

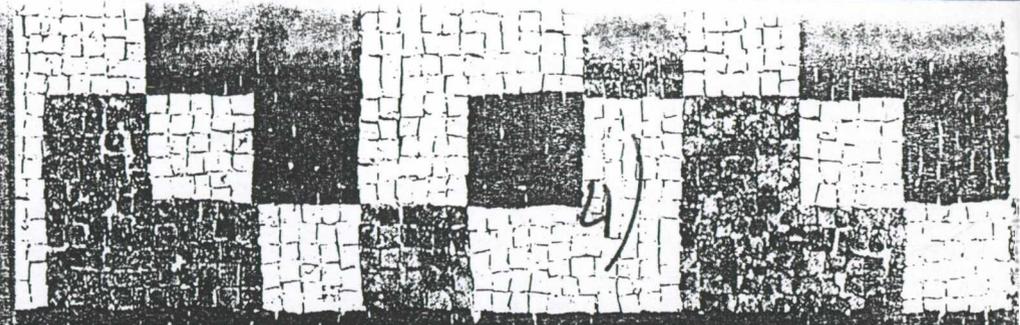
Après *L'Homme spéculatif*, où Richard Rorty s'est expliqué avec la philosophie analytique, *Contingence, Ironie & Solidarité* est son deuxième grand livre. Ouvrage paradoxalement « systématique », il tente de désarmer sur le mode d'une argumentation algorithmique, toute philosophie qui, dans la tradition du rationalisme occidental, croit pouvoir échapper aux contextes contingents de l'histoire dans lesquels s'exerce la pensée. C'est là, à ses yeux, l'illusion d'une vérité atemporelle qu'il convient d'appeler « métaphysique ».

Selon Rorty, le triomphe sur la contingence est réservé au « poète fort » qui, par sa démarche « ironique », crée un absolu, pérenne, seulement en tant qu'image d'une perfection « jouée » sans incidence politique. C'est de ce point de vue d'un enrichissement de notre culture personnelle que Rorty lit, aussi bien l'œuvre de Proust que les projets philosophiques de Nietzsche, de Heidegger ou de Derrida auxquels il conteste toute valeur politique. Il reproche en revanche aux philosophes politiques comme Dewey, Rawls ou Habermas de faire preuve d'une méfiance excessive à l'égard des penseurs ironiques dont ils ne reconnaissent pas la valeur privée certes, mais capitale pour notre développement personnel.

Dans un dernier temps, Rorty tente de montrer la fonction éthique d'œuvres littéraires comme celles d'Orwell ou de Nabokov, qui, en nous faisant accéder à la connaissance de la culture humaine, nous apprennent mieux que toute philosophie morale, la signification de la solidarité.

Richard Rorty (né en 1931) enseigne la philosophie à Charlotteville, Virginie. Il est l'auteur de *L'Homme spéculatif* (Seuil, 1990) et de *Science et Solidarité* (Le Seuil, 1991).

RICHARD RORTY
CONTINGENCE, IRONIE & SOLIDARITÉ



RICHARD RORTY
CONTINGENCE, IRONIE
&
SOLIDARITÉ

traduit de l'américain
par Pierre-Emmanuel Dauzat



616 46237
ISBN 2-200-24253-4



ARMAND COLIN

Chapitre III

LA CONTINGENCE D'UNE COMMUNAUTÉ LIBÉRALE

Quiconque dit, ainsi que je l'ai fait dans le chapitre premier, que la vérité n'est pas « donnée là » sera soupçonné de relativisme et d'irrationalisme. Quiconque met en doute la distinction entre morale et prudence, ainsi que je l'ai fait, au chapitre 2, sera soupçonné d'immoralité. Afin de parer ces soupçons, il me faut plaider que les distinctions entre absolutisme et relativisme, rationalité et irrationalité et, enfin, morale et convenance, sont des outils obsolètes et lourds : les restes d'un vocabulaire que nous devrions essayer de remplacer. Mais « plaider », argumenter, n'est pas le bon mot. Car étant donné mon explication du progrès intellectuel comme littéralisation de métaphores choisies, réfuter des objections à la manière dont on redécrit certaines choses consistera largement à redécrire d'autres choses, à essayer de contourner les objections en élargissant le champ de ses métaphores de prédilection. Ainsi ma stratégie consistera-t-elle à essayer de discréditer le vocabulaire dans lequel sont formulées ces objections, plutôt que de laisser à l'objecteur le choix des armes et du terrain en abordant ses critiques de front.

, Je ferai valoir dans ce chapitre-ci que les institutions et la culture de la société libérale seraient mieux servies par un vocabulaire de réflexion morale et politique qui évite les distinctions dont j'ai dressé la liste plutôt que par un vocabulaire qui les conserve. Je tâcherai de

montrer que le vocabulaire du rationalisme des Lumières fut certes essentiel aux commencements de la démocratie libérale, mais qu'il est devenu une entrave à la préservation et au progrès des sociétés démocratiques. Je soutiendrai que le vocabulaire que j'ai ébauché dans les deux premiers chapitres, un vocabulaire qui tourne autour des notions de métaphore et d'autocréation plutôt qu'autour des notions de vérité, de rationalité et d'obligation morale est mieux adapté à cette fin.

Je ne prétends pas, toutefois, que l'explication davidsonienne et wittgensteinienne du langage et l'explication freudo-nietzschéenne de la conscience et du soi que j'ai esquissées offrent les « fondements philosophiques de la démocratie ». Car la notion de « fondement philosophique » disparaît en même temps que le vocabulaire du rationalisme des Lumières. Ces explications ne fondent pas la démocratie, mais permettent d'en redécrire les pratiques et les objectifs. Dans les pages qui suivent, je m'efforcerai de reformuler les espoirs de la société libérale de manière non-rationaliste et non-universaliste : autrement dit, d'une manière qui servent mieux leur réalisation que ne l'ont fait les descriptions plus anciennes. Mais offrir une redescription de nos institutions et pratiques actuelles, ce n'est pas les défendre contre leurs ennemis : c'est en renouveler le mobilier plutôt que l'étayer ou l'entourer de barricades.

