

2m11.2710.5

Université de Montréal

Légitimité et portée des références  
à l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer  
dans l'oeuvre de Richard Rorty

par  
Guilhem Monna  
Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès arts (M.A.)  
en philosophie

mars 1999

© Guilhem Monna, 1999



2011-2710-2

B  
29  
U54  
1999  
V.012

Université de Montréal

L'agencement et l'impact des réseaux  
de l'architecture philosophique de Hans Georg Gadamer  
dans l'œuvre de Richard Rorty

par  
Christophe Monin  
Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maîtrise en philosophie  
en philosophie

mai 1999

© Christian Monin 1999



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:  
Légitimité et portée des références à l'herméneutique philosophique  
de Hans-Georg Gadamer dans l'oeuvre de Richard Rorty

présenté par:  
Guilhem Monna

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

M. Jean Gurdin, directeur

M. Claude Piché, prés. rapp.

M. Daniel Weinstock, membre

Mémoire accepté le: 22 juillet 1999

## Sommaire

Dans son ouvrage central, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Richard Rorty s'inspire de l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer en vue de préciser sa propre conception de la philosophie. Rorty critique les prétentions fondationnelles de la philosophie pour ne lui conserver qu'un rôle culturel, critique ou littéraire. Gadamer semble pourtant bien maintenir le rôle central de la philosophie dans la recherche de la connaissance, comme en témoigne la prétention de son herméneutique à l'universalité. Ce mémoire s'interroge ainsi sur la légitimité et la portée des références à l'herméneutique philosophique de Gadamer dans l'oeuvre de Rorty.

La première partie de ce mémoire consiste en une analyse détaillée de la réception directe ou indirecte de la philosophie de Gadamer par Rorty. Dans *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty utilise en effet le concept d'herméneutique pour s'opposer à l'épistémologie, projet théorique jugé infructueux. Son emprunt à Gadamer du concept de *Bildung* lui permet ainsi de défendre et de préciser une pensée résolument pratique. La pratique philosophique est définie critique et éducative, dans le cadre historique général de la conversation humaine. Les textes ultérieurs de Rorty voient disparaître progressivement l'utilisation des termes de *Bildung* et d'herméneutique, mais les idées fondamentales qu'ils représentent ne sont jamais remises en cause. La deuxième partie consiste en une synthèse comparative de leurs différents points de convergences et de divergences. L'historicisme, le tournant linguistique, l'anti-scientisme, la priorité de la pratique, l'utilisation d'un cadre historique dialogique leur sont communs. L'anti-théorisme de Rorty le mène cependant à une critique radicale du discours philosophique qui l'oppose à la philosophie plus traditionnelle de Gadamer. Cette opposition, à l'examen, se révèle pourtant superficielle. Même si Rorty peut douter de l'utilité des concepts de vérité ou d'universalité de l'herméneutique philosophique, ses présupposés sont très près d'être identiques. La troisième partie consiste en l'examen des sources philosophiques respectives des deux auteurs. Rorty, qui participe à la tradition philosophique américaine du pragmatisme, ne s'intéresse que modérément à l'histoire de la philosophie avant Hegel. Gadamer, qui appartient à la tradition philosophique allemande, s'intéresse au contraire beaucoup à l'histoire de la philosophie. La conception de cette histoire est en général plus

positive chez Gadamer que chez Rorty, mais c'est avec Heidegger qu'ils trouvent véritablement un maître en commun. Malgré leurs approches différentes de sa philosophie, leurs réserves et leurs dettes philosophiques à son égard sont étonnamment semblables.

Nous montrons en conclusion que Rorty fixe à la philosophie une tâche éducatrice, s'adressant à un public plus large que le public philosophique. En laissant entendre que la philosophie n'est pas si utile et intéressante que cela, qu'elle n'est pas à la hauteur de ses prétentions, la pensée de Rorty peut bien sembler insatisfaisante ou trop radicale au public philosophique. Mais en dépit de son éloignement de la philosophie, le fond théorique même de la pensée de Rorty n'est pas du tout incompatible avec la philosophie herméneutique de Gadamer.

## Table des matières

Sommaire	iii
Table des matières	v
Introduction	1
Première partie : Analyse des textes	7
Chapitre premier : La Lecture de Gadamer par Rorty dans <i>Philosophy and the Mirror of Nature</i>	7
A- L'herméneutique comme terme d'opposition	7
B- L'appropriation de la <i>Bildung</i>	13
C- La philosophie réactive	20
D- Conversation plutôt qu'illusion	24
E- Conclusion	28
Chapitre deux : Les textes postérieurs à <i>Philosophy and the Mirror of Nature</i>	31
F- Les textes de 1980	31
G- Les textes précédant <i>Contingency, Irony, and Solidarity</i>	39
H- Conclusion	46
Deuxième partie : Les philosophies respectives	49
A- Alasdair MacIntyre	49
Chapitre trois : Examen des convergences	51
B- L'historicisme	51
C- Le tournant linguistique	55
D- L'anti-scientisme	58
E- La priorité de la praxis : solidarité et <i>phronesis</i>	60
F- La conversation et le dialogue	63
Chapitre quatre : Examen des divergences	65
G- Anti-fondationalisme et critique du discours philosophique	65
H- Vérité, signification, expérience et <i>Sache selbst</i>	69
I- L'ontologie de Gadamer et ses prétentions à l'universalité	75
Troisième partie : Des héritages philosophiques distincts	80
A- Lettre de Gadamer	80
Chapitre cinquième : Deux histoires de la philosophie	82
B- De la philosophie grecque et de Descartes	82
C- Kant	85
D- Hegel	87

E- Du pragmatisme à la déconstruction	89
Chapitre sixième : Heidegger	94
F- Heidegger et Gadamer	94
G- Heidegger et Rorty	96
H- Rorty, Gadamer et Heidegger	100
Conclusion	104
Bibliographie	109

---

À Simon et Stéphanie



## **Remerciements**

À mon directeur, Jean Grondin, pour son professionnalisme et sa patience

À Jocelyne Doyon, pour ses services et son sourire

À Christian Côté et Michelle Lambin, pour leur travail

À ma mère, à mon père et à mon beau-père,  
pour leur soutien et leur confiance étonnante

## Introduction

Richard Rorty a publié en 1979 son ouvrage *Philosophy and the Mirror of Nature*. Sa thèse principale est que le discours philosophique serait traditionnellement dominé par des métaphores visuelles, la connaissance étant comprise notamment comme miroir de la nature. Rorty s'intéressant peu à l'histoire de la philosophie, il se concentre sur l'usage moderne de cette métaphore. La notion d'esprit (*mind*) est la cible d'une critique très détaillée dans la première partie de ce livre. La seconde partie développe la critique de façon plus générale, dévalorisant le concept de connaissance comme représentation, de la vérité comme adéquation, de la philosophie comme épistémologie, du fondationalisme et de la quête de certitude. Non seulement s'agit-il de mettre en doute la valeur de ce type de discours philosophique, mais de laisser entendre que l'on peut très bien s'en passer. Le pragmatisme est présenté comme une solution aux vieux débats épistémologiques et au scepticisme. Rorty s'oppose de cette façon à la tradition analytique, à qui il semble cependant s'adresser. La troisième et dernière partie s'intéresse de plus près à la tradition philosophique continentale européenne. Il s'agit d'élaborer l'option pragmatiste en un sens moins traditionnellement scientifique, et plus généralement poétique et existentiel. Rorty propose un modèle de philosophie comme conversation, plutôt que comme programme de recherche (*inquiry*). Cet ouvrage suscita et suscite encore de nombreux débats, qui s'élargirent de la scène philosophique américaine au continent européen. Mais c'est un débat en particulier qui va nous intéresser, soit l'usage et la légitimité des références à l'herméneutique par Rorty. En effet, la troisième partie de *Philosophy and the Mirror of Nature* met en scène à la fois des références à Hans-Georg Gadamer, à l'herméneutique, et au concept de *Bildung*.

C'est en 1960 que Hans-Georg Gadamer publie *Wahrheit und Methode*. Sa thèse principale est que les sciences humaines se seraient interprétées de manière trop unilatérale selon le modèle méthodologique des sciences de la nature, et qu'elles auraient perdu de ce fait leur propre prétention à la vérité. Il s'agit donc de retrouver une conception plus large de vérité que l'on peut encore distinguer dans la tradition

humaniste. De là les développements du concept de *Bildung*, mais aussi de sens commun (*sensus communis*), de jugement et de goût, dans leurs sens pré-kantiens. L'art fournit le point de départ à cette recherche, en ce qu'il constitue le domaine peut-être le plus éloigné des idéaux scientifiques de vérité. La vérité retrouvée en art permet ensuite d'examiner la vérité dans l'histoire, et enfin dans le langage. C'est le langage qui permet de justifier les prétentions à l'universalité de l'herméneutique philosophique, nom donné par Gadamer au projet philosophique fondé par son ouvrage. Ce dernier aussi suscita et suscite encore de nombreux débats, bien que ceux-ci diffèrent de ceux provoqués par *Philosophy and the Mirror of Nature*. En effet, la philosophie de Gadamer ne met pas aussi radicalement en cause l'entière tradition philosophique, et dirige plutôt sa critique contre l'emprise du scientisme moderne. L'influence de ce livre s'élargit très vite en Amérique, et des auteurs comme E. D. Hirsch, Richard E. Palmer et Charles Taylor avaient publié leurs réflexions concernant l'herméneutique avant même la publication de sa traduction anglaise en 1975. Dans une recension de cette traduction, en 1976, Alasdair MacIntyre va jusqu'à parler d'une mode herméneutique.<sup>1</sup> C'est précisément cette recension qui attira l'attention de Rorty sur *Wahrheit und Methode*, et l'incita à en traiter dans *Philosophy and the Mirror of Nature*.<sup>2</sup>

Jusqu'à quel point *Wahrheit und Methode* a-t-il influencé Rorty? Jusqu'à quel point Rorty partage-t-il le projet gadamérien de l'herméneutique philosophique? La notion de *Bildung* est-elle utilisée en un sens gadamérien? Ces questions sont d'intérêt, mais nous allons les regrouper sous une question plus large dans ce mémoire: quelle est la légitimité et la portée des références à l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer dans l'oeuvre de Richard Rorty? Ni Gadamer ni Rorty ne se limitent à un seul livre, et il faudra prendre en compte leurs oeuvres antérieures et postérieures pour répondre à notre question. Mais nos questions précédentes n'épuisent pas la question principale, car s'y ajoutent des questions périphériques d'un plus grand intérêt encore. Ces dernières, si elles ne sont pas résolues, devraient tout au moins être clarifiées par ce travail. Le rapport philosophique entre Gadamer et Rorty est-il exemplaire d'un rapprochement de la philosophie analytique à la philosophie continentale, ou plus généralement significatif d'une situation philosophique récente, que l'on pourrait qualifier par exemple de "tournant

herméneutique"? Peut-on parler d'une tendance à la radicalisation des thèses herméneutiques par certains philosophes récents et dont ferait partie Rorty? De façon plus académique, peut-on encore parler d'universalité en herméneutique? Il faudrait aussi examiner pourquoi des commentateurs aux intérêts philosophiques si divers furent frappés par ce rapport. Les enjeux sont nombreux.

Ce mémoire sera composé de trois parties et de six chapitres. La première partie consistera en une analyse détaillée de la réception directe ou indirecte de la philosophie de Gadamer par Rorty. Les textes de Rorty seront analysés selon l'ordre chronologique de leur publication, en commençant par *Philosophy and the Mirror of Nature*, publié en 1979. Le premier chapitre lui sera entièrement destiné, ce qui se justifie tant par sa taille, sa notoriété, sa centralité dans la pensée de Rorty, que par son importance pour notre question. En effet, non seulement cet ouvrage nous offre les principaux indices d'un rapport significatif entre les philosophies de Gadamer et Rorty, mais il s'agit de la première publication de Rorty où apparaissent le nom de Gadamer et le terme d'herméneutique.<sup>3</sup> Ce premier chapitre sera divisé en cinq sections. Les quatre premières se partageront l'analyse de *Philosophy and the Mirror of Nature*, suivant de près la structure de la troisième partie de l'ouvrage, mais accentuant certains aspects thématiques précis. La cinquième section donnera l'occasion de comparer et de mettre en contexte les résultats de nos analyses, nous permettant ainsi de mieux cibler les analyses du chapitre suivant. Ce deuxième chapitre sera divisé en deux sections. La première réunira les analyses des textes publiés en 1980 par Rorty, dans la foulée du succès de *Philosophy and the Mirror of Nature*. En effet, 1980 semble une année charnière pour notre analyse, non seulement pour ce qui est du nombre de textes publiés concernant de près ou de loin Gadamer et l'herméneutique, mais en ce que semble s'y décider pour beaucoup le destin de l'auteur et du terme dans la pensée de Rorty. La deuxième section réunira l'ensemble des textes de Rorty publiés après 1980 concernant de près ou de loin Gadamer et l'herméneutique. La troisième section essaiera de mettre de l'ordre dans les analyses diverses de ces deux premières sections. La deuxième partie consistera en une synthèse comparative des différents points de convergences et de divergences entre leurs deux philosophies. Une première section introductive fera le point sur un texte de Alasdair

MacIntyre, faisant peut-être le pont entre Gadamer et Rorty, nous offrant tout au moins une première piste à la comparaison. Le chapitre trois sera divisé en cinq sections, traitant respectivement de cinq points de convergence philosophique entre les philosophies de Gadamer et de Rorty. Le chapitre quatre sera divisé de la même façon en trois sections, traitant respectivement de trois points de divergence entre ces deux philosophies. Malgré l'apparence systématique de cette deuxième partie, son plan est beaucoup plus dépendant du mouvement même de la réflexion que les deux autres parties de ce mémoire. Dans le troisième chapitre, les points de convergences sont ordonnés à la fois selon leur degré d'évidence, de la convergence la plus évidente à la plus contestable, et leur généralité philosophique, du point le plus général au plus particulier, en espérant préserver une continuité d'argumentation logique entre les sections. Dans le chapitre quatre, l'ordre est contraire, bien que celui-ci ait moins d'importance que la structure d'argumentation que nous y mettons en place, visant à faire une synthèse logique des convergences et divergences décisives de ces deux philosophies. Ainsi, cette deuxième partie prendra une forme de recherche, se complexifiant, et menant à diverses conclusions. La troisième partie consistera en l'examen des sources philosophiques respectives des deux auteurs. Il s'agira aussi d'en examiner leurs propres interprétations, souvent révélatrices de leurs différences. Dans la première section de cette troisième partie, nous examinerons l'un des rares textes où Gadamer mentionne Rorty de façon significative. Cette introduction se justifie à la fois en ce que Gadamer est effectivement l'une des sources philosophiques de Rorty, et que Gadamer insiste toujours, implicitement ou explicitement, sur la nécessité d'interpréter les horizons philosophiques des auteurs pour la compréhension de leur pensée. Le chapitre cinq fera, en quatre sections, un bref tour de l'histoire de la philosophie du point de vue de Gadamer et Rorty. L'ordre des sections sera bien évidemment chronologique, mais leurs sujets ne seront pas équivalents. La première section traitera d'une très large période de la philosophie, de son origine à la naissance de la philosophie moderne inclusivement, les deux suivantes s'intéresseront à Kant et Hegel respectivement. La dernière section couvrira généralement la philosophie du vingtième siècle, à l'exception de Heidegger, suffisamment important dans la pensée de nos deux auteurs pour lui consacrer un chapitre entier, le chapitre six. D'ailleurs, ce dernier critère

justifie pour l'essentiel les divisions thématiques de cette troisième partie, toujours afin de favoriser la comparaison. Le chapitre sur Heidegger sera divisé en trois sections élémentaires. La première prendra le point de vue de Gadamer, la seconde celle de Rorty, la dernière essaiera de faire la synthèse de ces deux points de vue. En conclusion, nous ferons le point sur les différentes questions soulevées dès l'introduction et tout au cours de ce mémoire, ainsi que sur les conclusions diverses qui y sont apparues spontanément.

Un certain nombre de difficultés se posent cependant, qu'il nous faut immédiatement souligner. La distance considérable entre les deux traditions philosophiques, analytique et continentale, est la plus évidente de celles-ci. L'auteur de ce mémoire ne prétend aucunement maîtriser les deux traditions également. S'il est initié à la philosophie analytique, sa formation et ses intérêts appartiennent essentiellement à la philosophie continentale. Mais la situation est encore plus délicate, car bien que Rorty soit issu de la tradition analytique, il y est resté toujours en marge, et l'a finalement repoussée. Il se situe lui-même comme dans la tradition philosophique américaine (s'opposant notamment à la tradition anglaise et autrichienne de la philosophie analytique classique), ayant pour origine les intuitions philosophiques des trois grands pragmatistes Peirce, James et Dewey. Une troisième tradition quelque peu oubliée, malgré les travaux de Quine et Davidson<sup>4</sup>, qu'il cherche à revitaliser, mais avec de nouvelles et significatives orientations. Rorty pourrait ainsi être isolé, s'il ne faisait une philosophie d'abord et avant tout critique, thérapeutique, selon ses propres termes. De nombreux dialogues se sont engagés de cette façon, avec des philosophes d'horizons très divers. D'excellents ouvrages en français rivalisent avec les études anglo-saxonnes de la philosophie de Rorty. Alors que Derrida et Lyotard ont répliqué publiquement à Rorty, ce n'est pas le cas de Gadamer<sup>5</sup>. Pour maîtriser Rorty, il faudrait donc maîtriser la tradition analytique, pragmatiste, française et allemande. Enfin, à ces distances philosophiques s'ajoute une trop grande proximité temporelle. Notre manque de recul historique nous permet seulement d'espérer éclaircir quelque peu les événements et les questions philosophiques qui nous intéressent.

Des précisions d'ordre terminologique s'imposent, car certains termes que nous ne voulons ni trop techniques ni trop vagues doivent être minimalement définis. Il s'agit

aussi de justifier notre utilisation assez généreuse de trois expressions chargées de controverses diverses. L'expression "philosophie historiciste" ne désignera pas une école de philosophie particulière, mais toute philosophie donnant une place centrale à l'histoire dans sa réflexion. L'expression "philosophie analytique" désignera la tradition philosophique dominante en Angleterre et aux États-Unis depuis au moins la seconde guerre mondiale. L'expression "philosophie continentale" désignera à son tour la tradition philosophique dominante en France et en Allemagne depuis au moins le début du siècle. Il va sans dire qu'au sein même de ces traditions les écarts sont innombrables, et il est fort possible que cette distinction soit plus aveuglante qu'éclairante. Elle est pourtant pratiquement inévitable. Une expression un peu moins controversée, mais toujours discutable, sera utilisée à la suite de son emploi chez Bernstein : la "méta-philosophie". Cette expression désignera la réflexion philosophique sur la nature, le rôle de la philosophie, et les possibilités générales de réflexion en philosophie. Ce type de réflexion est d'une importance tellement centrale dans la philosophie de Rorty qu'elle mérite une désignation propre et concise.

---

<sup>1</sup> Cf. A. MacIntyre, "Contexts of Interpretation. Reflections on Hans-Georg Gadamer's *Truth and Method*", in *Boston University Journal*, p. 41.

<sup>2</sup> Cf. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 358 n. 1.

<sup>3</sup> Si nous acceptons de faire abstraction de la pré-publication, en 1978, du chapitre 7 de *Philosophy and the Mirror of Nature*. Cf. R. Rorty, "From Epistemology to Hermeneutics", in *Acta Philosophica Fennica*, 30.

<sup>4</sup> Cf. C. West, *The American Evasion of Philosophy: a Genealogy of Pragmatism*.

<sup>5</sup> Les remarques de Gadamer au sujet de Rorty dans le texte "Appendix. A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer" sont trop brèves et générales pour être considérées comme des répliques à Rorty. Cf. H. G. Gadamer, "Appendix. A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer" in R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics, and Praxis*, p. 262.

## PREMIÈRE PARTIE : ANALYSE DES TEXTES

### CHAPITRE PREMIER : LA LECTURE DE GADAMER PAR RORTY DANS *PHILOSOPHY AND THE MIRROR OF NATURE*

#### A-L'herméneutique comme terme d'opposition

Rorty défend la pertinence d'au moins huit importantes oppositions dans le chapitre 7 de *Philosophy and the Mirror of Nature*. Ces oppositions viennent souvent compléter telle ou telle opposition précédente, tel ou tel élément de la discussion, et sont à lire en parallèle les unes aux autres. En voici la liste en ordre d'apparition, le premier terme étant représentatif d'une position contestée par Rorty, le deuxième étant représentatif d'une position défendue par Rorty: (1) l'épistémologie fondationnelle est opposée au comportement épistémologique,<sup>1</sup> (2) l'épistémologie à l'herméneutique,<sup>2</sup> (3) la commensurabilité à l'incommensurabilité,<sup>3</sup> (4) Platon à Socrate,<sup>4</sup> (5) la recherche à la conversation,<sup>5</sup> (6) le but ou le terrain commun à la civilité,<sup>6</sup> (7) le discours normal au discours anormal,<sup>7</sup> (8) la science normale à la science révolutionnaire.<sup>8</sup> On remarque tout de suite qu'un certain nombre d'oppositions classiques manquent: l'opposition de l'objectivisme et du relativisme, de l'esprit et de la nature. Ces oppositions sont effectivement examinées chez Rorty dans le chapitre 7, mais elles sont jugées illusoire. Ou plus correctement, selon l'esprit du pragmatisme de Rorty, il nous propose de nous en débarrasser, au profit d'oppositions plus intéressantes et plus dynamiques.

L'opposition de l'herméneutique et de l'épistémologie, qui nous intéresse particulièrement, jouit du privilège de figurer en tête du chapitre. Qui plus est, l'opposition qui la précède dans la première section du chapitre, entre l'épistémologie fondationnelle et le comportement épistémologique, est principalement un rappel des chapitres précédents, pour ne pas dire des deux parties précédentes. En d'autres termes, cette première opposition n'a pas un grand rôle à jouer dans cette troisième partie de *Philosophy and the Mirror of Nature*. Mais quel est le rôle de cette seconde opposition



dans la partie qui, rappelons-le, doit nous proposer un nouveau modèle de la philosophie? En tête du chapitre, sujet principal de sa première section, il est certain que le terme d'herméneutique va couvrir au moins une part significative de ce nouveau modèle. Mais à la primauté pratique de cette opposition, il nous faut déjà relever la primauté théorique de la septième opposition, entre le discours normal et le discours anormal, dérivée de l'opposition de Kuhn entre science révolutionnaire et science normale.

L'opposition entre discours normal et discours anormal chez Rorty est plus originale en ce qu'elle divise le discours, l'élément le plus primitif sur lequel peut espérer raisonner le philosophe selon le néo-pragmatisme de Rorty. Le discours dont il est question dans l'opposition ne comprend pas seulement le discours philosophique, mais tout discours: scientifique, quotidien, poétique, politique, technique, etc. Rorty veut attirer notre attention sur le fait que certains discours font consensus et que certains autres ne le font pas. Ces deux formes de discours appellent, mènent ou aboutissent aux autres termes des oppositions qui leur correspondent, bien que les relations entre ces différentes oppositions soient complexes. C'est ainsi que l'herméneutique est définie par Rorty comme «the study of an abnormal discourse from the point of view of some normal discourse».<sup>9</sup> Il serait même possible d'ajouter, en précédant un peu Rorty, qu'il y a une forme de primauté logique du discours normal sur le discours anormal. Le discours anormal ne pourrait l'être que s'il existait un discours normal préalable.<sup>10</sup> En ce sens, il est impossible de vraiment dériver un terme d'une opposition d'un autre terme correspondant d'une opposition, puisque les termes d'une même opposition pour Rorty sont pratiquement indissociables.

Le terme d'herméneutique a un sens nettement polémique chez Rorty, au sens où il s'inscrit dans une réflexion philosophique américaine déjà amorcée. Ce débat, qui porte sur la distinction entre l'épistémologie et l'herméneutique, et surtout sur ce qu'une telle distinction signifie, n'est vraisemblablement pas encore terminé aujourd'hui.<sup>11</sup> Rorty souligne qu'il s'oppose à une conception courante (*usual*) de l'herméneutique, qui l'associerait à l'étude de ce qui n'est pas connaissable rigoureusement. Rorty ne défend pas une conception de l'herméneutique qui l'associerait à une étude rigoureuse quelconque, mais défend au contraire une conception de l'herméneutique qui ne serait plus définie par

la distinction entre ce qui est connaissable ou non, ce qui est rigoureux ou non, ce qui est commensurable ou non. De telles distinctions sont en fait maintenues par Rorty, mais elles ne jouissent plus d'une position originaire, position occupée par celle entre le discours normal et anormal. Ces distinctions, qui prétendent ordinairement diviser essentiellement la culture en deux, se comprennent ici dépendantes de cette distinction mouvante, changeante, dépendante des cultures, des contextes et de l'histoire. Rorty, en associant l'herméneutique à la distinction originaire, lui donne un statut que la conception courante lui refuse. Il justifie sa propre appropriation du terme en faisant valoir la proximité du holisme dont il se réclame et du célèbre cercle herméneutique dont se réclame Gadamer.<sup>12</sup>

La critique du scientisme est de très grande importance dans la pensée de Gadamer. L'aspect polémique de la pensée de Rorty est cependant plus radical, car son parti théorique même est réactif. Rorty définit l'herméneutique négativement, en soulignant qu'elle n'est ni une discipline, ni une méthode, ni un programme de recherche.<sup>13</sup> Sa conception de l'herméneutique veut être en grande partie (*largely*) une lutte contre la thèse épistémologique que «all contributions to a given discourse are commensurable».<sup>14</sup> De manière plus spécifique, Rorty insiste pour dire que l'herméneutique est «what we get when we are no longer epistemological.»<sup>15</sup> Ce parti réactif est reconnaissable dans l'ensemble de la réflexion de Rorty et en constitue l'un des moteurs principaux. Nous y reviendrons dans la troisième section de ce chapitre. Une telle conception de l'herméneutique n'a pas vraiment d'équivalent chez Gadamer qui, s'il contraste la méthode scientifique avec la compréhension herméneutique, ne les oppose pas vraiment, et surtout ne fait pas dépendre au niveau théorique l'herméneutique de la position scientifique. La position scientifique chez Gadamer serait plutôt dépendante de l'herméneutique, au sens où la compréhension occupe une position originaire dans l'herméneutique philosophique, et que la méthode scientifique n'est qu'un mode dérivé de compréhension. Cette perspective ontologique n'épuise pas la délicate question de la relation de l'herméneutique philosophique à la position scientifique, mais elle permet de mesurer la distance séparant Gadamer de l'approche réactive de Rorty. Chez ce dernier, la position scientifique est la forme que le discours normal prend dans la culture

intellectuelle contemporaine. La position herméneutique est la forme temporairement privilégiée de discours anormal, privilégiée parce que la plus disruptive du discours normal actuel, menant éventuellement à de nouveaux discours normaux et anormaux. Le pragmatisme de Rorty veut que les théories soient des instruments pour atteindre nos objectifs, et l'objectif dans ce cas est de miner la dictature de la pensée scientifique. Si chez Gadamer la dépendance d'une théorie à un contexte historique est un fait inévitable, chez Rorty il s'agit d'une vertu à cultiver et toute aspiration à une telle indépendance est interprétée comme un vice. Ainsi, s'il est certain qu'il existe une dépendance de la position herméneutique envers la position scientifique chez Gadamer, elle n'a pas la place à la fois centrale et dynamique qu'elle occupe dans la structure même de la pensée de Rorty.

