 35, 93, 98, 136, 138, 154, 155, 157, 158,
159, 161, 164, 165, 190, 191

T

Trotsky · 211, 212, 213

V

Valadier · **155, 158, 167, 247, 258, 260, 261, 262, 263,**

306

Vanderdorpe · **126, 128, 129**

W

Wickramasinghe · **172, 274**

Wittgenstein · **53, 54, 55, 91, 122, 125, 126**

Wolff · **178**

INDEX DES CONCEPTS

A

agir communicationnel · 5, 31, 117, 128, 135, 176, 177,
181, 183, 269, 275, 276, 280

antiessentialisme · 134

antifondationalisme · 66, 81, 87, 100, 187, 250, 256,
268, 302

antiformalisme · 87, 105

antimétaphysique · 17, 66, 68, 87, 95, 105

C

commensurabilité · 13, 17, 47, 72, 74, 80, 116, 189

commensurable · 18, 44, 68, 81, 166

commensuration · 18, 153, 251

communication · 5, 8, 26, 27, 28, 36, 37, 38, 47, 74, 112,
117, 118, 119, 124, 132, 133, 134, 135, 170, 171, 177,
178, 179, 181, 182, 185, 196, 197, 247, 262, 264, 275,
276, 281, 282, 306

connaissance · 7, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25,
34, 40, 42, 43, 44, 45, 49, 51, 53, 54, 56, 60, 67, 68,
70, 71, 72, 73, 76, 78, 80, 81, 82, 88, 89, 90, 91, 92,
97, 98, 100, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113,
117, 120, 131, 132, 133, 134, 138, 140, 141, 144, 145,
146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 160,
161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 171, 186, 187,
188, 191, 193, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203,
212, 216, 218, 226, 257, 267, 283, 284, 285, 286, 287,
289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 305

cosmopolitisme · 252, 256, 265, 270, 282, 302, 303, 304

D

Dasein · 8, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68,
69, 71

défondation · 9

Droits · 231, 232, 233, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245,
246, 247, 249, 250

E

édification · 13, 18, 42, 43, 44, 55, 68, 159, 205

empirisme · 17, 23, 50, 90, 120, 139, 140, 141, 144, 145,
292, 294

entendement · 20, 21, 23, 36, 43, 86, 88, 145, 146, 147,
148, 149, 201, 202, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 301

F

fondationalisme · 18, 46, 104, 123, 135, 140, 162, 231,
257

H

herméneutique · iv, 1, 5, 8, 9, 11, 12, 13, 16, 18, 42, 43,
47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 61, 66, 67, 70,
71, 72, 74, 80, 81, 87, 92, 95, 100, 105, 107, 111, 113,
114, 116, 119, 120, 128, 129, 130, 132, 136, 137, 144,
149, 152, 154, 159, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168,
170, 171, 172, 173, 176, 177, 179, 182, 186, 188, 189,
198, 202, 203, 204, 205, 206, 218, 221, 222, 223, 224,
226, 231, 232, 233, 234, 249, 250, 264, 267, 268, 270,
274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285,
286, 289, 297, 300, 301, 302, 305, 306

histoire · 1, 2, 3, 4, 5, 9, 19, 22, 45, 46, 55, 60, 65, 66, 69,
84, 113, 117, 121, 123, 141, 153, 154, 171, 172, 173,
174, 187, 190, 192, 193, 194, 203, 207, 210, 211, 213,
221, 229, 233, 238, 242, 249, 251, 271, 272, 273, 274,
275, 278, 285, 286, 289, 298, 306

I

interdiscursivité · 114

interprétation · 3, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 33, 50, 51, 58, 60,
65, 72, 74, 75, 79, 80, 81, 86, 93, 98, 106, 116, 129,
130, 131, 132, 133, 134, 135, 139, 140, 141, 142, 153,
154, 163, 165, 175, 279, 283, 286, 287, 288, 289

L

langage · *iv*, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 26, 27,
29, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 47,
48, 51, 52, 53, 73, 75, 79, 92, 94, 96, 97, 102, 105,
110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 134, 136,
139, 140, 141, 142, 143, 144, 149, 153, 156, 157, 158,
168, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181,
182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 194,
203, 206, 214, 219, 275, 279, 280, 282, 283, 292, 297,
298, 299, 300, 301, 302, 303, 304

linguiscisme · 280

Lumières · *iv*, 1, 3, 5, 6, 12, 46, 55, 206, 221, 225, 226,
231, 278, 285, 297

M

métaphysique · 5, 10, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 42, 46, 55,
57, 67, 68, 69, 70, 72, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 87, 88,
91, 92, 95, 96, 97, 99, 101, 104, 108, 110, 111, 118,
120, 121, 122, 123, 124, 130, 139, 144, 145, 147, 163,
167, 182, 187, 194, 198, 200, 201, 202, 245, 255, 261,
262, 284, 285, 292, 293