Entre la quête des fondements et un essai de redescription, la différence est emblématique de celle qui existe entre la culture du libéralisme et les formes plus anciennes de vie culturelle. Car dans sa forme idéale, la culture du libéralisme serait une culture en tous points éclairée et séculière. Où il ne resterait pas la moindre trace de divinité, que ce soit sous la forme d'un monde divinisé ou d'un moi divinisé. Une telle culture ne laisserait pas la moindre place à l'idée qu'il est des forces non-humaines auxquelles les êtres humains doivent rendre des comptes. Elle laisserait tomber, à moins qu'elle ne les réinterprète radicalement, l'idée de sainteté mais aussi celle d'« attachement à la vérité » et d'« accomplissement des besoins les plus profonds de l'esprit ». Le processus de dédivinisation que j'ai décrit dans les deux précédents chapitres devrait, dans l'idéal, trouver son point culminant de telle façon que nous ne verrions plus la moindre utilité à l'idée que des êtres humains finis, mortels, existant de façon contingente puissent dériver le sens de leur vie d'autre chose que d'autres êtres humains finis, mortels et existant de manière contingente. Dans une telle culture, les mises en garde sur le « relativisme », la question de savoir si les institutions sociales sont deve-

nues de plus en plus « rationnelles » dans les temps modernes et les doutes relatifs à la qualité de « valeurs morales objectives » des objectifs de la société libérale paraîtraient purement et simplement cocasses.

Pour donner quelque vraisemblance initiale à l'idée que mon optique est bien assortie à un régime politique libéral, que l'on me permette de signaler certains parallèles entre elle et la défense par Isaiah Berlin de la « liberté négative » contre les conceptions téléologiques de la perfection humaine. Dans ses « Deux conceptions de la liberté », Berlin explique, comme je l'ai fait dans le chapitre premier, qu'il nous faut renoncer à aborder vocabulaires, pratiques et valeurs comme des puzzles. Suivant la formule de Berlin, il nous faut renoncer à la « conviction que toutes les valeurs positives auxquelles les hommes ont cru doivent, en définitive, être compatibles et peut-être même s'impliquer l'une l'autre »¹. Mon insistance sur l'idée de Freud suivant laquelle nous devrions nous voir comme une expérience de plus de la Nature, et non comme le point culminant du dessein de la Nature, fait écho à l'emploi par Berlin de la formule de J. S. Mill, *experiments in living*, « expériences de vie » (de même qu'à l'emploi par Jefferson et Dewey du mot « expérimentation » pour décrire la démocratie américaine). Dans mon deuxième chapitre, je m'en suis pris à la tentative platonico-kantienne de « scission », pour reprendre les termes de Berlin, de notre « personnalité en deux : une instance de contrôle transcendant, dominante, et l'amas empirique des désirs et des passions à discipliner et à domestiquer »². Berlin terminait son essai en citant Joseph Schumpeter, qui déclarait : « Reconnaître la validité relative de ses convictions et pourtant les défendre inébranlablement, voilà ce qui distingue l'homme civilisé du barbare ». Et Berlin de commenter : « Exiger davantage procède sans doute d'un besoin métaphysique aussi profond qu'incurable ; mais lui permettre de gouverner notre vie est le signe d'une immaturité morale et politique tout aussi profonde et bien plus dangereuse »³. Dans le jargon que j'ai mis au point, la conception schumpeterienne de « ce qui distingue l'homme civilisé » revient à affirmer que les sociétés libérales

1. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, p. 167 ; trad. franç. (modifiée), *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 213.

2. *Ibid.*, p. 134 ; trad. franç. modifiée, p. 182.

3. *Ibid.*, p. 172 ; trad. franç., p. 218.

de notre siècle ont produit toujours plus de gens capables de reconnaître la contingence du vocabulaire dans lequel ils formulent leurs espoirs les plus hauts – la contingence de leur conscience – et sont pourtant demeurés fidèles à cette conscience. Des figures comme Nietzsche, William James, Freud, Proust et Wittgenstein illustrent ce que j'ai appelé « la liberté comme reconnaissance de la contingence ». Dans ce chapitre, je soutiendrai que cette reconnaissance est la vertu majeure des membres d'une société libérale et que la culture d'une telle société devrait nous guérir de notre « profond besoin métaphysique ».

Pour montrer à quoi ressemble l'accusation de relativisme de mon point de vue, je dirai un mot d'un commentaire de l'essai de Berlin que l'on doit à un critique contemporain pénétrant de la tradition libérale, Michael Sandel. Selon ce dernier, en effet, Berlin « est dangereusement près de tomber dans le catégorème relativiste ». Et Sandel de demander :

Si nos convictions n'ont qu'une validité relative, pourquoi les défendre envers et contre tout ? Dans un univers moral tragiquement configuré, tel que Berlin l'imagine, l'idéal de liberté serait-il un tant soit peu moins soumis que les idéaux rivaux à l'incommensurabilité ultime des valeurs ? Si tel est le cas, en quoi peut consister son statut privilégié ? Et si la liberté n'a pas de statut moralement privilégié, si elle n'est qu'une valeur parmi d'autres, que peut-on dire à la défense du libéralisme ?⁴

En posant ces questions, Sandel prend le vocabulaire du rationalisme des Lumières pour acquis. De surcroît, il profite de ce que Schumpeter et Berlin se servent eux-mêmes de ce vocabulaire et

4. « Introduction », in Michael Sandel, éd., *Liberalism and its Critics*, New York, New York University Press, 1984, p. 8. Ces observations résument l'objection classique adressée à Berlin plutôt qu'elles n'expriment l'attitude de Sandel. J'ai analysé ailleurs en détail les points de vue de Sandel et j'ai tenté de réfuter quelques-unes des objections à Rawls qu'il formula dans son *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982. Cf. mon « Priority of Democracy to Philosophy », in Merrill Peterson et Robert C. Vaughan, éd., *The Virginia Statute for Religious Freedom*, Cambridge University Press, 1988 ; trad. franç., « Y a-t-il un universel démocratique ? Priorité de la démocratie sur la philosophie », in *L'interrogation démocratique*, Ed. du Centre Pompidou, 1987, pp. 157-187.

s'efforce, ce faisant, de montrer que leur point de vue est incohérent. Une revue quelque peu détaillée des questions de Sandel peut aider à éclairer à quel genre de point de vue doivent adhérer ceux qui trouvent une utilité aux termes de « relativisme » et de « moralement privilégié ». Ainsi cela peut-il aider à montrer pourquoi il vaudrait mieux éviter d'employer l'expression « n'ont qu'une validité relative » pour caractériser l'état d'esprit des figures que Schumpeter, Berlin et moi entendons louer.