Cette dépendance s'exprime clairement dans la structure du chapitre 7 de *Philosophy and the Mirror of Nature*. Son titre même, "From Epistemology to Hermeneutics", peut être trompeur, car il laisse entendre que l'herméneutique est le point d'aboutissement de la réflexion du chapitre. En fait, nous l'avons vu, la première section débute par la présentation de l'herméneutique, en opposition à l'épistémologie. Dans la quatrième et dernière section, Rorty affirme leur complémentarité.<sup>16</sup> Ce chapitre ne propose pas de remplacer la réflexion épistémologique par la réflexion herméneutique, mais de reconnaître l'interdépendance de l'épistémologie et de l'herméneutique. Pour ce faire, il est nécessaire de miner la conception dominante de l'épistémologie, qui la prétend en quelque sorte souveraine, et de désamorcer les critiques traditionnelles des tenants de l'épistémologie envers l'herméneutique. Plus spécifiquement, dans la seconde section du chapitre, Rorty relativise les mérites méthodiques de la science moderne, modèle de l'épistémologie, et démontre qu'une part importante du développement scientifique est dépendante d'étapes herméneutiques. Dans la troisième section, il critique l'opposition de l'objectivité et de la subjectivité, démontrant qu'elle ne peut servir à juger positivement l'épistémologie, ou négativement l'herméneutique. Éventuellement, ce qui se fait surtout dans la dernière section, il est nécessaire au contraire de critiquer certaines conceptions de l'herméneutique et de défendre certaines prétentions de l'épistémologie. Notamment, Rorty critique la conception de l'herméneutique comme idéalisme, produit de la confusion

entre la notion romantique de création de soi, de la notion kantienne de constitution transcendantale, et de la notion cartésienne d'esprit.<sup>17</sup>

L'importance de Kuhn dans ce chapitre est frappante. La deuxième section lui est consacrée, ainsi qu'une partie importante de la troisième section. Gadamer, en comparaison, n'est mentionné qu'une seule fois dans la dernière section. Il y est mentionné avec Apel et Habermas, pour laisser entendre que leurs différentes conceptions de l'herméneutique ne sont pas identiques à celle exposée dans le chapitre.<sup>18</sup> En effet, Rorty parle d'un "sens purifié et limité" du terme d'herméneutique, en contraste, mais lié tout aussi bien, aux utilisations du terme par ces trois auteurs. D'ailleurs, Rorty ne parle jamais d'herméneutique philosophique, expression qui désigne plus proprement la pensée gadamérienne. Mais qu'entend donc alors Rorty par le terme d'herméneutique? L'herméneutique serait simplement "une autre façon de se débrouiller" (*another way of coping*), comme il le dit à la fin de son chapitre, mais cette réponse n'est guère constructive.<sup>19</sup> Il serait peut-être plus juste de parler d'une attitude herméneutique s'opposant à une attitude épistémologique, comme le texte "A reply to Dreyfus and Taylor"<sup>20</sup> le confirme davantage. Ces attitudes seraient plus ou moins adaptées, selon le cas, aux discours qui les intéressent, c'est-à-dire normaux ou anormaux. Il ne serait donc pas question ici directement de philosophie. Une philosophie peut être herméneutique, mais aussi une politique ou une conversation. Il nous faut préciser.

Rorty caractérise constamment l'herméneutique par la négative, mais nous pouvons en identifier au moins quatre caractéristiques positives. Une première est celle de l'herméneutique comme conversation dans un contexte de civilité, à l'écoute de toute forme de discours, normal ou anormal, dans l'espoir d'un accord ou d'un désaccord fructueux.<sup>21</sup> Une deuxième est celle de l'herméneutique comme un type de réflexion circulaire, passant de la compréhension du tout à la compréhension de ses parties, et réciproquement, sans espoir de conclusion, mais avec espoir de se familiariser et de se sentir à l'aise (*to feel at ease*) avec le sujet.<sup>22</sup> Une troisième est celle de l'herméneutique comme l'étude du discours anormal, nécessairement à partir d'un quelconque discours normal, et avec le désir d'agrandir sa perspective.<sup>23</sup> Une quatrième est celle de l'herméneutique comme étape de réflexion scientifique, à la recherche d'un nouveau

paradigme, qui s'approche de beaucoup de la conversation précédente, et qui passe inévitablement par le type de réflexion circulaire précédente.<sup>24</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. R. Rorty, *op. cit.*, p. 315.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 316.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 317.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 318.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 320.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*

<sup>9</sup> R. Rorty, *op. cit.*, p. 320.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 365-366.

<sup>11</sup> Les interventions sur l'alternative entre l'herméneutique et l'épistémologie n'ont pas cessé depuis que C. Taylor et quelques autres se sont appropriés cette question dans le contexte anglo-saxon, à la suite de Heidegger et Gadamer. Cf. T. Rockmore, "Gadamer, Rorty and Epistemology as Hermeneutics", in *Laval théologique et philosophique*.

<sup>12</sup> Cf. R. Rorty, *op. cit.*, la première section du chapitre VII.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, p. 315.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, p. 316.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, p. 346.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, p. 343-344.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, p. 344.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>20</sup> Cf. R. Rorty, "A Reply to Dreyfus and Taylor", in *Review of Metaphysics*, p. 39.

<sup>21</sup> Cf. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 317-318.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, p. 318-319.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, p. 320-321.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, p. 322-323.

Le chapitre 8, "Philosophy Without Mirrors", dernier chapitre de *Philosophy and the Mirror of Nature*, traite plus directement de Gadamer. Comme ce titre l'indique, une nouvelle philosophie, remplaçant la philosophie traditionnelle, basée sur la métaphore du miroir, serait présentée ici. L'herméneutique est à l'honneur dans cette première section, dont le titre est "Hermeneutics and edification", mais le développement du concept d'*edification* est d'une haute importance. En effet, la "philosophie sans miroirs" se révèle être la philosophie édifiante (*edifying philosophy*). Le rapport entre l'herméneutique et la philosophie édifiante sera à préciser en cours d'analyse, mais il joue un rôle important dans la structure de "Philosophy", la troisième et dernière partie de *Philosophy and the Mirror of Nature*. L'herméneutique, sujet principal du premier chapitre de cette partie, n'était pas nécessairement philosophique (en contraste à Gadamer). Avec le deuxième et dernier chapitre, la philosophie prend la place principale qui lui était destinée. L'herméneutique apparaît alors subordonnée à la philosophie édifiante, en tant que position philosophique édifiante particulière, adéquate à l'actualité philosophique de par son opposition à l'épistémologie. Le fin mot de la pensée de Rorty n'est pourtant pas la philosophie édifiante, mais la conversation. Dans la conversation, la philosophie est au contraire un cas particulier d'intervention. L'herméneutique, en tant qu'attitude, va beaucoup plus loin, indiquant finalement l'au-delà même de la philosophie, qui intéresse tant Rorty, et qui est indispensable au concept d'*edification*.

Pour en arriver à l'*edification*, Rorty revient à l'herméneutique. L'usage polémique du terme d'herméneutique est explicitement associé à *Wahrheit und Methode* de Gadamer: «Indeed, it would be reasonable to call Gadamer's book a tract against the very idea of method, where this is conceived of as an attempt at commensuration.»<sup>1</sup> *Wahrheit und Methode* serait donc un tract contre l'idée de commensuration même. Nous pouvons reconnaître dans l'utilisation de ce concept de commensurabilité une thématique dérivée de la pensée de Kuhn. Rorty admet bien ainsi une parenté entre leurs deux philosophies: sa critique de la quête de commensuration occupe une part essentielle des deux premières

sections du chapitre 7. D'ailleurs, plus généralement, Rorty partage l'esprit de *Wahrheit und Methode*, qu'il interprète très correctement comme une redescription plus large de l'homme.<sup>2</sup> En particulier, dans cette section, Rorty s'intéresse au concept de *Bildung* de Gadamer. Cette notion serait originellement la notion romantique de l'homme comme créateur-de-soi, que Gadamer aurait extraite du dualisme cartésien et de la notion de constitution transcendantale kantienne.<sup>3</sup> Or, cette extraction est d'importance pour Rorty puisqu'il veut mettre en garde les philosophes américains à la fois contre la philosophie de l'esprit et la philosophie *a priori*.

Rorty estime que Gadamer aurait voulu remplacer le but de la pensée, but qui serait conçu classiquement comme la connaissance, par la *Bildung*.<sup>4</sup> Il serait pourtant étonnant que Gadamer souscrive à cette idée caractéristique de Rorty. Non seulement la *Bildung* ne s'oppose pas au concept général de connaissance dans *Wahrheit und Methode*, rien ne semble non plus laisser entendre dans son projet philosophique global qu'il veuille la remplacer. Par contre, il se pourrait bien qu'il situe comme prioritaire la *Bildung*, offrant le cadre le plus propice à la recherche de la connaissance et donnant à la celle-ci une dignité humaine. La *Bildung*, comme projet humaniste, est opposée par Gadamer au projet de la science méthodique, projet sous-entendu par les philosophies de la connaissance.<sup>5</sup> C'est sans doute à ce type de connaissance, dans le contexte épistémologique, que Rorty fait référence. Pour Gadamer, par contre, le concept de connaissance ne s'épuise aucunement avec la connaissance méthodique.

Rorty interprète plus exactement le concept de *Bildung* comme l'activité de nous "refaire-nous-mêmes". La *Bildung* signifierait que les discours, la culture, seraient plus importants que le confort ou l'apparence dans nos vies.<sup>6</sup> Cette interprétation, volontairement prosaïque, n'en demeure pas moins fidèle à Gadamer.<sup>7</sup> Mais Rorty va plus loin. En associant la notion gadamérienne de conscience du travail de l'histoire (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) à la notion de *Bildung*, il identifie clairement Gadamer au pragmatisme. Gadamer développerait l'idée que ce n'est pas tant la connaissance objective des faits de la nature ou de l'histoire qui importerait, mais ce que l'on peut en faire. On reconnaît ici une thèse essentielle du pragmatisme de Rorty, dans sa version la moins radicale. En effet, il ne lui suffit pas toujours de hiérarchiser l'objectivité

et l'utilité: il cherche souvent à les confondre. Il ne lui suffit pas toujours de subordonner les faits ou la vérité à nos façons de nous exprimer ou de dire les choses: il veut nous faire comprendre que les termes "fait" ou "vérité" ne sont que des façons de nous exprimer. Indépendamment de cette tendance du pragmatisme de Rorty, le concept de *Bildung* exprime clairement une hiérarchisation semblable. Dans le contexte de l'exposition de ce concept, et dans la perspective de Rorty, la mise en valeur de la parenté de la pensée de Gadamer au pragmatisme est tout à fait suffisante. Dans notre perspective, par contre, il n'est pas encore sûr que la *Bildung* gadamérienne offre une hiérarchisation qui soit à ce point pragmatique. En d'autres termes, est-ce vraiment l'utilité que Gadamer met au-devant de l'objectivité? Tout d'abord, il ne faut pas comprendre le concept d'utilité chez Rorty de façon trop restreinte. L'utilité, dans le cas de la *Bildung*, n'est pas en vue d'un idéal de confort ou d'apparence, mais en vue de nous "refaire nous-mêmes", ou tout au moins de nous en offrir la possibilité. Ensuite, il nous faut revenir à l'examen de la *Bildung* par Gadamer. Il décrit la *Bildung* comme composée de deux mouvements, l'aliénation (*Entfremdung*) et le retour chez soi (*Heimkehr zu sich*), la *Bildung* théorique et la *Bildung* pratique.<sup>8</sup> Le retour chez soi, la *Bildung* pratique, peut être aisément associé à l'idée d'utilité. Le retour chez soi peut être aisément interprété en retour pour soi, et la *Bildung* pratique interprétée en *Bildung* utile. Plus important encore, Rorty, en mettant l'emphase sur ce second mouvement de la *Bildung*, ne contredit pas Gadamer, qui lui-même définit le retour chez soi comme l'essence de la *Bildung*.<sup>9</sup> On peut admettre que Rorty ne s'oppose pas à Gadamer, mais s'écarte-t-il de son esprit en passant de la *Bildung* pratique à l'utilité? Deux remarques s'imposent. Tout d'abord, l'utilité chez Rorty n'a pas nécessairement le sens volontaire qu'on lui prête ordinairement. Le choix du terme s'explique bien par cette consonance volontaire, mais dans la perspective d'un idéal qui n'est pas nécessairement atteint. Notre formation est utile, volontairement ou non, c'est-à-dire involontairement ou non. Dans la perspective pragmatiste, il serait préférable que ce soit autant que possible volontaire, car cette volonté signifie une conscience plus aiguë de nos possibilités, de nos objectifs possibles. Ainsi, nous pouvons mieux comprendre la pertinence de l'association par Rorty de la conscience du travail de l'histoire à la *Bildung*, qui constitue un audacieux raccourci dans la pensée de Gadamer. Cette association ne va



pas de soi, car bien que ce soit deux notions historiques, Gadamer ne fait pas dans *Wahrheit und Methode* de lien explicite entre elles. Rorty a bien vu par contre le lien implicite que fait Gadamer. La conscience du travail de l'histoire laisse entendre une préférence herméneutique à une conscience, la conscience d'un travail : «Das Verstehen erweist sich als eine Weise von Wirkung und weiss sich als eine solche Wirkung.»<sup>10</sup> Et l'action dont il est question est précisément l'application, l'*Anwendung*, concept herméneutique de première importance pour Gadamer.<sup>11</sup> Toute compréhension est application, en ce sens que comprendre est toujours un appliquer à la situation présente. Et une fois que l'on en a conscience, on peut dire que la compréhension est utile. Il y aurait bien compatibilité sur ce point entre les pensées de Gadamer et de Rorty.

Par ailleurs, Rorty met de côté la *Bildung* théorique, l'aliénation, dans son interprétation de la *Bildung*, tout comme il passe sous silence la dimension de passivité du travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*). S'agit-il d'une simplification de la pensée de Gadamer ou d'une minimisation de la question historique chez Rorty? La seconde partie de ce mémoire devrait répondre à cette question. Sans doute, Rorty constate dans *Philosophy and the Mirror of Nature* que son concept de *Bildung* n'est pas identique à celui de Gadamer, ce qui l'incite à changer de terme. Il juge que le terme allemand "*sounds a bit too foreign*". Ce pourrait être une plaisanterie de Rorty, le terme étant précisément allemand, donc "*foreign*". Il juge de même que le terme *education* "*sounds a bit too flat*", et choisi sans autre explication le terme *edification*, aux accents moraux et ironiques.<sup>12</sup> Il est difficile de deviner si la traduction elle-même est ironique, si les connotations morales sont voulues par Rorty, ou s'il n'a pas en tête quelque nouvelle connotation. Cette stratégie de Rorty passe sous silence l'effet direct de ce changement de terme, c'est-à-dire l'affranchissement du concept de Gadamer. Cela signifie sans doute que Rorty souhaitait autant que possible conserver son rapprochement avec Gadamer aux yeux du lecteur, tout en le menant à de nouveaux développements qui auraient encore moins convenu au terme *Bildung*. Notons toutefois que les écrits ultérieurs de Rorty mettent de côté le terme *edification*, preuve peut-être que Rorty lui-même n'en était pas tout à fait satisfait.<sup>13</sup>

L'activité d'édification peut être herméneutique ou non, note Rorty.<sup>14</sup> La caractérisation de l'activité d'édification herméneutique n'est pas nouvelle. Rorty reprend, en l'assouplissant quelque peu, la troisième caractérisation positive de l'herméneutique que nous avons notée à la fin de la section précédente: une activité de mise en relation de différents discours, qu'ils soient académiques, historiques ou culturels. L'activité d'édification non herméneutique comporte deux volets : l'activité "poétique" (les guillemets sont de Rorty) et l'activité "contraire à l'herméneutique" (*so to speak, the inverse of hermeneutics*). L'activité poétique est une activité de création: nouveaux objectifs, mots ou disciplines. L'activité contraire de l'herméneutique est une activité de synthèse, consistant à rebâtir la cohérence de l'ensemble de nos discours à la suite de l'apparition d'un discours nouveau. Mais il ne faut pas se méprendre sur cette division. Elle n'est pas une analyse de l'activité d'édification, mais plutôt un inventaire rapide de cette activité. Cet inventaire ne fait que subordonner l'activité herméneutique à l'activité d'édification, et ne précise pas vraiment non plus l'une ou l'autre. L'activité herméneutique ne semble donc pas avoir ici tant d'importance. Mais il ne faut pas la confondre chez Rorty avec l'herméneutique même (comme attitude), ou avec la philosophie herméneutique. Le manque d'analyse par Rorty de l'activité d'édification complique aussi notre compréhension de la relation de celle-ci avec l'activité herméneutique. Rorty veut surtout préciser ce que signifient ces activités dans l'opposition des discours normaux et anormaux. (9) Car s'il y a une activité édifiante, il y a aussi un discours édifiant, et à ceux-ci s'opposent une activité et un discours constructifs.<sup>15</sup> «For edifying discourse is supposed to be abnormal, to take us out of our old selves by the power of strangeness, to aid us in becoming new beings».<sup>16</sup> Le discours constructif, au contraire, ne sort pas de la sphère du discours normal, et se confond dans notre culture avec le discours objectif, au produit du travail et de la coopération scientifique.

(10) Opposant le désir de vérité au désir d'édification<sup>17</sup>, Rorty est peut-être un peu trop rapide. Dans la perspective de ce dernier, il aurait été plus évident d'opposer le désir de construction au désir d'édification. Il est certain que les activités et les discours constructifs se réclament de la vérité, mais Rorty ne semble pas mettre en cause cette prétention. Dans une perspective gadamérienne, cependant, la vérité est loin d'être

seulement constructive. Rorty en appelle pourtant à Gadamer, qui partagerait avec lui l'idée de Heidegger que le désir de vérité n'est qu'une option possible du désir d'édification. Cependant, ce désir de vérité pourrait être en quelque sorte nuisible au désir d'édification par ses prétentions mêmes, en ce sens qu'il se présenterait comme la seule option valable, et ainsi qu'il contesterait la liberté implicite offerte par l'édification. D'après Rorty, ce dernier point aurait peut-être été mieux explicité par Sartre, mais n'aurait pas été étranger à Gadamer et Heidegger. Il ne semble pas avoir tort, à moins de contester son interprétation du désir de vérité comme désir d'objectivité. Gadamer possède une conception de la vérité plus large que celle de Rorty, ne s'arrêtant pas à la vérité méthodique. Ainsi, il contesterait probablement l'opposition du désir de vérité et du désir d'édification. Pour Rorty, le passage de la vérité d'origine grecque à l'objectivité du projet scientifique moderne est tout naturel.<sup>18</sup> Nous nous pencherons sur ce fait dans la troisième partie de ce mémoire.

Pour étayer cette méfiance du projet scientifique et justifier son éloignement du désir de vérité objective, (11) Rorty oppose la naturalisme (classique) et l'existentialisme.<sup>19</sup> Il s'agit moins ici d'explicitier des positions philosophiques que d'explicitier les présupposés du projet scientifique et de concevoir leur absence possible. Le naturalisme critiqué par Rorty défend une essence de l'homme fondamentale, celle qui consiste à rechercher les essences. La position existentialiste défendue par Rorty non seulement remet en cause l'idée d'une essence des choses, mais aussi qu'il y ait une telle chose qu'une essence de l'homme. Il n'y a que des descriptions optionnelles et nombreuses de nous-mêmes, et c'est en ce sens que Rorty interprète la *Bildung* de Gadamer comme n'ayant pas "de but en dehors d'elle-même". C'est en ce sens aussi que l'éducation, pour reprendre l'expression de Rorty, ne peut se limiter aux sciences naturelles du jour.<sup>20</sup> Rorty interprète donc la lutte de Gadamer contre la suprématie de la vérité méthodique scientifique à la lumière de son concept de *Bildung*, interprété lui-même comme un idéal éducatif conscient de la relativité historique de tout discours descriptif.

La distinction aujourd'hui classique entre faits et valeurs est utilisée ordinairement pour exprimer la possibilité d'une cohabitation entre l'idéal scientifique et l'idéal éducatif, sans remettre en cause le réalisme scientifique, sans mettre tous les discours sur un même

plan descriptif. Rorty réplique en mettant en doute la possibilité d'un vocabulaire libre de toute valeur et permettant de décrire ainsi les faits objectivement. Une telle distinction suppose aussi la division de l'être humain en être de fait et être de valeur, en sujet connaissant et en sujet moral, artistique, ou autre. Rorty en appelle alors à la critique de la conception kantienne de l'art par Gadamer, qui refuse précisément une telle division artificielle de nos rapports au monde.<sup>21</sup> Par contre, Rorty s'éloigne de Gadamer en développant l'idée qu'il n'y pas de discours philosophique normal, de commensuration philosophique, permettant de choisir entre un point de vue herméneutique ou un point de vue épistémologique, entre un point de vue édifiant ou un point de vue scientifique, ou entre n'importe quelle autre opposition soulevée déjà par Rorty. On ne peut qu'"essayer" tour à tour les deux points de vue, être herméneutique à leur égard, à la façon de Heidegger et Derrida. Mais Rorty ne dit pas à la manière de Gadamer.<sup>22</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 359.

<sup>5</sup> Cf. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 9-24.

<sup>6</sup> Cf. R. Rorty, *op. cit.*, p. 359.

<sup>7</sup> Cf. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 16-18.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, p. 18-20.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, p. 20.

<sup>10</sup> «La compréhension se révèle être un mode d'action et, de cette action, elle a conscience.» Cf. *ibid.*, p. 346.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, p. 312-316.

<sup>12</sup> Cf. R. Rorty, *op. cit.*, p. 360.

<sup>13</sup> Significative de cette mise de côté, la conférence de 1981 sur l'éducation ignore le concept d'*edification* malgré une discussion importante sur le concept de *Bildung*. Cf. R. Rorty, "Hermeneutics, General Studies, and Teaching", in *Selected Papers from the Synergos Seminars*.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, p. 361.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, p. 362.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, p. 364.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, p. 365.

## C- La philosophie réactive

En son titre même, la deuxième section du dernier chapitre met en oeuvre une nouvelle opposition (12) : "Systematic Philosophy and Edifying Philosophy".<sup>1</sup> Bien que ce soit effectivement la philosophie qui intéresse Rorty dans cette section, c'est une question d'éducation qui est soulevée en premier lieu. Plus précisément, la question de l'ordre naturel de l'éducation. La *Bildung* ou l'*edification* ne sont ici que des perspectives sur le processus plus large d'éducation, bien que des perspectives privilégiées. Le point de vue herméneutique est un moment de l'éducation, mais un moment tardif, qui doit d'abord partir du point de vue contraire, l'acculturation, ou la conformité. Nous devons d'abord maîtriser notre culture, pour ne pas dire être maîtrisée par elle, avant de la questionner. Notons ici une certaine confusion entre la *Bildung* et l'herméneutique. Il apparaît que l'herméneutique est une attitude, une perspective particulière, correspondant à la *Bildung* comme idéal, comme objectif. En ce sens, Rorty se permet d'établir une certaine équivalence entre les deux termes. L'objectif de Rorty ici est d'abord de nuancer l'existentialisme précédent. Si le discours normal n'est qu'un projet parmi d'autres, il a une priorité naturelle (bien qu'il n'ait pas la préférence).

«Abnormal and "existential" discourse is always parasitic upon normal discourse, that the possibility of hermeneutics is always parasitic upon the possibility (and perhaps upon the actuality) of epistemology, and that edification always employs materials provided by the culture of the day.»<sup>2</sup>

(13) L'opposition entre la tradition et l'existentialisme généralise l'opposition entre le naturalisme (classique) et l'existentialisme (le naturalisme réducteur n'étant que la tradition du jour), mais surtout clarifie et radicalise les enjeux de la conception de la philosophie de Rorty.<sup>3</sup> Les attitudes existentialistes et herméneutiques sont en fait "intrinsèquement réactives" (Rorty souligne cette expression), ne pouvant être comprises que comme oppositions. Le travail des philosophes serait donc soit constructif, soit réactif. Les philosophes constructifs centreraient leurs philosophies sur l'épistémologie,

faisant de la philosophie systématique (bien que la distinction entre philosophie constructive et philosophie systématique ne soit pas claire), les philosophes réactifs centreraient leurs philosophies sur le doute de l'épistémologie, faisant de la philosophie édifiante.

Rorty continue sur cette lancée en proposant un profil presque psychologique des philosophes systématiques, qui prendraient appui sur un événement dans l'histoire des idées et l'universaliseraient. Les philosophes édifiants, au contraire, contesteraient cette démarche. Ils s'opposeraient en outre à la plupart des thèses de la philosophie systématique, incluant la conception de la philosophie comme discipline coopérative et progressive, ainsi que l'image classique de l'homme comme chercheur d'une commensuration en un vocabulaire final.<sup>4</sup> Une nouvelle nuance est apportée ici par Rorty avec une nouvelle distinction, (14) opposant les philosophes normaux et les philosophes révolutionnaires, non exactement correspondante à l'importante douzième opposition.<sup>5</sup> La philosophie révolutionnaire peut être systématique ou édifiante. Les philosophes édifiants craindraient précisément que leurs pensées puissent être mesurées à la tradition. En ce sens, il est difficile de considérer Gadamer comme un philosophe édifiant, en ce qu'il veut au contraire nous attacher à la tradition. Mais Rorty ne traite pas de Gadamer ici, ce qui complique la réponse à cette question. Il nous faudra revenir à la question de l'attachement de Gadamer à la tradition. Si Rorty prétend que les philosophes systématiques construisent pour l'éternité, et les philosophes édifiants pour leur propre génération, où situer Gadamer face à une telle distinction? En fait, ce dernier refuserait sans doute une telle distinction: l'éternité d'une réponse ne peut être visée qu'à partir de l'actualité d'une question.

Rorty pose ensuite le problème de la nature même de la philosophie, qui serait, reconnaît-il, un véritable problème pour la philosophie édifiante.<sup>6</sup> La philosophie, par définition, offrirait des arguments pour défendre un point de vue correspondant mieux à la réalité. Le philosophe édifiant refusant la priorité de cette exigence, tout au moins en ce qui concerne la philosophie elle-même, il se met lui-même en retrait par rapport à l'idée fondamentale de la philosophie. Il est ardu pour Rorty d'expliquer que les philosophes édifiants n'offrent pas de point de vue, qu'ils attaquent l'idée même d'un point de vue. Ils

rejetteraient d'abord et avant tout la métaphore du miroir, de la vision en général. Dire quelque chose, ce ne serait pas nécessairement dire quelque chose sur quelque chose, un sujet. Il est manifeste pour nous comme pour Rorty que cette idée n'est pas intuitive, pour ne pas dire confondante (Rorty dit *awkward*, incommode).<sup>7</sup> Le modèle de la conversation en philosophie et dans la culture en général permettrait de ne plus voir la philosophie réactive et édifiante comme confondante, mais au contraire comme nécessaire pour éviter la conversation d'arriver au cul de sac de la recherche scientifique.<sup>8</sup> Cette question ne cessera d'être développée par la suite dans *Philosophy and the Mirror of Nature*.

Comme nous pouvons le constater, Rorty reprend l'opposition entre la recherche et la conversation, la troisième section du dernier chapitre en poursuivant l'examen. Le "conversationalisme" de la philosophie édifiante est une forme de réplique à l'accusation de relativisme. En effet, le relativisme présuppose son contraire, le foundationalisme, dans le sens où il affirme l'impossibilité d'identifier une fondation suffisante à notre raison, et éventuellement à justifier notre perception.<sup>9</sup> Le "conversationalisme" nie précisément l'importance d'une fondation quelconque pour la raison, et nie complètement la nécessité de justifier la perception. Rorty ne croit pas que le relativisme soit une position philosophique autonome, mais plutôt un homme de paille pour un certain discours philosophique foundationaliste. Celui-ci croit que les objets de pensée n'ont rien à voir essentiellement avec nos pratiques de justification historiques. Ce discours ne ferait pas la distinction entre le contact avec la réalité, et l'avoir-à-faire (*dealing with*) à la réalité.<sup>10</sup> Ce discours ne ferait pas la distinction non plus entre l'absence de médiation et l'exactitude de médiation. Rorty, une nouvelle fois, en appelle à Sartre pour expliquer cette tendance foundationaliste de l'être humain: à la fois par le désir d'échapper au choix, de se faire imposer la vérité, de travailler dans la nécessité; et par le désir d'atteindre l'inhumain modèle de Dieu ou de la machine.<sup>11</sup> La philosophie systématique chercherait donc fondamentalement à mettre un terme à la conversation, ce qui l'expose à deux types de critique de Rorty: d'abord, le reproche d'une déshumanisation des êtres humains par ce que l'on pourrait appeler une immobilisation de la culture; ensuite, la critique de l'absurdité interne des options systématiques (la réalité non décrite ou la description privilégiée absolument). La philosophie édifiante essaie de préserver le pour-soi des êtres

humains, et en tant que lutte contre le discours de l'en-soi unilatéral, elle ne peut être que réactive.<sup>12</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. *ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 365-366.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 366.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 366-368.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 369.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 370.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 371.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, p. 372.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, p. 373-374.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 375.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, p. 376-377.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, p. 377-378.



