Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 41 (1982)

Artikel: La philosophie peut-elle être systématique

Autor: Bouveresse, Jacques

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883189

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

La 20e Assemblée générale de la SSP / 20. Generalversammlung der SPG 22 février 1981

Conférence de Jacques Bouveresse

Studia Philosophica 41/1982

JACQUES BOUVERESSE

La philosophie peut-elle être systématique?

I.

Les termes dans lesquels je vais formuler et essayer de discuter la question de savoir si la philosophie peut ou non être systématique sont ceux qui ont été utilisés par Dummett dans un article intitulé «Can Analytical Philosophy be Systematic and Ought it to Be?». Selon lui, une recherche philosophique peut être systématique en deux sens différents. Elle est systématique au premier sens, si elle est supposée aboutir à la construction d'une théorie articulée, du genre de celles qui ont été proposées par les philosophes qui ont construit les grands «systèmes» du passé. Elle est systématique, au deuxième sens, si elle procède conformément à des méthodes de recherche admises par tout le monde et si ses résultats sont entérinés ou récusés en fonction de critères communément admis.

En principe, ces deux sens du mot «systématique» sont indépendants l'un de l'autre. La plupart des sciences de la nature sont systématiques dans les deux sens. Mais l'histoire, par exemple, n'est systématique qu'au deuxième sens: elle a des méthodes de recherche communément admises et des critères reconnus pour tester les résultats de la recherche; mais elle ne conduit pas à la constitution d'une théorie articulée. La philosophie, au contraire, a été généralement systématique au premier sens, c'est-à-dire du point de vue théorique, mais non au deuxième, c'est-à-dire du point de vue méthodologique. Les deux

Correspondance: Jacques Bouveresse, 21, Grand' rue, CH – 1204 Genève

choses ne sont d'ailleurs pas sans rapport l'une avec l'autre. L'absence de critères reconnus permettant de tester directement les propositions philosophiques contribue naturellement à renforcer l'idée qu'une philosophie ne peut se présenter que sous la forme d'une prise de position ou d'une option qui doit être jugée en fonction de son inspiration fondamentale et de sa cohérence globale, et non de ses résultats particuliers, c'est-à-dire sous la forme du système.

Comme le constate Dummett, c'est l'absence de systématicité, au deuxième sens, qui constitue, d'une certaine manière, le scandale permanent de la philosophie. «Si la philosophie est considérée, ainsi qu'elle l'a été par le plus grand nombre de ses praticiens, comme un secteur – peut-être le plus important – de la recherche de la vérité, il est surprenant que, dans toute sa longue histoire, elle n'ait pas encore établi une méthodologie généralement acceptée, des critères de succès généralement acceptés, et par conséquent un corpus de résultats définitivement acquis. (. . .) Nous nous attendrions à ce qu'une activité quelconque qui a pour but l'établissement de vérités soit systématique au deuxième sens, précisément parce qu'il est de l'essence du concept de vérité que la vérité soit une caractéristique objective des propositions auxquelles elle est attachée; partout où des critères communément acceptés pour la correction d'une proposition semblent faire défaut, nous avons naturellement le soupçon que cette proposition ne peut être envisagée à bon droit comme simplement capable de posséder la propriété d'être vraie[1].»

Dummett fait partie de ceux qui estiment qu'il est possible aujourd'hui de mettre fin à ce scandale. La philosophie peut désormais être systématique aux deux sens du mot. Cette conviction s'appuie essentiellement sur les trois constatations suivantes:

1. Nous avons enfin réussi à identifier, grâce à Frege, la partie réellement fondamentale de la philosophie, le véritable paradigme de la philosophie première, qui est constitué par la philosophie du langage: «Le résultat fondamental obtenu par Frege a été de modifier notre perspective en philosophie, de remplacer l'épistémologie, comme point de départ de la matière, par ce qu'il appelait la ‹logique›. Ce que

[1] M. Dummett, «Can Analytical Philosophy be Systematic and Ought it to Be?», in *Truth and Other Enigmas,* Duckworth, Londres, 1978, p. 456.

Frege appelait la ‹logique› incluait, mais seulement comme une partie propre, ce que tout le monde en dehors de lui, avant et après, a appelé la ‹logique›: cela englobait précisément ce qu'on appelle maintenant la ‹philosophie du langage›: (. . .) Nous pouvons caractériser la philosophie analytique comme étant la philosophie qui se situe dans la ligne de Frege en faisant sienne l'idée que la philosophie du langage est le fondement du reste de la discipline[2].»

2. Le traitement adéquat des problèmes de philosophie du langage requiert la construction d'une théorie articulée.

3. Nous sommes aujourd'hui en mesure d'entreprendre la construction d'une théorie de ce genre et nous avons atteint dans nos recherches un stade auquel il possible de procéder selon des méthodes généralement admises et d'apprécier les résultats en fonction de critères d'évaluation généralement acceptés.

«Je pense, écrit Dummett, que la correction d'un spécimen quelconque d'analyse effectué dans une autre partie de la philosophie ne peut être déterminée entièrement avant que nous sachions avec une certitude raisonnable quelle est la forme que doit prendre une théorie correcte de la signification pour notre langage. Je soutiens que nous avons maintenant atteint une position où la recherche d'une théorie de la signification de ce genre peut prendre un caractère authentiquement scientifique; cela signifie, en particulier, qu'elle peut être menée d'une manière telle qu'effectivement des disputes ne cesseront pas de se produire, mais qu'elles pourront être résolues à la satisfaction de tout le monde et, par-dessus tout, que nous pouvons espérer amener la recherche, en un laps de temps fini, à une conclusion heureuse.»[3]

Dummett admet qu'il n'est pas possible de se prononcer aujourd'hui sur la question de savoir si, une fois que nous nous serons mis d'accord sur la théorie de la signification adéquate, les autres parties de la philosophie pourront acquérir un caractère pareillement scientifique ou continueront à être traitées de la façon plus ou moins hasardeuse qui a prévalu jusqu'ici. En d'autres termes, nous ne savons pas si ni par quels moyens la scientificité pourra se transmettre progressivement de l'infrastructure à la superstructure. Mais le point important est qu'elle

[2] *Ibid.*, p. 441.
[3] *Ibid.*, p. 454.

ait pu être instaurée de façon irréversible au fondement de d'édifice philosophique.

Si l'on songe à tous les grands philosophes qui ont prétendu, dans le passé, faire emprunter définitivement à la philosophie ce que Kant appelle «la voie sûre de la science», on ne sera pas surpris de voir Dummett admettre franchement que son diagnostic et son pronostic sont tout aussi risqués et problématiques que ceux qui ont été jusqu'ici régulièrement démentis et quelquefois ridiculisés par l'histoire: «Je sais qu'il est raisonnable d'accueillir toutes les affirmations de ce genre avec scepticisme, puisqu'elles ont été formulées bien des fois auparavant dans l'histoire de la philosophie. Précisément parce que le scandale causé par l'absence de méthodologie systématique dans la philosophie a persisté pendant si longtemps, les philosophes ont été constamment préoccupés de remédier à cette absence et victimes de l'illusion répétée qu'ils avaient réussi à le faire. Husserl croyait passionnément que lui au moins détenait la clé qui ouvrirait toutes les portes philosophiques; les disciples de Kant lui attribuaient le mérite d'avoir réussi à inventer une méthodologie philosophique correcte; Spinoza croyait qu'il était en train de faire pour la philosophie ce qu'Euclide avait fait pour la géométrie; et, avant lui, Descartes supposait qu'il avait découvert la seule et unique méthode philosophique appropriée. Je n'ai mentionné qu'un petit nombre d'exemples, parmi beaucoup d'autres, de cette illusion; pour quiconque est extérieur à la philosophie, le pari de beaucoup le plus sûr consisterait à dire que je suis victime d'une illusion analogue en formulant la même prétention dans le cas de Frege. A cela je ne peux proposer que la réponse banale que n'importe quel prophète a à donner à n'importe quel sceptique: l'avenir le dira.»[4]

La réaction d'un bon nombre de philosophes contemporains serait sans doute de dire que, quel que puisse être le verdict de l'avenir, celui du passé est suffisamment clair et tout à fait suffisant, et que la conception de Dummett est, de ce point de vue, parfaitement anachronique, inactuelle et naïve. Mais ce genre de réaction typiquement moderniste peut être considéré lui-même comme passablement naïf, pour plusieurs raisons. D'une part, si la leçon de l'histoire est réellement celle

[4] *Ibid.*, p. 458.