N

nihilisme · 9, 80, 95, 99, 108, 113

P

phénoménologie · 56, 57, 58, 61, 140, 185, 198, 212
philosophie · 5, 6, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 18, 21, 22, 24,
42, 44, 45, 46, 49, 50, 54, 55, 56, 61, 66, 67, 68, 69,
70, 71, 72, 75, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 96, 99, 100, 104,
105, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 119, 120,

124, 126, 127, 136, 138, 141, 152, 157, 159, 160, 161,
165, 167, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193,
194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 207,
212, 225, 233, 234, 242, 245, 246, 250, 251, 256, 258,
260, 261, 262, 267, 272, 273, 277, 282, 286, 290, 297,
298, 301, 305

positivisme · 149, 246, 277

postcolonialisme · 2, 3, 4, 12

postmoderne · 2, 3, 11, 169, 206, 211, 223, 276, 277,
278, 279

postmodernisme · 3, 4, 172, 174

postmodernité · 5, 11, 12, 275, 276, 277

pragmatisme · 5, 6, 13, 18, 48, 49, 50, 66, 69, 70, 78, 80,
100, 107, 109, 116, 141, 157, 159, 161, 162, 168, 205,
211, 212, 213, 219, 221, 235, 262, 303, 305

R

raison · *iv*, 5, 6, 8, 10, 11, 12, 17, 19, 20, 21, 23, 24, 25,
28, 34, 38, 43, 50, 55, 56, 65, 66, 67, 77, 81, 82, 88,
90, 91, 92, 93, 95, 97, 101, 102, 103, 107, 108, 109,
112, 114, 116, 117, 131, 135, 136, 145, 147, 148, 149,
150, 151, 154, 156, 160, 161, 163, 164, 184, 187, 188,
190, 191, 192, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 203,
214, 215, 216, 217, 218, 233, 235, 237, 244, 246, 250,
251, 252, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 264, 266,
271, 272, 273, 277, 278, 280, 282, 283, 284, 285, 286,
287, 288, 289, 290, 294, 295, 296, 297, 301, 306

rationnel · 5, 13, 25, 43, 131, 156, 159, 160, 269, 283,
288, 289, 297, 305, 306

recontextualisation · 131, 132, 223, 267

relativisme · 5, 11, 12, 48, 50, 78, 94, 136, 154, 155, 157,
159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 184, 190,
203, 235, 260, 263, 267, 269, 278, 279, 303, 304, 305,
306

sensibilité · 19, 20, 51, 88, 142, 145, 146, 155, 201, 255,
258, 294

T

théorie de la connaissance · *iv, 8, 16, 17, 18, 22, 23, 25,*
43, 44, 49, 51, 54, 68, 70, 76, 78, 79, 80, 87, 140, 145,
153, 159, 161, 186, 189, 195, 205, 289, 290, 292, 294,
297

tournant linguistique · *1, 5, 6, 16, 49, 116, 136, 144, 159,*
161, 166, 167, 176, 180, 190, 278, 301

V

vérité · *1, 3, 4, 5, 9, 10, 22, 23, 24, 35, 40, 41, 42, 43, 45,*
46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 57, 60, 63, 65, 66, 69, 72,
73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 86, 87, 93, 94, 95, 96,
99, 101, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113,
117, 120, 129, 132, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142,
143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154,
156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 169, 170, 171,
172, 180, 183, 187, 190, 191, 194, 212, 214, 222, 224,
225, 226, 251, 261, 263, 264, 268, 270, 275, 278, 286,
289, 292, 295, 301

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Rorty :

- Rorty, Richard. *Conséquences du pragmatisme*. Traduit par Jean-Pierre Cometti. Paris: Seuil, 1993.
- . *Contingence, Ironie et solidarité*. Traduit par P.-E. Dauzat. Paris: Arman Colin, 1993.
- . *Le pragmatisme et ses conséquences*. Paris: L'Eclat, 1993.
- . *L'espoir au lieu du savoir : introduction au pragmatisme*. Traduit par C. Cowan et J. Poulain. Paris: Albin Michel, 1995.
- . *L'homme spéculaire*. Traduit par Thierry Marchaisse. Paris: Seuil, 1990.
- . *Objectivisme, relativisme et vérité*. Traduit par J.-P Cometti. Paris: P.U.F., 1994.
- . «Universalisme moral et tri économique.» *Revue des Deux Mondes*, Juin 1996: 117-129.
- . *Science et solidarité, la vérité sans le pouvoir*. Traduit par Jean-Pierre Cometti. Cahors: Edition de l'éclat, 1990.