## D- Conversation plutôt qu'illusion

Comme nous l'avons conclu dans la section précédente, Rorty rejette l'idée d'une philosophie autonome (non réactive) du pour-soi. Dans la quatrième section du chapitre 8, Habermas et Apel sont expressément visés en leur philosophies phénoménologiques ou herméneutiques.<sup>1</sup> Il n'est pas clair si Rorty a aussi en tête Gadamer, mais les philosophies de ces deux penseurs sont qualifiées de "quasi-épistémologiques". Leur démarche est qualifiée ainsi de "suspecte", d'autant qu'ils se réclament du Kant transcendantal.<sup>2</sup> Rorty voudrait en fait qu'on abandonne le domaine que ces penseurs veulent défricher, le discours dans la vie pratique, à l'anthropologie culturelle.<sup>3</sup> En d'autres termes, on ne peut que décrire les discours historiques, on ne peut en tirer de conclusions universelles sur leur nature et la nature de l'histoire. Le véritable problème de Habermas, c'est qu'il croit nécessaire de trouver une structure catégoriale des objets de l'expérience, pour sauver l'édification de la systématisation ultimement anti-humaniste.<sup>4</sup> Rorty ne peut concevoir la cohérence d'une philosophie à la fois édifiante et constructive. Peut-être peut-on le lui reprocher, à la façon dont il reproche à certains philosophes leur incapacité à concevoir la compatibilité du naturalisme et de l'existentialisme.<sup>5</sup>

Rorty explique que Kant fait deux sortes de distinctions: une épistémologique (entre le transcendantal et l'empirique) et l'autre existentialiste (entre l'en-soi et le pour-soi des agents moraux). Rorty voudrait que l'on se débarrasse tout à fait de la première distinction, ce que ne voudrait pas faire Habermas. Il estime que l'erreur classique est de croire que les questions relevant de la deuxième distinction peuvent être réglées par une recherche transcendantale, relevant de la première, erreur qu'aurait précisément essayé d'écartier Kant par cette distinction.<sup>6</sup> Les propres distinctions de Rorty, en termes de normalité et d'anormalité notamment, auraient généralement le même but :

«For this way of treating these distinctions lets us see them not as dividing two areas of inquiry but as the distinction between inquiry and something which is not inquiry, but is rather the inchoate questioning out of which inquiries - new normal discourses - may (or may not) emerge.»<sup>7</sup>

Il semble évident ici que la position de Rorty se réclame d'une originalité, voire d'une primauté certaine. La recherche est un projet (parmi d'autres) dans un espace de discours (contexte ultime de tout projet). Mais quelle conclusion en tire Rorty? Pour l'instant, seule la conclusion négative (réactive) que tout projet de recherche voulant incorporer cette originalité du discours est contradictoire, "*self-deceptive*". Il défend l'idée que la philosophie n'a aucunement à être scientifique, que la science est la seule véritable et présentement légitime institution à portée culturelle descriptive. La philosophie systématique en général chercherait à combler l'importante différence entre la description et la justification, et l'épistémologie les confondrait en croyant qu'ils sont essentiellement liés dans le discours scientifique actuel.

Pour en revenir à Habermas, son erreur serait de voir des universaux là où il n'y a que des faits anthropologiques, des faits culturels. Rorty ajoute que le fait que des personnes changent parfois d'opinion ne demande pas d'analyse philosophique, que cela ne pose pas une question essentielle au sujet de la connaissance, mais qu'au contraire il s'agit simplement d'un lieu commun:

«that people may develop doubts about what they are doing, and thereupon begin to discourse in ways incommensurable with those they used previously.»<sup>8</sup>

Rorty insiste encore sur ce point au sujet de l'intégration de nouveaux discours édifiants, qui changent notre façon de nous voir nous-mêmes. Ce type de changement édifiant ne devrait pas être pris plus au sérieux que l'intégration de quelque nouvelle technologie dans nos vies. L'essentiel de tous ces discours édifiants ne serait pas ce qu'ils changent dans nos discours, mais le doute qu'ils introduisent quant au discours normal, quel qu'il soit. Il est probable qu'il s'agit là d'un point sensible chez Rorty: non seulement il est possible que cette insistance vise plus particulièrement Gadamer et son concept de fusion d'horizons, mais il est aussi possible que Rorty constate qu'il y a là effectivement un champ de recherche en philosophie systématique. Il minimise pourtant ainsi l'intérêt d'une étude de la structure même de l'édification.<sup>9</sup> Il veut plutôt que nous nous méfions avec lui de la tendance naturelle du discours normal à bloquer le flot de la conversation, et particulièrement le discours épistémologique, qui veut fixer le vocabulaire en réduisant tout autre discours à lui-même.<sup>10</sup>

Rorty termine cette section en cherchant à établir la compatibilité de l'existentialisme et du naturalisme. Les philosophes se méfient ordinairement du naturalisme car ils ne le conçoivent que réducteur, ce qui est une crainte légitime en soi pour Rorty, car cette réduction, si elle était menée à bien, nous couperait de toute créativité et de tout liberté. L'argument de Rorty devrait être simplement que le naturalisme n'est pas nécessairement réducteur, comme il l'avait souligné précédemment. Il ajoute pourtant que seules des conditions matérielles de pauvreté, ou des politiques de contrôle de la pensée, pourraient amener la mort des discours anormaux dans la culture en général. Si les conditions minimales permettant la conversation sont conservées, toujours apparaîtront de nouveaux discours anormaux. Cette idée signifie au fond que la pensée en général, y compris celle de Rorty, aurait peu d'influence sur la culture. Mais plus important encore, la toile de fond, la condition et l'avenir de la philosophie sont identifiés comme la conversation.<sup>11</sup> Dans la cinquième section du chapitre 8, Rorty va jusqu'à qualifier la conversation de contexte ultime pour la question de la connaissance.<sup>12</sup> Mais il ne nous fournit que peu de matériel pour la conversation elle-même et sur la conversation elle-même. Il se contente consciemment d'être réactif. La question qui peut se poser ici est la suivante : que faire pour faire avancer la conversation au-delà de la simple réactivité? Il ne suffit pas de prôner la conversation, mais d'y participer, ou tout au moins de se demander comment y participer. En fait, pourquoi y participer si Rorty en dit le fin mot? En d'autres mots, en quoi Rorty nous offre-t-il une voie hors de la pure conscience de la conversation, puisqu'il enlève toute crédibilité aux interventions systématiques?

La conversation constituera donc le sujet principal de la dernière section du livre tout entier de Rorty. La philosophie fait partie de la conversation de l'humanité, la connaissance est le nom que l'on donne à une entreprise justifiée, donc dans un contexte historique, «as a right, by current standards, to believe».<sup>13</sup>

«Our focus shifts from the relation between human beings and the objects of their inquiry to the relation between alternative standards of justification, and from there to the actual changes in those standards which make up intellectual history.»<sup>14</sup>

Rorty va donc plus loin que dans les sections précédentes : il estime que le discours normal, scientifique, qu'il présentait en opposition naturelle aux discours anormaux, ne peut être qu'un épisode de l'histoire, de l'homme, et qu'il ne présente aucune nécessité. Se débarrasser de la métaphore fondatrice du miroir de la nature changerait sans doute la culture occidentale, mais changerait surtout la philosophie du tout au tout, qui perdrait sa primauté de principe. Rorty se penche donc sur l'avenir de la profession. Il ne voit que deux véritables atouts pour la philosophie et ses pratiquants: la connaissance historique des arguments, et la reconnaissance des clichés philosophiques. Rorty conclut que la philosophie ne mourra pas, même si nous ignorons ce qui l'intéressera plus tard, et il avoue qu'il ne sait même pas si ses propres idées auront une portée quelconque historiquement.<sup>15</sup> Le plus important message de Rorty serait celui-ci : les philosophes devraient aider la conversation à continuer, et non pas les problèmes philosophiques du passé à perdurer.<sup>16</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. *ibid.*, p. 379.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. 380.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 381.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 382.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 379.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 383.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 386,

<sup>9</sup> Peut-être est-ce d'ailleurs aussi une des causes principales de l'abandon par Rorty du concept d'*edification* dans ses écrits ultérieurs.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 386-387.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, p. 388-389.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, p. 389.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 389-390.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, p. 390-394.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, p. 394.

## E- Conclusion

La conception de la philosophie défendue par Rorty dans *Philosophy and the Mirror of Nature* soulève quelques interrogations. C'est que l'insistance de Rorty sur la philosophie comme conversation ne semble pas profiter du concept de dialogue, fondamental pour l'herméneutique philosophique de Gadamer. Chez ce dernier, le dialogue prend la forme d'une logique de la question et de la réponse. Serait-ce le terme de logique qui arrête Rorty, ou peut-être l'importance théorique de cette logique dans *Wahrheit und Methode*? Ou serait-ce son rôle déterminant pour la prétention à l'universalité de l'herméneutique? Ces hypothèses ne semblent pas suffisantes. Cette absence de référence à Gadamer rappelle que celui-ci n'est pas vraiment convoqué à titre de philosophe édificateur et que la philosophie édifiante est explicitement mise en relation avec la philosophie comme conversation. Nous reviendrons dans la deuxième partie sur cette question. Pour le moment, si nous recensons les emprunts explicites de Rorty à Gadamer, c'est-à-dire les quelques citations de Gadamer, le concept de *Bildung* et la critique de Kant, nous remarquons que ces emprunts sont tirés de l'introduction et de la première section de la première partie de *Wahrheit und Methode*. Il y a bien une référence de Rorty au chapitre trois de la première section de la deuxième partie, "Überwindung der erkenntnistheoretischen Fragstellung durch die phänomenologische Forschung", mais pas la moindre à la première partie de ce chapitre, portant sur Husserl. Contrairement à Gadamer, Rorty n'a jamais accordé à Husserl le moindre mérite dans le dépassement du projet philosophique métaphysique traditionnel. Au contraire, il est souvent la première cible de critiques très sévères, comme étant un philosophe réactionnaire à la philosophie post-nietzschéenne.<sup>1</sup> Tous ces faits pourraient laisser entendre une forme de lecture sélective de *Wahrheit und Methode* par Rorty. Est-il possible que Gadamer soit victime de ce que Descombes appelle la "lecture charitable" de Rorty, qui oublie le plus souvent ce qu'il trouve d'incorrect chez les penseurs franco-allemands?<sup>2</sup>

Pour terminer cette analyse de *Philosophy and the Mirror of Nature*, il nous faut encore insister sur l'importance de Kuhn. La réflexion sociologique de Kuhn sur la science eut une influence sur la pensée de Rorty qui dépasse certainement celle que n'a jamais pu avoir la pensée de Gadamer. Plus important encore, le vocabulaire qui conditionne une bonne part de l'interprétation de Gadamer par Rorty est emprunté à Kuhn. Nous avons déjà noté sa généralisation capitale des concepts de normalité et d'anormalité. Mais les concepts de "commensurabilité" ou d'"incommensurabilité", qui interviennent régulièrement dans les réflexions de Rorty sur l'herméneutique et sur Gadamer, sont aussi tirés de *The Structure of Scientific Revolutions*. Tant les concepts de normalité et d'anormalité que de commensurabilité et d'incommensurabilité ont une dimension intuitive qui a dû séduire Rorty. Comme le terme l'indique, l'incommensurabilité indique l'impossibilité d'identifier une mesure commune permettant de comparer de façon absolue deux discours. La première phase de la stratégie de Rorty est de laisser entendre que tout discours est incommensurable à un autre, ou tout au moins que toute commensurabilité peut être mise en doute radicalement. La seconde phase est de laisser entendre que cette incommensurabilité n'est pas du tout une mauvaise chose. Kuhn prend dès lors une nouvelle importance, en ce qu'il expose le caractère positif et pragmatique du passage d'un discours incommensurable à un autre en science pendant une "révolution scientifique". De la même façon, l'herméneutique dans *Philosophy and the Mirror of Nature* est présentée à la fois comme une critique de la commensurabilité (la méthode chez Gadamer), mais aussi comme une façon positive de se débrouiller avec l'anormalité de certains discours. Une troisième phase pourrait être identifiée à la thèse selon laquelle il est impossible de choisir ultimement de façon commensurable ou normale entre un point de vue ou un autre, entre le point de vue herméneutique ou épistémologique, ou entre n'importe quel terme de n'importe quelle distinction soulignée par Rorty. Comme nous l'avons déjà noté, cette troisième phase de la stratégie de Rorty est peut-être celle qui l'éloigne le plus véritablement de Gadamer, et l'expose le plus au soupçon de scepticisme ou de relativisme.

Dans son oeuvre, Rorty ne semble pas s'être intéressé à Gadamer avant *Philosophy and the Mirror of Nature*. Les textes qui suivent sont aussi pauvres en référence à

Gadamer et à l'herméneutique, et le sont de plus en plus avec les années. Ainsi, 1980 nous apparaît l'année la plus riche en références alors qu'en 1989, à la publication du second ouvrage d'importance de Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, il n'y en a plus du tout. Cela ne fait-il que refléter une évolution de sa pensée qui l'éloignerait de la question de l'herméneutique? Cette question n'était-elle qu'un détour infructueux de sa pensée? D'autres hypothèses vont s'élaborer en cours d'analyse.

---

<sup>1</sup> Gadamer critique aussi Husserl sur ce point, mais de façon moins systématique que Rorty. Par exemple, cf. R. Rorty, "Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics", in *Essays on Heidegger and Others*, p. 9-12.

<sup>2</sup> Cf. V. Descombes, "«Something different» (remarques sur le pragmatisme de Richard Rorty)", in *Lire Rorty*, p. 68.

CHAPITRE DEUXIÈME :  
LES TEXTES POSTÉRIEURS À *PHILOSOPHY AND THE MIRROR OF NATURE*

F- Les textes de 1980

Rorty n'est évidemment pas le premier auteur anglo-saxon après Dewey à être historiciste, ni le premier à s'intéresser à la philosophie continentale, ni même le premier à se réclamer de l'herméneutique. Taylor et Dreyfus, entre autres, le précèdent, ce qui rend leurs commentaires critiques d'autant plus pertinents. Dreyfus avec "Holism and Hermeneutics" et Taylor avec "Understanding in Human Science" critiquent le refus de Rorty d'admettre toute distinction philosophique significative entre les sciences humaines et naturelles. Rorty réplique dans le texte "A Reply to Dreyfus and Taylor". L'importance de ce texte ne doit pas être sous-estimée, et elle nous paraît davantage confirmée par les références qu'y fait Rorty en deux articles subséquents parus la même année.<sup>1</sup> Il s'agit pour lui d'une véritable clarification de ses thèses en regard des penseurs historicistes et de la question de l'herméneutique. On se rappelle, en effet, que *Philosophy and the Mirror of Nature* a d'abord été écrit pour et en réaction à la philosophie analytique. La stratégie critique de Taylor et Dreyfus est ainsi de souligner l'aveuglement analytique de Rorty au regard de la question herméneutique et de la distinction entre les sciences humaines et naturelles. Cette stratégie légitime, mais délicate, sera déjouée avec une certaine facilité par Rorty. Dans la discussion suivant ces trois interventions, Rorty dominera effectivement le débat, ralliant Dreyfus et mettant sur la défensive Taylor.

La critique de Dreyfus est la plus élaborée. Rorty dans *Philosophy and the Mirror of Nature* se réclamait d'une position holiste, associée à la fois au pragmatisme et à l'herméneutique.<sup>2</sup> Dreyfus, pour sa part, distingue deux formes philosophiques de holisme: le holisme théorique (*theoretical holism*) et le holisme pratique (*practical holism*). Rorty se réclamant à la fois de Quine et de Heidegger, Dreyfus croit qu'il associe à tort le holisme pratique de Heidegger au holisme théorique de Quine. De plus, cette association fautive aurait été encouragée par l'herméneutique philosophique de Gadamer, Gadamer mésinterprétant précisément le holisme pratique de Heidegger. Le holisme



pratique et le holisme théorique dans la pensée de Dreyfus ne sont pas sur un pied d'égalité. Le holisme théorique interpréterait tout en termes de croyances, et négligerait ainsi la pratique, se contentant au mieux de la théoriser, de l'explicitier. Le holisme pratique pourrait se définir simplement comme un holisme qui ne négligerait pas toute la dimension de la pratique, incluant tant les actions que le contexte d'action. Ceci amène Dreyfus à associer Gadamer au holisme théorique est l'insistance de Gadamer sur les concepts de préjugé (*Vorurteil*) et de tradition, aux dépens du concept heideggérien de pré-avoir (*Vorhabe*).<sup>3</sup> Dreyfus méconnaît sans doute ici la dimension ontologique profondément heideggérienne de l'herméneutique de Gadamer.

Bien que Taylor connaisse Heidegger et Gadamer, il néglige totalement ces deux penseurs pour attirer l'attention sur Dilthey, précurseur de l'herméneutique philosophique, et qui insistait beaucoup sur la distinction entre sciences humaines et naturelles. Bien que les sciences naturelles se reconnaissent aujourd'hui une dimension herméneutique, les sciences humaines, que les diltheyens cherchaient à préserver de la naturalisation en insistant sur leur dimension herméneutique, conserveraient une spécificité propre. Le concept central de cette distinction serait la compréhension (*understanding*), qui rappelle le concept de compréhension (*Verstehen*) de Gadamer. La compréhension dans les sciences naturelles se dégagerait à partir d'une exigence d'absolu, et la compréhension dans les sciences humaines dépendrait de la question des valeurs, de la subjectivité et de la liberté. Comme on le constate, la position de Taylor est bien plus conservatrice (tout au moins sur le plan du vocabulaire) que celle de Dreyfus, de Rorty ou même de Gadamer.

Dreyfus associe d'abord l'herméneutique à Heidegger; Taylor l'associe d'abord à Dilthey. Rorty, comme nous l'avons dit, profite de l'occasion pour clarifier sa notion d'herméneutique, qu'il associe encore à Gadamer. Rorty voit une opposition importante entre Gadamer et Dilthey, qu'il simplifie en termes de l'opposition d'une conception de l'herméneutique comme attitude et d'une conception de l'herméneutique comme méthode. Malgré sa critique de l'idéal méthodique et de Dilthey, Gadamer refuserait sans aucun doute cette simplification et cette attitude herméneutique, qui n'a manifestement plus rien d'une herméneutique philosophique (même si elle n'y est pas contradictoire). Rorty fait pourtant montre de prudence, utilisant des formules conditionnelles à sa compréhension.

S'il ne dit pas spécifiquement que l'herméneutique de Gadamer est une attitude, il qualifie néanmoins d'attitude la position privilégiée par Gadamer. Mieux, il utilise l'expression "I want to" pour justifier cette conception. S'il ajoute qu'il ne veut pas développer le point de Gadamer plus loin, ce n'est pas en ce qu'il l'a assez développé, mais parce qu'il n'est pas autant intéressé à le développer. Ainsi, par la suite, l'expression "herméneutique universelle", utilisée par Taylor<sup>4</sup>, ne lui rappellera pas explicitement Gadamer. S'il y a universalité de l'herméneutique, insiste Rorty, c'est en tant que bonne volonté universelle (*universal willingness*) de voir la recherche comme un "se débrouiller" (*muddling through*) et un "faire face" (*to cope with*) aux gens et aux choses.<sup>5</sup> L'herméneutique est située ici à un niveau clairement pratique, pour ne pas dire éthique.

La critique par Rorty des arguments relativement classiques de Taylor ne nous intéressera pas ici. Plus frappant semble le ralliement de Rorty au holisme pratique de Dreyfus<sup>6</sup> et sa reprise du concept heideggérien de *Vorhabe*,<sup>7</sup> en opposition au concept de *Vorurteil* gadamérien. Il laisse entendre un doute, que nous croyons justifié, quant à savoir si Gadamer cherche vraiment à réduire la *Vorhabe* au *Vorurteil*. En continuité avec *Philosophy and the Mirror of Nature*, soit en continuité avec sa méfiance envers la philosophie constructive et son assimilation de l'herméneutique à la philosophie réactive, Rorty dénonce la tentation entrevue chez Dreyfus de fonder l'herméneutique comme une discipline explorant la *Vorhabe* elle-même, c'est-à-dire ce qu'il appelle la conscience pré-réflexive.<sup>8</sup>

Le compte rendu de l'entretien entre Dreyfus, Rorty et Taylor immédiatement après leurs interventions respectives ne fait que confirmer la distance considérable séparant Taylor de Rorty, ainsi que la proximité entre Dreyfus et Rorty. Dreyfus refuse en un premier temps de classer Rorty comme holiste pratique, mais lui assigne une nouvelle catégorie, soit le holisme pragmatiste, qui ne prend pas au sérieux le holisme théorique, la théorie étant considérée essentiellement pratique. Rorty croit que le holisme pratique est la position du Heidegger de *Sein und Zeit*, et que le second Heidegger est beaucoup plus compatible avec le holisme pragmatiste. La discussion se poursuit sur la question de la conversation, sur laquelle nous reviendrons plus tard. Il suffit de remarquer que Rorty mentionne à deux reprises le fait qu'il ne croit pas que l'herméneutique, comme discipline<sup>9</sup>

ou comme méthode<sup>10</sup>, puisse jouer un rôle central dans la conversation humaine ou lui fournir un cadre référentiel. On pourrait en conclure qu'il n'y a plus de place chez Rorty pour une philosophie herméneutique, mais ce serait négliger que Rorty ne croit pas que quoi que ce soit puisse jouer un rôle central dans la conversation humaine ou lui fournir un cadre référentiel. La philosophie ne joue plus chez Rorty qu'un rôle plus modeste de description optionnelle. Ainsi, en identifiant l'herméneutique à une attitude, Rorty ne cherche sans doute pas à la limiter, mais au contraire lui donner un statut moins contestable. L'herméneutique philosophique, en tant que description optionnelle, n'est donc pas écartée.

Le texte "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism" marque une étape importante dans la valorisation de la culture littéraire (comprenant à la fois le domaine de la critique littéraire, et la littérature elle-même) et la dévalorisation de la philosophie dans la pensée de Rorty. La culture littéraire qui intéresse Rorty est celle qui se comprend à partir de la position théorique du textualisme, que Rorty associe à notre siècle. Le textualisme partagerait trois grands points en commun avec l'idéalisme du siècle dernier: (1) une position antagoniste à la science, (2) une mise en doute de la correspondance du langage ou de la pensée à la réalité, (3) le romantisme, soit l'idée que la possibilité d'auto-description (redescription), de création de soi, est la possibilité la plus importante pour l'être humain. La pensée de Gadamer correspond globalement à cette description commune du textualisme et de l'idéalisme. Il correspond moins par contre à la caractéristique propre du textualisme, soit la mise en doute et la littéralisation de la philosophie. Cela devrait-il nous permettre de ranger Gadamer dans le camp des idéalistes? Pas vraiment, tout au moins selon Rorty, puisqu'il définit Gadamer comme textualiste. Par contre, Gadamer ne serait qu'un textualiste faible. Pour celui-ci, le texte lui-même, en sa cohérence interne, guiderait l'interprétation. Pour le textualiste fort, il n'y aurait rien qui l'obligerait à se faire guider:

«The critic asks neither the author or the text about their intentions, but simply beats the text into a shape which will serve his own purpose.»<sup>11</sup>

Rorty insiste sur le fait que les deux textualismes partent du refus de penser la vérité comme correspondance à la réalité. Remarquons que pour Rorty, dans le contexte de la "culture littéraire", cette correspondance à la réalité est définie comme correspondance à la pensée de l'auteur. Mais cette définition n'est pas sans problème, même si elle s'insère dans un contexte où les frontières entre la science, la philosophie et la littérature s'effacent. Il s'agit sans doute moins de la question de la correspondance à la réalité que de la question de la primauté des objectifs (personnels) sous-entendue dans le textualisme fort. Il s'agit pour Rorty de dévaloriser toute passivité, non seulement envers la philosophie, mais envers toute théorisation, et même envers tout discours. Le discours devrait être en cette perspective le domaine de l'activité, et non de la passivité. Les contraintes discursives disparues, il ne reste plus que les objectifs et la situation pragmatiste.

Le textualiste faible serait un apôtre de la méthode, voulant le consensus, et donc présumant un vocabulaire privilégié, allant à l'essence de l'objet, à ses propriétés propres.<sup>12</sup> Rorty glorifie très ouvertement ici les textualistes forts. Les textualistes faibles sont réduits à de simples disciples de Derrida, prenant trop au sérieux son affirmation que tout est texte. Au lieu de dissoudre la philosophie dans la littérature, ils croient faire de la philosophie en faisant de la littérature. Rorty ne croit sans doute pas que Gadamer est un tel disciple, mais plutôt qu'il est un inspirateur de tels "mauvais" disciples. Dilthey et Gadamer seraient similaires à cet égard, et Rorty nous renvoie à son texte "A Reply to Dreyfus and Taylor".<sup>13</sup> Ce renvoi est particulièrement surprenant, en ce que Rorty y opposait Dilthey et Gadamer, et qu'il y défendait le point de vue de ce dernier. Il ne s'agit pas exactement du même contexte, mais le textualisme est fort dépendant de l'"attitude herméneutique", définie assez précisément comme le refus de contraintes théoriques préétablies aux discours.<sup>14</sup> Le sujet de la réplique à Taylor était la distinction entre les sciences humaines et les sciences naturelles, mais la mise en parallèle de ces deux auteurs se veut justifiée ici par leur défense d'une distinction semblable mais non identique: celle entre la critique et science.<sup>15</sup> On comprend dès lors la nuance : bien qu'au niveau philosophique Gadamer s'oppose à Dilthey en plaçant l'herméneutique au-dessus des distinctions entre disciplines, il admettrait avec lui qu'il existe dans les différentes

disciplines des règles à suivre qui diffèrent essentiellement. Le principe pragmatiste de l'utilité chez Rorty suppose une liberté au niveau des règles qui l'amène à refuser la position gadamérienne. Mais Rorty s'oppose aussi implicitement à Gadamer, qui distinguerait l'herméneutique comme philosophie des autres disciplines. Pour Rorty, l'herméneutique comme philosophie n'a pas de statut particulier par rapport à n'importe quelle autre discipline. Elle demeure une description optionnelle du monde. L'herméneutique comme attitude, que Rorty croit probablement être au coeur de l'herméneutique gadamérienne, demande en fait à effacer toutes les distinctions théoriques, pour ne garder que les choix pratiques.

Le titre du texte "Method, Social Science, and Social Hope" pourrait rappeler au lecteur attentif *Wahrheit und Methode*. Pourtant, Gadamer n'y est pas mentionné, et ce malgré l'utilisation prudente du terme herméneutique. Dans ce texte, le point de vue sur l'herméneutique discuté est celui de Dilthey, de la même façon que dans "Understanding in Human Science". Il est probable que Rorty ait ainsi voulu poursuivre son débat avec Taylor. Il remarque d'abord que l'idée de Dilthey de développer une méthode herméneutique pour les sciences humaines est liée au désir d'être scientifique<sup>16</sup>, ce qui amène Rorty à critiquer la distinction entre fait et valeur, présupposée par l'idéal d'objectivité scientifique. Du point de vue pragmatiste de Rorty, une méthode ne pourrait ainsi être choisie en fonction d'un type d'objet. Parler de méthode serait erroné en ce contexte, puisque l'on ne pourrait choisir entre des méthodes qu'au sein d'un même objectif.<sup>17</sup> Par contre, on pourrait choisir entre différents discours et vocabulaires en fonction des objectifs choisis, tels que, dans le cas qui nous préoccupe:

«between being able to predict and control people of a certain sort and being able to sympathize and associate with them, to view them as fellow-citizens.»<sup>18</sup>

Chez les tenants de l'herméneutique en sciences humaines, comme chez les scientifiques, on ferait l'erreur de croire qu'un seul vocabulaire serait adéquat aux êtres humains et à leurs sociétés. Au fond, prétend Rorty, l'opposition diltheyenne entre nature et culture, qui fonde l'opposition entre les méthodes scientifiques et herméneutiques, ne ferait qu'affirmer ce que nous impose le vocabulaire moral. D'autres vocabulaires se passeraient

de cette opposition. L'importance du vocabulaire moral suffirait seule à justifier que nous nous préoccupions de l'opposition: il n'est pas nécessaire de la fonder.<sup>19</sup> Rorty affirme ainsi sa préférence pour la quatrième définition de l'herméneutique, notée au premier chapitre, qui a peut-être moins à voir avec Gadamer qu'avec Kuhn: une étape pré-méthodique dans la recherche d'une nouvelle terminologie. Cette préférence se fonde sur l'absence totale de prétention d'une herméneutique ainsi définie, qui ne privilégie évidemment plus aucun vocabulaire.<sup>20</sup> Notons toutefois que Rorty affirme ici sa préférence pour l'herméneutique comme discipline, ce qui ne met pas en cause son concept d'herméneutique comme attitude, ni même l'herméneutique comme philosophie réactive. C'est en ce sens que Rorty conclut son texte, en laissant entendre que la mode herméneutique risque de prendre fin bientôt, et qu'il ne faudrait pas la prendre pour plus que ce qu'elle est: une façon de corriger certaines erreurs. Plus essentiel encore serait l'espoir et la volonté de créer une société meilleure.<sup>21</sup>

Le texte "Freud, Morality and Hermeneutics" est essentiellement une apologie de la pensée de Freud et un commentaire sur l'interprétation de Davidson de cette pensée. Rorty y explique qu'un bon siècle devrait encore se passer avant que nous nous adaptions parfaitement au vocabulaire freudien. Il serait même possible que l'idée d'humanité ne survive pas à cette adaptation, en ce que ce vocabulaire risquerait de démoraliser le comportement humain. Malgré tout, il voit bien des avantages à ce vocabulaire, et c'est en ce sens qu'il proteste contre des tentatives d'auteurs, soit nommément Schafer, Wolf et Buck, d'"herméneutiser" la psychanalyse. Ces tentatives sont interprétées par Rorty comme des tentatives de neutralisation de la psychanalyse. Ces "mauvais" interprètes reprocheraient à Freud son positivisme, dont il faudrait maintenant purger la psychanalyse. Pour Rorty, bon pragmatiste<sup>22</sup>, nous n'avons pas à réduire un vocabulaire intéressant ou utile à un autre, ni à accepter l'opposition entre l'approche positiviste et l'approche herméneutique.