que nous avons tendance à tirer, la question subsiste de savoir pourquoi elle ne l'a pas été plus tôt. Si la philosophie ne peut, pour les raisons intrinsèques, être une discipline systématique, il faut se demander pourquoi nous en prenons conscience seulement aujourd'hui et pourquoi les philosophes du passé ne se sont pas laissé décourager par les échecs antérieurs. Si ceux-ci n'ont pas eu d'effet dissuasif dans le passé, il n'est pas évident qu'ils doivent en avoir un aujourd'hui. D'autre part, il se pourrait qu'aujourd'hui comme hier une certaine prétention à la systématicité, voire à la scientificité, conditionne toute entreprise philosophique susceptible d'aboutir à des résultats intéressants, indépendamment de toute question ayant trait à la manière dont l'avenir l'interprétera et la jugera, et notamment de celle de savoir si les objectifs qu'elle se fixait, les prétentions qu'elle affichait et la forme dans laquelle elle a été conçue seront ou non acceptés comme tels par les générations futures. Nous admettons probablement tous que les raisons pour lesquelles des philosophes comme Descartes, Kant ou Husserl continuent à nous paraître importants sont largement indépendantes des ambitions à nos yeux assez déraisonnables qu'ils entretenaient et des pronostics peu réalistes qu'ils formulaient sur l'avenir de leur oeuvre et de la philosophie en général. Et, s'il en est ainsi, on ne voit pas pourquoi les philosophes contemporains seraient tenus de donner à leurs entreprises une forme qui les mette davantage à l'abri des réinterprétations et des réévaluations plus ou moins radicales qu'elles subiront vraisemblablement dans le futur. Enfin – et c'est sans doute le point le plus important – on ne voit pas pourquoi ils en auraient les moyens, c'est-à-dire pourquoi ils seraient en mesure de juger leurs propres efforts avec le même genre de recul que leur confère la distance historique à l'égard des grandes oeuvres du passé. Quel que soit le degré de développement et de sophistication qu'a atteint aujourd'hui notre sens historique, nous devons nous résigner à l'idée que nous serons nous-mêmes jugés un jour historiquement et que les enseignements définitifs que nous croyons devoir tirer de l'histoire de la philosophie seront eux-mêmes reconsidérés de ce point de vue.

Dans ces conditions, la question se pose évidemment de savoir si la philosophie doit aujourd'hui persévérer dans le sens de la recherche de la systématicité au sens de Dummett, sans se laisser impressionner plus qu'elle ne l'a été jusqu'ici par l'absence de résultats tangibles, ou

bien si elle doit renoncer délibérément et explicitement à être systématique pour se présenter désormais sous une forme complètement différente, beaucoup plus éloignée de celle de la science et plus proche, par exemple, de celle de la littérature ou de la poésie. Cette question est, bien entendu, en même temps celle de l'autonomie et de la spécificité de la philosophie, qui ne peut apparemment subsister comme discipline à part qu'à la condition de maintenir certaines de ses prétentions traditionnelles et simultanément de continuer à faire accepter le scandale permanent dont parle Dummett.

II.

Bien que Dummett soit convaincu que Frege a effectué dans l'histoire de la philosophie une révolution comparable à celle de Descartes en contestant le privilège traditionnel de la théorie de la connaissance pour la remplacer par la philosophie du langage, on peut être tenté de considérer que cette révolution supposée n'est elle-même qu'un épisode relativement secondaire qui n'affecte pas fondamentalement la nature de l'entreprise philosophique elle-même et ne fait que perpétuer et parachever la conception traditionnelle de la philosophie comme discipline fondamentale chargée d'évaluer les prétentions des autres disciplines à la connaissance authentique et ne pouvant espérer parvenir à ce résultat qu'à la condition de reposer elle-même sur un fondement absolument sûr. Comme l'écrit R. Rorty: «Tel que je le vois, le genre de philosophie qui provient de Russell et de Frege est, comme la phénoménologie husserlienne classique, simplement un essai de plus pour mettre la philosophie dans la position que Kant voulait qu'elle occupe – celle qui permet de juger les autres secteurs de la culture sur la base de la connaissance spéciale qu'elle a de leurs ‹fondements›. La philosophie ‹analytique› est une variante de plus de la philosophie kantienne, une variante marquée principalement par le fait qu'elle conçoit la représentation comme linguistique plutôt que mentale, et la philosophie du langage, plutôt que la ‹critique transcendantale › ou la psychologie, comme la discipline qui exhibe les ‹fondements› de la connaissance[5].» Selon Rorty: «La notion contemporaine

[5] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton University Press, Princeton, 1979, p. 8.

de la philosophie du langage comme ‹philosophie première› n'est pas tant un changement par rapport à l'affirmation plus ancienne selon laquelle l'épistémologie est première qu'une variante mineure de cette affirmation. L'affirmation centrale de la philosophie depuis Kant a été que la ‹possibilité de représenter la réalité› était ce qui requiert une explication, et, pour un tel projet, la différence entre les représentations mentales et les représentations linguistiques est relativement dénuée d'importance[6].» Le point important est que la philosophie analytique reste, comme la philosophie cartésienne ou kantienne, orientée vers la construction d'un cadre de référence neutre et permanent pour la recherche dans tous les domaines et donc pour la culture dans tous ses aspects. Elle est, comme la philosophie traditionnelle, «une tentative faite pour découvrir les conditions non historiques de toute évolution historique possible»[7]; et elle a, comme elle, le défaut de ne pas se résoudre à considérer la philosophie comme un simple secteur particulier de la culture, qui ne jouit d'aucune priorité intrinsèque par rapport aux autres et qui doit les traiter comme des partenaires de plein droit dans un dialogue qui se poursuit indéfiniment, et non comme des prétendants dont elle est chargée d'examiner les titres en vertu d'une compétence juridictionnelle spéciale.

Que la conception dummettienne de la philosophie soit effectivement tout à fait traditionnelle, on s'en rend compte aisément si on la compare, par exemple, à celle de Wittgenstein. Comme l'écrit celui-ci: «Pour dire les choses sommairement, il y a eu selon la conception ancienne – disons celle des (grands) philosophes occidentaux – deux espèces de problèmes au sens scientifique: des problèmes essentiels, grands, universels, et des problèmes non-essentiels, pour ainsi dire accidentels. Et, au contraire de cela, notre façon de voir est qu'il n'y a pas de problème grand, essentiel au sens de la science[8].»

D'un point de vue comme celui de Dummett, la théorie de la signification est une partie réelle, ou au moins potentielle, de la science qui traite des problèmes particulièrement importants et fondamentaux et,

[6] *Ibid.*, p. 134, note 4.
[7] *Ibid.*, p. 9.
[8] L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen,* Eine Auswahl aus dem Nachlass, herausgegeben von G.H. von Wright unter Mitarbeit von Heikki Nyman, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1977, p. 28.

probablement pour cette raison, particulièrement philosophiques. La conception de Wittgenstein est, au contraire, que tous les problèmes qui se posent dans le cadre de la recherche scientifique sont exactement sur le même plan et que la profondeur des problèmes philosophiques n'a rien à voir avec la position fondamentale qu'ils sont supposés occuper dans une construction théorique stratifiée. Comme il l'écrit dans les *Recherches philosophiques:* «Nous sommes dans l'illusion que ce qu'il y a de particulier, de profond, d'essentiel pour nous dans notre recherche réside dans le fait qu'elle essaie d'appréhender l'essence incomparable du langage. C'est-à-dire l'ordre qui existe entre les concepts de la proposition, du mot, de la déduction, de la vérité, de l'expérience, etc. Cet ordre est un *sur*-ordre entre – pour ainsi dire – des *sur*-concepts. Alors que pourtant les mots ‹langage›, ‹expérience›, ‹monde›, s'ils ont une utilisation, doivent en avoir une qui est d'un degré aussi bas que les mots ‹table›, ‹lampe›, ‹porte›» (§ 97). Cette illusion engendre naturellement l'idée d'une sorte de *sur*-discipline qui s'occupe des concepts de ce type en un sens comparable à celui auquel la connaissance scientifique ordinaire s'occupe de concepts plus ordinaires.