Autres ouvrages :

- Akkari, Abdeljalil, et Pierre Dasen. *Pédagogies du Sud*. Paris: L'Harmattan, 2004.
- Austin, J. L. *Quand dire c'est faire*. Paris: Seuil, 1970.
- Bentham, Jérémie. *Sophismes et anarchiques*. Paris, s.d.
- Carnap, Rudolph. *L'ancienne et la nouvelle logique*. Paris: Hermann, 1933.
- Comte, Auguste. *Cathéchisme positiviste*. Québec, 18 février 2002.
- . *Cours de philosophie positive, Première leçon (1830-1842)*. Paris: Hatier, 1982.
- Comte, Auguste. *Discours sur l'esprit positif*. Québec, 18 février 2002.
- . *Système de politique positive (1851)*. Vol. II. Paris: Anthropos, 1968.
- Crossman, Sylvie, et Jean-Pierre Barou. *Enquêtes sur les savoirs indigènes*. Paris: Gallimard, 2005.
- d'Allonnes, Myriam Revault. *La faiblesse du vrai, Ce que la post-vérité fait à notre monde commun*. Paris: Seuil, 2018.

- Davidson, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Delbraccio, Mireille, et (collectif). *Du cosmopolitisme*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- Derrida, Jacques. «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines.»
Colloque international de l'Université John Hopkins sur les langages critiques et les sciences de l'homme. Baltimore: castellano, 1966. 12.
- Descartes, René. *Discours de la méthode*. Paris: Librairie Larousse, 1972.
- . *Principes de la philosophie*. Vol. t. III. Paris: Garnier, 1973.
- Dieng, Amady Aly. *Hegel et l'Afrique noire, Hegel était-il raciste?* Dakar: CODESRIA, 2006.
- Diouf, Mamadou. *Historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*. Paris: Karthala/Amsterdam, Sefhis, 1999.
- Droit, Roger-Pol. «Personne ne saura à partir de quel secret j'écris...» *Le Monde*, 2004: 3.
- Edwards, Carole. «Réalité ou fiction? L'histoire à l'épreuve du postmodernisme.» *European Review of History : Revue européenne d'histoire*, August 2011.
- Ferraris, Maurizio. *Postvérité et autres énigmes*. Traduit par Michel Orcel. Paris: PUF, 2019.
- . *Postvérité et autres énigmes*. Traduit par Michel Orcel. Paris: PUF, 2019.
- . *Le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme*. Dakar: CODESRIA, 2008.
- Gobineau, Joseph Arthur de. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Pierre Belfond, 1967.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *La raison dans l'Histoire*. Traduit par Kostas Papaioannou. Paris: 10/18, 2007.
- . *Phénoménologie de l'esprit*. Paris: Gallimard, 1993.
- Heidegger, Martin. *Identité et différence, Question I et II*. Paris: Gallimard, 2006.
- . *L'Etre et le Temps*. Traduit par Rudolf Boehms, & Alphonse Waelhens. Paris: Gallimard, 1969.
- Hountondji, Paulin. *La Rationalité, une ou plurielle?* Dakar: CODESRIA/UNESCO, 2007.
- . *L'ancien et le nouveau, la production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Porto Novo: CAHE, 2009.