<sup>1</sup> Cf. R. Rorty, "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism", in *Consequences of Pragmatism*, p. 159 n.6 ; et "Method, Social Science, and Social Hope", in *Consequences of Pragmatism*, p. 209 n.1.

<sup>2</sup> Cf. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 317-319.

<sup>3</sup> Cf. H. L. Dreyfus, "Holism and Hermeneutics", in *Review of Metaphysics*, p. 10-11.

---

<sup>4</sup> Cf. C. Taylor, "Understanding in Human Science", in *Review of Metaphysics*, p. 26.

<sup>5</sup> Cf. R. Rorty, "A Reply to Dreyfus and Taylor", in *Review of Metaphysics*, p. 39.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 42 et 45.

<sup>7</sup> Concept de *Vorhabe* que Rorty associe aussi à James et Dewey dans la tradition pragmatiste. Cf. *ibid.*, p. 45.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, p. 42.

<sup>9</sup> Cf. R. Rorty, C. Taylor, H.L. Dreyfus, "A Discussion", in *Review of Metaphysics*, p. 52. Il ne classe d'ailleurs pas la potentielle discipline herméneutique comme philosophie. Cf. *ibid.*, p. 52.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 54.

<sup>11</sup> R. Rorty, "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism", in *Consequences of Pragmatism*, p. 151.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, p. 152.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, p. 153.

<sup>14</sup> Cf. R. Rorty, "A Reply to Dreyfus and Taylor", in *Review of Metaphysics*, p. 39.

<sup>15</sup> Cf. R. Rorty, "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism", in *Consequences of Pragmatism*, p. 153.

<sup>16</sup> Cf. R. Rorty, "Method, Social Science, and Social Hope", in *Consequences of Pragmatism*, p. 195.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, p. 196.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, p. 200-201.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, p. 199-200.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, p. 208.

<sup>22</sup> V. Descombes met très clairement en lumière le lien entre le pragmatisme, l'anti-réductivisme et Rorty. Cf. V. Descombes, *art. cit.*, p. 62.

## G- Les textes précédant *Contingency, Irony and Solidarity*

La conférence de 1981, "Hermeneutics, General Studies, and Teaching", s'adresse à un public universitaire, et porte sur la question de l'éducation en général et de l'enseignement des *general studies* dans le contexte américain. Rorty y explique qu'il entend l'herméneutique comme le mot d'ordre (*watchword*) anti-platoniste de l'heure.<sup>1</sup> L'herméneutique est ainsi le terme utilisé par Rorty pour résumer et appliquer sa pensée à la question de l'éducation et des *general studies*. Les thèses de *Philosophy and the Mirror of Nature* y sont donc largement résumées, pour ne pas dire radicalisées en ce qui concerne l'herméneutique, puisque celle-ci prend la place du concept même d'*edification*. Ce choix de l'herméneutique comme terme privilégié, en opposition au pragmatisme, à l'anti-platonisme ou à l'*edification*, n'est pas expliqué par Rorty, mais il n'est pas non plus injustifié. D'abord, il est certain que l'herméneutique est très proche de la thématique de l'éducation, et que la *Bildung*, abordée tant dans *Wahrheit und Methode* que dans *Philosophy and the Mirror of Nature*, est le concept à l'origine de celui d'*edification*. Ensuite, comme nous l'avons déjà esquissé, le concept d'*edification* dans *Philosophy and the Mirror of Nature* avait peut-être déjà pris trop d'ampleur théorique au goût de Rorty. Enfin, Rorty avoue à plusieurs reprises que le terme d'herméneutique est à la mode.<sup>2</sup> Il utilise donc un terme relativement courant dans le contexte universitaire américain de 1981. Rorty associera aussi la déconstruction à l'herméneutique, et plus précisément Heidegger, Derrida et Foucault à Gadamer. Sans doute de plus grande importance encore pour Rorty, le pragmatisme (en particulier le pragmatisme de Dewey) est à son tour associé à l'herméneutique. La différence entre le pragmatisme et l'herméneutique en serait une de ton (*tone*) et d'emphase (*emphasis*) plutôt que de doctrine, bien qu'en ce qui concerne l'éducation le pragmatisme serait plus domestiqué (*tamer*), plus familier (*familiar*) et plus maniable (*manageable*).<sup>3</sup> En ce qui concerne l'herméneutique, l'approche de Rorty consiste à associer et à lier inextricablement cette pensée à d'autres pensées. Il explique par exemple les thèses linguistiques de l'herméneutique de Gadamer par des références à James et Wittgenstein. Le concept même de *Bildung*, intérêt peut-être



principal de la perspective de l'herméneutique sur l'éducation, tant vanté dans *Philosophy and the Mirror of Nature*, est associé ici à «what Dewey liked simply to call "growth".»<sup>4</sup> Mais cette approche mène parfois à la quasi-déformation des thèses des auteurs concernés. L'emphase de Rorty sur le concept d'invention (*to invent something*) et d'amélioration de la tradition (*to improve on our tradition*) n'est pas aussi gadamérien qu'il semble vouloir le faire croire.<sup>5</sup> D'ailleurs, bien que Gadamer soit explicitement choisi par Rorty comme le philosophe herméneutique exemplaire de sa conférence,<sup>6</sup> il conclut celle-ci en soulignant que le terme herméneutique est souvent une abréviation générale pour la pensée contemporaine française et allemande aux États-Unis.<sup>7</sup> En ce sens très large, équivalent peut-être au sens de philosophie continentale contemporaine, l'herméneutique semble, selon Rorty, présenter des dangers. Ces dangers sont essentiellement la dépréciation critique de la tradition et de la communauté américaine, ainsi que la formation éventuelle d'un nouveau dogmatisme. Ces craintes de Rorty sont significatives au niveau philosophique. La crainte d'un nouveau dogmatisme se justifie en ce que le but premier de la reprise de l'herméneutique par Rorty est de s'attaquer à ce qu'il entend comme la forme exemplaire du dogmatisme, le platonisme, qui laisserait entendre l'existence d'une réalité derrière les apparences, et à laquelle notre discours devrait correspondre. Soutenir un dogmatisme anti-platonicien ne serait en fait que s'égarer dans une forme mécomprise de platonisme. D'autre part, la crainte classique des opposants de l'anti-platonisme serait le relativisme. Pour Rorty, cette crainte serait injustifiée en ce que toute éducation se fonde sur une certaine communauté qui elle-même se définit d'après une certaine tradition. Il serait donc mal choisi de s'attaquer à la communauté et à la tradition qui nous soutient, dans le cas de Rorty la tradition et la communauté américaine.

Indirectement, Rorty donne finalement les raisons de privilégier dans sa conférence l'herméneutique, et de reconnaître en Gadamer le philosophe exemplaire de celle-ci. L'herméneutique, en plus d'être le mot d'ordre anti-platoniste de l'heure, semble offrir pour Rorty un espace de réflexion où peuvent se discuter tant les philosophies de la déconstruction que les philosophies pragmatistes, tant la philosophie de Wittgenstein que celle de Heidegger. Elle occupe en fait l'espace que Rorty souhaite lui-même occuper. D'autre part, l'herméneutique philosophique de Gadamer échappe assez précisément à

toutes les réserves de Rorty sur l'herméneutique en son sens large de philosophie contemporaine continentale. En effet, Gadamer ne peut pas être accusé d'anti-platonisme dogmatique, au sens où sa philosophie s'intéresse à la compréhension même, et non à nier notre relation au monde. Il peut encore moins être soupçonné de dépréciation critique de la tradition et de la communauté américaine, au sens où l'herméneutique philosophique tout entière affirme et défend la relation essentielle de l'éducation, de la tradition et de la communauté. L'herméneutique de Rorty dans cette conférence, l'herméneutique directement inspirée de l'herméneutique philosophique de Gadamer, peut ainsi jouer un rôle exemplaire dans la culture, car plus dynamique que le concept d'*edification*, que le traditionnel pragmatisme, ou que le dogmatique anti-platonisme.

Le recueil *Consequences of Pragmatism*, publié en 1982, réunit des essais publiés entre 1972 et 1981. L'introduction de 1982, "Introduction: Pragmatism and Philosophy", se veut aussi une clarification des thèses du pragmatisme de Rorty concernant la vérité et la philosophie. Gadamer y est mis en parallèle avec Peirce, Derrida, Sellars, Wittgenstein, Foucault et Heidegger, à propos de la convergence récente de la philosophie analytique et continentale. Il y cite Gadamer, affirmant dans *Philosophical Hermeneutics* la linguisticité essentielle de l'expérience humaine. Il ne s'agit que d'une citation au milieu de nombreuses autres, et Rorty affirme avec insistance pour dire qu'il ne s'agit que d'une idée négative, qui ne nous apprend rien de constructif. Pourtant, elle est significative en ce Gadamer figure encore une fois dans l'espace de réflexion philosophique et métaphilosophique que nous mentionnions précédemment, comme le confirme le parallèle entre Derrida et Gadamer, qui contesteraient selon Rorty la notion d'un "signifié transcendantal", permettant de choisir la bonne interprétation, la seule vérité.<sup>8</sup> Les réserves mêmes de Rorty, sur le sens restrictif de la citation de Gadamer, ne doivent pas nous faire perdre de vue qu'il privilégie en fait la réactivité par rapport à la constructivité de la réflexion, et donc qu'il ne critique pas la valeur et la portée de citation, mais les éventuels enthousiasmes constructivistes.

"Texts and Lumps", publié en 1985, s'adresse à un public littéraire, et cherche à démystifier la philosophie. Ce texte est d'intérêt, car malgré le peu de références à Gadamer et à l'herméneutique, ils sont remarquablement proches des débats soulevés. Rorty discute notamment du concept de jeu de langage de Wittgenstein, mais ses développements sur le jeu de la balle maya rappellent Gadamer, qui a d'ailleurs souligné lui-même sa proximité avec Wittgenstein sur la question du jeu.<sup>9</sup> Rorty explique que la "dureté des faits" «is simply the hardness of the previous agreements within a community about the consequences of a certain event».<sup>10</sup> La science est donc conditionnée par les jeux de langage, ce qui nous rappelle Kuhn, mais est loin d'être contradictoire avec le concept de jeu de Gadamer. En fait, la différence tient peut-être en ce que le jeu sert à Gadamer à démontrer que l'art n'est pas purement subjectif, et à Rorty que la science n'est pas purement objective. Mais pour Gadamer la science elle-même est conditionnée par le jeu de la compréhension, et pour Rorty rien n'empêche en principe l'art de devenir aussi rigoureux que la science.

Rorty critique aussi la descendance théorique de Dilthey, et sa distinction entre l'explication (propre aux sciences naturelles) et la compréhension (propre aux sciences humaines), débat qui intéresse grandement Gadamer, et auquel il a déjà été mêlé par Rorty. La critique de la distinction néo-Saussurienne entre les textes et les morceaux (*lumps*) constitue le corps du texte, et rappelle clairement le débat sur le textualisme que Rorty avait amorcé dans le texte "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism". Gadamer avait été accusé dans ce dernier, en tant que textualiste faible, de distinguer entre la critique et la science. Le débat de 1980 se poursuit donc en 1985, avec Hirsch comme principal interlocuteur, et qui est aussi un des premiers adversaires anglophones de la philosophie herméneutique de Gadamer. Rorty discute de l'interprétation par Hirsch de Vico, référence humaniste de première importance pour Gadamer, cité par Rorty comme celui qui a laissé entendre que le royaume humain était plus connaissable que celui de la nature. Gadamer est finalement mentionné en parallèle à Quine, comme tenant d'un holisme qui nous permettrait d'effacer la distinction diltheyenne entre les sciences humaines et les sciences de la nature, ainsi que la distinction néo-saussurienne critiquée dans ce texte.<sup>11</sup> Il laisse aussi entendre qu'il y a

quelques pas supplémentaires à faire, entendant par là sans doute que Gadamer n'est pas assez radical. En effet, Gadamer aurait toujours une "préférence" pour les textes. Il demeure ainsi pour Rorty un textualiste faible.

Le court texte de 1985, "From Logic to Language to Play. A Plenary Address to the InterAmerican Congress", brosse un portrait philosophique du vingtième siècle, siècle présenté comme se concluant avec les thèses défendues par Rorty. Pour nous, l'intérêt de ce texte réside dans les nombreuses références à Gadamer. Ce dernier est mentionné d'abord au sein d'une énumération de philosophes célèbres, soit avec Heidegger, Wittgenstein, Quine, Derrida, Putnam et Davidson. Ceux-ci se seraient détournés de l'intérêt porté à la logique "inhumaine" du début du siècle vers une forme d'historicisme rappelant Hegel.<sup>12</sup> Plus loin, Rorty traite de Gadamer par l'entremise d'un commentateur, Arthur Danto, qui souligne la similarité de Heidegger, Derrida et Gadamer avec la philosophie analytique post-quinéenne quant à la conception du langage. La seule différence en serait une de "ton" (*tone*). Rorty exprime pourtant des doutes quant à cette différence de ton chez Gadamer: «There is, in Heidegger and Derrida, at least, a hint of crisis and apocalypse»<sup>13</sup>. L'ambiguïté du "*at least*" laisse entendre soit que Rorty ne partage pas l'opinion de Danto, soit qu'il n'est pas sûr de le partager, soit qu'il identifie une ambiguïté chez Gadamer lui-même. Ce qui est sûr, c'est que ce doute joue en faveur de Gadamer, en ce que Rorty regrette ce ton apocalyptique, qui n'est pas du tout partagé du côté anglo-saxon. Rorty classe aussi Gadamer comme un heideggérien de droite, s'opposant ainsi à un heideggérien de gauche comme Derrida. Rorty souligne encore une fois la critique gadamérienne de la conscience esthétique kantienne, mais dans un contexte où il met en parallèle sa philosophie avec celle de Derrida. En effet, ces deux philosophes effaceraient la distinction entre la littérature et la philosophie. Rorty souligne aussi l'importance du concept de jeu chez Gadamer. Il regrette par contre la tendance continentale anti-scientiste, encouragée par Heidegger, et que l'on reconnaîtrait chez Gadamer et Habermas.<sup>14</sup> Il souhaiterait en fait que la position philosophique dominante ne privilégie ni l'art ni la science.

Le texte "Inquiry as Recontextualisation: an Anti-dualist Account of Interpretation", publié en 1988, est l'un des derniers textes de Rorty où il fait explicitement mention de Gadamer. Ce texte pourrait être interprété comme la présentation d'une ontologie anti-réaliste et moniste par Rorty. Le constituant de base du monde serait la croyance (*belief*), structurée en toiles de croyances (*webs of beliefs*). Cependant, il ne s'agit pas d'une ontologie, mais d'une thérapie. Rorty veut y brosser un portrait du monde et de notre relation au monde, mais qui éviterait les problèmes philosophiques traditionnels, et tout spécialement celui du réalisme. Rorty dénonce les réalistes durs et mous, incluant entre autres les "heideggériens qui ne font pas confiance à Derrida". Dreyfus et Caputo, deux critiques heideggériens sévères de Gadamer, sont les seuls auteurs cités en exemple par Rorty dans ce texte, mais il est fort probable que Gadamer soit classé aussi dans cette catégorie.

L'anti-essentialisme serait non seulement la solution au problème du réalisme, ce serait le principal point de convergence entre la philosophie analytique et continentale.<sup>15</sup> Remarquons ici que Rorty souligne la convergence entre Quine et Derrida, qui ne voient plus que de l'écriture, dans l'esprit ou dans le cerveau,<sup>16</sup> ce qui pourrait confirmer la critique de Rorty par Dreyfus en 1980. Si les choses n'ont pas une essence, que l'on parle de croyances ou d'objets n'a plus d'importance.

«Interpretation has become a theme for philosophers largely as a result of the attempt to split the difference between the essentialist and the anti-essentialist. For "interpretation" is an exciting notion only as long as it contrasts with something harder, firmer, less controversial - something like "explanation" or "natural science".»<sup>17</sup>

L'anti-essentialisme bien compris ne fait plus de tel contrastes, et ainsi le terme d'interprétation perd tout intérêt. Dilthey, Gadamer et Taylor n'auraient plus de sujet.<sup>18</sup> Remarquons qu'ici encore Gadamer est mis sur le même pied que Dilthey. Ce sont des philosophes au sujet épuisé. En référence à son débat de 1980 avec Taylor, Rorty va jusqu'à dire que le terme même d'herméneutique devrait disparaître, en ce qu'il est trop universel.<sup>19</sup> Ceux qui tiennent au terme et au thème même de l'interprétation seraient tentés par la division de la culture en deux, en ensembles plus ou moins interprétatifs, ce

qui les amèneraient ultimement à la distinction philosophique critiquée par Rorty entre sciences humaines et naturelles.<sup>20</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. R. Rorty, "Hermeneutics, General Studies, and Teaching", in *Selected Papers from the Synergos Seminars*, p. 1.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. 6, 13.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 2.

<sup>4</sup> R. *ibid.*, p. 3.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 5.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 2.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 13-15.

<sup>8</sup> Cf. R. Rorty, "Introduction: Pragmatism and Philosophy", in *Consequences of Pragmatism*, p. XX.

<sup>9</sup> Cf. H. G. Gadamer, "Préface", in *Wahrheit und Methode*, 1976, p. 17.

<sup>10</sup> Cf. Rorty, "Texts and Lumps", in *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 80.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, p. 91.

<sup>12</sup> Cf. R. Rorty, "From Logic to Language to Play. A Plenary Adress to the InterAmerican Congress", in *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, p. 748.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 751.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, p. 752.

<sup>15</sup> Cf. R. Rorty, "Inquiry as Recontextualization: an Anti-dualistic Account of Interpretation", in *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 99.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, p. 99, n.10.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, p. 103.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, p. 102.

Les mentions de Gadamer par Rorty après *Philosophy and the Mirror of Nature* peuvent être divisées en trois groupes. (1) Il est cité d'abord parmi les exemples de penseurs compatibles ou voisins de la pensée de Rorty, notamment dans sa conférence de 1981, "Hermeneutics, General Studies, and Teaching", ainsi que dans son texte de 1982 "Introduction: Pragmatism and Philosophy". (2) Plus souvent, il est cité en relation à Dilthey, c'est-à-dire au sein de la question de la distinction entre les sciences humaines et les sciences naturelles. Dans "A Reply to Dreyfus and Taylor" (1980) et "Texts and Lumps" (1985), Gadamer est opposé à Dilthey; dans "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism" (1980) et "Inquiry as Recontextualisation: an Anti-dualist Account of Interpretation" (1988), il est au contraire mis en parallèle avec Dilthey, mais de façon péjorative. (3) Enfin, dans le texte "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism" (1980), Gadamer est classifié comme textualiste faible, de façon toujours péjorative. Cette dernière mention ayant souvent attiré l'attention des commentateurs, nous nous permettrons trois remarques.<sup>1</sup> Tout d'abord, cette mention ne se mesure pas en termes d'importance pour Rorty à celles en référence à Dilthey. Ensuite, bien que ce soit presque la seule fois où Rorty discute de façon importante de Gadamer après *Wahrheit und Methode*, il néglige par la suite son concept même de textualisme. Enfin, dans ce même texte la mise en parallèle avec Dilthey est significative. Nous pourrions même facilement interpréter ce texte comme la poursuite de la discussion avec Taylor (lieu de la relation entre Dilthey et Gadamer) sur le terrain de la culture littéraire.

L'herméneutique n'est mentionnée comme concept philosophique propre par Rorty qu'une seule fois après la publication en 1979 de *Philosophy and the Mirror of Nature*, soit dans la conférence de 1981, "Hermeneutics, General Studies, and Teaching". L'année 1980 est cependant la plus riche en références à l'herméneutique. En précisant son concept d'herméneutique dans "A Reply to Dreyfus and Taylor", Rorty voulait en fait déconceptualiser et neutraliser son utilisation de l'herméneutique. Rorty se méfie, sans doute à juste titre, des concepts trop serrés, ou trop utilisés.<sup>2</sup> En donnant une qualification

nouvelle à son utilisation du terme herméneutique, il ajoute effectivement à ses significations, mais surtout il diminue la précision d'un concept déjà plutôt vague. En fait, il n'est pas sûr que l'herméneutique comme attitude soit cohérente avec une herméneutique comme discipline de l'étude des discours anormaux. C'est en ce sens qu'il neutralise ce terme, car une herméneutique comme discipline pourrait laisser croire à la possibilité propre d'un champ de recherche herméneutique. Rorty veut seulement affirmer le côté strictement thérapeutique de son utilisation du terme herméneutique. Mais il neutralise aussi le terme herméneutique parce qu'il pèse d'un lourd poids théorique qui ne peut que le gêner et dont il n'a que faire. Emprunter un terme invite bien sûr à la comparaison, à la recherche des justifications de l'emprunt et de l'application, et presque inévitablement à la critique. Si Rorty critique sévèrement la philosophie, dans un même temps il semble vouloir se distancier de la philosophie pour échapper à la critique même. Cette mise de côté du terme herméneutique est ainsi une étape logique d'une telle volonté de distanciation. À cette première utilisation aux résonances malgré tout positives du terme herméneutique s'ajoute une seconde, aux résonances essentiellement négatives, de l'herméneutique comme position philosophique adverse. Les textes de 1980, "Method, Social Science, and Social Hope" et "Freud, Morality and Hermeneutics" présentent l'herméneutique comme antagoniste à la position de Rorty, bien qu'il s'agisse moins ici d'une herméneutique générale, que de positions herméneutiques particulières à des auteurs précis. Comme nous venons de le souligner, la conférence de 1981, "Hermeneutics, General Studies, and Teaching", est la seule à traiter de l'herméneutique en général en tant que concept philosophique après *Philosophy and the Mirror of Nature*. Par contre, l'herméneutique est alors constamment associée à de nombreuses autres positions philosophiques, au point où Rorty semble noyer l'herméneutique dans les généralisations. Il s'agit bien encore une fois d'une volonté de neutraliser le concept. Le texte de 1988, "Inquiry as Recontextualisation: an Anti-dualist Account of Interpretation", fait la synthèse entre le point de vue antagoniste et apologétique: le terme herméneutique rappelle sans doute trop le modèle théorique de Dilthey, et Rorty conclut qu'il vaut mieux s'en débarrasser. Le débat avec Dreyfus et Taylor de 1980 semble avoir non seulement



décidé du contexte dominant de toute référence à Gadamer, mais avoir décidé au bout du compte de la mise de côté probablement définitive du terme herméneutique.

Cette mise de côté progressive de l'herméneutique par Rorty ne doit pas nous faire perdre de vue la place privilégiée qu'elle occupe pourtant dans sa réflexion. L'excès d'universalité que Rorty attribue au terme d'herméneutique sous-entend en fait une adhésion profonde de Rorty à cette dernière, au sens où il lui paraît clair que l'interprétation est au centre de notre relation au monde. Il croit cependant aussi que la philosophie constructive s'oppose profondément à ce qu'une telle thèse signifie, et comme la philosophie est traditionnellement tentée par le modèle constructif, il ne croit pas qu'une philosophie herméneutique soit particulièrement souhaitable. Le modèle de la déconstruction proposerait une voie plus conséquente à cet égard, et plus intéressante, mais Rorty croit évidemment que le modèle du pragmatisme a encore beaucoup plus à offrir sur le plan de la culture et de l'éducation. Gadamer, dans la pensée de Rorty, fait sans doute partie de ceux qui ne sont pas allés assez loin, mais qui étaient dans la bonne direction, et qui nous ont donné les outils pour continuer dans cette direction. Il n'est pas le seul philosophe dans ce cas, mais contrairement aux autres il a l'avantage de ne pas participer à quelque dogmatisme philosophique, le menant en des directions mystiques, apocalyptiques, scientistes, relativistes, ou simplement trop réductionnistes. Enfin, comme cela était particulièrement évident dans le texte "Hermeneutics, General Studies, and Teaching", l'herméneutique philosophique de Gadamer est exemplaire pour Rorty à la fois parce qu'elle offre l'espace de réflexion que son pragmatisme souhaite occuper, et parce qu'elle défend notre relation essentielle à notre tradition et à notre communauté, thème d'une haute importance pour le pragmatisme.

---

<sup>1</sup> Cf. par exemple R. J. Bernstein, "What is the Difference that makes the Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty", in *Proceedings of the 1982 biennial Meeting of the Philosophical of Science Association* ; C.B. Guignon, "Saving the Difference : Gadamer and Rorty", in *Proceedings of the 1982 biennial Meeting of the Philosophical of Science Association* ; L. K. Schmidt, "Das Einleuchtende : The Enlightening Aspect of the Subject Matter", in *Phenomenology, Interpretation and Community*.

<sup>2</sup> Les remarques de Rorty au sujet du concept de postmodernité sont à cet égard exemplaires. Cf. R. Rorty, "Introduction: Pragmatism and Post-nietzschean Philosophy", in *Essays on Heidegger and Others*, p. 1-2.

## DEUXIÈME PARTIE: LES PHILOSOPHIES RESPECTIVES

A-Alasdair MacIntyre

À la page 358 de *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty note que son traitement du principal livre de Gadamer est redevable au court texte de Alasdair MacIntyre: "Contexts of Interpretation".<sup>1</sup> Ce texte est une recension critique, mais élogieuse, de *Wahrheit und Methode*. Une analyse de ce texte devrait nous permettre, d'une part, d'identifier la première approche de Rorty à Gadamer, d'autre part, de mieux apprécier le contexte de la réception du livre de Gadamer aux États-Unis. Deux points sont frappant à cet égard. En 1976, les idées et le vocabulaire de Gadamer seraient devenus populaires, au point où leur compréhension serait devenue caricaturale. MacIntyre invite donc le public américain à lire le texte nouvellement traduit en anglais de *Wahrheit und Methode*. Ensuite, il présente essentiellement la pensée de Gadamer comme révolutionnaire, changeant les questions plutôt que les réponses, ce qui sonne très rortyen, et qui a peut-être frappé ce dernier en ce sens.<sup>2</sup> Ce qui l'a peut-être aussi frappé, c'est l'idée que la vérité telle qu'entendue par Gadamer résiderait dans nos activités et nos conversations quotidiennes.<sup>3</sup> Il est certain qu'une grande part du travail philosophique de Rorty consiste à dédramatiser, sinon à banaliser, la question de la vérité. Par contre, Gadamer n'irait jamais jusqu'à mettre cette question de côté, comme voudrait le faire Rorty. Rorty met à contribution la critique de Gadamer concernant la distinction entre le domaine de l'art et le domaine de la vérité, mais il est impossible de savoir s'il fut inspiré par le texte de MacIntyre.<sup>4</sup> Rorty n'avait pas vraiment besoin non plus de MacIntyre pour noter la parenté des thèses de Wittgenstein et de Gadamer au sujet de la relation au monde à travers le langage,<sup>5</sup> pas plus que pour remarquer l'historicisme de Gadamer ou son anti-subjectivisme.<sup>6</sup> Plus délicate est la question de la conclusion critique du texte de MacIntyre. Celui-ci reproche à Gadamer de faire encore une distinction entre théorie et pratique, à la façon kantienne, concernant sa propre philosophie. Mais pour MacIntyre il est clair que la théorie change le monde, en ce que celui-ci n'étant qu'interprétation, la

réinterprétation est une pratique qui a des conséquences. Toujours selon MacIntyre, Gadamer s'aveuglerait ainsi quant aux conséquences de son travail intellectuel. Rorty reconnaît cette critique en effaçant radicalement la distinction entre théorie et pratique, mais avec sa distinction privé-public il a peut-être cherché à éviter les conséquences d'un monde à la merci des interprétations.

MacIntyre fait partie aux États-Unis de ces penseurs historicistes de la première heure et de la première importance.<sup>7</sup> Son oeuvre, orientée principalement vers l'éthique, souligne la nécessité de retourner à la philosophie pratique d'Aristote, et fait preuve notamment d'un certain pessimisme face aux perspectives sociales et éthiques de la modernité. Il s'oppose ainsi à Rorty et à son optimisme libéral-démocrate. MacIntyre fait aussi partie des premiers critiques de *Philosophy and the Mirror of Nature*. Dans "Philosophy, the "other" Disciplines, and their Histories: a Rejoinder to Richard Rorty", MacIntyre critique précisément le type d'approche historiciste qui mène aux thèses métaphilosophiques de Rorty. L'approche historiciste de Rorty serait une variante du modèle analytique de l'histoire de la philosophie, principalement le modèle de Reichenbach, fondé sur la croyance en la fin de la philosophie. Ce modèle analytique aurait en outre le défaut de sous-estimer l'importance, et en général la complexité, de l'histoire pour la philosophie.<sup>8</sup> Pourtant, la philosophie de Rorty est indéniablement historiciste et post-analytique. Il nous faut maintenant comparer plus systématiquement les philosophies respectives de nos deux auteurs, en commençant par la question, soulignée ici par MacIntyre, de leur historicisme commun.