Aux yeux de Rorty, Wittgenstein est avec Heidegger et Dewey l'un des artisans essentiels d'une transformation fondamentale qui est en train de s'effectuer dans notre façon de concevoir la philosophie. «Chacun d'entre eux, écrit-il, a essayé dans ses années de jeunesse de trouver une nouvelle manière de rendre la philosophie ‹fondationnelle› – une nouvelle manière de formuler un contexte ultime pour la pensée. Wittgenstein a essayé de construire une nouvelle théorie de la représentation qui n'aurait rien à voir avec le mentalisme. Heidegger, de construire un nouvel ensemble de catégories philosophiques qui n'auraient rien à voir avec la science, l'épistémologie, ou la recherche cartésienne de la certitude, et Dewey de construire une version naturalisée de la vision hégélienne de l'histoire. Chacun des trois en est venu à considérer ses efforts antérieurs comme une façon de se duper soi-même, comme une tentative de préservation d'une certaine conception de la philosophie après que les notions requises pour donner corps à cette conception (les notions de connaissance et d'esprit du 17ème siècle) ont été écartées. Chacun des trois, dans son oeuvre postérieure, a rompu avec la conception kantienne de la philosophie

comme fondationnelle, et a passé son temps à nous mettre en garde contre ces mêmes tentations auxquelles il avait lui-même succombé à un moment donné. De ce fait, leur oeuvre de la dernière période est thérapeutique plutôt que constructive, édifiante plutôt que systématique, destinée à amener le lecteur à mettre en question les motifs qu'il a lui-même de philosopher plutôt qu'à fournir un nouveau programme philosophique[9].»

Le message commun de Wittgenstein, Dewey et Heidegger, est, selon Rorty, historiciste, en un sens qui n'est pas le sens péjoratif usuel: «Chacun des trois nous rappelle que les recherches sur les fondements de la connaissance, de la moralité, du langage ou de la société, peuvent relever simplement de l'apologétique, de tentatives faites pour éterniser un certain jeu de langage, une certaine pratique sociale ou une certaine image de nous-mêmes qui sont ceux d'aujourd'hui[10].» D'autre part, la leçon que nous pouvons tirer de l'oeuvre de Wittgenstein et de celle d'un certain nombre d'autres philosophes contemporains comme Quine et Sellars est que «la notion de la connaissance comme assemblage de représentations exactes est optionnelle – qu'elle peut être remplacée par une conception pragmatiste de la connaissance, qui élimine le contraste des Grecs entre la contemplation et l'action, entre le fait de représenter le monde et le fait de venir à bout des problèmes qu'il nous pose»[11]. En d'autres termes, il se pourrait que la «notion de ‹représentation exacte› soit simplement un compliment automatique et vide que nous décernons aux croyances qui nous aident avec succès à faire ce que nous voulons faire»[12].

Selon une conception classique de l'histoire de la philosophie, les philosophes sont confrontés à un certain nombre de problèmes permanents qui sont imposés par la nature même des choses et qui se posent à peu près inévitablement à tout être qui réfléchit. Mais pour les philosophes comme Rorty: «Ce sont des images plutôt que des propositions, des métaphores plutôt que des affirmations, qui déterminent la plupart de nos convictions philosophiques. L'image dont la philoso-

[9] *Op. cit.*, p. 5 – 6.
[10] *Ibid.*, p. 9 – 10.
[11] *Ibid.*, p. 11.
[12] *Ibid.*, p. 10.

phie traditionnelle est restée prisonnière est celle de l'esprit comme étant un grand miroir, qui contient des représentations diverses – certaines exactes, d'autres non – et susceptibles d'être étudiées par des méthodes non-empiriques, pures. Sans la notion de l'esprit comme miroir, la notion de connaissance comme exactitude de la représentation ne se serait pas présentée à l'esprit. Sans cette dernière notion, la stratégie commune à Descartes et à Kant – qui consiste à essayer d'obtenir des représentations plus exactes en inspectant, restaurant et polissant le miroir, pour ainsi dire – n'aurait pas eu de sens. Si l'on n'avait pas eu cette stratégie en tête, les affirmations récentes selon lesquelles la philosophie pourrait consister en l'‹analyse conceptuelle› ou l'‹analyse phénoménologique› ou l'‹explication des significations› ou l'examen de ‹la logique de notre langage› ou de ‹la structure de l'activité constituante de la conscience› n'auraient pas eu de sens[13].»

Si l'on adopte ce point de vue, les problèmes philosophiques traditionnels apparaissent comme n'ayant généralement rien d'obligatoire. Ils ne sont en réalité, la plupart du temps, que le produit de certaines manières de parler et de penser que l'on peut faire apparaître comme facultatives, en dépit du fait qu'elles ont été consacrées et transmises par une longue tradition. Il ne sert à rien de réfuter certaines théories philosophiques traditionnelles comme, par exemple, le dualisme cartésien, aussi longtemps que la conception que l'on a de l'esprit, de la pensée ou de la connaissance, reste dominée par des catégories et des modes de pensée qui n'avaient initialement de sens que dans le cadre des doctrines que l'on conteste et ne peuvent subsister en dernière analyse indépendamment d'un cadre de ce genre. Comme le constate Rorty, les discussions sur les questions de ce type «commencent habituellement par assumer que tout le monde a toujours su comment diviser le monde entre le mental et le physique – que cette distinction fait partie du sens commun et est intuitive, même si celle qui est faite entre deux espèces de ‹matériau›, le matériel et l'immatériel, est philosophique et déconcertante».[14] Qu'une distinction de ce genre, tout comme celle de l'intérieur et de l'extérieur, n'ait rien d'intuitif et d'immédiat et puisse être en réalité le résultat d'une invention philoso-

[13] *Ibid.*, p. 12.
[14] *Ibid.*, p. 17.

phique relativement récente, c'est une chose qui semble particulièrement difficile à admettre pour le philosophe contemporain, qui continue à la considérer (plus ou moins) comme allant de soi. Une critique beaucoup plus radicale que les tentatives usuelles de réfutation philosophique est donc indispensable pour faire apparaître la distinction elle-même comme un produit culturel qui n'a rien de nécessaire en soi et dont la genèse peut être retracée. Ce genre de critique relève de ce que Rorty appelle, en utilisant une expression qui est devenue à la mode, la «déconstruction» d'une tradition de pensée.

La conception que Rorty a de la philosophie est foncièrement wittgensteinienne. Comme il l'écrit: «Si nous voulons comprendre comment nous avons obtenu les intuitions qui nous font croire qu'il *doit* y avoir un problème philosophique *réel,* indissoluble, *quelque part* dans le voisinage, nous devons mettre de côté notre jargon au goût du jour et penser dans le vocabulaire des philosophes dont les livres nous ont donné ces intuitions. Dans ma conception wittgensteinienne, une intuition n'est jamais rien de plus ou de moins qu'une familiarité avec un jeu de langage, de sorte que découvrir la source de nos intuitions, c'est revivre l'histoire du jeu de langage philosophique que nous nous trouvons être en train de jouer[15].» La technique de Wittgenstein consiste, en fin de compte, à essayer de nous persuader de changer d'image ou de comparaison. Comme il l'écrit dans les *Vermischte Bemerkungen:* ««Il est grand temps que nous comparions ces phénomènes avec quelque chose d'*autre*› – peut-on dire. – Je pense ici, par exemple, aux maladies mentales» (p. 105). Pour prendre un exemple plus classique, il est grand temps que nous cessions de comparer le phénomène de la connaissance à la production d'une imagerie plus ou moins exacte dans une sorte de miroir intérieur qui peut être regardé par une sorte d'oeil de l'esprit. Ces métaphores oculaires n'ont pas à être rejetées parce qu'elles sont fausses, et remplacées par d'autres plus adéquates. Il se trouve simplement qu'elles ont fini par engendrer tout un complexe de problèmes philosophiques consacrés que nous ne pouvons espérer résoudre qu'en les reconnaissant pour ce qu'elles sont: des métaphores peut-être naturelles, mais certainement pas imposées par la nature même des choses. Comme dit Wittgenstein: «Rien

[15] *Ibid.*, p. 34.

n'est, en vérité, plus important que la formation de concepts fictifs, qui seuls nous enseignent à comprendre les nôtres[16].»