Dire que les convictions ne sont que « relativement valables » semblerait vouloir dire qu'elles ne se peuvent justifier qu'à des personnes qui ont d'autres croyances – non pas à tous et à chacun. Mais si tel était bien le sens de ce propos, l'expression n'aurait pas force de contraste (*contrastive*), car il n'y aurait point de déclarations intéressantes qui fussent d'une validité *absolue*. Celle-ci serait confinée aux platitudes de tous les jours, aux vérités mathématiques élémentaires, et ainsi de suite : au genre de croyances que nul n'entend discuter, soit qu'elles ne prêtent pas à controverse, soit qu'elles n'aient qu'une importance mineure dans le sentiment qu'une personne a de qui elle est ou de ce pour quoi elle vit. Toutes les croyances qui occupent une place centrale dans l'image qu'une personne a de soi le doivent au fait que leur présence ou leur absence sert de critère pour séparer les bons des méchants, le genre de personne qu'on souhaite être du genre que l'on ne veut pas être. Une conviction susceptible d'être justifiée à *quiconque* est de peu d'intérêt. La défense d'une pareille conviction n'exigera pas un « courage inébranlable ».

Ainsi faut-il interpréter l'expression « des croyances qui n'ont qu'une validité relative » par opposition aux propositions susceptibles d'être justifiées à tous ceux qui ne sont point corrompus, autrement dit auprès de tous ceux chez qui la raison, considérée comme une faculté intégrée de quête de la vérité, ou la conscience, considérée comme un détecteur de droiture intégré, est assez puissante pour triompher des mauvaises passions, des vulgaires superstitions et des vils préjugés. La notion de « validité absolue » n'a aucun sens, si ce n'est dans l'hypothèse d'un moi qui fait honnêtement la part des choses entre ce qui appartient au divin et ce qui appartient aux animaux. Mais si nous acceptons cette opposition entre raison et passion, ou raison et vouloir, nous faisons une pétition de principes qui se retourne contre les libéraux que nous sommes. Il incombe à ceux d'entre nous qui, avec Freud et Berlin, convenons qu'il *ne faut pas* scinder les personnes en raison et en passion d'abandonner, ou tout au moins d'en restreindre l'usage, la traditionnelle distinction entre

la « conviction rationnelle » et la « conviction qui résulte de raisons plutôt que de causes ».

La meilleure manière d'en restreindre l'usage est de limiter l'opposition entre les formes rationnelles et irrationnelles de persuasion à l'intérieur d'un jeu de langage, plutôt que d'essayer de l'appliquer à d'intéressants et importants glissements touchant le comportement linguistique. Une notion de rationalité ainsi restreinte est tout ce que nous pouvons nous permettre si nous acceptons la thèse centrale du chapitre 1 : que ce qui importe, au bout du compte, ce sont des changements de vocabulaire plutôt que des changements de croyance, des changements de candidats à la valeur de vérité plutôt que des attributions de ladite valeur. Au sein d'un jeu de langage, d'un ensemble de conventions relatives à ce qui est possible et important, nous pouvons utilement distinguer les raisons de croire des causes de la croyance qui ne sont pas des raisons. Nous le faisons en partant de différences aussi évidentes qu'entre le dialogue socratique et la suggestion hypnotique. Puis nous essayons de l'affermir en traitant de cas plus douteux : lavage de cerveau, intoxication aux médias, et ce que les marxistes nomment « fausse conscience ». Bien sûr, il n'y a pas de manière simple et élégante de tracer la ligne de partage entre persuasion et force et, en conséquence, pas de manière simple et élégante de distinguer une cause de changement de croyance qui soit aussi une raison, d'une « simple » cause. Mais la distinction n'est pas plus floue que la plupart.

Cependant, sitôt que nous posons la question du passage d'un vocabulaire à l'autre, d'une métaphorique dominante à l'autre, la distinction entre raisons et causes commence à perdre de son utilité. Ceux qui parlent le vieux langage et ne désirent aucunement en changer, ceux qui considèrent que parler ce langage-ci est l'empreinte de la rationalité et de la morale, jugeront carrément *ir-rationnel* l'attrait des nouvelles métaphores : le nouveau jeu de langage auquel jouent les extrémistes, les jeunes ou l'avant-garde. Dans la vogue des nouveaux parlars, on verra une question de « mode », sinon le « besoin de se rebeller » ou un signe de « décadence ». Quant à savoir pourquoi des gens parlent de cette façon ne relève pas de la conversation : la question sera laissée aux psychologues, voire à la police. Inversement, du point de vue de ceux qui essaient d'employer le nouveau langage, de littéraliser les nouvelles métaphores, ceux qui s'accrochent au vieux langage paraîtront irrationnels : tels des victimes de la passion, du préjugé, de la superstition, de la main morte du passé, et ainsi de suite. On peut compter sur les philosophes des deux bords

pour appuyer ces invocations contradictoires de la distinction raison/cause en développant une psychologie morale, une épistémologie ou une philosophie du langage qui présenteront ceux du camp adverse sous un mauvais jour.

Accepter qu'il n'y ait pas de position hors du vocabulaire particulier, temporaire et historiquement conditionné, que nous employons actuellement pour juger de ce vocabulaire, c'est renoncer à l'idée qu'il puisse y avoir des raisons d'employer des langages aussi bien que des raisons, dans ces langages, de croire à des énoncés. Ce qui équivaut à renoncer à l'idée que le progrès intellectuel et politique soit rationnel, en tous les sens du mot « rationnel » qui soient neutres entre les vocabulaires. Mais comme il est apparemment absurde de dire que toutes les grandes avancées morales et intellectuelles de l'histoire européenne – christianisme, science galiléenne, Lumières, Romantisme et ainsi de suite – furent d'heureuses chutes dans l'irrationalité temporaire, reste à en tirer la morale que la distinction rationnel/irrationnel est moins utile qu'il n'y paraissait jadis. Sitôt que nous réalisons que le progrès, pour la communauté comme pour l'individu, est une affaire d'emploi de mots nouveaux mais aussi de discussions à partir de prémisses formulées en mots anciens, nous nous rendons compte qu'un vocabulaire critique qui tourne autour de notions telles que « rationnel », « critères », « argument », « fondement » et « absolu » est mal adapté pour décrire la relation entre l'ancien et le nouveau.