---

<sup>1</sup> Cf. A. MacIntyre, *art. cit.*, 1976.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. 41.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 42.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 43.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 44.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 44-45.

<sup>7</sup> La relation de MacIntyre à Rorty et à Gadamer a fort bien été mis en lumière par Sullivan. Cf. W.M. Sullivan, "After Foundationalism: the Return to Practical Philosophy", in *Antifoundationalism and Practical Reasoning*, p. 21-44.

<sup>8</sup> Cf. A. MacIntyre, "Philosophy, the "other" Disciplines, and their Histories: a Rejoinder to Richard Rorty", in *Soundings*, p. 135-136.

## CHAPITRE TROIS : EXAMEN DES CONVERGENCES

### B- L'historicisme

L'importance de la thématique et de l'approche historique dans la philosophie de Gadamer et dans celle de Rorty ne fait aucun doute. Ce point commun est en revanche si largement reconnu que l'on pourrait douter de son utilité pour comparer ces deux penseurs. Il est certain que l'historicisme domine la philosophie continentale depuis Hegel. Gadamer et Heidegger se sont opposés aux exceptions célèbres à cette règle, notamment au néo-kantisme et à la phénoménologie husserlienne. La philosophie analytique se définit ordinairement comme une tradition du logicisme mais, comme nous l'avons déjà remarqué, les exceptions sont déjà nombreuses au moment de la parution en 1979 de *Philosophy and the Mirror of Nature*. En 1992, si nous en croyons Carl Page<sup>1</sup>, l'historicisme serait devenu au contraire la règle en philosophie anglo-saxonne, et peut-être ainsi pour la philosophie toute entière. La caractéristique devenant universelle, elle risque au bout du compte de perdre aussi beaucoup de son intérêt descriptif. La philosophie de Rorty, agent important de cette généralisation de l'historicisme, en demeure encore et toujours une des formes les plus radicales et des plus proches du relativisme. En revanche, la philosophie de Gadamer pourrait être identifiée comme l'un des premiers agents d'importance dans ce processus d'historicisation de la philosophie analytique.<sup>2</sup> Il est au moins reconnu comme tel par Rorty, nous l'avons déjà constaté. A-t-il influencé Rorty en ce sens? Les travaux de Rorty sur Heidegger précédant ceux sur Gadamer, il nous faudra attendre au moins le chapitre 6 avant de répondre à cette question. Pour le moment, il nous faut nous contenter d'examiner les formes respectives d'historicisme chez Rorty et Gadamer.

Gadamer présente une herméneutique philosophique. Traditionnellement, l'herméneutique est l'art d'interpréter les textes. L'herméneutique philosophique est ainsi tout simplement une philosophie de l'interprétation (*Auslegung*). Le premier pas permettant le passage de l'herméneutique traditionnelle à l'herméneutique philosophique

consiste à ne plus limiter l'interprétation aux cas d'incompréhension évidents. La conscience historique met aussi en doute une pure compréhension, qui apparaît alors comme une interprétation qui s'ignore. Le deuxième pas est de considérer notre relation au monde comme essentiellement une affaire de compréhension (*Verstehen*). Il est difficile dès lors d'imaginer une théorisation plus fondamentale (plus philosophique) que celle de l'interprétation, déjà explicitation de la compréhension. Le cœur de la théorie de la compréhension est le cercle herméneutique. Dans l'interprétation d'un texte, le cercle herméneutique signifie que l'anticipation du sens d'un passage serait essentielle à sa compréhension, et partant à la compréhension éventuelle du tout du texte. Cette compréhension du tout peut remettre en cause les anticipations précédentes, nécessitant une relecture, mais elle change certainement la compréhension des passages individuels. Plus globalement, le simple intérêt pour la lecture du texte présuppose une anticipation. Les conséquences du cercle herméneutique, une fois la compréhension étendue aux autres perspectives humaines, sont nombreuses. La première conséquence, peut-être la plus évidente, est la réhabilitation des préjugés (*Vorurteil*). Ceux-ci ne sont pas un obstacle à la compréhension, mais bien une condition de possibilité de la compréhension. Un préjugé peut s'avérer faux, mais cette expérience fait partie du jeu de la compréhension, et est ainsi porteuse de vérité en elle-même. Le cercle herméneutique met aussi en avant la perspective historique de toute compréhension, en ce que l'histoire est la source de tout anticipation de sens, de tout préjugé. Gadamer parle ici d'un travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*). Tout texte, mais nous pourrions dire aussi tout discours, est soumis à ce travail incessant de l'histoire, qui médiatise notre accès au discours originel, mais qui, ainsi, nous le transmet aussi. En opposition à une simple conscience historique, qui croirait pouvoir abstraire l'histoire pour en arriver à l'objet originel, Gadamer propose donc une "conscience du travail de l'histoire" (*wirkungsgeschitliches Bewusstsein*). Cette dernière est conscience de ne pouvoir échapper à ce travail, étant un produit elle-même de ce travail. En d'autres termes, il y a toujours plus de travail, c'est-à-dire d'être, que de conscience.<sup>3</sup> Mais la compréhension n'est pas simplement déterminée par la tradition, car la compréhension elle-même est un travail, un faire, ce qu'explicitera le concept d'application (*Anwendung*). Gadamer refuse de dissocier la compréhension de

l'application, en ce sens que le comprendre est toujours un appliquer à la situation présente, comme nous l'avons déjà souligné.

L'historicité est théorisée chez Gadamer, où elle se révèle inévitable. Que l'historicité soit inévitable est amplement démontré par le recours constant de ce dernier à la réflexion historique, qui ne peut être que travail historique. L'historicité chez Rorty est certainement inévitable, mais il ne croit pas devoir la théoriser. La méfiance de ce dernier envers la théorisation explique au moins que celle-ci ne soit pas entreprise, et sans doute qu'elle ne soit pas souhaitée. Mais quelle est alors la place de l'historicisme dans la philosophie de Rorty, historicisme dont il se réclame lui-même très ouvertement?<sup>4</sup> C'est d'abord un historicisme "réactif". Il s'oppose aux discours voulant échapper à l'histoire. La plupart des grands débats philosophiques classiques, tels sur le réalisme ou le relativisme, seraient conditionnés par un antique désir d'éternité. En vertu du pragmatisme de Rorty, ce désir persiste et hante insidieusement notre culture postmoderne, bourgeoise et libérale. C'est ensuite un historicisme "thérapeutique". Une grande part de *Philosophy and the Mirror of Nature* consiste en l'exposition historique de divers problèmes philosophiques. Il s'agit d'exposer la logique de leurs développements internes, leurs contradictions, et ultimement leur infertilité. Enfin, c'est un historicisme "existential". Il appuie (et ne fonde pas) la conception de Rorty des possibilités de l'activité humaine. Cet aspect de l'historicisme de Rorty est le plus constructif et le plus théorique, mais aussi le moins développé. Il reconnaît simplement que l'historicisme est compatible avec son pragmatisme. Il nous faut admettre avec lui que le pragmatisme, avec son concept de *situation* et de vérité comme ce qui peut être bon pour nous de croire<sup>5</sup>, se laisse aisément décrire comme une forme de perspectivisme historiciste.

La place de l'historicité dans la pensée de Rorty n'est pourtant pas sans problème. Par exemple, R. Hollinger se permet la surprenante affirmation suivante:

«Rorty tries to distance himself from all traditions, including his own, thus placing himself outside history in order to give a God's eye perspective on the going on.»<sup>6</sup>

Guignon partage aussi cette opinion, insistant sur le fait que les positions philosophiques de Rorty sont en quelque sorte détachées de l'histoire.<sup>7</sup> Mais ces remarques ne font, ultimement, que transposer la critique classique du relativisme au perspectivisme de

Rorty.<sup>8</sup> L'accusation de relativisme est en effet courante à l'endroit de la pensée de Rorty, malgré ses protestations et ses dénégations contraires. Il insiste en effet pour dire que toutes les pratiques (et théories correspondantes) ne sont pas égales en fonction du but recherché.<sup>9</sup> Certaines pratiques seraient meilleures que d'autres. Le perspectivisme pragmatiste de Rorty éviterait ainsi le relativisme. Mais si nous en revenons à la transposition proprement dite de l'argument, à la critique du perspectivisme même de la pensée de Rorty, il apparaît effectivement que Rorty prend un point de vue neutralisant vis-à-vis de l'histoire. Il ne faut pourtant pas en tirer de conclusions hâtives. Le relativisme historique de Rorty n'est qu'une conséquence de la neutralisation théorique du discursif chez cet auteur. Il ne cherche pas d'abord à comprendre l'histoire, mais à éliminer certaines tendances historiques de la réflexion humaine. Dans ce but très précis, il prend des décisions théoriques radicales qui ne prennent pas essentiellement en compte la question historique même. L'histoire pour lui n'a pas de nécessité, mais elle se réduit à un répertoire (ou un autre) d'événements passés (incluant la diffusion de théories). La perspective propre au perspectivisme pragmatiste de Rorty n'est tout simplement pas une perspective historique, mais une perspective linguistique.

---

<sup>1</sup> Cf. C. Page, "Historicist Finitude and Philosophical Hermeneutics", in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 370.

<sup>2</sup> G. R. Jr. Lucas laisse entendre que Gadamer serait effectivement le principal agent de ce processus, mais il néglige l'importance indéniablement supérieure de Kuhn et Wittgenstein dans la conversion de la philosophie analytique à l'historicisme. Cf. G.R. Jr. Lucas, "Philosophy, its History, and Hermeneutics", in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 173-174.

<sup>3</sup> Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 307.

<sup>4</sup> Cf. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 9-10.

<sup>5</sup> Notons cependant que Rorty se distancerait d'une telle définition classique du pragmatisme, préférant le définir en opposition aux thèses philosophiques traditionnelles. Il évite autant que possible, par exemple, de définir le terme "vérité".

<sup>6</sup> R. Hollinger, "Introduction: Hermeneutics and Pragmatism", in *Hermeneutic and Praxis*, p. XVIII.

<sup>7</sup> Cf. C. B. Guignon, "On saving Heidegger from Rorty", in *Philosophy and Phenomenological Research*, p. 407.

<sup>8</sup> Plus précisément, la critique du manque de cohérence d'une théorie affirmant l'impossibilité du savoir. Le relativisme manquerait de cohérence parce qu'il se comprendrait lui-même implicitement comme une théorie du savoir fondamental.

<sup>9</sup> Cf. R. Rorty, "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism", in *Consequences of Pragmatism*, p. 166-169.

## C- Le tournant linguistique

La philosophie analytique est fondée en grande partie sur le tournant linguistique de la philosophie. Ce tournant est aussi largement partagé en philosophie continentale. Peut-être encore plus que pour l'historicisme, nous faisons face à une position philosophique trop commune et générale pour que sa mention soit très éclairante. Peut-être pour cette raison, Bernstein, en comparant Rorty, Habermas et Gadamer, se permet de négliger cette perspective commune. Nous ne pouvons faire de même, ne serait-ce que parce cette perspective semble être jugée très significative tant par Rorty que par Gadamer, et que l'un et l'autre y voient effectivement un rapprochement entre leurs philosophies respectives. Rorty, comme nous l'avons vu, y fait quelquefois explicitement référence. Gadamer, de même, y voit dès 1960 un très important point de convergence entre la philosophie analytique et la philosophie continentale.<sup>1</sup>

Il est certain que le thème du langage, sujet de la troisième partie de *Wahrheit und Methode*, est égal au moins en importance au thème de l'histoire dans la pensée de Gadamer. Comme nous l'avons déjà dit, la réflexion sur le langage fonde les prétentions à l'universalité de la réflexion de Gadamer. Le tournant linguistique de la philosophie occidentale est ainsi garant du tournant ontologique de l'herméneutique philosophique: «Was verstanden werden kann, ist Sprache.»<sup>2</sup> Pourtant, ce serait précisément cette herméneutique du langage chez Gadamer qui serait la plus mal comprise par les commentateurs et critiques.<sup>3</sup> Le point de départ de l'herméneutique du langage de Gadamer est la logique de la question et de la réponse, qui s'oppose à la logique traditionnelle de l'énoncé. Toute compréhension de sens serait réponse à une question préalable. Cette logique s'applique à tous les concepts herméneutiques que nous avons explicités dans la section précédente sur l'historicité. Mais ce que cette logique, à la forme linguistique, fait apparaître, c'est que le fond historique de ce dialogue est lui-même linguistique. Il n'y a pas de dialogue sans une communauté langagière, sans une langue commune.

La perspective linguistique de Rorty est très différente, et s'accommode encore plus mal, comme nous le verrons plus loin, des développements ultérieurs de l'herméneutique



du langage chez Gadamer. Les oscillations du vocabulaire de Rorty compliquent la possibilité de dégager de sa philosophie une théorie linguistique cohérente. Essentiellement, il s'inspire de la philosophie analytique et pragmatiste, notamment de Wittgenstein et Davidson. Les pensées de Dewey et Kuhn ajoutent de façon non négligeable à son syncrétisme théorique en la matière. Enfin, les positions de Rorty sont ici comme ailleurs surtout réactives. Comme nous l'avons fait remarquer dans notre analyse de *Philosophy and the Mirror of Nature*, le discours est l'unité primitive de la linguistique de Rorty, et très vraisemblablement de toute sa philosophie. "Discours" est la traduction du terme anglais *discourse*, mais Rorty utilise de nombreux termes interchangeable, tels que *vocabulary*, *language game*, *story*, *narrative*, et *redescription*. Rorty ne distingue pas ces termes comme concepts et les théorise encore moins. Il nous laisse nous interroger sur leurs champs d'application exacts et respectifs. Un "discours" est-il équivalent à une "conception du monde", à un simple ensemble cohérent d'énoncés, à une sphère d'énoncés définissant une pratique relativement précise, à une "toile de significations"? Il est probable que Rorty chercherait à démontrer les faiblesses de ces quatre ou de toute autre définition plus précise. Son utilisation du terme "discours" et des termes équivalents peut sans doute être expliqué par son parti pris textualiste.

Malgré ces difficultés, il est possible de caractériser trois aspects de la philosophie du langage de Rorty: le holisme linguistique, le scepticisme envers le représentationalisme et l'essentialisme linguistique, et la primauté du discours normal. Le holisme linguistique veut dire que l'on ne peut isoler un énoncé ni des croyances générales qui portent l'énoncé, ni de l'objectif que vise l'énoncé, ni de la situation d'où provient l'énoncé. Le holisme linguistique provient directement de la tradition pragmatiste en philosophie. Comme le soulignait déjà Rorty dans *Philosophy and the Mirror of Nature*, le holisme est sans doute ce qui le rapproche le plus de la pensée de Gadamer. L'aspect sceptique de sa philosophie du langage est omniprésent: les théories de la référence ou de la correspondance sont critiquées, la possibilité de juger de l'adéquation d'un discours à son objet est mise en doute. Dans cette optique réactive, Rorty défend un conventionalisme linguistique non comme fin mot du langage, mais simplement comme seule conception utile du langage. De la même façon, il met en doute la possibilité de distinguer entre les choses et les mots,

entre le langage et le monde. Nous reviendrons quelque fois sur cette réactivité. La primauté du discours normal est peut-être ce qui éloigne le plus Rorty de l'herméneutique. Pour lui, un intérêt pour la compréhension présuppose une association de la compréhension à la mécompréhension. En ce sens, il comprend très bien l'herméneutique. Il s'oppose pourtant à cette association, et c'est pourquoi il cherche à contourner la définition traditionnelle de l'herméneutique. Il la définit comme une discipline étudiant les discours où règne, pour nous, la mécompréhension, les discours anormaux, ou bien comme la "tactique" kuhnienne "by-guess-and-by-God" de recherche d'une nouvelle terminologie, précédant une véritable recherche méthodique.<sup>4</sup> Par contre, il ne comprend pas du tout qu'elle puisse se prétendre, en quelque instance que ce soit, plus primordiale en sa réflexion que n'importe quelle autre réflexion. Le discours normal est l'expérience originaire humaine, et le discours anormal ne vit jamais que temporairement. Nous nous entendons la plupart du temps et sans difficulté.<sup>5</sup> Pourquoi en conséquence voudrions-nous fonder la normalité du discours? D'autant plus que cette fondation nierait la possibilité de l'anormalité du discours. Les discours sont concurrents, convenant plus ou moins à certains objectifs et à certaines situations. Le choix des discours devrait donc être simplement fonction des objectifs et des situations, qui sont eux-mêmes des perspectives langagières. Il n'y aurait ni sous- ou sur-discours, il n'y aurait que des prétentions philosophiques. Il n'y aurait pas non plus de "problème linguistique", et il n'y aurait donc pas besoin de philosophies du langage. Au contraire, il suffirait de critiquer les théorisations abusives, ce qui nous ramène au deuxième aspect de la théorie linguistique de Rorty.

---

<sup>1</sup> Cf. H. G. Gadamer, "Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge", in *Gesammelte Werke*, B.2, p. 66-76.

<sup>2</sup> «L'être qui peut être compris est langage.» Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 479.

<sup>3</sup> Cf. J. Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique*, p. 180.

<sup>4</sup> Cf. R. Rorty, "Method, Social Science and Social Hope", in *Consequences of Pragmatism*, p. 199-200.

<sup>5</sup> Bashkar explique que la limitation par Rorty de l'herméneutique au discours anormal est sans doute corollaire à sa sur-normalisation du discours normal. En effet, un discours normal sur-normalisé ne laisse précisément plus de place à la mécompréhension, et donc à l'herméneutique. Cf. R. Bashkar, "Rorty, Realism and the Idea of Freedom", in *Reading Rorty*, p. 220.

## D- L'anti-scientisme

Gadamer et Rorty ont en commun la volonté d'ébranler l'emprise du modèle scientifique sur la pensée occidentale, tant en philosophie que dans les sciences humaines, et par extension dans la culture en général. La majeure partie de la philosophie continentale s'étant distanciée de ce modèle depuis Heidegger, la critique du scientisme de Gadamer s'applique surtout aux sciences humaines. La philosophie analytique étant encore fort dépendante de ce modèle, la critique de Rorty s'adresse peut-être ainsi plus nettement à la philosophie, bien que cela n'explique pas tout de la critique générale de la philosophie par Rorty. Descombes rappelle que le pragmatisme a depuis toujours eu une orientation anti-réductiviste.<sup>1</sup> Par anti-réductivisme, on entend la contestation des entreprises de réduction d'un discours à un autre, par exemple du discours moral au discours physicien. Rorty s'acharne dans *Philosophy and the Mirror of Nature*, ainsi que dans ses textes ultérieurs, à démontrer non seulement la possibilité de cohabitation d'un physicalisme radical avec les différents discours humanistes et édificateurs, mais à nous convaincre de la valeur intrinsèque d'une telle cohabitation. En plus de cette stratégie, Rorty laisse entendre que rejeter le matérialisme et le physicalisme reviendrait à une nouvelle forme de réductivisme. Il est difficile d'identifier précisément la philosophie de Gadamer comme anti-réductiviste. Mais ne pourrait-elle pas être au contraire réductiviste? Rorty souligne très justement que:

«One of the obstacles which hinders communication between German and American philosophy is that, within German philosophy, materialism and physicalism are associated with reductionism and with scientism.»<sup>2</sup>

Refuser le discours matérialiste ou physicaliste ne signifie évidemment pas automatiquement être réductiviste, mais peut-être cela signifie-t-il l'être ultimement. En effet, l'anti-réductivisme est pratiquement indissociable des thèses théoriques fondamentales du pragmatisme, soit en ce que l'on ne peut juger d'un discours qu'en vertu de son utilité en vue d'en arriver à certains résultats. La question est compliquée par la critique de Rorty de la distinction diltheyenne entre les sciences historiques et les sciences

naturelles. Rorty admet une telle différence, mais il la situe simplement au niveau pratique de l'utilité pour répondre à telle ou telle question, pour régler tel ou tel problème. Il nie que la distinction éclaire d'une quelconque façon notre relation au monde ou la constitution du monde, ou même qu'elle occupe une primauté quelconque face à d'autres discours descriptifs. Cette position est éminemment justifiée en vertu de la cohérence de l'anti-réductivisme. Que la réduction se fasse vers un seul ou vers deux vocabulaires, elle demeure réduction, soit croyance en une correspondance essentielle entre une ou deux réalités et un ou deux vocabulaires. Dès lors, la position de Rorty apparaît ambiguë: elle est réductiviste en ce qu'elle croit pouvoir juger des prétentions des différents discours, et juger de leur utilité, mais ne l'est pas en ce qu'elle n'est pas obligée de faire référence à la réalité pour se justifier: seule sa propre utilité la justifie. La pensée de Gadamer est très éloignée d'une telle problématique.

---

<sup>1</sup> Cf. V. Descombes, *art. cit.*

<sup>2</sup> R. Rorty, "Non-reductive Physicalism", in *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 113.

## E- La priorité de la praxis : solidarité et *phronesis*

En 1983, R. J. Bernstein, dans son ouvrage *Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics, and Praxis*, a fait une synthèse remarquable des philosophies respectives de Gadamer, Rorty et Habermas. Il s'agissait moins de trouver leurs points communs, comme nous le faisons ici pour Gadamer et Rorty, que de mettre en lumière leur complémentarité:

«Gadamer underscores the need to be sensitive to understanding ourselves and our hermeneutical situation with regard to the traditions that are always effectively shaping what we are in the process of becoming. Habermas emphasizes the project of reconstruction and critique that points to the *telos* that should guide our *praxis*. Rorty warns that we must resist the temptation of thinking that our project can be supported by some sort of theory that provides it with a permanent ahistorical foundation. But all three are concerned to show us what is vital to the human project and to give a sense of what dialogue, conversation, questioning, solidarity, and community mean. All three stress the multiple ways in which these are threatened in the contemporary world.»<sup>1</sup>

En insistant sur la complémentarité de leurs pensées, Bernstein détourne cependant l'attention de leurs divergences. Du même souffle, il sous-entend que leurs pensées sont insuffisantes isolément. En autant que l'on admet avec Gadamer qu'une compréhension est application, il est certain que n'importe quelle pensée est insuffisante seule et qu'il est possible de la compléter par d'autres pensées. Mais la complémentarité des pensées de Rorty et Gadamer est précisément ce qui est en question ici. Existe-t-il des liens philosophiques permettant autre chose qu'une simple superposition de leurs pensées?

Il est certain que Rorty et Gadamer partagent une emphase commune des concepts de communauté et de pratique. Chez Rorty, cette emphase est plus qu'évidente, elle est fondatrice de sa pensée. Le pragmatisme se définit précisément par une conception de la théorie comme pratique. L'oeuvre de Rorty est en très grande partie une démonstration de cette conception et une exposition des conséquences de celle-ci. C'est ainsi qu'il

développe souvent l'idée que l'on ne devrait interpréter la vérité qu'en termes de compatibilité avec les pratiques sociales. Il traite aussi souvent des bienfaits de l'abandon de l'idéal d'objectivité pour se concentrer sur l'idéal concret de solidarité. Mais le caractère radical de la position de Rorty n'apparaît vraiment qu'avec le concept d'ethnocentrisme, seul fondement cohérent, selon lui, de notre identité, de notre action publique, et de notre réflexion. Ce concept, critiqué par Bernstein, domine sa pensée à la suite de *Philosophy and the Mirror of Nature*, et débouche éventuellement sur sa célèbre distinction entre le privé et le public, entre la sphère de la création personnelle et la sphère politico-éthico-ethnique. L'examen des difficultés et les réponses aux objections à cet ethnocentrisme et à cette distinction composera l'essentiel des réflexions de Rorty après 1986.

Chez Gadamer, l'importance du point de vue pratique est à peine moins explicite que dans l'oeuvre de Rorty. Le rapprochement à cet égard entre les deux auteurs est confirmé par Gadamer lui-même, qui souscrit à l'interprétation de sa pensée par Bernstein, notamment son interprétation du concept de *phronesis*. Gadamer admet même un lien entre son concept de *phronesis* et certains autres concepts aux consonances plus rortyennes, tel celui de solidarité (*Solidarität*). Le concept central d'application de Gadamer nous fait faire nettement le saut dans la sphère pratique, et l'application est très liée au concept de *phronesis*, comme il l'explique dans son examen de la pensée d'Aristote.<sup>2</sup> Bien que cette conception diffère formellement de celle de Rorty, chez Gadamer aussi il y a un rapprochement important entre la pratique de la théorie. Pour paraphraser Rorty, la question pour Gadamer n'est pas tant de faire passer le débat philosophique d'une clé méthodologico-ontologique à une clé éthico-politique que de le faire passer d'une clé méthodologique à une clé éthique.<sup>3</sup> Ainsi, si nous nous contentons de décrire cette convergence vers l'éthique, nous pouvons constater que l'insistance de Gadamer sur la *phronesis*, à la base de tous ses concepts humanistes, correspond étroitement à l'insistance de Rorty sur l'ethnocentrisme. Notre rapport au monde n'est pas seulement conditionné historiquement, il est d'abord et avant tout rendu possible par le partage d'une communauté, par une solidarité, qu'il nous faut éventuellement reconnaître et apprécier. Gadamer, avec sa *phronesis*, insiste sur le contenu de cette solidarité, Rorty, avec son ethnocentrisme, insiste sur le fait que nous ne pouvons pas aller plus loin dans la

réflexion. Leurs orientations, très différentes, reconnaissent donc toutes deux un enracinement social déterminant pour toutes les réflexions théoriques subséquentes.

---

<sup>1</sup> R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics, and Praxis*, p. 206.

<sup>2</sup> Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 318-320.

<sup>3</sup> Cf. R. Rorty, "Inquiry as Recontextualisation", in *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 110.

## F- La conversation et le dialogue

Nous avons en cours d'analyse émis des réserves face au modèle de la conversation de Rorty. Nous avons aussi mentionné notre étonnement face à son silence concernant la proximité de ce modèle à celui du dialogue gadamérien. En général, les interprètes examinant le modèle de la conversation de Rorty partagent ces réactions, certains critiquant parfois vivement la notion de conversation de Rorty<sup>1</sup>, d'autres associant plus généreusement la conversation rortyenne au dialogue gadamérien.<sup>2</sup> Rorty associe sans difficulté Gadamer au concept de conversation, mais jamais précisément le concept de dialogue au concept de conversation. C'est ainsi que Rorty, en 1980, dit de Gadamer:

«he is asking us to abandon the notion of discourse proceeding within a pre-existing set of constraints, and instead open ourselves to the course of conversation.»<sup>3</sup>

Cet exemple est significatif en ce que la rencontre de Dreyfus, Taylor et Rorty est l'occasion à la fois d'une clarification de l'utilisation de Rorty du terme herméneutique, comme nous l'avons déjà vu, et aussi de l'une des dernières clarifications du concept de conversation. Dreyfus, d'abord distant de cette notion, s'y rallie à mesure que Rorty met de l'emphase sur l'importance et la caractère fondamental de son concept de conversation pour l'histoire humaine: «It does connect up with salvation»<sup>4</sup>, admet Rorty. Par la suite, le salut va plutôt être attribué au concept de solidarité, puis au concept d'ethnocentrisme, comme nous l'avons examiné dans la section précédente. Cette distanciation peut être motivée au moins de deux façons. Premièrement, le concept de conversation est précisé par les concepts de solidarité et d'ethnocentrisme. La conversation est menée au sein d'une communauté, et elle traite des sujets qui intéressent cette communauté. Il est d'ailleurs probable que l'on puisse interpréter ces deux concepts non pas comme complémentaires ou même implicites au concept de conversation, mais bien déterminantes de cette dernière. Deuxièmement, les notions de solidarité et d'ethnocentrisme sont moins historicistes que la notion de conversation, en ce qu'elles affirment surtout pratiquement une situation, et n'ont pas autant de prétentions descriptives ou théoriques que la notion



de conversation. Comme nous l'avons déjà souligné, la perspective fondamentale de Rorty n'est pas historique, mais linguistique, et orientée sur la praxis. La notion de conversation, ce qui est d'ailleurs encore plus évident avec le dialogue de Gadamer, fait le pont avec la perspective historique. Rorty avec les notions de solidarité et d'ethnocentrisme évite la problématique historique (tradition et conditionnement des possibilités), qui intéresse au contraire prioritairement Gadamer, tout en mettant l'accent sur l'action (activité et liberté face aux possibilités). Ainsi, si l'on ne peut douter de la proximité de la conversation rortyenne au dialogue gadamérien, il faut admettre que les nuances qui séparent ces deux notions indiquent des divergences ailleurs plus importantes.

---

<sup>1</sup> Par exemple, cf. R. Comay, "Interrupting the Conversation: Notes on Rorty", in *Antifoundationalism and Practical Reasoning*; ainsi que J. Mitscherling, "Conloquium Interruptum: Stopping to Think", in *Antifoundationalism and Practical Reasoning*.