Bien entendu, si nos intuitions et nos convictions philosophiques sont déterminées par des facteurs linguistiques et culturels dans une mesure beaucoup plus considérable qu'on ne le croit généralement, le philosophe qui attire notre attention sur leur origine et leur nature réelles n'est pas forcément en mesure de nous convaincre, du même coup, de les modifier ou de les abandonner. Comme le constate Wittgenstein: «Le philosophe dit: ‹Voyez les choses *de cette façon*›. – mais d'abord il n'est pas dit que les gens les verront de cette façon, ensuite il se peut qu'il arrive en fait trop tard avec son exhortation, et il est également possible qu'une telle exhortation ne puisse produire absolument aucun effet et que l'impulsion qui conduirait à ce changement de la manière de voir *(Anschauung)* doive venir d'ailleurs[17].» «Par exemple, rien n'est plus sot que le bavardage sur la cause et l'effet, dans les livres sur l'histoire; rien n'est plus absurde, moins réfléchi de façon approfondie – Mais qui pourrait mettre fin à cela par le fait qu'il le *dit*? (Ce serait comme si je voulais modifier par le discours que je tiens l'habillement des femmes et des hommes.)[18].»

Pour Wittgenstein, la guérison des maladies philosophiques ne peut résulter, en dernière analyse, que d'une transformation dans le mode de pensée et le mode de vie des hommes. Et le fait de les considérer comme des «maladies» n'est lui-même que l'expression du désir de voir les choses se transformer d'une manière qui rendrait inutile l'effort philosophique qu'il a fallu fournir pour rendre possible et souhaitable cette transformation, dont la réalisation est subordonnée à des conditions sur lesquelles la philosophie n'a malheureusement pas de prise directe. Sur ce point, Wittgenstein a manifestement été partagé entre la crainte que ses avertissements n'arrivent trop tard et l'idée que le mode de pensée qu'il préconisait pourrait, si les choses évoluent dans un certain sens, devenir naturel et spontané pour les hommes d'une culture différente.

[16] *Vermischte Bemerkungen,* p. 141.
[17] *Ibid.,* p. 118.
[18] *Ibid.,* p. 119.

III.

Rorty propose d'utiliser le mot «édification» pour caractériser «ce projet de découvrir des manières de parler nouvelles, meilleures, plus intéressantes, plus fécondes». Comme il l'écrit: «La tentative de nous édifier (nous-mêmes ou d'autres) peut consister en l'activité herméneutique qui consiste à établir des connexions entre notre propre culture et une culture exotique ou une période historique, ou entre notre propre discipline et une autre discipline qui donne l'impression de poursuivre des buts incommensurables dans un vocabulaire incommensurable. Mais elle peut consister, au lieu de cela, en l'activité ‹poétique› qui consiste à concevoir de nouveaux objectifs, de nouveaux mots ou de nouvelles disciplines de ce genre, suivie de ce qui constitue en quelque sorte l'inverse de l'herméneutique: l'essai de réinterprétation des contextes familiers qui nous entourent dans les termes non familiers de nos inventions nouvelles. Dans les deux cas, l'activité est (en dépit de la relation étymologique qui existe entre les deux mots) édificatrice sans être constructive – tout au moins si ‹constructif› signifie le type de coopération dans la réalisation de programmes de recherche, qui a lieu dans le discours normal. Car le discours édificateur est *supposé* être anormal, il est supposé nous faire sortir de notre identité ancienne par le pouvoir de l'étrange, nous aider à devenir des êtres nouveaux.»[19]

Une des caractéristiques du discours édificateur est la conviction que la recherche de la vérité objective n'est qu'un projet humain parmi d'autres, une façon parmi d'autres qu'a l'homme de s'instruire et de se transformer. Comme dit Wittgenstein: «Les hommes d'aujourd'hui croient que les scientifiques sont là pour leur donner un enseignement, les poètes et les musiciens, etc., pour leur faire plaisir. *Que ceux-ci ont quelque chose à leur enseigner,* cela ne leur vient pas à l'esprit[20].» Rorty oppose deux attitudes fondamentalement différentes qu'il appelle «épistémologique» et «herméneutique», au sens large, à l'égard du langage, de la culture et de la société. Le point de vue épistémologique est le point de vue selon lequel il doit exister en permanence une

[19] *Op. cit.*, p. 360.
[20] *Op. cit.*, p. 75.

perspective ultime à partir de laquelle les différentes contributions à la recherche, tout au moins sur un sujet donné, deviennent commensurables et évaluables, un fondement commun et une dimension commune qui permettent de réaliser l'accord le plus large possible entre les participants du dialogue culturel et de réduire les désaccords à un minimum inévitable et sans conséquence. Le point de vue herméneutique «considère au contraire les relations entre les différents discours comme celles de différents fils suivis dans une conversation possible, une conversation qui ne présuppose pas de matrice disciplinaire qui réunit les locuteurs, mais où l'espoir d'un accord n'est jamais perdu, tant que la conversation continue. Cet espoir n'est pas l'espoir de la découverte d'un fondement commun qui existe préalablement, mais *simplement* l'espoir d'un accord ou, tout au moins, d'un désaccord excitant et fécond.»[21] Comme l'écrit Rorty, dans une formule frappante: «Pour l'épistémologie, la conversation est une recherche implicite. Pour l'herméneutique, la recherche est une conversation de type courant.»[22] L'idée que l'herméneutique se fait de la culture est celle «d'une conversation plutôt que d'une structure érigée sur des fondations» et «entrer en conversation avec des étrangers, c'est, comme acquérir une nouvelle vertu ou un nouveau savoir-faire en imitant des modèles, une question de φρόνησις plutôt que d'ἐπιστήμη»[23].

On pourrait objecter que, si l'opposition entre la tendance herméneutique et la tendance épistémologique est simplement celle qui existe entre l'espoir d'un accord final et la certitude a priori que les bases d'un accord sont données au départ, éventuellement à l'insu des participants, cela ne fait pas une très grande différence en pratique. Mais, pour Rorty, si toute conversation obéit implicitement à la loi de la recherche d'un accord, elle ne doit pas être gouvernée par la volonté explicite de réaliser un accord potentiel dont les fondements sont déjà donnés quelque part sous la forme d'une rationalité commune qui préexiste à l'échange. Il s'agit, en réalité, d'être prêt à effectuer éventuellement, à travers l'échange lui-même, une extension et une modification imprévisibles de cette rationalité présumée commune.

[21] *Op. cit.*, p. 318.
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*, p. 319.

A la distinction entre l'orientation épistémologique et l'orientation herméneutique correspond une distinction entre deux catégories de philosophes qui réagissent de façon opposée à la tradition qui a fait de la *connaissance,* la possession de croyances vraies, justifiées, une sorte de paradigme de l'activité humaine, en fonction duquel doivent être jugées les autres activités intellectuelles et pratiques de l'homme. La majorité des philosophes appartiennent à la catégorie de ceux que Rorty appelle les «systématiques», une minorité, dont font partie des auteurs comme Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger ou Dewey, à la catégorie des philosophes qu'il appelle «édifiants». Le point commun de tous les philosophes édifiants est d'abord une suspicion fondamentale à l'égard du projet philosophique lui-même, tel qu'il se présente habituellement. Les philosophes de l'espèce édifiante ne se sentent pas tenus d'adhérer à l'idée que la philosophie s'est faite traditionnellement d'elle-même et d'apporter une contribution qui lui permette de continuer à progresser dans le sens de la réalisation de cette idée. Comme l'écrit Rorty: «Les grands philosophes systématiques sont constructifs et proposent des arguments. Les grands philosophes édifiants sont réactifs et proposent des satires, des parodies, des aphorismes. Ils savent que leur oeuvre perd son intérêt, lorsque la période contre laquelle ils réagissaient est passée. Ils sont *intentionnellement* périphériques. Les grands philosophes systématiques, comme les grands savants, construisent pour l'éternité. Les grands philosophes édifiants détruisent pour les besoins de leur propre génération. Les philosophes systématiques veulent mettre leur matière sur la voie sûre d'une science. Les philosophes édifiants veulent garder l'espace ouvert pour le sens de l'émerveillement que les poètes peuvent quelquefois provoquer – l'émerveillement qu'il y ait quelque chose de nouveau sous le soleil, quelque chose qui n'est pas une représentation adéquate de ce qui était déjà là, quelque chose qui (tout au moins pour le moment) ne peut pas être expliqué et peut uniquement être décrit» (p. 369 – 370).