En conclusion d'un essai sur l'explication freudienne de l'irrationalité, Davidson observe que sitôt que nous abandonnons la notion de « critères absolus de rationalité », et employons ainsi le terme de « rationnel » pour désigner quelque chose comme la « cohérence interne », et si nous ne limitons pas le champ d'application de ce terme, nous serons forcé de qualifier d'« irrationnelles » quantité de choses que nous souhaitons louer. En particulier, il nous faudra qualifier d'« irrationnel » ce que Davidson présente comme « une forme d'autocritique et de réforme que nous tenons en haute estime et en quoi l'on a même vu l'essence de la rationalité et la source de la liberté ». Davidson s'en explique en ces termes :

Ce à quoi je pense, c'est à un désir ou à une valeur de second ordre et aux actions qu'il/elle peut déclencher. Ainsi lorsqu'une personne porte un jugement positif ou négatif sur quelques-uns de ses désirs et qu'il agit de manière à changer ces désirs. Du point de vue du désir

changé, il n'y a aucune raison au changement : la raison procède d'une source indépendante et repose sur d'autres considérations, partiellement contraires. L'agent a des raisons de changer ses habitudes et son caractère, mais ces raisons lui viennent d'un domaine de valeurs nécessairement extrinsèque par rapport au contenu des vues ou valeurs appelées à changer. La cause du changement, si changement il y a, ne saurait donc être une raison de ce qu'elle cause. Une théorie qui ne saurait expliquer l'irrationalité ne saurait non plus expliquer nos salutaires efforts, parfois couronnés de succès, d'autocritique et d'amélioration de soi⁵.

Davidson aurait tort, bien sûr, si l'autocritique et l'amélioration de soi intervenaient toujours dans le cadre de désirs non-insignifiants de l'ordre le plus haut possible, ceux du vrai moi, les désirs qui ont pour notre humanité une place centrale. Car alors ces désirs du niveau le plus haut s'interposeraient dans la lutte, et la rationaliseraient, entre les désirs du premier niveau et ceux du second. Mais Davidson suppose – à juste titre, je crois – que les seuls candidats pour des désirs du niveau le plus haut sont si abstraits et vides qu'ils n'ont pas de vertu médiatrice : le type même en est des expressions du genre « je veux être bon », « je veux être rationnel » et « je veux savoir la vérité ». Parce que ce qui *comptera* comme « bon », « rationnel » ou « vrai » sera déterminé par l'affrontement des désirs de premier et de second niveaux, les protestations désenchantées de bonne volonté au sommet sont impuissantes à intervenir dans ce combat.

Si Davidson a raison, les hypothèses généralement invoquées contre Berlin et Schumpeter sont fausses. Nous ne pourrions supposer qu'il est un cadre, le plus large possible, à l'intérieur duquel il serait permis de demander, par exemple, « si la liberté n'a pas de statut moralement privilégié, si elle n'est qu'une valeur parmi d'autres, que peut-on dire à la défense du libéralisme ? » Nous ne saurions supposer que les libéraux devraient pouvoir s'élever au-dessus des contingences de l'histoire et ne voir dans le genre de liberté individuelle qu'offre l'État libéral moderne à ses citoyens qu'une valeur de plus. Nous ne saurions non plus supposer que la solution rationnelle consisterait à placer cette liberté à côté d'autres candidats (*p. ex.*, le

5. Donald Davidson, « Paradoxes of Irrationality », in Richard Wollheim et James Hopkins, *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge University Press, 1982, p. 305 ; trad. franç., *Paradoxes de l'irrationalité*, trad. P. Engel, Ed. de l'Éclat, Coll. « Tiré à part », 1991, p.43 (texte ici retraduit).

sentiment d'un dessein national que les nazis offrirent brièvement aux Allemands, ou le sentiment de conformité à la volonté de Dieu qui inspira les Guerres de Religion) puis à employer la « raison » pour examiner minutieusement ces divers candidats et découvrir lesquels, s'il en est, sont « moralement privilégiés ». Seule l'hypothèse qu'il est un point de vue de cette espèce auquel nous pourrions nous hisser donne un sens à la question, « si nos convictions n'ont qu'une validité relative, pourquoi les défendre envers et contre tout ? ».

Inversement, ni l'expression schumpeterienne de « validité relative », ni la notion de « catégorème relativiste » ne sera apparemment en question si on accorde à Davidson que les nouvelles métaphores sont des causes, mais non des raisons, des changements de croyance, et à Hesse que ce sont des métaphores nouvelles qui ont rendu le progrès intellectuel possible. Si l'on y consent, il n'existe rien qui ressemble à un « catégorème relativiste », de même qu'il ne saurait y avoir de blasphème pour quelqu'un qui ne croit pas en Dieu. Car il n'y aura pas de point de vue supérieur envers lequel nous soyons responsable ou dont nous pourrions enfreindre les préceptes. Il n'y aura pas d'examen minutieux qui tienne des valeurs rivales afin d'apprécier lesquelles sont moralement privilégiées. Car il n'y aura pas moyen de s'élever au-dessus du langage, de la culture, des institutions et des pratiques que l'on a adoptées pour les considérer toutes sur le même pied que les autres. Comme le dit Davidson, « parler un langage... n'est pas de ces traits qu'un homme puisse perdre tout en conservant la faculté de penser. Ainsi n'y a-t-il aucune chance de voir quelqu'un s'élever à un point de vue lui permettant de comparer les schémas conceptuels tout en se défaisant temporairement du sien »⁶. Ou, pour dire la même chose à la manière de Heidegger, « le langage parle l'homme », les langages changent au fil de l'histoire et ainsi les êtres humains ne sauraient échapper à leur historicité. Il peuvent tout au plus manipuler les tensions qui existent au sein de leur époque afin de produire l'amorce de la suivante.