<sup>2</sup> Cf. R. Burch, "Resuming the Conversation", in *Antifoundationalism and Practical Reasoning*; ainsi que R. J. Bernstein, *op. cit.*

<sup>3</sup> R. Rorty, "A Reply to Dreyfus and Taylor", in *Review of Metaphysics*, p. 39.

<sup>4</sup> R. Rorty, C. Taylor, H.L. Dreyfus, "A Discussion", in *Review of Metaphysics*, p. 52.

## CHAPITRE 4: EXAMEN DES DIVERGENCES

### G- Anti-fondationalisme et critique du discours philosophique

Le recueil de 1987, *Anti-foundationalism and Practical Reasoning. Conversations between Hermeneutics and Analysis*, identifie l'anti-fondationalisme comme un point de convergence important entre la philosophie continentale et la philosophie analytique. Dans l'introduction à ce livre, E. Simpson explique que:

«Much of the new vigour of the debate on foundations stems from Richard Rorty's success in establishing "anti-foundationalism" as a slogan for a complex cluster of ideas previously lacking resonant expression.»<sup>1</sup>

L'imprécision de cette notion complique son application à la philosophie de Gadamer. Cette imprécision (que nous allons essayer de lever) et cette complication n'ont pas été assez soulignées par les commentateurs. J. Grondin, par exemple, rappelle dans "Hermeneutical Truth and its Historical Presuppositions: a Possible Bridge between Analysis and Hermeneutics"<sup>2</sup> que le concept de vérité chez Gadamer n'est pas celui de fondationalisme. Dans ce texte, le fondationalisme est surtout opposé à l'historicisme. L'anti-fondationalisme (Grondin utilise aussi le terme "post-fondationalisme", moins réactif<sup>3</sup>) serait donc simplement une nouvelle formulation de l'historicisme que nous avons examiné au chapitre précédent. Le fondationalisme est en outre associé aux notions de subjectivisme, de certitude, de méthode. L'anti-fondationalisme serait donc aussi un anti-cartésianisme.<sup>4</sup> Bernstein ne voit pas non plus de difficulté au terme "anti-fondationalisme", bien qu'il préfère utiliser le terme "non-fondationalisme" pour désigner à la fois les positions philosophiques de Rorty, Habermas et Gadamer.<sup>5</sup> Chez lui aussi l'anti-fondationalisme équivaudrait à un anti-cartésianisme et à un historicisme. Contrairement à Grondin, cependant, Bernstein souligne que Rorty interprète vraisemblablement Gadamer comme un fondationaliste inconscient.<sup>6</sup> Bernstein croit pourtant, comme nous l'avons déjà examiné, que les perspectives de Rorty et de Gadamer sont non seulement compatibles mais complémentaires. Guignon, en réplique à Bernstein,

parle d'une "quasi-fondation" chez Gadamer, ou même d'un "historicisme fondationnel", contredisant les deux interprétations précédentes du fondationalisme, opposées à l'historicisme.<sup>7</sup> Guignon admet pourtant que Gadamer, Habermas et Rorty partagent une critique commune du fondationalisme traditionnel. Il nous semble que dans ce débat le terme "fondationalisme" manque peut-être de précision. Dans le texte "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism", Rorty écrit que:

«(...) there is no way to choose, and no point in choosing, between incompatible philosophical theories of the typical Platonic or Kantian type. Such theories are attempts to ground some element of our practices on something external to these practices. Pragmatists think that any such philosophical grounding is, apart from elegance of execution, pretty much as good or as bad as the practice it purports to ground. They regard the project of grounding as a wheel that plays no part in the mechanism.»<sup>8</sup>

Si il est sûrement possible d'opposer le fondationalisme "traditionnel" à l'historicisme, ce passage de Rorty laisse entrevoir un autre aspect de son anti-fondationalisme, soit une forme restreinte d'anti-théorisme.<sup>9</sup> La pratique et les théories réelles (*real*, souligné par Rorty) pourraient aussi bien, et en fait se passeraient très bien, de théories philosophiques.<sup>10</sup> Avec Lyotard, il serait même légitime d'approcher cette position du post-modernisme, puisqu'il s'agit bien ici d'une incrédulité envers les méta-récits.<sup>11</sup> Mais il y a plus qu'une simple incrédulité ici: il y a une dévalorisation voulue du discours philosophique tout entier. La fin du fondationalisme équivaldrait à la fin de la philosophie pour Rorty, ou tout au moins la fin de la philosophie telle qu'elle se comprenait et se comprend encore majoritairement aujourd'hui, soit comme une discipline guidée par une notion de vérité et par une recherche d'universalité.

Robert J. Dostal, dans son texte "The World never Lost: the Hermeneutics of Trust", explicite de façon convaincante cette opposition entre Gadamer et Rorty. Gadamer serait un anti-fondationaliste et un historiciste, mais il n'abandonnerait pas pour autant les prétentions du discours philosophique.<sup>12</sup> L'essentiel des sections suivantes de ce chapitre portera d'ailleurs sur les éléments constructifs du discours philosophique conservés plus ou moins intacts dans la pensée de Gadamer. Il nous faut préalablement expliquer quelque

peu plus en détail cet anti-théorisme philosophique que l'on retrouve chez Rorty. Celui-ci est la conséquence logique de la conjugaison dans la pensée de Rorty de trois éléments: l'anti-réductivisme pragmatiste, le tournant linguistique analytique, et la stratégie thérapeutique en philosophie (celle-ci étant commune à la philosophie analytique issue de Wittgenstein et au pragmatisme). Le résultat de cette conjugaison est une forme de neutralisation du discursif, tel que nous avons pu l'examiner précédemment, neutralisation permettant à la fois de justifier la cohabitation des discours et la dévalorisation des méta-discours. La théorie philosophique n'est pas la seule critiquée, mais toute théorie, qu'elle soit religieuse, scientifique, sociale ou artistique, voulant dépasser son utilité. Cette neutralisation du discursif est non seulement la thèse la plus centrale de la pensée de Rorty, mais aussi l'une des plus critiquées par les commentateurs. En effet, non seulement est-elle très radicale, mais elle fonde nombre des critiques les plus sévères de Rorty. Ce radicalisme est bien sûr tempéré par certaines considérations "pragmatiques" de Rorty concernant les institutions philosophiques, par certaines réflexions "raisonnables" sur les possibilités d'une philosophie avec un "p minuscule", ou au contraire par certaines constatations "fatalistes" sur l'opposition entre la philosophie réactive et la philosophie constructive. Néanmoins, cette mise en perspective par Rorty ne doit pas nous faire oublier que cette neutralisation du discursif chez lui non seulement est de première importance en sa philosophie ("p minuscule"), mais elle est supposée être la meilleure position pour ce qui est de son utilité pour notre culture actuelle.

L'anti-fondationalisme de la pensée de Rorty est donc l'expression philosophique de son anti-théorisme. Comme nous l'a fait voir Guignon, l'historicisme n'est pas équivalent à l'anti-fondationalisme de Rorty. Traditionnellement, le fondationalisme s'oppose à l'historicisme, et il est associé aux notions cartésiennes de subjectivisme, de certitude ou de méthode. Mais le fondationalisme n'a pas tant pour Rorty un contenu précis qu'il n'indique une prétention de la philosophie, la prétention d'avoir un statut particulier, supérieur aux autres discours. Le manque de précision du terme n'était ainsi qu'apparent.

---

<sup>1</sup> E. Simpson, "Colloquimur, ergo sumus", in *Anti-foundationalism and Practical Reasoning. Conversations between Hermeneutics and Analysis*, p.1-2.

---

<sup>2</sup> Cf. J. Grondin, "Hermeneutical Truth and its Historical Presuppositions: a possible Bridge between Analysis and Hermeneutics", in *Anti-foundationalism and Practical Reasoning. Conversations between Hermeneutics and Analysis*, p. 45-58.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 54.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 53-54.

<sup>5</sup> Cf. R. J. Bernstein, "What is the Difference that makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty", in *Proceedings of the 1982 biennial Meeting of the Philosophical of Science Association.*, p. 353-354.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 347-348.

<sup>7</sup> C. B. Guignon, "Saving the Differences: Gadamer and Rorty", in *Proceedings of the 1982 biennial Meeting of the Philosophical of Science Association*, p. 361.

<sup>8</sup> R. Rorty, "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism", in *Consequences of Pragmatism*, p. 167.

<sup>9</sup> Nous empruntons ce terme à Madison, qui l'a utilisé en 1992 pour caractériser Rorty. Cf. G. B. Madison, "Coping with Nietzsche's Legacy. Rorty, Derrida, Gadamer", in *Philosophy Today*, p. 7.

<sup>10</sup> Cf. R. Rorty, *art. cit.*, p. 167.

<sup>11</sup> Cf. J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne*, p. 7.

<sup>12</sup> Cf. R. J. Dostal, "The World never lost: the Hermeneutics of Trust", in *Philosophy and Phenomenological Research*, p. 413.

## H- Vérité, signification, expérience et *Sache selbst*

Dans le but de rapprocher l'herméneutique et le pragmatisme, Grondin essaie de dissocier la notion de vérité en herméneutique philosophique du fondationalisme. Nous avons pu constater que la critique anti-fondationaliste de Rorty se fonde sur une forme d'anti-théorisme dévalorisant toute prétention philosophique, ce qui dépasse le simple abandon du concept de vérité. La pensée de Gadamer succombe ainsi inévitablement à la critique de Rorty. Nous aurions pu aisément aborder cette question différemment: Grondin, dans le même texte, souligne que la notion de vérité a toujours été essentielle à la philosophie.<sup>1</sup> Il est remarquable que cette notion soit précisément fort critiquée par Rorty. En fait, une grande majorité de commentateurs ont vu une divergence majeure entre Rorty et Gadamer sur la question de la vérité, se mêlant inextricablement à certaines questions connexes, telles la question du réalisme, du représentationalisme et de l'essentialisme. Rorty, en bon thérapeute, aborde ces vieux débats pour mieux les saborder. Bien qu'il fasse ainsi, et très consciemment, de la philosophie, mais de la philosophie réactive et thérapeutique, il annonce aussi un âge post-philosophique. Chez Gadamer, maître au contraire de la continuité philosophique, la notion de vérité est peu thématifiée mais demeure omniprésente en toute sa philosophie, comme nous avons déjà pu le constater. De plus, un certain nombre de concepts centraux à l'herméneutique philosophique s'opposent très nettement à l'approche déconstructive de Rorty quant aux débats mentionnés. Les concepts d'expérience (*Erfahrung*) et de chose même (*Sache Selbst*) sont ignorés par Rorty dans ses commentaires sur Gadamer, mais ils ne pourraient lui apparaître que très contestables.

Rorty ne croit pas que l'on puisse proposer une théorie cohérente de la notion de vérité. Il défend l'idée qu'elle ne représente dans les faits qu'un compliment, une marque d'appréciation appliquée à certains énoncés. En ce qui concerne la théorie de la vérité, Gadamer n'est peut-être pas aussi éloigné de Rorty que nous pourrions le croire. Comme de nombreux commentateurs l'ont remarqué, il n'y a pas de théorie de la vérité explicite chez Gadamer, bien qu'il ait sans doute, pour emprunter l'expression de Grondin, une

conception de la vérité.<sup>2</sup> Si cette conception ne réduit pas la vérité à l'adéquation, en accord avec Rorty, il est certain qu'elle ne réduit pas non plus la vérité à l'utilité, au contraire cette fois de Rorty. La notion de vérité que veut banaliser Rorty est la notion épistémologique que l'on oppose habituellement à la notion de fausseté. Gadamer préfère opposer sa notion ontologique de vérité à la notion de vide.<sup>3</sup> En ce sens, la vérité chez Gadamer est pratiquement synonyme de signification, comme le souligne toujours Grondin.<sup>4</sup> Cette notion de vérité comme signification est sans doute compatible avec le pragmatisme de Rorty, avec quelques nuances supplémentaires. Dans un texte publié en 1988, "Representation, Social Practise, and Truth", Rorty note que Davidson, avec qui il partage habituellement les thèses linguistiques, veut lier 'inextricablement' la notion de vérité et de signification.<sup>5</sup> L'objectif de Davidson est d'éloigner l'épistémologie de la notion de vérité, afin d'éviter le scepticisme. Rorty, qui partage cet objectif, ne penserait pourtant pas que rapprocher la notion de vérité de l'ontologie serait une meilleure avenue.<sup>6</sup> Plus généralement encore, Rorty veut plutôt banaliser la question linguistique de façon à ce qu'elle ne soit plus privilégiée par la philosophie. Il ne veut plus que l'on se pose la question de savoir ce qu'est un langage, mais simplement que l'on reconnaisse que l'on parle un langage, qui est une pratique développée pour agir avec les choses.<sup>7</sup> Il nous faut mettre l'accent sur cette banalisation, développement naturel chez Rorty de la thèse de la primauté du discours normal, parce qu'elle explique plusieurs des thèses et des commentaires de Rorty en philosophie du langage après *Philosophy and the Mirror of Nature*.

Cette volonté de banalisation supporte l'idée de Grondin qui voulait que s'il y avait eu un changement de perspective en philosophie continentale de la raison au langage, en philosophie analytique il y en aurait eu un du langage à la raison.<sup>8</sup> Cette différence explique aussi la défense d'un certain naturalisme chez Rorty, préférant à la vérité la causalité et à l'ontologique l'anthropologique. Ce naturalisme éviterait précisément les dérapages philosophiques.<sup>9</sup> Cette différence est aussi une véritable divergence entre Rorty et Gadamer. Quand Rorty critique les idées de Hesse dans le texte "Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor", publié en 1987, nous pouvons presque appliquer telles quelles ses critiques à l'herméneutique de Gadamer. Il défend notamment une notion

très restreinte de signification, limitée au discours normal, d'inspiration ouvertement positiviste, excluant la métaphore, et permettant encore une fois précisément d'éviter les tentations de fonder la linguistique par l'ontologie.<sup>10</sup> Rappelons que Rorty croit possible la "cohabitation" des discours, et en ce sens refuse de voir en la signification et en l'utilité des équivalents, comme le voudrait Hesse.<sup>11</sup> La signification est limitée à la sphère du comportement linguistique alors que l'utilité peut être dite de tout comportement. Ce ne sont encore une fois pour Rorty que des perspectives qui ne se fondent pas sur un ordre plus fondamental de notre relation au monde. Concluons en remarquant que Rorty a lui-même souligné qu'il trouvait plus adéquat le langage de la philosophie analytique aux questions linguistiques que celui de Heidegger et Derrida.<sup>12</sup> Nous pourrions ajouter, par extension, qu'il le trouve généralement aussi plus adéquat que celui de Gadamer.

Comme le souligne notamment G. B. Madison, Gadamer veut définir des notions non-fondationalistes et surtout non-essentialistes de "vérité", de "réalité" et de "connaissance."<sup>13</sup> L'anti-essentialisme radical de Rorty ne lui permet pas d'accepter une telle approche<sup>14</sup>. Ainsi, si pour Gadamer la pensée herméneutique de Rorty serait "mutilée" parce qu'elle veut se passer de ces notions<sup>15</sup>, pour Rorty cette sauvegarde ne serait qu'une forme de "mystification".<sup>16</sup> Nous l'avons déjà dit, la question de Rorty n'est pas celle de la compréhension, et il ne sent pas le besoin d'en appeler à des notions fondatrices de la compréhension, telles l'expérience (*Erfahrung*) ou la chose même (*Sache selbst*). Ce besoin ne pourrait être compris par lui qu'en tant que réminiscence du débat sceptique, mettant en cause la certitude de notre relation au monde ou de nos discours en général. Rorty n'est pas à proprement parler un adversaire du réalisme. Il a toujours défendu un certain réalisme minimal non-philosophique.<sup>17</sup> Il peut donc se permettre de parler d'une relation au monde, de stimuli, de causalité. Encore une fois, le véritable débat est de savoir où l'on veut arrêter le discours philosophique.

Il serait sans doute souhaitable d'associer la notion du vrai chez Gadamer à la notion d'une meilleure compréhension. Warnke croit distinguer dans la pensée dialogique de Gadamer une tension entre deux points de vue sur le consensus. Est-il une idée sur ce qui est vrai ou valide, c'est-à-dire un donné à comprendre avec la notion de *phronesis* et la notion de tradition, ou est-il une "fusion des horizons", c'est-à-dire une synthèse,



permettant de comprendre mieux?<sup>18</sup> La notion d'expérience est liée à ce deuxième aspect du dialogue, en tant que productrice de vérité, c'est-à-dire en tant que découverte qu'une idée est meilleure qu'une autre.<sup>19</sup> Chez Rorty, si le premier aspect du consensus pourrait être reconnu, aspect de notre finitude historique et langagière, fondation de la sphère publique de l'existence et de l'activité humaine, le deuxième aspect serait très diminué. En effet, Rorty ne pourrait le comprendre qu'en termes prosaïques d'un "mieux en fonction des objectifs", en termes de technique. La possibilité de la fusion des horizons n'est pas vraiment considérée par Rorty, qui ne conçoit le monde qu'en tant que champ de causalité et d'actions communes, mais pas en tant qu'objet de la compréhension commune. Les différents discours ne peuvent que se superposer et s'adapter à la superposition, ils ne peuvent pas fusionner.<sup>20</sup> Rorty va jusqu'à prétendre que la plupart du temps il n'y a même pas d'adaptation des discours, simplement abandon de l'un et prise en charge de l'autre, ce qui est en accord avec sa thèse sur les problèmes philosophiques: «We do not solve them; we get over them.»<sup>21</sup>

La chose même (*Sache selbst*) est au fondement du dialogue chez Gadamer. Il s'agit de la chose dont on parle et qui oriente inévitablement le dialogue et la compréhension résultante. Schmidt identifie la *Sache selbst* comme le critère de la vérité herméneutique gadamérienne.<sup>22</sup> Dostal soutient que «the *Sache selbst* taken in its largest sense is our common world.»<sup>23</sup> Il n'y a rien de semblable chez Rorty. Il définit la notion d'objet (*object*), dans la perspective anti-essentialiste: «as what we find useful to talk about in order to cope with the stimulations to which our bodies are subjected.»<sup>24</sup> S'il s'agit, comme l'indique Davey en 1990, avec la chose même de préserver le perspectivisme tout en évitant ses difficultés<sup>25</sup>, Rorty verrait cette solution comme n'évitant pas vraiment les illusions de l'essentialisme philosophique, menant au bout du compte à des versions amoindries mais néfastes du représentationalisme et du réalisme philosophiques.

L'acharnement de Rorty à condamner la moindre trace d'essentialisme, de représentationalisme ou de réalisme en quelque discours que ce soit est à examiner avec soin. Indépendamment des thèses pragmatistes de Rorty permettant cette condamnation, la raison de cet acharnement est à chercher dans les options dites "libérales" de Rorty. En

effet, pour son pragmatisme libéral, l'activité humaine ne devrait viser publiquement qu'au bien-être de la communauté humaine, et en privé éviter d'avoir des répercussions publiques néfastes à la communauté humaine. Au mieux, juge Rorty, les positions d'essentialisme, de représentationnalisme et de réalisme affermissent la stérilité des discours sur lesquelles elles sont fondées. Au pire, elles peuvent, comme elles l'ont déjà fait souvent, proposer d'autres options, supposées plus fondées, à l'activité humaine, et souvent contradictoires au bien-être de la communauté humaine, c'est-à-dire à l'option libérale du pragmatisme philosophique de Rorty. L'opposition privilégiée par Rorty entre stérilité philosophique et activité libérale souligne au mieux l'orientation résolument pratique de sa pensée. Si nous adoptons ce point de vue pratique, Rorty apparaît défendre une radicale liberté langagière, en affirmant la possibilité de choisir et de modifier ses discours et son langage en général.<sup>26</sup> À cette liberté, Gadamer apparaît opposer la reconnaissance d'une passivité à la fois langagière et non-langagière.

<sup>1</sup> Cf. J. Grondin, *art. cit.*, p. 50.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*

<sup>3</sup> Cf. H. G. Gadamer, "Philosophie und Poesie", in *Gesammelte Werke*, B. 8, p. 239.

<sup>4</sup> Cf. J. Grondin, *art. cit.*, p. 51.

<sup>5</sup> Cf. R. Rorty, "Representation, Social Practise, and Truth", in *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 154.

<sup>6</sup> Cf. R. Rorty, "Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor", in *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 162 et 165.

<sup>7</sup> Cf. R. Rorty, "Representation, Social Practise, and Truth", in *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 157.

<sup>8</sup> Cf. J. Grondin, *art. cit.*, p. 46.

<sup>9</sup> Cf. par exemple, R. Rorty, "Pragmatism, Davidson, and Truth" in *Objectivity, Relativism, and Truth*.

<sup>10</sup> Cf. R. Rorty, "Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor", in *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 162-163.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, p. 164.

<sup>12</sup> Cf. R. Rorty, "Réponse à Jacques Bouveresse", in *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, p. 152.

<sup>13</sup> Cf. G. B. Madison, *art. cit.*, p. 12.

<sup>14</sup> Cf., par exemple, J. Risser, "Rorty's Pragmatism as Hermeneutic Praxis", in *The Modern Schoolman*, p. 284.

<sup>15</sup> Cf. R. J. Bernstein, *art. cit.*, p. 333.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, p. 347.

<sup>17</sup> Cf. par exemple, dès 1972, R. Rorty, "The World well lost", in *Consequences of Pragmatism*.

<sup>18</sup> Cf. G. Warnke, *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, p. 168-171.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, p. 171-173.

<sup>20</sup> Cf. R. Rorty, "Introduction, Antirepresentationalism, Ethnocentrism, and Liberalism", in *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 14.

<sup>21</sup> R. Rorty, "Inquiry as Recontextualisation: an Anti-dualist Account of Interpretation", in *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 96.

<sup>22</sup> Cf. K.L. Schmidt, *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer*.

<sup>23</sup> R. J. Dostal, *art. cit.*, p. 422.

<sup>24</sup> R. Rorty, *ibid.*, p. 107.

---

<sup>25</sup> Cf. N. Davey, «"A World of Hope and Optimism despite Present Difficulties": Gadamer's Critique of Perspectivism», in *Man and World. An International Philosophical Review*, p. 273-294.

<sup>26</sup> Guignon discernerait même chez Rorty une certaine émancipation face au langage. Cf. C. B. Guignon, "On saving Heidegger from Rorty", in *Philosophy and Phenomenological Research*, p. 401-417.

## I- L'ontologie de Gadamer et ses prétentions à l'universalité

Platement énoncée, l'opposition liberté-passivité ne rend pas justice aux pensées respectives de Rorty et de Gadamer. Chez ces deux auteurs il existe une reconnaissance commune de la finitude humaine, qu'elle soit sous sa forme historique, linguistique, ou sociale. Pourtant, chez Rorty cette reconnaissance ne sert en fait que de prétexte à l'affirmation totale de la liberté. Cette liberté est vide sur le plan public, en ce qu'il n'y a pas de justification qui tienne quant au choix moral, ce qui conduit éventuellement à une passivité face à l'actualité historique et sociale, l'ethnocentrisme; mais cette liberté est en revanche totale quant à ses possibilités privées, ses possibilités de redescriptions, ses possibilités de création. En fait, chez Rorty, la possibilité même de la liberté privée se fonde sur la détermination première du choix public, qui est d'abord choix de liberté.<sup>1</sup> Chez Gadamer, la liberté est généralement plus déterminée: la passivité ne se fait pas simplement face au choix primaire-public de la liberté, mais toujours à la lumière du sens.

La pensée de Gadamer reconnaît un rapport essentiel entre la réflexion éthique et la réflexion ontologique,<sup>2</sup> ce qui l'éloigne encore plus radicalement de Rorty. La reconnaissance de la finitude par Gadamer est le fondement de ses prétentions à l'universalité, et donc au fondement de sa prétention à la philosophie. Nous pouvons recenser chez Rorty au moins quatre arguments généraux qui s'opposent à cette nouvelle "fondation" philosophique. (1) L'universalisation d'un certain discours philosophique par l'appel à certaines limites humaines ne peut tenir compte que d'un certain nombre de discours passés: elle ne peut tenir compte de l'apparition éventuelle de discours dépassant ou ne tenant pas compte de telles limites.<sup>3</sup> (2) L'idée d'un tel méta-discours délimitateur ne semble qu'une nouvelle version du rêve d'absolu critiqué depuis plus d'un siècle en philosophie<sup>4</sup>, ne semble qu'une nouvelle tentative d'échapper à l'historicité<sup>5</sup>, une nouvelle forme de recherche de pureté philosophique<sup>6</sup>, ou simplement une tentative ultime de préserver l'autonomie de la philosophie.<sup>7</sup> (3) Il n'y a aucun critère ou quelconque argumentation rigoureuse permettant de choisir entre l'un ou l'autre méta-discours délimitant.<sup>8</sup> (4) Ce dernier ne sert absolument à rien et n'apporte absolument rien de

positif: il ne fait qu'attiser des rêves d'absolu et éloigner des objectifs humains concrets et actuels (stérilité)<sup>9</sup>. En fait, Rorty fait des efforts importants pour éviter que sa pensée soit interprétée en termes ontologiques. L'orientation réactive de sa philosophie joue un rôle majeur à cet égard, mais dans les rares cas où Rorty doit se faire un peu plus constructif, il préfère banaliser sa pensée ou, si les enjeux sont trop importants, la transposer à la sphère pratique et réputée non-philosophique.<sup>10</sup> S'il lui faut généraliser un peu, il utilise des expressions de mise en perspectives ("dans l'optique de") ou utilise des guillemets pour neutraliser les connotations trop ontologiques de certains termes ("constitué").<sup>11</sup>

La préface à la seconde édition de *Wahrheit und Methode* expose très clairement les prétentions théoriques de Gadamer:

«Mein eigentlicher Anspruch aber war und ist ein philosophischer: Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollen, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage.»<sup>12</sup>

Ce dernier passage suppose que la philosophie doit partir d'une situation de fait, ce que Rorty ne contredirait pas, puisqu'il s'agit d'une thèse pragmatiste. Par ailleurs, la partie négative de ce passage peut laisser croire que la philosophie ne s'intéresse qu'à expliciter une certaine passivité humaine. Mais de quelle explicitation s'agit-il, demande Rorty, sinon de l'explicitation de divers discours, c'est-à-dire de diverses structures socio-historiques. Notre appartenance à de telles structures, notre dépendance envers de tels discours serait ce qui constitue notre seule passivité humaine. Cette dépendance ne serait pas à entendre, à la façon de Gadamer, comme un "par delà" notre vouloir et notre faire. Par delà notre vouloir et notre faire, il y aurait que d'autres vouloirs et d'autres faire. Mais Gadamer y insiste, au même paragraphe il semble presque vouloir répliquer à certains commentaires de Rorty:

«In diesem Sinne ist der Begriff >Hermeneutik< hier verwendet worden. Er bezeichnet die Grundbewegtheit des Daseins, die seine Endlichkeit und Geschichtlichkeit ausmacht, und umfasst daher das Ganze seiner Welterfahrung. Es ist nicht Willkür oder konstruktive Überspannung eines einseitigen Aspekts, es liegt vielmehr in der Natur der Sache, dass die Bewegung des Verstehens eine umfassende und universale ist.»<sup>13</sup>

Il ne s'agit certes pas là d'un contre-argument de la part de Gadamer, mais de l'expression d'une distance considérable le séparant de Rorty. Gadamer affirme bien avoir une sorte de "mot de la fin" ontologique. L'étude de la compréhension mène à l'universalité, et donc prend en charge les prétentions traditionnelles de l'ontologie. Cette union de l'ontologie et de l'herméneutique nuit peu aux prétentions traditionnelles de l'ontologie. Elle se veut présupposée par toute autre activité humaine, qu'elle soit politique, artistique, scientifique, ou purement quotidienne. Elle veut ainsi servir de guide aux réflexions particulières, ce qui est particulièrement sensible dans les textes de Gadamer ultérieurs à *Wahrheit und Methode*. Elle se veut aussi critique des autres discours philosophiques, mettant en lumière les forces et les faiblesses de telle ou telle pensée. Mais elle veut surtout nous offrir, en mettant en lumière notre rapport fondamental au monde, une façon de prendre conscience de ce rapport, et peut-être encore plus d'optimiser ce rapport au monde. Ultimement, l'herméneutique philosophique donne un sens à l'existence, celui de participer au dialogue qui fait ce que nous sommes et qui peut nous rendre encore meilleurs que nous sommes. Par ailleurs, le rejet de tout discours ontologique par Rorty et l'union de l'herméneutique et du pragmatisme nous offre un mot de la fin étonnamment similaire. S'il n'est pas présupposé, le discours de Rorty préferait être présupposé par toute autre activité humaine, plutôt que tout autre candidat, d'avance dévalorisé. Le discours de Rorty sert aussi de guide à la réflexion, jugeant de la pertinence des discours d'après une certaine conception de leur utilité. Évidemment, ce jugement s'applique aux discours philosophiques. Enfin, il nous offre aussi un certain modèle de rapport au monde qui, même s'il ne se veut pas plus fondamental qu'un autre, se veut une prise de conscience et une optimisation de notre rapport actuel au monde. Et ultimement, le sens de l'existence du pragmatiste est très semblable à celui de l'herméneute, sinon qu'il faudrait sans doute remplacer les enjeux sérieux du dialogue avec les sujets plus ou moins légers de la conversation.