Wittgenstein est, par bien des côtés, le prototype du philosophe édifiant au sens de Rorty. Comme il l'a souligné lui-même: «Nous combattons à présent contre une orientation. Mais cette orientation disparaîtra, évincée par d'autres orientations; à ce moment-là, on ne comprendra plus l'argumentation que nous avons formulée contre elle; on

ne saisira pas pourquoi il a fallu dire tout cela.»[24] Ou encore: «Il n'est absolument pas clair pour moi que je souhaite une continuation de mon travail par d'autres, davantage qu'une transformation du mode de vie qui rende toutes ces questions superflues. (C'est pourquoi je ne pourrais jamais fonder une école.).»[25] Mais il est certainement trompeur de suggérer que l'essentiel de l'activité philosophique d'un auteur comme Wittgenstein consiste à essayer de nous persuader de transgresser les limites du discours normal. L'«anormalité» de ce genre de philosophes est essentiellement relative à la tradition philosophique qu'ils combattent, à leur non-acceptation des normes qu'elle impose. Mais elle n'implique pas forcément la volonté de modifier, de façon générale, les normes, les paradigmes et les critères en usage. Ils peuvent même être tout à fait conservateurs sur ce point, tout en étant révolutionnaires à l'égard de leur milieu «professionnel», par leur façon de percevoir comme une manifestation plus ou moins pathologique de l'esprit de leur époque ce qui se présente normalement comme une expression privilégiée de cet esprit, à savoir, en l'occurrence, la philosophie. Lorsque Wittgenstein parle, comme il le fait régulièrement, de lutter contre une certaine *mythologie,* qu'il s'agisse de la philosophie, de la théorie des ensembles ou de la psychanalyse, il adopte explicitement un point de vue normatif et par moments très proche du rationalisme classique; et il se réserve manifestement le droit de considérer comme régressives et anormales, en un sens négatif qui n'est pas du tout celui de Rorty, certaines productions de la culture contemporaine qui bénéficient pourtant du prestige de l'anormalité révolutionnaire au sens de Rorty. En d'autres termes, Wittgenstein ne combat pas seulement une tradition, mais également certaines façons de la combattre et de la transgresser, qui relèvent à ses yeux beaucoup plus de la pathologie que de la créativité authentique. A la différence de Feyerabend et semble-t-il, de Rorty, il a une conception de l'histoire qui n'est pas suffisamment progressiste et optimiste pour l'autoriser à considérer qu'il faut laisser entièrement à l'avenir le soin de faire le tri entre les manifestations les plus diverses du désir de transgression, qui peuvent aller des intuitions du savant le plus génial aux

[24] *Op. cit.*, p. 86.
[25] *Ibid.*, p. 117.

vaticinations du prophète le plus illuminé. L'inconvénient des conceptions comme celles de Feyerabend et de Rorty n'est pas que le choix ne puisse être effectué sur le moment et que la neutralité bienveillante s'impose en attendant, mais que même après coup le seul élément qui permette de trancher soit la réussite ou l'échec, le fait que les uns sont parvenus en fin de compte à imposer leurs normes révolutionnaires, alors que les autres n'ont pas réussi à le faire.

IV.

L'opposition des penseurs systématiques et des penseurs édifiants donne l'impression de n'exprimer en fin de compte rien de plus que l'idée d'une dialectique nécessaire de la tradition et de l'innovation ou, dans le langage de Rorty, de la normalité et de l'anormalité, dans laquelle la prédominance systématique du deuxième élément serait, en fin de compte, aussi fatale au progrès que celle de l'autre. Comme l'admet explicitement Rorty, même le révolutionnaire et le prophète ont dû recevoir initialement une formation en conformité avec la culture et la tradition qu'ils rejettent: le discours anormal «est toujours parasitaire par rapport au discours normal, (. . .) la possibilité de l'herméneutique est toujours parasitaire par rapport à la possibilité (et peut-être à la réalité) de l'épistémologie et (. . .) l'édification utilise toujours des matériaux fournis par la culture du moment. Essayer de pratiquer le discours anormal *de novo,* sans être capable de reconnaître notre propre anormalité, est de la folie, au sens le plus littéral et le plus terrible. (. . .) Adopter l'attitude ‹existentialiste› à l'égard de l'objectivité et de la rationalité, telle qu'on la trouve à la fois chez Sartre, Heidegger et Gadamer, n'a de sens que si nous le faisons en prenant consciemment nos distances par rapport à une norme bien comprise[26].» En d'autres termes, le discours anormal authentique implique une compréhension quasi-herméneutique de la tradition et de la culture auxquelles on essaie de se soustraire et des motivations auxquelles obéit le discours normal qu'il conteste.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi les philosophes édifiants éprouvent de sérieuses difficultés à se faire comprendre des phi-

[26] *Op. cit.,* p. 365 – 366.

losophes systématiques, et inversement. Les philosophes systématiques persistent à essayer de résoudre une difficulté en restant dans le cadre de la façon de parler et de penser plus ou moins traditionnelle qui lui a donné naissance: ils reprochent donc aux philosophes édifiants de refuser non seulement leurs solutions, mais également leurs problèmes, c'est-à-dire *les* problèmes philosophiques eux-mêmes. Les philosophes édifiants proposent de leur côté d'abandonner purement et simplement le langage et les habitudes de pensée qui ont créé et imposé les problèmes et, par conséquent, ont du mal à comprendre les philosophes pour qui ces problèmes sont encore des problèmes. Comme l'écrit Wittgenstein:

«Saisir la difficulté *en profondeur,* c'est ce qui est difficile.

Car, si on l'appréhende superficiellement, elle reste justement la difficulté. Il faut l'arracher avec la racine; et cela signifie qu'il faut commencer d'une manière nouvelle à penser sur ces choses. Le changement est, par exemple, un changement aussi décisif que celui qui a conduit du mode de pensée alchimique au mode de pensée chimique. – C'est le nouveau mode de pensée qui est si difficile à fixer.

Si le nouveau mode de pensée est fixé, alors les anciens problèmes disparaissent; à vrai dire, il devient difficile de les appréhender à nouveau. Car ils résident dans le mode d'expression; et si l'on en revêt un nouveau, alors on enlève les anciens problèmes avec les anciens habits[27].»

Corrélativement, les philosophes édifiants ont l'impression d'être plus profonds que les philosophes systématiques, parce que, comme dit Wittgenstein, ils essaient d'arracher la racine en même temps que la difficulté; et les philosophes systématiques ont l'impression d'être plus profonds que les philosophes édifiants, parce que ceux-ci ont l'air de supprimer tout bonnement la difficulté, au lieu de l'admettre et d'essayer de la résoudre.

La situation du philosophe édifiant par rapport à la question de la philosophie vérifie une fois de plus, comme on pouvait s'y attendre, le mot célèbre d'Aristote: εἰ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, εἰ δέ μή, πάντως ἄρα φιλοσοφητέον. A bien des égards, les entreprises qui mettent aujourd'hui le plus radicalement en question la possibilité

[27] *Vermischte Bemerkungen,* p. 93 – 94.

même de la philosophie sont celles qui passent pour les plus représentatives de ce que doit être la philosophie. Rorty semble préparé à admettre, en ce qui le concerne, que la plupart des philosophes n'échapperont pas plus aujourd'hui qu'hier à la tentation de proposer des solutions nouvelles aux problèmes anciens et d'élaborer des doctrines considérées comme supérieures à celles de leurs prédécesseurs, c'est-à-dire qu'ils resteront «systématiques». Mais, par ailleurs, il donne à entendre clairement que, compte tenu des enseignements de certains maîtres à penser contemporains, la philosophie systématique elle-même pourrait être devenue une simple survivance plus ou moins anachronique. La question qui se pose est celle de savoir pourquoi nous sommes tentés de considérer aujourd'hui les tentatives de continuation de la philosophie systématique comme intrinsèquement naïves et pourquoi la philosophie édifiante tend à nous apparaître comme la seule qui soit réellement adaptée aux possibilités de l'époque. Du point de vue de Rorty, la recherche de la systématicité repose nécessairement, en fin de compte, sur un certain type d'illusion: celle-ci est, comme l'«illusion dialectique» au sens kantien, à la fois irrésistible dans ses motivations et condamnée à l'échec par la nature de ses prétentions.

A cela correspond le fait que la philosophie est de plus en plus contestée en tant que discipline constructive et autonome pour devenir en quelque sorte diffuse et disséminée dans l'ensemble de la culture contemporaine. En l'absence d'un point de vue réellement fondamental, n'importe quelle partie de la culture semble susceptible d'assumer, à un moment ou à un autre, une fonction critique par rapport aux autres et peut être considérée en ce sens-là comme réellement ou potentiellement philosophique. Cette situation de critique généralisée et systématique qui ne repose sur aucun fondement autre qu'occasionnel et transitoire correspond à la fois à une omniprésence et à une dépossession de la philosophie, telle qu'on la conçoit généralement. Comme le constate Stanley Cavell, nous devons être préparés «à considérer que les disciplines qui vivent de la critique – appelons-les les disciplines philosophiques – se conçoivent comme sujettes uniquement à une critique formulée dans des termes et prenant des formes d'un type particulier, et en même temps comme fournissant des critiques universelles des autres disciplines; et à considérer que, dans une

époque moderne, les oeuvres intellectuelles qui ont des objectifs orientés en fonction de l'attention la plus sérieuse portée à leur culture doivent se présenter comme des philosophies ou permettre qu'on les accommode comme telles. Une conséquence ou une cause de cette situation, là où aucune base ou direction dans la pensée ou dans l'art n'est acceptée comme plus fondamentale qu'une autre (si ce n'est par les fondamentalistes) est que la critique devient incessante ou totalisée – tantôt elle s'élève au niveau du réductif, tantôt elle plane au niveau de la démystification[28].»