- Kant, Emmanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduit par Michel Foucault. Paris: Vrin, 1984.
- . *Critique de la faculté de juger*. Paris: GF-Flammarion, 2006.
- . *Critique de la raison pure*. Traduit par Alain Renaut. Paris: Garnier-Flammarion, 2006.
- . *Fondements de la métaphysique des moeurs*. Bordas. Traduit par Jacques Muglioni. Paris: Bordas, 1988.
- . *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*. Traduit par A. -M. Roviello et J. Seidengart P. Kerszberg. Paris: Vrin, 1984.
- . *Logique*. Paris: Vrin, 1970.
- L, Corman. *Nietzsche psychologue des profondeurs*. Paris: PUF, 1992.
- Lalande, André. «Vocabulaire technique et critique de la philosophie.» Paris: PUF, novembre 2002.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: Garnier-Flammarion, 1990.
- Locke, John. *Essai sur l'entendement humain*. 1960.
- Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne, Rapport sur le savoir*. Paris: de Minuit, 1979.
- Marx, Karl. *La question juive*. Paris: UGE, s.d.
- . *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*. Paris: Sociale, 1994.
- . *Misère de la philosophie, réponse à la philosophie de la misère de Proudhon*. Québec: Cégep de Chicoutimi, 2002.
- Marx, Karl, et Friedrich Engels. *Manifeste du parti communiste*. Paris: édition libre, 1893.
- Morilhat, Claude. *Empire du langage ou impérialisme langagier?* Suisse: Page deux, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Traduit par Goldschmidt Georges Arthur. Paris: livre de poche, 1983.
- . *Ainsi parlait Zarathoustra*. Traduit par G. Bianquis. Paris: Aubier, 1962.
- . *La généalogie de la morale*. Traduit par Henri Albert. Paris: Gallimard, 1970.
- . *La volonté de puissance*. Traduit par Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, 1991.

- . *La volonté de puissance*. Traduit par G. Bianquis. Vol. I & II. II vols. Paris: Gallimard, 1947/1948.
- . *Le crépuscule des idoles, précédé de Le cas Wagner, Nietzsche contre Wagner, et suivi de L'Antéchrist*. Traduit par H. Albert. Paris: Mercure de France, 1952.
- . *Le gai savoir suivi du cas Wagner*. Traduit par Giles Deleuze. Paris: Gallimard, 1990.
- . *Par-delà bien et mal*. Gallimard. Traduit par Cornelius Hein. Paris: Gallimard, 1978.
- Njoh-Mouelle, Ebénézer. *De la médiocrité à l'excellence, Essai sur la signification humaine du développement*. Yaoundé: CLE, 1998.
- Perregaux, C., P. Dasen, Y. Leanza, et A. Gorga. *L'interculturalisation des savoirs. Entre pratiques et théories*. Paris: L'Harmattan, 2008.
- Perrot, Jean. *La linguistique*. Paris: PUF, 1989.
- Petit, Jean-François. *Penser après les postmodernes*. Paris: Buchet-Chastel, 2005.
- Platon. *Cratyle*. Traduit par Emile Chambry. Paris: Garnier-Flammarion, ~385.
- . *La République*. Traduit par E. Chambry. Paris: G-F Flammarion, 1967.
- . *Protagoras-Euthydème-Gorgias-Ménexène-Menon-Cratyle*. Paris: Garnier-Flammarion, 1967.
- . *Théétète-Parménide*. Paris: GF-Flammarion, 1967.
- Popper, Karl. *La logique de la découverte scientifique*. Traduit par N. Thyssen-Rutten et P. Devaux. Paris: Payot, 1973.
- . *La logique de la découverte scientifique*. Paris: Payot, 1973.
- Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot & Rivages, 1995.
- Schopenhauer, Arthur. *Die Welt*. Grisebach, s.d.
- Soulez, Antonia. *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*. Paris: PUF, 1985.
- Valadier, Paul. *L'anarchie des valeurs, le relativisme est-il fatal?* Paris: Albin Michel, 1997.
- Vanderdorpe, Christian. «Jacques Derrida.» *Littératures*, hiver 1999: 169-193.

Articles et publications :

Mbele, Charles Romain. «L'ajustement comme problème philosophique. Pour une alternative panafricaniste aux thèses postcolonialistes.» *Latitudes noires*, 2003-2004: 159-183.

Nkolo Foe : «Etude postcoloniales et mutations épistémologiques et méthodologiques dans les sciences de l'homme et de la société : Enjeux pour l'Afrique.» (CODESRIA) 2013.

—. «Le langage, le texte et l'histoire: A propos des mutations épistémologiques et méthodologiques intervenues dans les sciences de l'homme et de la société à la faveur du tournant linguistique et du tournant culturel.» Yaoundé: inédit, 2017.

–. « La postcolonie ou l'heuristique du merveilleux », Patrimoine, n° 0014, mai, pp. 8-9.

–.« La postcolonie, un avatar du postmodernisme », Patrimoine n° 0015, juin, pp. 6-7.

–.« La culture des nations, malade du marché mondial: l'ajustement culturel en question », Cahier de l'UCAC, n°6, pp. 71-98.

–.« L'éthique de la gouvernance ou comment imposer le marché aux nations », Bulletin d'Analyses Géopolitiques pour l'Afrique Centrale, N° 14, janvier-mars, pp. 5-8.