Ces deux discours en arriveraient donc globalement aux mêmes résultats. Il serait tentant de voir dans la pensée de Rorty une simple pensée herméneutique dépouillée de ses oripeaux ontologiques, plus adéquate à la finitude humaine. Rorty souhaiterait sans doute que l'on interprète ainsi sa philosophie. La philosophie de Rorty est-elle vraiment la

plus convaincante? Ne correspond-t-elle pas à cette laïcisation de plus en plus radicale de la pensée que l'on reconnaît dans l'histoire occidentale? N'est-elle pas aussi plus limitative, plus négative, moins révélatrice? Ne nous coupe-t-elle pas des impulsions fondamentales de la pensée et de la vie? Ne nous offre-t-elle pas en fait un nouveau modèle culturel, un nouveau modèle de *Bildung*? N'est-elle pas un exemple de ces pensées radicalisantes et ultimement réductrices qui demeurent des curiosités philosophiques? Rorty admet lui-même que l'histoire jugera. Mais il nous faut pourtant admettre que cette perspective n'est pas celle de Gadamer. Chez ce dernier, l'histoire révèle et voile les choses (*die Sache*). Elle a révélé la dimension ontologique de l'herméneutique, mais celle-ci n'est pas le mot de la fin de l'histoire. Est-il celui de la philosophie? Gadamer ne le croit pas, et Rorty non plus, puisqu'il ne croit pas à la possibilité d'un mot de la fin. Comme nous l'avons examiné dans la section précédente, il n'y a jamais que superposition ou mise de côté des discours, jamais aboutissement.

En 1991, Guignon et Hiley ont prétendu que le terme d'herméneutique ne convenait pas à la pensée de Rorty (*misnomer*), celle-ci s'opposant aux deux mouvements théoriques fondamentaux de l'herméneutique depuis Heidegger.<sup>14</sup> Le premier est celui que nous venons précisément de décrire:

«The first move is to claim that even though all interpretations are shaped by historically shifting vocabularies, there is nevertheless what Heidegger calls an underlying "essential structure" of self-interpretating activity which can be identified by phenomenology or by reflection on our ordinary ways of describing ourselves. This quasi-Kantian "formalist" move is supposed to reveal the conditions for the possibility of any interpretation whatsoever. (...) The essential structures of human activity - our rootedness in a cultural context and our goal-directedness - therefore ensure the unity of life and direct us towards living a particular sort of life. »<sup>15</sup>

L'avantage de cette formulation est de rendre évidente le motif anti-essentialiste du refus par Rorty d'une ontologie quelconque. L'anti-essentialisme appliqué à l'interprétation du fait humain est un idée récurrente dans la philosophie de Rorty. Il loue par exemple Sartre pour avoir nié l'existence d'une nature humaine<sup>16</sup>, mais lui reproche en même temps de

continuer à l'interpréter comme une subjectivité vide.<sup>17</sup> Reproche qu'il serait possible d'appliquer à Rorty, avec peu d'efforts interprétatifs. L'argument de Rorty qu'il n'y a chez lui aucune nature humaine, en ce qu'il conçoit toute description comme récit,<sup>18</sup> ne tient que si on accepte de jouer le jeu de Rorty, selon lequel il échapperait effectivement au discours philosophique.

<sup>1</sup> Notons tout de suite que ce raisonnement ne s'applique qu'à notre contexte socio-historique précis, mais que seul celui-ci intéresse de toute façon Rorty.

<sup>2</sup> Cf. H.G. Gadamer, "Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe", in *Gesammelte Werke*, B.2, p. 301-318.

<sup>3</sup> Cf. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 125.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*

<sup>5</sup> Cf. R. Rorty, "Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language", in *Essays on Heidegger and Others*, p. 52.

<sup>6</sup> Cf. R. Rorty, "Keeping Philosophy Pure: an Essay on Wittgenstein", in *Consequences of Pragmatism*, p. 19

<sup>7</sup> Cf. R. Rorty, "Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language", in *Essays on Heidegger and Others*, p. 54.

<sup>8</sup> Cf. R. Rorty, "Is Derrida a Transcendental Philosopher?", in *Essays on Heidegger and Others*, p. 123 à 125.

<sup>9</sup> Par exemple, cf. R. Rorty, *ibid.*, p. 127.

<sup>10</sup> Pour un bon exemple de cette dernière tactique, consulter R. Rorty, "A Reply to Dreyfus and Taylor", in *Review of Metaphysics*, p. 29.

<sup>11</sup> Cf. R. Rorty, "Method, Social science, and Social Hope", in *Consequences of Pragmatism*, p. 199.

<sup>12</sup> «Mon ambition authentique a été, et demeure, de nature philosophique: ce qui est en question, ce n'est pas ce que nous faisons, ni ce que nous devons faire, mais ce qui survient avec nous, par delà notre vouloir et notre faire.» H. G. Gadamer, "Vorwort zur 2. Auflage", in *Gesammelte Werke*, p. 438.

<sup>13</sup> «C'est dans ce sens que le concept d'herméneutique est mis ici en oeuvre. Il désigne la motion fondamentale de l'existence, qui la constitue dans sa finitude et dans son historicité, et qui embrasse par là même l'ensemble de son expérience du monde. Il ne faut voir là aucun arbitraire, aucune extrapolation artificielle d'un aspect unilatéral: c'est la nature même des choses qui fait que le mouvement de la compréhension soit englobant et universel.» *Ibid.*, p. 440.

<sup>14</sup> Cf. C. B. Guignon et D. R. Hiley, "Biting the Bullet: Rorty on private and public Morality", in *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy as the Mirror of Nature (and Beyond)*, p. 362.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>16</sup> Cf. R. Rorty, "Priority of Democracy to Philosophy", in *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 182.

<sup>17</sup> Cf. R. Rorty, "Freud and Moral Reflection", in *Essays on Heidegger and Others*, p. 160-161.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*



## TROISIÈME PARTIE : DES HÉRITAGES PHILOSOPHIQUES DISTINCTS

### A- Lettre de Gadamer

L'une des rares mentions significatives de Rorty par Gadamer se trouve dans une lettre à Bernstein, datant de juin 1982, en réponse à l'envoi par ce dernier de son texte "What is the Difference that Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty"<sup>1</sup>. Cette lettre fut publiée en appendice au livre *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*.<sup>2</sup> Gadamer y affirme son attachement à la philosophie et sa distance par rapport à l'approche sceptique de Rorty.<sup>3</sup> Jusqu'à un certain point, cependant, il pense aussi partager les critiques de Rorty quant aux prétentions de scientificité de la philosophie, celles de Habermas notamment.<sup>4</sup> Il fait aussi remarquer les difficultés de le comparer avec Rorty et Habermas, en raison de la différence de génération et de son appartenance à la tradition allemande romantique et post-romantique.<sup>5</sup> Il laisse ainsi entendre qu'il fait partie d'un autre horizon philosophique, et qu'il est dès lors peut-être trop difficile pour lui d'entrer en contact avec des penseurs aussi éloignés que Rorty. Nous savons qu'il est entré en contact avec Habermas, dont il partage d'avantage l'horizon philosophique, bien qu'il ait conservé des réserves. Cet intérêt et ces réserves ne rendent que plus évidente sa distance de la philosophie de Rorty. D'importants enjeux se dissimulent pourtant derrière cette simple constatation d'un éloignement des horizons. Gadamer insiste sur le phénomène de la fusion des horizons, et en ce sens, même s'il ne se veut pas (ou plus) contraint à cette tâche, celle-ci se pose à nous. Rorty au contraire insiste sur les changements de paradigme, sur la suppression des vieux problèmes et la création de nouveaux vocabulaires. Ainsi, Rorty serait peut-être d'accord avec la lettre de Gadamer, voyant en ce manque d'intérêt un fait inévitable de la vie historique. D'autres indices laissent entendre pourtant une ouverture de Gadamer à l'horizon philosophique américain. En ce qui nous concerne, par exemple, l'idée cruciale d'une convergence entre la philosophie continentale et analytique.<sup>6</sup>

La remarque de Gadamer nous rappelle la nécessité d'examiner les horizons philosophiques respectifs de nos deux auteurs. Nous disons bien examiner, et non expliciter, ce qui serait une tâche infinie. Cet examen aura aussi l'avantage de nous permettre de comparer les approches critiques dissemblables de Gadamer et Rorty à l'égard de différents philosophes ou écoles philosophiques. Comme il devrait être clair maintenant, l'approche herméneutique constructive de Gadamer et l'approche métaphilosophique réactive-thérapeutique de Rorty ne leur font pas apprécier l'histoire de la philosophie de la même façon. Ces deux penseurs affirment leur enracinement historique, et il existe bien des racines communes, mais esquissent-elles vraiment quelque convergence implicite entre leurs deux philosophies?

---

<sup>1</sup> Cf. R.J. Bernstein, *art. cit.*, p. 331-359.

<sup>2</sup> Cf. H.G. Gadamer, "Appendix. A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer", in *Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics, and Praxis*, p. 261-265.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 262.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 263.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 262.

<sup>6</sup> Cf. H.G. Gadamer, "Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge", in *Gesammelte Werke*, B.2, p. 71.

## CHAPITRE CINQUIÈME : DEUX HISTOIRES DE LA PHILOSOPHIE

### B- De la philosophie grecque et de Descartes

La philosophie grecque est à la racine de toutes les philosophies occidentales. On ne peut donc parler d'une proximité à cet égard entre la philosophie analytique et continentale en général ou entre la philosophie de Rorty et de Gadamer en particulier. L'importance de cette tradition philosophique grecque n'est pourtant pas comprise de la même façon par Rorty et Gadamer. Dans la pensée de ce dernier, l'étude des textes grecs demeure d'importance. Il se dit même volontiers platonicien.<sup>1</sup> Par contraste, Rorty s'intéresse peu à la pensée grecque. Elle serait pourtant à l'origine de toutes les impasses de la pensée occidentale examinées dans *Philosophy and the Mirror of Nature*. Elle serait par exemple initiatrice de la fameuse métaphore du "miroir" et de la non moins fameuse distinction entre la contemplation et l'action.<sup>2</sup> Le compte rendu historique du développement des idées grecques menant à la philosophie actuelle serait précisément l'intérêt principal de Heidegger pour Rorty, qui croit partager la critique heideggérienne de la pensée grecque.<sup>3</sup> Rorty néglige ainsi de l'examiner davantage.<sup>4</sup>

Avec Descartes nous entrons dans la philosophie moderne. Chez Gadamer, l'écho dans le titre *Wahrheit und Methode* au titre du *Discours de la méthode* n'est peut-être pas fortuit. La limitation de la vérité à la vérité-certitude née d'une méthode fondationnelle est une des principales cibles de son herméneutique philosophique. Pour Rorty, Descartes perpétuerait les idées grecques, mais en les orientant décisivement vers l'épistémologie. Descartes, "inventeur" de l'esprit (*mind*)<sup>5</sup>, avec l'apport de la philosophie de Locke<sup>6</sup>, confondant explication et justification, ouvrirait la voie au développement par Kant de la philosophie comme épistémologie. La critique de Descartes par Rorty prend deux formes: la critique de son dualisme (esprit-corps), et la critique plus générale d'un complexe d'idées qui lui est associé, c'est-à-dire le complexe moderne de l'épistémologie. Ainsi, Rorty parle parfois de «Cartesian-Kantian problematic»<sup>7</sup>, de «Descartes-Locke-Kant

tradition»<sup>8</sup>, de «traditionnal Cartesian-Kantian pattern»<sup>9</sup>, de «strategy common to Descartes and Kant»<sup>10</sup>. Rorty ne confond pas ces philosophes ou leurs contextes historiques. Au contraire, il souligne que l'objectif de Descartes (et de Hobbes) était de soustraire la nouvelle science galiléenne aux critiques religieuses. La distinction entre la science et la philosophie n'existait pas encore, ce qu'exige en fait la notion d'épistémologie, et n'apparaîtra qu'avec Kant.<sup>11</sup> Si elle n'est pas épistémologie, la recherche cartésienne de certitude à travers une méthode rigoureuse est caractéristique d'un fondationalisme centré sur la science moderne et la question de la connaissance. Le passage suivant rappelle fortement Gadamer:

«The Cartesian change from mind-as-reason to mind-as-inner-arena was not the triumph of the prideful individual subject freed from scholastic shackles so much as the triumph of the quest for certainty over the quest of wisdom. From that time forward, the way was open for philosophers either to attain the rigor of the mathematicians or the mathematical physicist, or to explain the appearance of rigor in these fields, rather than to help people attain peace of mind. Science, rather than living, became philosophy's subject, and epistemology its center.»<sup>12</sup>

Néanmoins, les dimensions critiques de Gadamer et de Rorty ne se recouvrent pas entièrement, ce que certains auteurs ont vu comme très significatif en relation au débat sur la post-modernité (compris essentiellement comme une mise en cause de la modernité).<sup>13</sup> En effet, identifier "le tournant dramatique" de la pensée occidentale avec les débuts de la modernité (Descartes) ou avec les débuts de la philosophie (les Grecs) détermine si la critique va s'appliquer seulement à la pensée moderne, ou à toute la philosophie. Rorty fait partie de ces derniers, même si Descartes demeure une cible privilégiée de la critique du scientisme, et une référence inestimable en ce qui concerne la déconstruction des problèmes épistémologiques classiques.

---

<sup>1</sup> Cf. H.G. Gadamer, "Die Universalität des hermeneutischen Problems", in *Gesammelte Werke*, B. 2, p. 227.

<sup>2</sup> Cf. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 11.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 12.

<sup>4</sup> Notons que Rorty regrette son manque à la fois de connaissances et d'expertise en histoire de la philosophie. Cf. *ibid.*, p. 390.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 136.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 140.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 8-9.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, p. 131-132.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>13</sup> Par exemple, cf. L. Dupré, "Postmodernité ou Modernité tardive?", in *Richard Rorty: ambiguïtés et limites du postmodernisme*.

Pour Rorty, Kant marque une étape dans l'histoire de la philosophie qui n'a pas été encore vraiment dépassée. Les apories de la philosophie, qu'elles soient antiques ou modernes, trouveraient avec lui leur forme quasi définitive. La scission entre la philosophie analytique et la philosophie continentale prendrait aussi sa source chez Kant:

«The difference between the "mainstream" Anglo-Saxon tradition and the "mainstream" German tradition in twentieth-century philosophy is the expression of two opposed stances toward Kant.»<sup>1</sup>

Mais cette différence elle-même est considérée superficielle par Rorty: «On both sides of the Channel, however, most philosophers have remained Kantian.»<sup>2</sup> Autrement dit, les philosophes croiraient encore à la tâche de la philosophie qui serait d'explicitier les structures formelles de nos croyances. Plus précisément en ce qui concerne les philosophes continentaux, ils croiraient encore en la nécessité d'explicitier une "constitution transcendantale" pour défendre la liberté et la spiritualité humaine.

Il est important de rappeler ici que Rorty s'était inspiré dans *Philosophy and the Mirror of Nature* de la critique de la conscience esthétique kantienne de Gadamer. Cette critique était d'importance pour Rorty, en ce qu'elle venait appuyer son rejet de la distinction des faits et des valeurs. Pour Gadamer, il n'y a rien de tel qu'une conscience esthétique parfaitement séparée d'un sujet moral et d'un sujet connaissant. Rorty ne soulignait pas cependant pourquoi Gadamer refusait cette distinction. Il est certain que Gadamer souligne les insuffisances concrètes de la conscience esthétique kantienne. Mais pour Gadamer, la raison de ces insuffisances tient à ce que Kant n'ait pas vu le phénomène originaire et unitaire de la compréhension. Il ne le lui reproche évidemment pas, mais croit avoir simplement une meilleure perspective sur la chose même en question, ce qui n'enlève rien aux grands mérites de Kant, soulignés amplement ailleurs en ses écrits. Rorty reconnaît aussi le mérite de Gadamer d'avoir soustrait le concept de *Bildung* au concept de constitution transcendantale kantienne. Mais ce retranchement est moins un affranchissement du concept que son repliement au sein d'une constitution

transcendantale plus originaire. Car Gadamer se réclame bien de Kant. Dans sa préface à la seconde édition de *Wahrheit und Methode*, il définit les questions philosophiques qui l'intéressent comme des variantes de questions kantiennes.<sup>3</sup> Par contre, Gadamer utilise peu les termes de réflexion transcendantale pour sa propre réflexion, mais de la même façon qu'il utilise peu l'étiquette d'historicisme: ce sont des expressions chez lui trop chargées historiquement, désignant des pensées philosophiques relativement précises, qu'il lui arrive même de combattre. Ainsi, le terme transcendantal lui rappelle surtout Husserl. Il souligne pourtant dans *Wahrheit und Methode* qu'il se rattache d'abord au sens transcendantal du questionnement heideggérien, au sens où le questionnement de Kant était lui-même transcendantal.<sup>4</sup> Pour Rorty, par contre, toute réflexion transcendantale est au mieux inutile, et au pire nuisible.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> R. Rorty, *op. cit.*, p. 161.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 162. Notons aussi que Gadamer est parfaitement d'accord avec une telle proposition, bien qu'il ne l'interprète pas négativement. Cf. H. G. Gadamer, "Kant und die hermeneutische Wendung", in *Gesammelte Werke*, B.3, p. 213.

<sup>3</sup> Cf. H. G. Gadamer, "Vorwort zur 2. Auflage", in *Gesammelte Werke*, B. 2, p. 439-440.

<sup>4</sup> Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 268.

<sup>5</sup> Par exemple, cf. R. Rorty, *op. cit.*, p. 386.

À Kant, Rorty oppose Hegel, pour qui il n'a jamais caché sa préférence, et qui demeure pour lui une référence de première importance et de première heure.<sup>1</sup> Rorty reconnaît surtout en Hegel le véritable précurseur de la pensée historiciste.<sup>2</sup> En fait, Rorty croit même qu'une bonne part de la valeur de la philosophie continentale consiste en sa continuité avec la philosophie hégélienne, philosophie amplement reniée par la philosophie analytique.<sup>3</sup> Ensuite, il reconnaît en Hegel un penseur politiquement libéral, qui aurait aidé la civilisation occidentale à faire la transition vers la démocratie.<sup>4</sup> Hegel est pour Gadamer aussi une référence de première importance. Il est à la source de ses principales réflexions sur le concept de *Bildung*, notamment de sa distinction entre *Bildung* théorique et pratique.<sup>5</sup> De même, Hegel joue un rôle déterminant dans la réflexion de Gadamer sur l'art, en reconnaissant le contenu de vérité de l'expérience de l'art, un contenu de vérité qui se révèle historique.<sup>6</sup> En fait, plusieurs notions centrales de l'herméneutique philosophique portent la marque de Hegel. Les concepts d'expérience (*Erfahrung*) et de chose même (*Sache Selbst*), que nous avons examinés dans la deuxième partie de ce mémoire, sont explicitement dérivés de concepts hégéliens.<sup>7</sup> Dans l'avant-dernière section de *Wahrheit und Methode*, "Die Mitte der Sprache und ihre spekulative Struktur", Gadamer veut exposer la continuité de la réflexion sur la dialectique, de Platon à Hegel, et de Hegel à lui-même.<sup>8</sup> Mais il ne s'agit pas tant de perpétuer cette réflexion que de réaliser les ambitions hégéliennes : unir la science et le subjectivisme moderne à la philosophie grecque du *logos*, découvrir l'unité de l'expérience humaine. Le chemin n'est toutefois pas le même que celui de Hegel, car la pensée de Gadamer se déploie à partir de la question du langage, et qu'elle se fonde sur la reconnaissance de la finitude de l'expérience historique.<sup>9</sup> Rorty et Gadamer partagent une critique commune des excès absolutistes de la pensée hégélienne, mais celle-ci est depuis longtemps banale. Par contre, Rorty ne peut pas non plus apprécier les ambitions hégéliennes et ne peut donc approuver les prétentions correspondantes de l'herméneutique de Gadamer. Au contraire, il interprète la philosophie de Hegel comme thérapeutique et réactive. Hegel mettrait en



scène différents discours philosophiques contradictoires les uns avec les autres, les contextualiseraient historiquement, les exposeraient et les démontreraient successivement. Il s'agirait en ce sens d'une vaste démonstration des limites et de la contingence des discours philosophiques. Cette mise en scène permet à Rorty d'interpréter éventuellement Hegel comme l'un des fondateurs du roman, de l'interpréter littérairement comme nous offrant un récit historique de la succession des différents discours voulant décrire la réalité.<sup>10</sup> Certes, le congédiement des prétentions à la vérité de Hegel est discutable. D'autant plus en notre contexte, où ces prétentions à la vérité intéressent grandement les développements théoriques de l'herméneutique philosophique. Malgré de telles divergences, Rorty et de Gadamer ont encore en commun de mettre l'accent sur l'aspect éducatif de la philosophie de Hegel. Rorty, en interprétant la philosophie de Hegel comme thérapeutique et réactive, affirme en fait sa valeur pédagogique. Le roman même, pour Rorty, est toujours un roman de formation, et plus précisément encore de formation démocratique et libérale.<sup>11</sup> Plus significatif encore, Rorty reconnaît que c'est Gadamer qui lui a permis d'interpréter la philosophie de Hegel de cette façon, en dégageant la notion de *Bildung* de la structure idéaliste hégélienne.<sup>12</sup>

<sup>1</sup> Cf. R. Rorty, "Trosky et les orchidées sauvages", in *Lire Rorty. Le Pragmatisme et ses conséquences*, p. 263.

<sup>2</sup> Cf. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. xiii.

<sup>3</sup> Cf. R. Rorty, "Philosophy as a Kind of Writing: an Essay on Derrida", in *Consequences of Pragmatism*, p. 92-93.

<sup>4</sup> Cf. R. Rorty, "Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics" in *Essays on Heidegger and Others*, p. 17-18.

<sup>5</sup> Cf. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 25-35.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 103-104.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 467-469.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, p. 460-478.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, p. 461.

<sup>10</sup> Cf. R. Rorty, "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism", in *Consequences of Pragmatism*.

<sup>11</sup> Cf. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. xvi.

<sup>12</sup> Cf. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 358.

En nous concentrant jusqu'ici sur les penseurs pré-nietzschéens, nous avons quelque peu privilégié la perspective gadamérienne de l'histoire de la philosophie. D'autre part, nous avons négligé l'histoire propre de la tradition herméneutique, distincte de l'histoire même de la philosophie. Rorty est essentiellement étranger à cette tradition herméneutique, de la même façon que Gadamer est essentiellement étranger aux traditions pragmatiste et analytique si chères à Rorty. Gadamer mentionne à quelques rares reprises la pragmatisme. En 1957, dans le texte "Was ist Wahrheit?", Gadamer discute brièvement du concept de *situation* du pragmatisme américain, vantant son dépassement du formalisme de l'énoncé. Malgré cela, ce concept n'épuiserait pas la question de la vérité, et resterait en deçà de la logique de la question-réponse de l'herméneutique philosophique.<sup>1</sup> Ces critiques pourraient toucher au pragmatisme de Rorty, mais sans doute celui-ci les écarterait en affirmant la banalité de la question de la vérité et en identifiant la logique de la question-réponse à un discours descriptif possible. En 1975, dans le texte "Kant und die hermeneutische Wendung", Gadamer est encore plus bref. Le pragmatisme de James tomberait sous le coup de la critique phénoménologique de Husserl, c'est-à-dire se voudrait encore une explication, plutôt qu'une interprétation (*Auslegung*).<sup>2</sup> Sans avoir besoin de comparer le pragmatisme de James et de Rorty, il est certain que Rorty n'est pas touché par cette critique, sa philosophie étant radicalement une philosophie de l'interprétation.

Wittgenstein, après Dewey et avec Heidegger, est une des plus importantes influences de la pensée de Rorty. Gadamer mentionne souvent avec sympathie Wittgenstein. Il lui arrive même de le mentionner, à la façon de Rorty, en parallèle à Heidegger. Par exemple en 1979, dans le texte "Historical Transformations of Reason", Heidegger et Wittgenstein sont mentionnés comme nous ayant fait comprendre que l'expérience du monde passe par le langage.<sup>3</sup> En 1985, il parlera de convergence entre ses idées sur le concept de jeu et le dernier Wittgenstein.<sup>4</sup> Les exemples sont nombreux, mais ne vont jamais vraiment plus loin que de simples allusions. Wittgenstein est effectivement l'inspirateur d'une approche holiste non logiciste du langage en philosophie analytique, mais il est difficile de préciser davantage un véritable lien entre sa pensée et celle de

Gadamer. Ce qui est certain, c'est que Rorty s'est moins intéressé que Gadamer même à l'existence d'un tel lien. Pour Rorty, l'intérêt de la pensée de Wittgenstein est dans sa réactivité, son aspect thérapeutique et satirique<sup>5</sup>, qui veut dire entre autre que la philosophie a épuisé de ses possibilités (thèse qui serait partagée par Dewey, Nietzsche et Heidegger).<sup>6</sup> Quant à l'aspect du "tournant linguistique", tant vanté par Gadamer, Rorty souligne que sa conception du langage comme une boîte à outils est dans la descendance de Wittgenstein, mais s'oppose à Derrida et Heidegger<sup>7</sup>. Nous verrons dans le chapitre suivant que cela l'oppose aussi à Gadamer.

Heidegger mis à part, les deux philosophes continentaux contemporains qui apparaissent le plus régulièrement dans les écrits de Rorty sont Derrida et Habermas. En ce qui nous concerne, ils sont d'autant plus intéressants qu'ils ont, chacun leur tour, débattu directement avec Gadamer, même si le débat avec Derrida fut un peu court. Chez Rorty, ils apparaissent régulièrement associés au nom de Gadamer, mais ils sont en général traités beaucoup plus en profondeur que ce dernier. Rorty apprécie le souci politique de la philosophie de Habermas, qui est orientée sur une défense de l'option démocratique, qualifiée de libérale par Rorty, et qui lui rappelle Dewey. Rorty loue chez Derrida son style et son imagination littéraire, sa satire de la pensée et de la tradition philosophique. Comme on peut le constater, Habermas et Derrida se situent pour Rorty aux deux extrêmes de sa distinction entre la sphère publique et la sphère privée. Ils jouent ainsi un rôle paradigmatique dans la pensée de Rorty, cherchant précisément à concilier la cohabitation de ces deux sphères, sans pour autant réduire l'une à l'autre, rôle que ne pourrait jouer la pensée de Gadamer. Ainsi, de même que Bernstein voulait en 1983 faire de Habermas, Gadamer et Rorty des figures philosophiques complémentaires<sup>8</sup>, de même Rorty veut en 1986 faire de Derrida et Habermas des figures philosophiques complémentaires (ce qui provoquera d'ailleurs en 1987 une critique sévère de Bernstein<sup>9</sup>).

Habermas et Derrida ne sont pourtant pas à l'abri des critiques de Rorty. Habermas croit nécessaire l'utilisation d'arguments transcendants et l'appel à une figure de la rationalité scientifique pour asseoir les prétentions de la politique et de l'éthique démocratique libérale, au point où il critique l'absence de tels arguments et d'une telle figure de la rationalité chez Gadamer. Sur ce point, Rorty défend la position de Gadamer

qu'il interprète assez correctement comme subordonnant l'idéal d'objectivité à l'idéal de solidarité.<sup>10</sup> La position radicale de Rorty concernant les prétentions à l'universalité de la philosophie ne peut cependant prendre comme référence Gadamer (qui conserve de telles prétentions) contre Habermas. Comme le souligne Warnke, ni l'un ni l'autre ne croient suffisant d'affirmer l'historicité de la raison, à la façon de Rorty.<sup>11</sup> Il est ainsi compréhensible que ce dernier préfère se référer à d'autres auteurs pour critiquer la philosophie de Habermas, tel Lyotard.<sup>12</sup> Quant à la philosophie de Derrida, la question est nettement plus complexe. Comme Diane Michelfelder et Richard Palmer ont tenté de l'expliquer dans l'introduction au recueil de texte *Dialogue and Deconstruction* :

«Following Heidegger's lead, both Gadamer and Derrida deny the possibility of a transcendental, language-free standpoint for human understanding. And both, like Heidegger, regard our relationship to language as a primary philosophical issue, seeing language as the scene of our finitude, the place where we encounter the limits of our subjectivity. But their developments of Heidegger's insight are not alike.