Cette universalisation de la critique, qui est devenue en quelque sorte flottante et sans point d'appui, donne l'impression que nous sommes entrés dans une époque du soupçon généralisé, qui est passée maître non seulement dans l'art de la déconstruction, mais également dans celui de la destruction pure et simple. Notre époque est à la fois hypercritique et hyperhistorique, en ce sens qu'elle a tendance à traiter ses propres productions culturelles comme elle traite celles du passé, c'est-à-dire à adopter immédiatement à leur égard la perspective critique de l'historien qui les considère avec le recul du temps, et donc à les dépouiller, au moment même où elles les engendre, de toute espèce de prétention à la permanence et d'exemplarité pour l'avenir.

Or la première chose que l'on est en droit d'attendre d'une époque de ce genre est qu'elle soit prête à contester également le dogme de la mise en question unilatérale du passé par le présent, de la tradition par la révolution et de la philosophie normale par la philosophie anormale. Si l'abolition des privilèges en matière de critique est réellement à l'ordre du jour, elle doit être poussée jusqu'au bout; et il n'y a aucune raison de s'incliner devant l'idée traditionnelle (pour *notre* point de vue moderne) que les derniers venus peuvent et, d'une certaine manière, doivent nécessairement juger et combattre ceux qui les ont précédés sans être à leur tour implicitement jugés et combattus par eux. Comme l'écrit Musil:

«Comment nous lisons Kant: nous venons très vite à bout de ses chausse-trapes logiques. Nous jugeons simplement en critiques du langage – ici comme partout.

[28] S. Cavell, *The Claim of Reason,* Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy, The Clarendon Press, Oxford. Oxford University Press, New York, 1979, p. XVII.

Mais il est deux raisons de se méfier du plaisir facile pris à critiquer Kant du point de vue de l'«histoire de l'évolution».

D'abord: l'explication, la justification, l'analyse, etc., en termes d'«histoire de l'évolution» est devenue pour nous une habitude de pensée. Depuis quelques décennies elle est dans l'air. Or, les habitudes de pensée sont les entraves les moins visibles et les plus rigides.

Deuxièmement, si nous ne sortons pas de nos habitudes de pensée et nous bornons à critiquer Kant à travers elles, notre critique sera stérile. Si nous voulons en retirer quelque profit, autant critiquer notre mode de penser à partir du point de vue kantien[29].»

Il est évident que, pour avoir des chances de s'imposer à un esprit rationnel, le nouveau devrait, autant que possible, pouvoir se recommander d'autre chose que du simple fait qu'il s'oppose à quelque chose de plus ancien. Or il arrive fréquemment qu'un point de vue révolutionnaire finisse par invoquer comme sa justification principale, pour ne pas dire unique, son caractère «anormal», considéré comme une valeur en soi, et sa position de faiblesse par rapport au point de vue établi, considérée comme le critère par excellence de la légitimité. On peut remarquer, à ce propos, que les efforts accomplis par certains auteurs contemporains pour traiter la philosophie et les textes philosophiques traditionnels sur le mode le plus littéraire et le moins «sérieux» possible sont en général assez dérisoires, d'une part parce qu'il n'y a souvent rien de plus fastidieux que la volonté un peu trop explicite et systématique de prendre «à la légère» les choses réputées sérieuses, d'autre part parce que cette forme d'iconoclastie est, en fin de compte, beaucoup trop facile et anodine pour que, une fois oublié le frisson agréable du sacrilège initiatique, elle échappe au phénomène de banalisation et de ritualisation inévitable et à ce que l'on pourrait appeler la loi des rendements subversifs décroissants. Ceux qui n'étaient pas convaincus au départ du caractère authentiquement révolutionnaire et de l'importance primordiale de la chose, deviennent naturellement de plus en plus sceptiques, au fur et à mesure qu'elle se transforme en une pratique normale ou même obligatoire,

[29] R. Musil, *Journaux,* traduction établie et présentée par Philippe Jaccottet d'après l'édition allemande d'Adolf Frisé, Editions du Seuil, 1981, tome I, p. 48.

qui ne se justifie plus guère que par son opposition à la norme supposée.

Il en va, à bien des égards, de ce genre de pratique philosophique «déviante» comme des logiques non classiques, selon Dana Scott[30]: à partir du moment où elle existe, elle bénéficie presque automatiquement du privilège de la minorité révolutionnaire et opprimée et elle met ses adversaires «classiques» dans l'obligation de justifier à chaque instant leur existence, tout en poursuivant la sienne sans plus avoir à aucun moment à répondre à une question du même genre. A plus ou moins long terme, les raisons pour lesquelles le nouveau jeu s'impose comme étant celui que l'on doit nécessairement jouer dorénavant deviennent tellement évidentes pour ceux qui le pratiquent qu'ils traitent les réfractaires comme une anomalie à expliquer plutôt que comme une opposition à convaincre par des arguments, et tellement obscures et insaisissables pour les simples spectateurs que leur compréhension dépasse rarement le stade négatif du simple «Pourquoi pas?».

Wittgenstein a admis que sa façon de pratiquer la philosophie pouvait donner l'impression de «détruire tout ce qui est intéressant, c'est-à-dire tout ce qui est grand et important»[31]. Cependant, de façon générale, il était tout à fait sceptique sur les chances que pouvaient avoir ses remarques philosophiques d'amener le lecteur ou l'auditeur à modifier sérieusement ses conceptions sur une question quelconque, y compris, bien entendu, celle de la nature de la philosophie et du genre de résultat que l'on peut attendre de sa pratique. Dans une remarque de 1947, il constate: «Rien ne me paraît moins probable que le fait qu'un scientifique ou un mathématicien qui me lit doive être influencé sérieusement par là dans sa façon de travailler. (Dans cette mesure, mes considérations sont comme les affiches que l'on trouvait aux guichets des billets des gares anglaises: ‹Is your journey really necessary?› Comme si quelqu'un qui lit cela se disait: ‹On second thoughts, *no*.›) Ici l'on doit, pour entrer en campagne, arriver avec une tout autre artillerie que celle que je suis en mesure d'utiliser.»[32] Wittgenstein esti-

[30] Cf. D. Scott, «Does Many-Valued Logic Have Any Use?», in S. Körner *(ed.), Philosophy of Logic,* B. Blackwell, Oxford, 1976.
[31] *Recherches philosophiques,* § 118.
[32] *Vermischte Bemerkungen,* p. 120.

mait que l'effet le plus immédiat et le plus tangible de son enseignement serait vraisemblabement – pour utiliser des termes nettement plus modérés que les siens – de susciter une quantité considérable d'ouvrages et d'articles sans intérêt, et certainement pas de modifier en profondeur la façon de penser du public auquel il s'adressait. Pour comprendre ce pronostic tout à fait pessimiste, il faut tenir compte du fait que, pour lui, une recherche philosophique digne de ce nom n'implique pas seulement un intérêt purement intellectuel pour des questions plus ou moins spéculatives – incontestablement, sa philosophie a suscité très vite et continue à susciter aujourd'hui, autant et plus que n'importe quelle autre, ce genre d'intérêt –, mais également un véritable engagement *éthique.*

Néanmoins, si l'on en croit Carnap, la philosophie et, plus encore, la personnalité de l'auteur du *Tractatus,* ont eu, à l'occasion, sur des étudiants qui avaient choisi de pratiquer les sciences exactes, un effet négatif et dissuasif du genre de celui qu'il considérait comme tout à fait improbable, sans que l'on sache s'il le souhaitait ou non réellement. Et, en dépit du fait que le but de la thérapeutique philosophique de Wittgenstein est certainement, entre autres choses, de dissiper l'impression (trompeuse) que quelque chose d'essentiel a été perdu, il est certain que ses remarques philosophiques peuvent a fortiori avoir une influence du même type sur quelqu'un qui a fait de la philosophie son métier et sa raison d'être.