Mais, naturellement, si les présupposés des questions de Sandel sont justes, Davidson et Heidegger ont tort. La philosophie davidsonienne et wittgensteinienne du langage – l'explication du langage comme contingence historique plutôt que moyen qui prend progressivement la vraie forme du vrai monde ou du vrai moi – supposera vrai

6. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 185.

ce qui est en question. Si nous acceptons les questions de Sandel, nous demanderons plutôt une philosophie du langage, une épistémologie et une psychologie morale qui sauvegarderont les intérêts de la raison, préserveront la distinction morale/prudence et garantiront ainsi la pertinence des dites questions. Nous souhaiterions une autre manière de considérer le langage, une manière qui y voit un intermédiaire (*medium*) où trouver la vérité qui est donnée là, dans le monde (ou, tout au moins, profondément enfouie en soi, à l'endroit où nous trouvons les désirs permanents et anhistoriques du plus haut niveau qui tranchent les conflits du niveau inférieur). Nous voudrions rénover les modèles d'investigation sujet-objet, schéma-contenu : ceux-là mêmes que Davidson et Heidegger prétendent obsolètes.

Y a-t-il un moyen de sortir de ce blocage, de départager l'idée traditionnelle qu'il est toujours pertinent de demander « Comment savez-vous ? » et l'idée que la seule chose que nous puissions parfois demander, c'est « pourquoi parlez vous de la sorte ? ». La philosophie, en tant que discipline, se ridiculise lorsqu'elle se met en avant dans de telles conjonctures et assure qu'elle trouvera un terrain neutre pour trancher la question. Ce n'est pas comme si les philosophes avaient réussi à trouver quelque terrain neutre où se tenir. Il vaudrait mieux que les philosophes admettent qu'il n'y a pas *une seule* manière d'arbitrer ce genre de dilemme, pas une seule et unique position sur laquelle se rabattre. Il existe plutôt autant de façons de sortir de l'impasse qu'il est de sujets de conversation. On peut aborder la question par bien des paradigmes d'humanité différents – le contemplatif par opposition au poète, le pieux par opposition à la personne qui juge le hasard digne de déterminer son destin. On peut aussi l'aborder du point de vue de l'éthique de la bonté et demander si la cruauté et l'injustice régresseraient si nous cessions tous de nous inquiéter de « validité absolue » ou si, au contraire, seules ces préoccupations nous gardent un caractère assez ferme pour défendre inébranlablement les faibles contre les forts. Ou l'on peut – infructueusement, à mon sens – y venir par le biais de l'anthropologie et la question de l'existence ou non d'« universaux culturels », ou encore par la « psychologie » et la question de l'existence ou non d'« universaux psychologiques ». Du fait de cette pluralité indéfinie de points de vue, de ce nombre considérable de manières d'aborder la question de biais et d'essayer de contourner son adversaire, il n'y a en pratique jamais de partie indécise.

Nous n'aurions une partie indécise concrète et véritable, par opposition à un blocage artificiel et théorique, que si certains sujets

et certains jeux de langage étaient tabous : si l'on s'accordait généralement au sein d'une société pour dire que certaines questions ont *toujours* été pertinentes (*in point*), que certaines questions étaient antérieures à d'autres, qu'il y avait un ordre de discussion fixe et que certains mouvements de contournement n'étaient pas permis. Ce serait précisément le genre de société que les libéraux essaient d'éviter : une société que dominerait la « logique » et qui proscrirait la « rhétorique ». L'idée d'une société libérale exige en effet que tout soit permis en matière de mots, par opposition aux actes, et de persuasion, par opposition à la force. Cette ouverture d'esprit n'a pas à être encouragée parce que, comme il est dit dans les Écritures, la Vérité est grande et triomphera, ni parce que, suivant la suggestion de Milton, la Vérité triomphera toujours dans un affrontement libre et ouvert. Il faut l'encourager en elle-même. *Une société libérale est une société qui se contente de qualifier de « vraie » l'issue de telles rencontres, quelle qu'elle puisse être.* C'est bien pourquoi une société libérale n'a rien à gagner aux efforts pour lui donner des « fondements philosophiques ». Car tout essai en ce sens présuppose un ordre naturel de sujets et discussions antérieur aux affrontements des vocabulaires anciens et nouveaux et qui l'emporte sur leurs résultats.

Ce dernier point me permet d'aborder la thèse plus générale que j'ai exposée plus tôt : l'idée que la culture libérale a besoin d'une meilleure description-d'elle-même plutôt que d'une série de fondements. L'idée qu'elle doit avoir des fondements était un résultat du scientisme des Lumières, lequel était à son tour une survivance du besoin religieux d'avoir des projets humains garantis par une autorité non-humaine. De la part de la pensée politique libérale du XVIII^e siècle, il était naturel de tenter de s'associer au développement culturel le plus prometteur de l'époque, c'est-à-dire aux sciences naturelles. Mais, hélas, les Lumières tissèrent largement leur rhétorique politique autour d'une image de l'homme de science assimilé à une sorte de prêtre, quelqu'un qui entrait en contact avec une vérité non-humaine en étant « logique », « méthodique » et « objectif »⁷. C'était,

7. Pour plus de détails sur ce point, cf. mon « Science as Solidarity », in John S. Nelson et al., éd., *The Rhetoric of the Human Sciences*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987, pp. 38-52 [trad. franç. par J.-P. Cometti, « La science comme solidarité », in Richard Rorty, *Science et solidarité*, Sommières, Éd. de l'Éclat, 1990, pp. 46-62] et « Pragmatism Without Method », in Paul Kurz, éd., *Sidney Hook : Philosopher of Democracy and Humanism*, Buffalo, Prometheus Books, 1983, pp. 259-273.

en son temps, une tactique utile, mais elle l'est moins de nos jours. Car, en premier lieu, les sciences ne sont plus le domaine de culture le plus intéressant, le plus prometteur ni le plus excitant. En second lieu, les historiens des sciences ont montré combien cette image de l'homme de science a peu de rapport avec la réalité du travail scientifique, à quel point il est absurde d'essayer d'isoler quelque chose que l'on appelle « la méthode scientifique ». Bien que les sciences aient connu un essor fabuleux depuis la fin du XVII^e siècle et qu'elles aient, ce faisant, permis d'atteindre des objectifs politiques qui eussent été sans elles à jamais inaccessibles, elles n'en sont pas moins passées au second plan de la vie culturelle. Cette récession s'explique largement par la difficulté qu'il y a à maîtriser les divers langages qu'emploient les diverses sciences. Il ne faut pas le déplorer mais, plutôt, s'en accommoder. Ce que nous pouvons faire en déplaçant notre attention vers des secteurs qui *sont* bel et bien à l'avant-scène de la culture, des domaines qui excitent l'imagination des jeunes, à savoir l'art et l'utopie politique.