–.« Mondialisation, postmodernisme et fragmentation culturelle du monde », Thérèse Wanguè (sous la direction de), *L'Individuel et le Collectif*, Chennevières-sur-Marne, Dianoïa, pp. 147-166.

–.« Choc des civilisations, choc biologique et gestion capitaliste du monde », *Éthiopiennes*, N° 74, pp. 197-213.

–.« Pour Marcien Towa ou éloge de la raison vivante », in Ebénézer Njoh Mouellé et Emile Kenmogne (éds. Sc.), *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, pp. 203-232.

Seron, D. «Heidegger et le tournant herméneutique de la phénoménologie.» *"Retour à l'université"*. Liège, 28 novembre 2005.

TABLE DES MATIERES

DEDICACE	I
REMERCIEMENTS.....	II
ABREVIATIONS	III
RESUME :	IV
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIERE PARTIE : DE L'APPROPRIATION LANGAGIERE DU MONDE :	
FORMALISME CONTRE INCOMMENSURABLE.....	15
CHAPITRE I : LE TOURNANT LINGUISTIQUE FACE A LA COMMENSURABILITE.....	16
I.1. L'HERMENEUTIQUE ET LE PROJET D' « EDIFICATION »	18
I.2. HERMENEUTIQUE ET OBJECTIVITE DU DISCOURS.....	47
CHAPITRE II : RORTY ET LA REVOLUTION HERMENEUTIQUE HEIDEGGERIENNE.....	53
II.1. LA PHILOSOPHIE HERMENEUTIQUE ET LA TRADITION ONTOLOGIQUE.....	54
II.2. LA PHILOSOPHIE HERMENEUTIQUE ET L'ANTIFONDATIONNALISME.....	66
CHAPITRE III : L'HERMENEUTIQUE POST-MODERNE ET LE LEGS THEORIQUE NIETZSCHEEN.....	80
III.1. ANTIFORMALISME NIETZSCHEEN, ANTIFONDATIONNALISME ET HERMENEUTIQUE.....	81
III.2. LE RENVERSEMENT DE L'ECHELLE DES VALEURS, PILIERS DE LA MODERNITE.....	95
DEUXIEME PARTIE : LA REVOLUTION EPISTEMOLOGIQUE DU LANGAGE :	
EVALUATION DE LA POSTMODERNITE.....	115
CHAPITRE IV : LE LANGAGE : « LINGUICISME » ET LA QUESTION DE L'INTERPRETATION.....	116
IV.1. SIGNE ET DISSEMINATION DU SENS	119
IV.2. L'HERMENEUTIQUE ET L'INTERPRETATION.....	129
CHAPITRE V : LE CHAOS DE VERITE ET LE RELATIVISME	136
V.1. HERMENEUTIQUE ET « DEMOCRATISATION » DE LA VERITE	137
V.2. L'HERMENEUTIQUE DANS LE SILLAGE DE LA SOPHISTIQUE : LA QUESTION DU RELATIVISME.....	154
CHAPITRE VI : DES EFFETS EPISTEMOLOGIQUES DE L'HERMENEUTIQUE : DU SAVOIR A LA CROYANCE	
.....	167
VI.1. DE L'ANARCHISME METHODOLOGIQUE A LA TEXTUALISATION DE LA REALITE.....	168
VI.2. LA PHILOSOPHIE ET LE DECLIN DU PARADIGME METHODOLOGIQUE.....	187
TROISIEME PARTIE : LE RELIQUAT HERMENEUTIQUE.....	205
CHAPITRE VII : L'HERMENEUTIQUE, LA SOCIETE ET LA MUTATION DE L'ETRE	206
VII.1. L'HERMENEUTIQUE ET LES INSUFFISANCES DU PROJET DE SOCIETE.....	207
VII.2. LA CULTURE LIBERALE	222
CHAPITRE VIII : L'HERMENEUTIQUE ET LES VALEURS HUMAINES	232

<i>VIII.1. LE PROCES DES DROITS DE L'HOMME</i>	233
<i>VIII.2. DES FONDEMENTS ONTOLOGIQUES DES DROITS DE L'HOMME</i>	252
CHAPITRE IX : LE PLUS ET LE MOINS DE L'HERMENEUTIQUE	268
<i>IX.1. L'AMBIGUÏTE ETHNOCENTRIQUE</i>	269
<i>IX.2 LA « MODULATION » DE LA RAISON</i>	283
CONCLUSION GENERALE	298
INDEX DES AUTEURS	308
INDEX DES CONCEPTS	311
BIBLIOGRAPHIE	314