A cette objection possible et naturelle Wittgenstein répond qu'il ne détruit que des illusions sans consistance *(Luftgebäude).* Mais, comme le constate Cavell, «après une telle consolation, quelle consolation y a-t-il?»[33] Il est clair que Wittgenstein veut obtenir de nous une sorte de conversion, une transformation plus ou moins radicale de nos idées ou de nos préjugés concernant ce qui est grand et important. Nous sommes probablement tous préparés à admettre que la pratique de la philosophie peut modifier sérieusement l'image que nous nous faisons de nous-mêmes, de notre fonction dans la société, de l'intérêt de notre travail, de la philosophie en général et de son utilité. Mais pour beaucoup d'entre nous la question de la possibilité et de la nécessité de la philosophie est en fait une question plus ou moins rhétorique, alors

[33] *Op. cit.,* p. XVII.

que Wittgenstein la pose comme une question tout à fait sérieuse et admet ouvertement que ses considérations pourraient avoir pour effet de nous détourner finalement de la pratique de la philosophie.

Sur ce point, il est certainement plus cohérent qu'un bon nombre de professionnels de la déconstruction qui, tout en mettant radicalement en question la possibilité de la philosophie et son image traditionnelle, s'efforcent de maintenir et, si possible, de renforcer sa position et sa fonction institutionnelles, qui dépendent pourtant pour une large part de cette image. En d'autres termes, si nous sommes réellement dans une situation de critique universelle de l'espèce qui a été décrite plus haut, il est difficile de continuer à revendiquer pour la philosophie le statut de discipline critique par excellence, ce qui revient en un certain sens simplement à maintenir la conception fondationaliste classique, à ceci près qu'il n'est plus question de chercher un fondement, mais de déconstruire ou de détruire tout ce qui pourrait se présenter comme tel. Un philosophe de l'espèce que Rorty appelle édifiante est évidemment mal placé pour défendre la philosophie en tant que discipline académique, dans la mesure où pour lui, en toute rigueur, elle n'a pas de doctrine ni de résultats ni même, en fin de compte, de méthodologie à enseigner. Sa défense et illustration de la philosophie consiste, sur ce point, essentiellement, à exiger pour elle le statut de la marginalité institutionnalisée. Etant donné qu'il est, par définition, sceptique à l'égard de la possibilité d'une recherche philosophique normale, il devrait logiquement professer le même genre de scepticisme à l'égard des institutions qui se fondent sur l'existence d'une tradition de recherche de ce genre. Comme l'écrit Rorty, en conclusion de son livre: «Le seul point sur lequel je voudrais insister est que la préoccupation morale des philosophes devrait être de continuer la conversation de l'Occident, plutôt que d'insister sur la nécessité de faire une place aux problèmes traditionnels de la philosophie moderne à l'intérieur de cette conversation[34].» Mais, si le but à atteindre est uniquement la poursuite de cette conversation, personne ne peut dire, en fait, quel est le cadre institutionnel le plus approprié à sa réalisation et dans quelle mesure, il devrait tenir compte de la répartition actuelle du champ total de la recherche possible en différentes disciplines relativement

[34] *Ibid.*, p. 394.

stables et autonomes, dont l'une s'appelle, par tradition ou par convention, «philosophie».

V.

Selon Rorty, les philosophes édifiants n'ont pas d'arguments véritables, au sens classique du terme, pour justifier les conceptions révolutionnaires qu'ils proposent. En tout cas, «ils refusent de se présenter comme ayant découvert quelque vérité objective que ce soit (concernant, par exemple, ce qu'est la philosophie)».[35] On pourrait objecter que Rorty a tendance à sous-estimer, de façon générale, l'aspect argumentatif de la philosophie édifiante, qui n'est pas toujours aussi réduit qu'il le suggère. La raison de cette attitude est probablement que, comme beaucoup de philosophes de la tendance qu'il représente, il donne l'impression d'éliminer plus ou moins les intermédiaires qui pourraient exister entre l'argumentation démonstrative qui entraîne l'assentiment rationnel, au sens étroit, et la simple exhortation «morale» qui vise à provoquer une sorte de conversion. Mais, de toute façon, on peut constater que les philosophes édifiants résistent rarement jusqu'au bout à la tentation de donner à leurs entreprises, sinon la même forme, du moins le même genre d'objectifs que ceux qu'ils reprochent à la philosophie systématique. Ou, du moins, les épigones s'en chargent généralement pour eux et n'hésitent pas à proférer toutes sortes de vérités définitives sur la nature exacte de la philosophie, qui est supposée avoir été enfin révélée par la généalogie et l'histoire des productions philosophiques. Sur ce point-là également, Wittgenstein fait preuve d'une rigueur et d'une franchise inhabituelles lorsqu'il avoue explicitement qu'il lutte contre un certain «style de pensée» qui le dégoûte ou contre une certaine forme de civilisation qui lui est étrangère et antipathique.

De cette notion de «style», Wittgenstein a fait un usage parfois très curieux et très contestable, par exemple dans des remarques comme celle-ci: «La causalité représente pour le physicien un style de pensée. Comparez avec le postulat d'un créateur dans la religion. En un sens, cela semble être une explication, et cependant, en un autre, cela n'ex-

[35] *Ibid.*, p. 370.

plique pas du tout. Comparez avec un ouvrier qui met la dernière main à une chose comportant une pointe. Il peut le faire de façon à ce qu'elle finisse en une protubérance arrondie ou s'effile jusqu'à un point. Il en va ainsi de la création. Dieu est un style; la nébuleuse en est un autre. Un style nous donne satisfaction, mais un style n'est pas plus rationnel qu'un autre. Les remarques sur la science n'ont rien à voir avec le progrès de la science. Elles sont plutôt un style, qui donne satisfaction. ‹Rationnel› est un mot dont l'usage est analogue.»[36]

Wittgenstein veut dire, semble-t-il, que le concept de justification rationnelle n'est applicable qu'à l'intérieur d'un système, et non au système lui-même, pris comme un tout: «Vous pouvez donner une chaîne finie de raisons pour calculer le point d'explosion d'une chaudière. Mais si des gens se mettent à vous demander des raisons, vous ne pouvez pas leur en donner une de plus. Tout ce que vous pouvez dire est ‹Je ne construirais pas une chaudière sans faire ces calculs›.»[37] S'ensuit-il, cependant, que le mode de pensée scientifique et le mode de pensée religieux, par exemple, s'opposent simplement comme des styles différents, au sens artistique du terme, des manières différentes et également satisfaisantes pour les époques ou les artistes qui les ont adoptées de représenter une même réalité ou d'exprimer les mêmes états d'âme? Si le but poursuivi est la connaissance et la maîtrise de la réalité, considérée ou non comme un facteur essentiel de progrès en général, il est difficile de dire que le style de la rationalité scientifique, qui a prévalu, a été préféré uniquement parce que, pour une raison ou pour une autre, il nous satisfaisait plus que n'importe quel autre. Les philosophes comme Rorty suggèrent précisément que nous renoncions à traiter la connaissance et la transformation de la réalité, comprises au sens du progrès scientifique et technique, comme une tâche prioritaire et exemplaire et la démarche scientifique comme le paradigme de l'attitude et du comportement rationnels. Mais le problème est qu'au changement de style qu'ils préconisent ne correspondent plus aucun but, aucune tâche et aucune direction déterminés, en dehors de la volonté d'essayer résolument «autre chose» et de promou-

[36] *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930–1932,* From the notes of John King and Desmond Lee, edited by Desmond Lee, B. Blackwell, Oxford, 1980, p. 103 – 104.
[37] *Ibid.,* p. 105.

voir une évolution complètement différente de ce qu'on a appelé jusqu'ici, à tort ou à raison, le progrès.