J'ai dit, au début du chapitre premier, que la Révolution française et le mouvement romantique inaugurèrent une époque au cours de laquelle nous en vîmes peu à peu à apprécier le rôle historique de l'innovation linguistique. Une idée vague, fallacieuse, mais aussi féconde et suggestive résume cette appréciation : la vérité se fabrique plutôt qu'elle ne se trouve. J'ai dit également que littérature et politique sont les sphères vers lesquelles se tournent les intellectuels contemporains qui s'inquiètent des fins plutôt que des moyens. Je puis ajouter maintenant un corollaire : ce sont aussi les domaines dans lesquels il nous faut chercher la charte d'une société libérale. Il nous faut redécrire le libéralisme comme l'espoir d'une « poétisation » possible de l'ensemble de la culture, plutôt que d'une « rationalisation » ou d'une « scientisation », ainsi que l'espéraient les Lumières. Autrement dit, à l'espoir que chacun remplacera la « passion » ou les caprices de l'imagination par la « raison », il nous faut substituer celui d'une égalisation des chances d'accomplissement des fantasmes idiosyncrasiques.

A mon sens, le régime politique libéral idéal est celui qui aurait pour héros culturel le « poète fort » de Bloom de préférence au guerrier, au prêtre, au sage ou à l'homme de science « objectif », « logique », en « quête de vérité ». Une telle culture se dépouillerait du vocabulaire des Lumières qui « enchâsse » les pré-supposés mêmes des questions que Sandel adresse à Berlin. Elle ne serait plus hantée de spectres qui ont pour nom « relativisme » et « irrationalisme ».

Une telle culture ne supposerait plus qu'une forme de vie culturelle n'est jamais plus forte que ses fondements philosophiques. Elle renoncerait plutôt à l'idée même de telles fondations. La justification de la société libérale lui apparaîtrait simplement comme une affaire de comparaison historique avec d'autres essais d'organisation sociale : celles du passé mais aussi celles qu'envisagent les utopistes.

Estimer qu'une telle justification suffirait serait tirer les conséquences de l'insistance que Wittgenstein met à rappeler que les vocabulaires – tous les vocabulaires, même ceux qui contiennent les mots que nous prenons le plus au sérieux, ceux qui sont le plus indispensables aux descriptions que nous faisons de nous-mêmes – sont des créations humaines, les instruments de la création d'autres produits ouverts de l'homme tels que les poèmes, les sociétés utopiques, les théories scientifiques et les générations futures. A vrai dire, ce serait bâtir la rhétorique du libéralisme autour de cette pensée. Ce serait par là-même renoncer à l'idée que l'on puisse justifier le libéralisme, et réfuter les ennemis – nazis ou marxistes – du libéralisme en acculant ces derniers à un mur d'argumentation, afin de les obliger à admettre que la liberté libérale possède un « privilège moral » qui fait défaut à leurs propres valeurs. Du point de vue que j'ai prôné, toute tentative pour acculer de cette façon son adversaire à un mur est voué à l'échec dès lors que l'on perçoit le mur en question comme un simple vocabulaire de plus, une manière de plus de décrire les choses. Il s'avère que le mur n'est qu'un décor peint, qu'une œuvre humaine de plus, un élément supplémentaire de mise en scène culturelle. Une culture poétisée ne nous demanderait pas de retrouver le vrai mur derrière les murs peints, les vraies pierres de touche de la vérité, par opposition aux pierres de touche qui ne sont que des artifices culturels. Ce serait une culture qui, en reconnaissant précisément que toutes les pierres de touche sont des artifices de ce genre, se donnerait pour objectif de créer des artifices toujours plus variés et multicolores.

Pour nous résumer, la morale que j'entends tirer de mon analyse de l'idée que la position de Berlin est « relativiste » est qu'il ne faut pas répondre à cette accusation mais, au contraire, la fuir. Il nous faut apprendre à laisser de côté des questions du genre, « Comment savez-vous que la liberté est le principal objectif de l'organisation sociale ? », de même que nous laissons de côté des questions du style « Comment savez-vous que Jones est digne de votre amitié ? » ou « Comment savez-vous que Yeats est un poète important, Hegel un philosophe important et Galilée un homme de science important ? » Il nous faut

admettre que l'allégeance à des institutions sociales ne demande pas plus à être justifiée par référence à des prémisses familières et communément acceptées et n'est pas plus arbitraire que le choix de ses amis ou de ses héros⁸. Ces choix ne se font pas par référence à des critères. Ils ne sauraient être précédés d'une réflexion critique exempte de présupposés, conduite en aucun langage particulier et hors de tout contexte historique particulier.

Quand je dis « nous devrions faire ceci » ou « nous ne saurions faire cela », je ne parle pas, bien sûr, d'un point de vue neutre. Je prends parti pour Berlin, en m'efforçant d'être son auxiliaire et de faire disparaître en partie les broussailles philosophiques. Je ne suis pas plus neutre – le philosophie ne saurait davantage être neutre – sur des affaires politiques de cette ampleur que Locke, à qui l'on doit cette métaphore de « l'auxiliaire » (*underlaborer*), ne pouvait rester neutre entre l'hylomorphisme et le corpuscularisme. Mais, là encore, quand je dis que la neutralité n'est pas un *desideratum*, je ne le dis pas dans une perspective philosophique neutre. Je ne pose pas les fondements du libéralisme en prétendant que la récente philosophie davidsonienne du langage ou la philosophie kuhnienne de la science ont démontré que les philosophes du passé se sont fourvoyés en recherchant la neutralité. Mais je dis que Kuhn, Davidson, Wittgenstein et Dewey nous offrent des redescription de phénomènes bien connus qui, considérées de pair, étayent la façon qu'a Berlin de décrire les institutions et théories politiques alternatives. Ces philosophes contribuent à fournir une redescription du libéralisme politique, mais le libéralisme politique nous aide aussi à présenter une redescription de leur activité : une redescription qui nous laisse voir

8. Loin de moi l'idée de suggérer que l'on ressuscite la distinction cognitif/non-cognitif, et *a fortiori* celle d'attribuer l'allégeance à des institutions sociales à la seconde catégorie. Avec Davidson, je suis d'avis que la distinction entre vrai et faux (la marque du « statut cognitif » chez les positivistes) s'applique aussi bien à des propos du genre « Yeats est un grand poète » et « la démocratie vaut mieux que la tyrannie » qu'à des énoncés comme « la terre tourne autour du soleil ». S'agissant des questions de la forme « Comment savez-vous que... ? » que j'ai énumérées, mon propos est simplement de dire qu'il n'y a pas de moyen concret de faire taire ses doutes en la matière. Ceux qui posent ces questions demandent une position épistémologique que personne n'a la moindre chance d'occuper sur une question d'importance morale.

qu'il n'est pas d'ordre naturel de l'enquête philosophique. Rien ne nous oblige à commencer directement par le langage, pour enchaîner ensuite sur la croyance et la connaissance, puis sur la personne et enfin sur la société. Il n'est pas de « philosophie première » : ni métaphysique, ni philosophie du langage, ni philosophie de la science. Mais une fois encore et pour la dernière fois, cette affirmation relative à la philosophie n'est qu'une suggestion terminologique de plus au nom de la même cause : offrir à la culture libérale contemporaine un vocabulaire à soi, la purifier des résidus d'un vocabulaire adapté aux besoins du temps jadis.

Peut-être puis-je rendre plus agréable cette abjuration de la neutralité philosophique dans l'intérêt du libéralisme politique en renvoyant une fois encore à l'analogie wittgensteinienne entre vocabulaires et instruments. J'ai dit, dans le chapitre premier, que le problème, avec cette comparaison, est que la personne qui conçoit un nouvel outil peut habituellement expliquer à quoi il sera utile – pourquoi elle en a besoin – à l'avance ; par contre, la création d'une nouvelle forme de vie culturelle, d'un nouveau vocabulaire, ne verra son utilité expliquée que rétrospectivement. Nous ne saurions voir dans le christianisme, le newtonisme, le mouvement romantique ou le libéralisme politique un outil tant que nous en sommes encore à imaginer comment nous en servir. Car il n'est pas encore de fins clairement formulables dont ce serait le moyen. Mais sitôt que nous avons imaginé comment employer le vocabulaire de ces mouvements, nous pouvons raconter une histoire de progrès, montrer comment la littéralisation de certaines métaphores a servi une fin : celle de rendre possible toutes les bonnes choses qui se sont produites récemment. De surcroît, nous pouvons maintenant voir dans toutes ces bonnes choses des cas particuliers d'un bien plus général, la fin globale que servait le mouvement. Ce dernier processus n'est autre que la définition de la philosophie selon Hegel : « saisir votre temps en pensée ». Ce qui veut dire, à mon sens : « trouver une description de toutes les choses caractéristiques de votre temps que vous soyez le plus disposé à approuver, à laquelle vous pouvez vous identifier sans sourciller, une description qui servira de fin dont les développements historiques qui ont conduit jusqu'à votre temps ont été autant de moyens ».

Étant donné cette signification de la « philosophie », il s'ensuit que, suivant la formule de Hegel, « la philosophie ne peint gris sur gris que lorsqu'une forme de vie a vieilli ». Le christianisme ne savait pas que sa fin était d'alléger la cruauté ni Newton que sa fin

était la technologie moderne ; les poètes romantiques ignoraient que leur fin était de contribuer au développement d'une conscience éthique adaptée à la culture du libéralisme politique. Mais ce sont désormais des choses que *nous, nous* savons, car en tant que derniers venus nous pouvons dire le genre d'histoire de progrès que ne peuvent raconter ceux qui la font effectivement. Nous pouvons voir dans ces hommes des fabricants d'outils plutôt que des découvreurs parce que nous avons une idée claire du produit fabriqué à l'aide de ces outils. Ce produit n'est autre que *nous* – notre conscience, notre culture, notre forme de vie. Ceux qui nous ont rendu possibles n'auraient pu envisager ce qu'ils rendaient possible et, en conséquence, n'auraient pu décrire les fins dont leur travail était un moyen. Mais nous, *nous* le pouvons.

Que l'on me permette maintenant d'appliquer cette observation au cas particulier du rapport entre libéralisme politique et rationalisme des Lumières, qui est le thème de *La dialectique de la raison* de Horkheimer et Adorno. Ils firent valoir, à juste titre, je crois, que les Lumières avaient libéré des forces qui avaient miné les convictions mêmes des Lumières. Au cours du triomphe des idées des Lumières durant les deux derniers siècles, la « rationalité dissolvante » des Lumières, pour reprendre leur propre expression, a sapé les idées de « rationalité » et de « nature humaine » que le XVIII^e siècle tenait pour acquises. Et ils en tirèrent la conclusion que le libéralisme avait maintenant fait faillite intellectuellement, qu'il avait perdu ses fondements philosophiques ; de même la société libérale avait-elle moralement failli, étant privée de tout ciment social.

Cette inférence était erronée. Horkheimer et Adorno supposèrent que les termes dans lesquels ceux qui amorcent un développement historique décrivent leur entreprise demeurent les termes mêmes qui la décrivent correctement, puis ils en inférèrent que la dissolution de cette terminologie prive les résultats de ce développement du droit, ou de la possibilité, de vivre plus longtemps. Ce qui n'est presque jamais le cas. Au contraire, les termes qu'emploient les fondateurs d'une forme nouvelle de vie culturelle vont consister largement à faire des emprunts dans le vocabulaire de la culture qu'ils espèrent remplacer. Ce n'est que lorsque la forme nouvelle a vieilli, qu'elle est elle-même devenue la cible des attaques de l'avant-garde, que la terminologie de cette culture commencera à prendre forme. Les termes dans lesquels une culture parvenue à maturité se compare désobligeamment aux autres, dans lesquels elle formule son apolo-

gétique, ont peu de chances d'être les mêmes qui étaient employés pour en hâter la naissance.

Horkheimer et Adorno brossèrent un admirable tableau de la manière dont le scepticisme des Lumières mine les fondements philosophiques d'une société – les instruments linguistiques de domination aux mains des dirigeants.