Comme on l'a remarqué plus haut, l'hostilité de Wittgenstein au monde contemporain était loin d'être d'un type systématiquement réformiste et, à plus forte raison, révolutionnaire. Ce qu'il reprochait avant tout à la culture dominante de notre époque était, au contraire, le culte de l'innovation et du mouvement pour eux-mêmes, le mépris de la tradition et l'absence d'une impulsion organisatrice susceptible de discipliner et d'orienter les efforts individuels en fonction d'une tâche globale. Le style de pensée typiquement individualiste et anarchisant qui caractérise certains des discours «anormaux» les plus représentatifs lui était certainement tout aussi antipathique que celui du discours dominant. Et dans la mesure où, pour lui, le changement plus ou moins radical que la philosophie s'efforce d'introduire dans nos habitudes de pensée n'est pas forcément possible et ne dépend pas réellement d'elle, le ton plus ou moins messianique et prophétique qu'elle se croit régulièrement autorisée à adopter pour imposer comme devant constituer la normalité de l'avenir la déviance (réprimée) d'aujourd'hui n'est en aucune façon et à aucun moment justifié. Wittgenstein a régulièrement souligné que, pour être possible et jouable, un jeu de langage nouveau ne doit pas être simplement une invention plus ou moins arbitraire d'un individu ou d'un groupe qui, pour parler comme lui, ne sont pas «satisfaits» du jeu de langage usuel. Il doit également correspondre à quelque chose de «naturel» et de «spontané» et posséder ce qu'il appelle, d'un mot difficile à traduire en français, «ein Witz» (un certain «sel»). Or il n'est pas exact que n'importe quelle invention humaine puisse devenir à plus ou moins long terme une chose naturelle pour l'être humain et susciter le genre d'intérêt spontané qui est seul susceptible de l'imposer de façon durable. C'est ce qui rend si artificielles et si immodestes dans la façon dont elles sont habituellement présentées les propositions les plus subversives de la philosophie anormale: aussi compréhensible et respectable que puisse être l'insatisfaction radicale qui les inspire, personne n'est en mesure de dire sur le moment si elle possède, réellement ou potentiellement, une base suffisamment large pour pouvoir produire le genre de transformation décisive qu'elle voudrait introduire dans notre mode de pensée et de vie. Si ce que nous appelons «pensée» ou

«rationalité» a, comme le pense Wittgenstein, à la fois une histoire largement imprévisible et des limites naturelles, il n'est pas possible de savoir *a priori* dans quelle mesure la défense de ce qu'on est convenu d'appeler l'«ordre établi» correspond à la volonté rétrograde d'empêcher la première de se poursuivre ou au désir légitime d'éviter la transgression systématique des secondes.

La raison pour laquelle les ouvrages comme celui de Rorty sont toujours plus ou moins déconcertants et irritants est probablement le fait que le seul argument sérieux qui puisse être invoqué en faveur du changement est qu'il pourrait représenter une amélioration par rapport à l'état de choses actuel et que la prolifération des discours anormaux ne nous semble devoir être encouragée que dans la mesure où elle est susceptible de constituer un progrès. En l'absence d'un critère objectif permettant de distinguer les formes de transgression futiles et stériles des formes sérieuses et prometteuses, on est fatalement tenté de répondre finalement par la phrase de Brecht: «Es geht auch anders, doch so geht es auch.» Or il n'existe effectivement, du point de vue de Rorty lui-même, aucun moyen de décider sur le moment ni même, en fait, après coup dans quelle mesure une révolution constitue un progrès authentique et d'évaluer l'intérêt du discours anormal en fonction de cet aspect pourtant décisif. Comme celle de Feyerabend, la conception de Rorty tend à valoriser simplement le changement pour le changement. Sa méfiance à l'égard de l'idée traditionnelle de progrès, qui sous-tend le discours occidental normal, s'accompagne d'une confiance illimitée dans les vertus créatrices de la transgression généralisée. Si la préservation de la norme est toujours suspecte, le désir de transgression ne l'est apparemment jamais: en vertu d'une sorte de bonne grâce de l'histoire, l'addition finale de tous les efforts révolutionnaires est supposée devoir être éminemment positive. La notion étroite de progrès, inspirée de façon trop exclusive de l'exemple de la connaissance scientifique, est remplacée non pas par une conception plus «rationnelle», plus ouverte et plus tolérante du progrès en général, mais bien par l'idée d'une sorte de fuite en avant dans toutes les directions possibles ou, en tout cas, imaginables pour le moment.

Pourtant il arrive fréquemment que nous mettions en question la tradition qui est née d'une révolution triomphante. C'est d'une certaine manière exactement ce que fait Rorty lui-même pour la tradition

de pensée héritée de Descartes et Kant. Nous ne considérons pas automatiquement une révolution scientifique, philosophique ou artistique comme un progrès: nous nous reconnaissons le droit de la juger en fonction de ses effets à long terme. Rorty dirait probablement que la seule attitude rationnelle est celle qui consiste à tout essayer, mais cela n'a d'intérêt que si nous pouvons réellement procéder par essais et erreurs, et cela suppose que l'erreur puisse être identifiée à l'aide de critères qui ne sont pas complètement arbitraires. Rorty semble considérer que si nous abandonnons le paradigme épistémologique de type fondationnel, nous sommes condamnés au relativisme radical. Mais on pourrait objecter que la possibilité de formuler des jugements rationnels sur le caractère progressif ou régressif de l'évolution de la culture n'est nullement subordonnée à l'existence d'un point de vue comme celui que McDowell appelle la «perspective de l'exil cosmique», qui nous permettrait de juger notre langage et notre culture en faisant abstraction du fait qu'ils sont pour l'instant les nôtres et que même notre façon de les considérer et de les juger reste déterminée par eux. Même si nous n'avons pas de méta-critères et de méta-normes qui nous permettent de justifier intrinsèquement nos critères et nos normes, cela ne signifie pas forcément que ceux-ci n'expriment rien de plus que notre point de vue et ne sont valables, en toute rigueur, que pour nous. Si l'on peut dire que l'abandon de la perspective fondationaliste classique ne détruit qu'un mythe et ne nous prive de rien d'essentiel, c'est bien parce que nous n'en avons sans doute pas besoin pour justifier nos jugements évaluatifs et normatifs sur le devenir de la culture.

Une épistémologie comme celle de Popper est en principe complètement indépendante du point de vue fondationaliste et justificationniste que Rorty donne l'impression d'identifier avec le projet épistémologique lui-même. Elle maintient cependant que nous disposons d'un critère rationnel de préférence pour choisir entre des théories compétitives et pour classer les théories successives en fonction de leur degré d'approximation plus ou moins grand par rapport à la vérité. Le caractère exemplaire de la connaissance scientifique provient à ses yeux du fait qu'elle constitue le seul domaine de la culture où l'on peut se mettre d'accord sur l'existence d'un progrès, un progrès qui consiste dans le fait que, comme dit Popper, nous en savons plus aujourd'hui

qu'hier sur la réalité. C'est, bien entendu, cette exemplarité que contestent les philosophes comme Rorty: pour eux, la recherche de la vérité objective n'est qu'une entreprise humaine possible parmi d'autres; et il n'est pas du tout certain que son progrès constitue réellement un progrès pour l'humanité. Mais la difficulté est que, si nous renonçons entièrement à nous servir de la notion relativement claire de progrès de la connaissance comme paradigme ou, en tout cas, comme référence pour notre utilisation du mot «progrès», on ne voit pas bien à quelle autre espèce de paradigme nous pouvons légitimement la rattacher, tout au moins si l'on entend par «progrès» non pas seulement quelque chose que nous pouvons souhaiter et rechercher, mais quelque chose que nous pouvons espérer réaliser effectivement, quelque chose qui a déjà eu lieu et peut encore avoir lieu. En dehors du domaine effectivement très particulier et très restreint de la connaissance de la réalité, un bilan même approximatif des profits et des pertes semble particulièrement difficile à tracer et, de ce fait, un programme de recherche pour l'avenir à peu près impossible à esquisser. Quant aux vertus de l'absence totale de programme, elles ne sont évidentes que pour ceux qui acceptent de parier une fois pour toutes sur le laisser-faire et la spontanéité non restreinte.

Popper fait certainement preuve d'un rationalisme tout à fait naïf et dogmatique lorsqu'il soutient qu'une discussion rationnelle sur les présupposés les plus fondamentaux de notre science et de notre culture est toujours possible en principe, même si elle est particulièrement difficile et rare. Mais ce que propose Rorty n'est-il pas justement une discussion radicale sur les principes et les fondements de notre culture philosophique? Et il ne fait aucun doute qu'il s'agit à ses yeux d'une discussion rationnelle, plus conforme, en tout cas, à ce que devrait être, selon lui, la rationalité authentique qu'à l'idée que s'en est faite traditionnellement le rationalisme. De sorte que, comme le constate Charles Taylor, le mérite suprême de son livre pourrait être justement de constituer «une auto-réfutation pragmatique de la thèse principale de l'auteur».[38]

[38] C. Taylor, «Minerva through the Looking-Glass», *Times Literary Supplement,* December 26, 1980, p. 1466.