La Raison a finalement consumé non seulement les symboles [de l'union sociale], mais aussi leurs successeurs, les concepts universels, et n'a laissé subsister, de la métaphysique, que la peur abstraite de la collectivité (...) Devant la Raison, les concepts sont dans la même situation que les rentiers devant les trusts industriels : nul ne peut se sentir en sécurité⁹.

Les oppositions « validité absolue/validité relative » ou « morale/prudence » comptent au nombre des distinctions qui n'ont pu résister à cette dissolution. Ainsi que l'expliquèrent Horkheimer et Adorno, l'esprit des Lumières veut qu'« une critique destructive reproche à tout point de vue théorique spécifique de n'être qu'une croyance, jusqu'à ce que les concepts mêmes d'esprit, de vérité, voire de Raison, soient ramenés au niveau de la magie animiste »¹⁰. Ce qui, dans mon jargon, revient à dire que toute vision théorique spécifique finit par être perçue comme un vocabulaire de plus, une description ou une façon de parler de plus.

Horkheimer et Adorno croyaient probable que la civilisation ne puisse survivre à ce processus et n'avaient aucun secours à proposer, sinon ce que P. Ricœur a justement appelé « l'herméneutique du soupçon » – la conscience toujours en éveil que toute nouvelle proposition théorique avait toute chance d'être un prétexte supplémentaire de maintenir le *statu quo*. Si, affirmaient-ils, « la réflexion concernant l'aspect destructif du progrès est laissée aux ennemis de ce dernier, le penser aveuglément pragmatisme perd son caractère transcendant et, du même coup, sa relation à la vérité »¹¹. Mais, pour ses amis, ils n'avaient aucune suggestion, aucune vision utopique d'une culture capable d'incorporer et de mettre à profit l'intelligence du

9. Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 39.

10. *Ibid.*, p. 29.

11. *Ibid.*, p. 15.

caractère dissolvant de la rationalité, de la nature autodestructrice des Lumières. Ils n'essayèrent point de montrer comment le « penser pragmatiste » pouvait cesser d'être aveugle et devenir clairvoyant.

Pourtant, c'est précisément ce qu'ont fait divers autres auteurs qui souhaitaient conserver le libéralisme des Lumières tout en abandonnant leur rationalisme. John Dewey, Michael Oakeshott et John Rawls ont tous contribué à miner l'idée d'un ensemble de concepts trans-historiques « d'une validité absolue », qui serviraient de « fondements philosophiques » au libéralisme, mais chacun a vu dans cette entreprise de sape un moyen de renforcer les institutions libérales. Ils ont plaidé que lesdites institutions gagneraient à être libérées de la nécessité de se défendre en termes de fondements de cette espèce, qu'elles avaient tout à gagner à ne pas répondre à la question : « en quoi consiste le statut privilégié de la liberté ? » Tous trois accorderaient par bonheur qu'une justification circulaire de nos pratiques, une justification qui donne bonne allure à un trait de notre culture en invoquant un autre, ou qui compare notre culture à d'autres, désobligeamment, en s'appuyant sur nos propres étalons de valeur, est le seul genre de justification que nous puissions obtenir. Je suggère que nous voyions dans ces auteurs le triomphe des Lumières : un triomphe qui s'annule en même temps qu'il s'accomplit. Leur pragmatisme est l'antithèse du rationalisme des Lumières, même si (suivant le bon mode dialectique) seul ce rationalisme l'a rendu possible. Il peut servir de vocabulaire à un libéralisme éclairé parvenu à maturité (dé-scientifié et dé-philosophisé).

Que l'on me permette de citer un passage de chacun de ces trois auteurs afin de rappeler leurs positions. Dewey fait écho à la définition hégélienne de la philosophie lorsqu'il dit :

Lorsque l'on aura admis que sous couvert de traiter de la réalité ultime, la philosophie s'est en fait occupée des valeurs précieuses qui s'incarnent dans les traditions sociales, qu'elle est née de l'affrontement des fins sociales et d'un conflit des institutions héritées avec des tendances contemporaines incompatibles, on verra que la tâche de la philosophie future consiste à mettre de l'ordre dans les idées des hommes sur les querelles sociales et morales de leur temps¹².

12. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1948, p. 26.

Dans ses Dewey Lectures, Rawls fait écho à Berlin comme à Dewey lorsqu'il affirme :

Ce qui justifie une conception de la justice, ce n'est pas qu'elle soit fidèle à un ordre antécédent et qui nous est donné, mais sa congruence avec notre intelligence en profondeur de nous-mêmes et de nos aspirations, et notre constat que, étant donné notre histoire et les traditions qui s'incarnent dans notre vie publique, elle est pour nous la doctrine la plus raisonnable¹³.

Enfin, dans une phrase que Dewey aurait pu tout aussi bien écrire, Oakeshott explique :

Une morale n'est ni un système de principes généraux ni un code de règles, mais une langue vernaculaire. On peut en dégager des principes généraux ou même des règles, mais (comme les autres langues), ce n'est pas une création des grammairiens ; ce sont les locuteurs qui la font. Ce qu'il faut apprendre, dans l'éducation morale, ce n'est pas un théorème du genre se bien conduire, c'est agir équitablement ou être charitable, ni une règle du genre « dites toujours la vérité », mais comment parler la langue intelligemment... Ce n'est pas une technique pour formuler des jugements sur la conduite ou résoudre des problèmes dits moraux, mais une pratique dans les termes de laquelle il faut ensuite choisir, agir et se prononcer¹⁴.

Cette citation d'Oakeshott me donne un prétexte pour expliquer pourquoi, à mon sens, la distinction entre morale et prudence n'est plus très utile, de même que le terme de « morale » lui-même. Mon propos vise la thèse anti-kantienne familière, qu'Oakeshott tient ici pour acquise, que les « principes moraux » (l'impératif catégorique, le principe utilitaire, etc.) ne riment à quelque chose que pour autant qu'ils incorporent une référence tacite à tout un éventail d'institutions, de pratiques et de vocabulaires de délibération morale et politique. Ce sont des rappels de ces pratiques, ou des abrégés, non pas des justifications de ces pratiques. Au mieux, ce sont des aides pédagogiques pour acquérir de telles pratiques. C'est là un point de vue commun à Hegel et

13. John Rawls, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *Journal of Philosophy*, 77, 1980, p. 419.

14. Michael Oakeshott, *Of Human Conduct*, Oxford, Oxford University Press, 1975, pp. 78-79.