Heidegger's recognition of the priority of language, then, gets developed in two quite different directions in the texts of Gadamer and Derrida. In Gadamer, this development leads toward a stress on the unity of and in meaning, toward (so it seems) a strengthening of tradition and an emphasizing of the authority and truth of texts. In Derrida, on the other hand, it leads toward underscoring the irreducible equivocation and undecidability of meaning, even apparently toward questioning the concept of meaning itself.»<sup>13</sup>

Rorty apprécie beaucoup l'approche littéraire de Derrida, mais il ne trouve pas ses thèses convaincantes. En effet, il paraît évident pour Rorty qu'il est possible, facile et courant d'avoir une univocité de la signification. Le discours normal fonctionne sans effort. Souligner le caractère équivoque et indécidable de la signification, c'est en fait vouloir (faire l'effort de) ce caractère équivoque et indécidable.<sup>14</sup> Dans la perspective de Rorty, les réserves qu'il entretient envers Gadamer sont d'un ordre plus fondamental. L'effort vers l'unité et l'autorité de la tradition semble pour lui à la fois présupposer un donné fondationnel (se révélant à partir des textes et de la tradition) et tendre vers un discours

universel, vers une commensuration universelle. Ce sont précisément les cibles primordiales du pragmatisme de Rorty. D'une part l'illusion réaliste<sup>15</sup>-fondationaliste à l'origine de la philosophie, d'autre part l'instinct essentialiste-réductiviste de la philosophie. Derrida, pour Rorty, échappant à la philosophie, échappe heureusement à la critique. Il est ainsi principalement critiqué pour ses "accents apocalyptiques", ou pour ses prétentions à fonder une nouvelle réflexion politique plus radicale.

Habermas est l'un des penseurs allemands qui s'est le plus intéressé à la pensée américaine en son ensemble, et au pragmatisme en particulier. Ce fait pourrait expliquer en partie l'intérêt de Rorty envers sa philosophie. Derrida, par contraste, représente en quelque sorte la philosophie de l'avenir idéale pour Rorty: une philosophie étudiée et débattue dans les départements de littérature, simplement ludique. Derrida s'est distancié d'une telle interprétation, malgré une sympathie plus évidente pour Rorty que pour Gadamer.<sup>16</sup> Notons à cet effet que Madison croit possible que Derrida, en laissant entendre que la pensée de Gadamer était dépendante d'une métaphysique de la présence, ait eu une influence sur la disparition du terme d'herméneutique chez Rorty. Madison ne croit pas à une telle dépendance, mais il insiste pour dire que l'herméneutique de Gadamer veut remplacer la philosophie centrée sur l'épistémologie, et que fondamentalement Rorty rejette la volonté même de remplacer l'épistémologie.<sup>17</sup> L'éloignement de la pensée de Gadamer était donc sans doute inévitable, que Derrida ait encouragé ou non Rorty en ce sens.

<sup>1</sup> Cf. H. G. Gadamer, "Was ist Wahrheit?", in *Gesammelte Werke*, B.2, p.52-54.

<sup>2</sup> Cf. H. G. Gadamer, "Kant und die hermeneutische Wendung", in *Gesammelte Werke*, B.3, p. 214-215.

<sup>3</sup> Cf. H. G. Gadamer, "Rationalität in Wandel der Zeiten", in *Gesammelte Werke*, B.4, p. 36.

<sup>4</sup> Cf. H. G. Gadamer, "Zwischen Phänomenologie und Dialektik - Versuch einer Selbstkritik", in *Gesammelte Werke*, B.2, p. 5.

<sup>5</sup> Cf. R. Rorty, "Keeping Philosophy Pure: an Essay on Wittgenstein", in *Consequences of Pragmatism*, p. 19-36.

<sup>6</sup> Cf. R. Rorty, "Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey", in *Consequences of Pragmatism*, p. 40.

<sup>7</sup> Cf. R. Rorty, "Introduction : Pragmatism and Post-Nietzschean Philosophy", in *Essays on Heidegger and Others*, p. 3.

<sup>8</sup> Cf. R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics, and Praxis*.

<sup>9</sup> Cf. R. J. Bernstein, "One Step forward, two Steps backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy", in *Political Theory*.

<sup>10</sup> Cf. R. Rorty, "Solidarity or Objectivity", in *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 28.

<sup>11</sup> Cf. G. Warnke, *op. cit.*, p. 166.

<sup>12</sup> Cf. R. Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", in *Essays on Heidegger and Others*.

<sup>13</sup> D. Michelfelder and R. Palmer, "Introduction", in *Dialogue and Deconstruction*, p. 1-2.

---

<sup>14</sup> Nous reconnaissons là une critique adressée par Descombes à certains philosophes continentaux, critique qu'il reconnaît semblable à certaines réserves de Rorty à propos de ce que ce dernier appelle le transcendantalisme européen. Cf. V. Descombes, *art. cit.*, p. 68-71 et R. Rorty, "Is Derrida a transcendental Philosopher", in *Essays on Heidegger and Others*, p. 119-128.

<sup>15</sup> Rorty fait ironiquement référence aux "réalistes mous, heideggériens ne faisant pas confiance Derrida". Cf. R. Rorty, "Inquiry as Recontextualisation: an Anti-dualist Account of Interpretation", in *Objectivity, Relativism, and Truth*, p. 96.

<sup>16</sup> Cf. J. Derrida, "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", in *Deconstruction and Pragmatism*, p. 77-88.

<sup>17</sup> Cf. G. B. Madison, *art. cit.*, p. 6.

## CHAPITRE SIXIÈME : HEIDEGGER

### F- Heidegger et Gadamer

Non seulement Heidegger fut-il le professeur et le maître de Gadamer, mais il demeura une de ses principales sources d'inspiration philosophique.<sup>1</sup> Plusieurs concepts clés de la pensée de Gadamer trouvent leur origine en des passages de *Sein und Zeit*, notamment le fameux concept de compréhension (*Verstehen*).<sup>2</sup> La caractérisation de la compréhension comme existentiel originaire du *Dasein* propulse, comme nous l'avons déjà décrit au chapitre trois, l'herméneutique au niveau philosophique, en ce sens qu'elle prend une dimension universelle. Le cercle de la compréhension, vieux principe herméneutique, est aussi caractérisé pour la première fois philosophiquement dans *Sein und Zeit*. Plus généralement, dans *Wahrheit und Methode*, Gadamer interprète Heidegger comme un penseur clé pour le dépassement des apories historicistes, c'est-à-dire comme un des plus importants penseurs de la question historique depuis Hegel.<sup>3</sup> C'est en ce sens aussi qu'il interprète l'effort de Heidegger de penser la temporalité de l'être et de l'existence. Mais Gadamer s'est réclamé aussi bien de la pensée primitive de Heidegger, centrée beaucoup plus ouvertement sur la question herméneutique, que de sa pensée plus tardive, centrée sur la question langagière. Il ira même jusqu'à définir son propre projet philosophique comme une continuation de la pensée du second Heidegger, continuation voulant rendre d'autant plus accessible cette pensée difficile.<sup>4</sup>

Malgré de telles dettes, le projet philosophique gadamérien ne correspond pas tout à fait au projet philosophique heideggérien. Les thématiques de l'oubli de l'Être, de l'histoire de l'Être et de la différence ontologique ne sont manifestement pas à l'ordre du jour avec Gadamer, malgré sa reprise du terme ontologique. Comme le souligne Grondin, le terme ontologique renvoie chez Gadamer à l'universel ou au fondamental, et non proprement à l'être.<sup>5</sup> Ce qui ne veut pas dire qu'il néglige ou ne croit pas en la pertinence de la question de l'être, simplement qu'il lui préfère ses propres questions posées avec son propre langage philosophique. Dans le texte "Sein Geist Gott" notamment, il explicite le

lien entre son propre questionnement et le questionnement heideggérien, entre le dialogue et l'être.<sup>6</sup> D'autres questions en un autre langage signifient inévitablement d'autres réponses: Gadamer s'écarte plus significativement encore de Heidegger sur la question de l'histoire même de la philosophie. Il souligne, entre autres, sa revalorisation de la pensée platonicienne, mais il s'agit aussi d'une revalorisation de ce que Heidegger appelait la tradition métaphysique.<sup>7</sup> En effet, Gadamer ne croit pas que cette tradition signifie une chute hors d'une conscience plus aiguë, plus primordiale, de la condition humaine, identifiée à la pensée pré-socratique. Gadamer ne cautionne pas non plus la violence heideggérienne envers le langage en général,<sup>8</sup> et son dédain du langage métaphysique en particulier. Fidèle à son concept d'application, il croit que tous les mots de la tradition sont plutôt des possibilités de compréhension que des obstacles à cette même compréhension. Bref, pour lui, l'histoire occidentale est une véritable source de compréhension (de *Bildung*) plutôt que la cause d'une déchéance systématique.

---

<sup>1</sup> L'intérêt gadamérien pour le concept de *phronesis* trouve son origine dans les interprétations d'Aristote par Heidegger.

<sup>2</sup> Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 263-264.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 270-276.

<sup>4</sup> Cf. H. G. Gadamer, "Zwischen Phänomenologie und Dialektik - Versuch einer Selbstkritik", in *Gesammelte Werke*, B.2, p. 10-11.

<sup>5</sup> Cf. J. Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique*, p. 166.

<sup>6</sup> Cf. H. G. Gadamer, "Sein Geist Gott", in *Gesammelte Werke*, B.3, p. 320-332.

<sup>7</sup> Cf. H. G. Gadamer, "Zwischen Phänomenologie und Dialektik - Versuch einer Selbstkritik", in *Gesammelte Werke*, B.2, p. 11-13.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 11-12.



En 1986, Guignon soulignait que Rorty avait été récemment celui qui avait le plus fait pour rendre Heidegger respectable dans les milieux philosophiques anglo-américains.<sup>1</sup> Heidegger, comme nous l'avons déjà souligné, fait partie de la trinité philosophique orthodoxe de Rorty, aux côtés de Dewey et Wittgenstein. Sa présence dans *Philosophy and the Mirror of Nature* est importante, bien que non associée au concept d'herméneutique, ou au nom de Gadamer. Ce n'est pas en effet la pensée de ce dernier qui introduit Rorty à celle de Heidegger, mais bien la pensée de Derrida. Rorty aurait été alors frappé par la critique commune du cartésianisme de ces trois auteurs et aurait construit *Philosophy and the Mirror of Nature* avec en tête précisément une "histoire quasi-heideggérienne".<sup>2</sup> Heidegger est ainsi un tard venu pour la pensée de Rorty, et il fut quelque peu délaissé par la suite, ainsi d'ailleurs que Wittgenstein, pour la figure de Dewey.

Guignon identifie trois grands points de rencontre entre la pensée de Heidegger et celle de Rorty: (1) la critique de la tradition philosophique comme cherchant à régler des problèmes causés par l'utilisation de métaphores périmées; (2) la critique du subjectivisme et la priorité de la praxis sur la théorie menant au pragmatisme de Rorty; (3) les critiques de Heidegger sur le foundationalisme menant aux critiques de Rorty sur le réalisme et la recherche de fondations en général.<sup>3</sup> Ces trois grands points sont explicités et complétés par les quatre points communs identifiés et partagés par Rorty entre les philosophies de Dewey et Heidegger: (1) le rejet de l'opposition antique entre contemplation et action; (2)- le rejet des problèmes cartésiens classiques; (3)- l'insistance sur la distinction entre la philosophie et la science; (4) la volonté de rapprocher la philosophie et la poésie.<sup>4</sup> Mais pour Guignon, malgré certaines similarités supplémentaires, il est certain que Heidegger et Rorty sont beaucoup plus éloignés que Rorty ne le laisse entendre. Rorty n'est pas sourd à cette différence. Il constate bien que Heidegger n'oppose pas l'ironie à la métaphysique, et que ce dernier préfère explorer une troisième voie.<sup>5</sup> Rorty ne croit évidemment pas à

cette troisième voie et défend l'option ironiste mais, comme le souligne Guignon, leur différend ne s'arrête pas là.

Semblablement à notre propre démarche dans la deuxième partie, Guignon distingue quatre grands espaces thématiques où divergent les pensées de Heidegger et de Rorty. (1) Leurs conceptions de l'histoire seraient largement contradictoires. Non seulement Heidegger proposerait une vision de l'histoire comme cohérente et signifiante, mais il y aurait des valeurs trans-historiques permettant d'aborder cette histoire de façon à avoir une existence authentique.<sup>6</sup> S'il est facile de contester l'interprétation de Guignon, on ne peut douter que l'histoire selon Heidegger est beaucoup plus significative à tous les niveaux que selon Rorty. La vision rortyenne de l'histoire serait dérivée de Kuhn et de Foucault, et ne serait qu'un ensemble disparate de normalités, de révolutions et de contingences diverses. Ainsi, il serait possible de jeter le passé par dessus bord, ou de l'utiliser à nos propres fins. Pour Heidegger, comme pour Gadamer devrions-nous ajouter, notre relation au passé est au contraire caractérisée par l'appartenance et la participation.<sup>7</sup> (2) Si Rorty et Heidegger s'entendent pour dire que le rapport humain au monde est d'abord linguistique, l'appel à un langage authentique établit une distance sans équivoque entre Heidegger et Rorty. Ce dernier met au contraire l'accent sur la priorité du langage public, contemporain, autrement dit le discours normal. Rorty insiste en outre pour dire qu'il n'y a rien d'implicite en soi à rechercher dans un texte, une oeuvre ou une chose. Pour Heidegger, la possibilité de mettre en lumière une telle essentialité est la vertu du langage authentique. Enfin, il y a une passivité humaine face au langage que le dernier Heidegger met en relief. Rorty, au contraire, nous offre un modèle radical d'émancipation face au langage, comme nous l'avons déjà souligné.<sup>8</sup> (3) La troisième thématique de l'existence humaine peut en fait apparaître comme une extension de la deuxième thématique. Guignon croit qu'il existe trois modèles théoriques généraux possibles de la relation humaine au monde: le partenariat, la représentation et le contrôle. Rorty serait parfaitement en accord avec Heidegger en rejetant la relation représentationaliste, mais il rejetterait l'option heideggérienne du partenariat. Ne lui resterait plus que la relation de contrôle.<sup>9</sup> (4) Enfin, si Rorty et Heidegger s'entendent sur une certaine fin de la philosophie, cela signifie plutôt pour Heidegger une place pour une pensée plus

fondamentale, plus poétique. Rorty voit au contraire une place pour une pensée encore plus sécularisée, plus proche de la littérature. Heidegger espère un nouvel âge de l'homme, Rorty espère simplement une amélioration de l'âge actuel.

Ainsi devons-nous nous interroger sur l'interprétation même par Rorty de cette pensée. Ne se rend-t-il pas compte lui-même de la présence de divergences importantes? Le texte de 1974, "Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey"<sup>10</sup>, de l'avis même de Rorty, serait trop sévère envers Heidegger.<sup>11</sup> Mais cette sévérité consiste à mettre en doute l'utilité du concept d'être (*Sein*) pour dépasser la tradition (ce qui correspond au premier point de Guignon), à critiquer la conception de la philosophie et les accents mystiques de Heidegger (ce qui correspond au quatrième point de Guignon). Peut-être ce texte est-il trop sévère simplement en ce que Rorty conçoit plus tard qu'il ne peut donner d'argument aussi décisif qu'il le croyait alors contre le scénario historique de Heidegger, et qu'il suffirait peut-être de ne plus en parler pour profiter pleinement de ce qui demeure positif chez ce même auteur. Dans un texte de 1989, "Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language"<sup>12</sup>, Rorty adresse essentiellement les mêmes reproches à Heidegger qu'en 1974. Les développements sur la question linguistique sont plus intéressants: il reproche à Heidegger de concevoir le langage comme une entité dépassant l'utilisation que l'on en fait, qui se révèle elle-même à l'homme et dont on peut à peine parler. Dans un second texte de la même année, "Heidegger, Kundera, and Dickens"<sup>13</sup>, Rorty s'oppose encore à la vision historique heideggérienne, cette fois en référence au modèle offert par certains grands romanciers, modèle de tolérance et de réconfort plutôt que de grandeur ou de pureté. Mais à nos yeux, le plus important texte de Rorty concernant Heidegger date de 1991, et a pour titre "Heidegger, Contingency, and Pragmatism"<sup>14</sup>. Non seulement s'agit-il de l'effort d'interprétation le plus nuancé et le plus approfondi par Rorty de la pensée de Heidegger, mais Rorty semble pour la première fois s'attacher à examiner le troisième point de Guignon, le point existentialiste. Il reconnaît une divergence sur ce point entre Heidegger et lui-même, même s'il tend à en minimiser l'importance. Nous savons que Heidegger s'est très peu intéressé au pragmatisme. Il est arrivé à Rorty de simplement se moquer du snobisme allemand de Heidegger sur ce point. Seulement, les enjeux d'un tel manque de respect sont importants, surtout lorsque

Heidegger situe le pragmatisme au terme même de la tradition métaphysique occidentale. Rorty, de façon quelque peu surprenante en regard à son rejet propre de la tradition métaphysique, bien connu depuis *Philosophy and the Mirror of Nature*, non seulement souscrit à l'idée que le pragmatisme est l'aboutissement de la métaphysique, mais insiste pour dire qu'il s'agit d'un aboutissement salutaire, cette fois en contradiction avec Heidegger. Pour reprendre le modèle des trois possibilités de relations au monde de Guignon, Heidegger prétendrait que la relation au monde privilégiée par la métaphysique depuis les Grecs serait celle du contrôle, mais que cette relation ne serait pleinement affirmée et devenue consciente d'elle-même qu'avec le pragmatisme. Pour Rorty, il devrait être possible de prendre ce qu'il y a de meilleur dans la relation de contrôle, tout en gardant en tête la contingence des vocabulaires que Heidegger lui oppose, contingence qui sous-tend notre partenariat avec le monde. La relation de représentation semble ignorée ici, mais simplement en ce qu'elle n'est jamais considérée, ni par Rorty ni par Heidegger, comme une relation véritablement significative. En effet, elle serait peut-être davantage interprétée comme une simple illusion intellectuelle de la tradition métaphysique pour en arriver à un meilleur contrôle, même si elle doit se révéler éventuellement inutile, ou même nuisible. Avec ce dernier texte, nous pouvons constater que Rorty reconnaît lui-même et réfléchit à différents moments de son oeuvre sur les divergences identifiées par Guignon en 1986 entre lui et Heidegger.

<sup>1</sup> Cf. C. B. Guignon, "On saving Heidegger from Rorty", in *Philosophy and Phenomenological Research*, p. 401

<sup>2</sup> R. Rorty, "Trotsky et les orchidées sauvages", in *Lire Rorty. Le Pragmatisme et ses conséquences*, p. 264-265.

<sup>3</sup> Cf. C. B. Guignon, *art. cit.*, p. 401-402.

<sup>4</sup> Cf. R. Rorty, "Overcoming the Tradition", in *Consequences of Pragmatism*, p. 42-46.

<sup>5</sup> Cf. C. B. Guignon, *art. cit.*, p. 402-403.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 404-405.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 405-407.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, p. 408-411.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, p. 412-415.

<sup>10</sup> Cf. R. Rorty, *art. cit.*

<sup>11</sup> Cf. R. Rorty, "Preface", in *Consequences of Pragmatism*, p. ix.

<sup>12</sup> Cf. R. Rorty, "Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language", in *Essays on Heidegger and Others*.

<sup>13</sup> Cf. R. Rorty, "Heidegger, Kundera, and Dickens", in *Essays on Heidegger and Others*.

<sup>14</sup> Cf. R. Rorty, "Heidegger, Contingency, and Pragmatism", in *Essays on Heidegger and Others*.

Il devrait maintenant apparaître clairement que Rorty et Gadamer n'abordent pas tout à fait Heidegger de la même façon. Rorty aborde Heidegger par la tradition française récente de la déconstruction. Gadamer aborde Heidegger par le souvenir de l'enseignement de son maître. Gadamer interprète Heidegger en remontant à ses sources mêmes, Rorty l'interprète d'après ses développements les plus radicaux. Ces deux perspectives sont loin d'être accidentelles, elles témoignent de la compréhension de la tâche philosophique pour ces deux auteurs, et ainsi de leur compréhension des enjeux historiques contemporains. Mais là encore il nous faut entendre l'appel à la prudence de Gadamer: peut-être ne parle-t-on pas ici de la même contemporanéité. Ou peut-être exagère-t-il lui-même cette différence. En effet, s'il faut en croire Vattimo, la pensée herméneutique définirait assez précisément les limites de la discussion philosophique contemporaine.<sup>1</sup> Plus précisément encore, Vattimo laisse entendre que l'appropriation de Heidegger par Rorty n'aurait été rendue possible que par l'appropriation même de Heidegger par Gadamer, c'est-à-dire par son accentuation de la question du langage aux dépens de la question de l'être.<sup>2</sup> La question de l'être est fondamentale à Vattimo, mais si nous demeurons au niveau de nos deux auteurs, ce point n'a pas autant d'importance que ce dernier le laisse entendre. Gadamer a sans doute eu une influence globale sur l'interprétation de Heidegger, et particulièrement dans le sens d'une mise de côté de la question de l'être. Il nous semble cependant que cette influence n'a pas été directe pour Rorty.

Mais comme le souligne Vattimo, à la question de l'être chez Heidegger s'attache la question du langage. Rorty regrette précisément les accents religieux, apocalyptiques, que prend la réflexion du langage chez Heidegger et Derrida.<sup>3</sup> Gadamer souligne de même le ton dramatique et d'origine religieuse de la pensée heideggérienne, qu'il explique en partie par son enracinement historique en une certaine Allemagne.<sup>4</sup> D'autre part, si Gadamer regrette la violence heideggérienne envers le langage, ce n'est pas du tout dans un sens rortyen. Rorty admire la poétisation du langage du second Heidegger, au sens

précisément d'une violence envers le langage, ou plus exactement de la création d'un nouveau langage concurrent au langage philosophique courant, et même au langage courant en général. Gadamer a fait valoir au contraire que cette forme de poétisation était le résultat d'un intense effort philosophique, soit un effort de mise à jour de nouveaux concepts plus appropriés au "langage des choses", un effort de mise à jour de l'horizon philosophique futur permettant enfin d'échapper aux impasses de la civilisation contemporaine. On pourrait douter de cette opposition si on ne se rappelait pas que Rorty insiste sur l'absence d'un quelconque lien d'essence entre le langage et les choses, et qu'il s'oppose encore plus vigoureusement à l'idée d'un langage des choses. À cet égard, Rorty qualifierait sans aucun doute la position commune de Gadamer et de Heidegger d'essentialiste, à moins d'interpréter le "langage des choses" comme étant une manière trompeuse de parler des jeux de langage, ce que fait Rorty parfois. Cette interprétation n'est pas injustifiée si on garde en tête que le concept de chose (*Sache*) chez Gadamer ne signifie pas tant un objet physique, une substance permanente, qu'une affaire, un objet de discussion, un sujet. Mais cela nous ramène finalement à la différence entre le textualisme faible et fort de Rorty: Gadamer tient à la cohérence du jeu de langage, orienté sur la chose même (*Sache selbst*).

Rorty et Gadamer s'opposent sans doute plus clairement à une certaine forme de ce que l'on pourrait appeler un pessimisme chez Heidegger et Derrida, opposition parfois interprétée comme dénotant une tendance au conservatisme chez Rorty et Gadamer. Gadamer est très conscient de cette différence avec Heidegger, et l'explique au moins de deux façons complémentaires dans l'avant-dernière page de la préface à la seconde édition de *Wahrheit und Methode*: à la fois comme simple différence de perspective dans la situation présente, une attention dirigée vers ce que peut encore nous apporter le passé plutôt qu'une attention vers ce qui va peut-être venir; ensuite comme simple désir de répondre de façon plus actuelle à la situation présente, ce qui n'est pas contradictoire avec l'approche heideggérienne du discernement des questions ultimes. Mais cette différence de perspective laisse effectivement entendre une certaine forme d'optimisme chez Gadamer: l'optimisme de croire qu'il existe encore aujourd'hui un lien social, une conscience culturelle permettant encore de se reconnaître et d'aller de l'avant sans s'auto-

détruire.<sup>5</sup> Ici, Rorty est tout à fait du côté de Gadamer, et peut même se réclamer à son tour du concept de *phronesis*. Celle-ci existe encore, mais comme une simple forme culturelle d'adaptation. Et Rorty cherche très clairement à faire de sa philosophie une philosophie actuelle, adaptée à notre civilisation actuelle. Les perspectives historiques de Gadamer et Rorty à cet égard sont également similaires. L'histoire comprise par Rorty comme un ensemble de récits à la disposition de l'ironiste est beaucoup plus proche de l'histoire emplie de sens de Gadamer que de l'histoire comme perte de sens de Heidegger.<sup>6</sup>

D'un autre côté, Gadamer comme Heidegger veulent mettre en évidence, en des perspectives différentes, dans un langage différent, une même passivité humaine, face à l'histoire, au langage et aux choses. Ces trois aspects de la passivité sont expérimentés comme la facticité même de l'existence humaine. Rorty reconnaît cette passivité, et il serait même correct de dire qu'il la proclame souveraine, mais il met surtout l'accent sur notre potentiel d'activité humaine, ce qui le rapproche plus de l'existentialisme sartrien que de l'existentialisme heideggérien. Dans le texte "Philosophie und Literatur" Gadamer explique que la leçon fondamentale qu'il a apprise de Heidegger est celle du dépassement du donné vers l'engagement.<sup>7</sup> Ce qui nous est donné nous engage, nous interpelle, et s'engager signifie répondre le mieux possible, selon des modalités qui nous dépassent le plus souvent, à cet appel, à cette inaltérabilité du monde et de notre être. Rorty partage un tel concept d'engagement, mais il le développe différemment, dans un sens plus éloigné de Heidegger que de Gadamer. Rorty s'oppose à ce que Heidegger et Nietzsche auraient en commun : un désir radical d'en arriver au sublime de la pensée et de l'existence, au point qu'il mettrait en cause la solidarité, le donné social, le donné humaniste. La distinction privé-public de Rorty, en confinant la quête du sublime à la sphère d'activité privée, aurait pour grand mérite d'éviter cette difficulté.<sup>8</sup> L'herméneutique philosophique de Gadamer étudie en quelque sorte ce qui nous engage et comment cela nous engage. Rorty pourrait interpréter cela comme une forme de compromis avec la tradition philosophique, qui s'est toujours concentrée sur le donné, notamment sous sa forme ultime d'ontologie. Les notions de liberté et de création de soi chez Rorty ne sont pas non plus contradictoires à l'engagement, car il ne croit pas en la possibilité de faire table rase, ce qui serait marque de folie, mais bien en la possibilité d'améliorer notre monde, d'ajouter à nos discours, de

complexifier notre être, de croître et de grandir. Gadamer et Rorty ont des objectifs humanistes : la *Bildung*, *the growth*, *the enlarging of solidarity*. "We have to start from where we are",<sup>9</sup> ce qui ne veut surtout pas dire oublier le "we" en chemin, comme nous l'apprennent Gadamer et de Rorty.

<sup>1</sup> Cf. G. Vattimo, *Éthique de l'interprétation*, p. 7 et suivantes. Soulignons que la pensée herméneutique n'est pas synonyme de pensée gadamérienne, particulièrement chez Vattimo qui pense notamment à Nietzsche et à la perspective herméneutique heideggerienne.

<sup>2</sup> Cf. G. Vattimo, *La Fin de la modernité*, p. 135-136.

<sup>3</sup> Cf. R. Rorty, "From Logic to Language to Play. A Plenary Address to the InterAmerican Congress", in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, p. 751.

<sup>4</sup> Cf. H. G. Gadamer, "Existentialismus und Existenzphilosophie", in *Gesammelte Werke*, B.3, p. 175-185.

<sup>5</sup> Notons toutefois que Gadamer reconnaît bien une confusion idéologique propre à notre époque. Contrairement à Rorty, il regrette cette confusion, mais en distinguant cette confusion des formes de solidarité sociale effectives en notre époque, il fait une distinction que Rorty ne pourrait qu'applaudir. Cf. "A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer", in *Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics, and Praxis*, p. 264.

<sup>6</sup> Dostal explicite de façon semblable la relation entre Heidegger et Gadamer. Cf. R. J. Dostal, *art. cit.*, p.428-429.

<sup>7</sup> Cf. H. G. Gadamer, "Philosophie und Literatur", in *Gesammelte Werke*, B.8, p. 243.

<sup>8</sup> Cf. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 197.

<sup>9</sup> R. Rorty, *ibid.*, p. 198.



## Conclusion

Ce mémoire s'était fixé comme tâche de clarifier le sens de la référence à l'herméneutique dans l'oeuvre de Rorty. Dans la première partie, nous avons confirmé que l'herméneutique jouait un rôle majeur dans *Philosophy and the Mirror of Nature*, mais que ce terme avait été progressivement mis de côté dans les textes ultérieurs de Rorty. Il est devenu clair que Rorty dissociait en bonne partie le concept d'herméneutique de l'oeuvre de Gadamer, même si la philosophie herméneutique de ce dernier demeurait exemplaire. L'influence de Gadamer s'est révélée plus importante encore avec l'appropriation par Rorty du concept de *Bildung*, mais ce terme et son dérivé (*edification*) ont aussi progressivement été négligés après *Philosophy and the Mirror of Nature*. Les autres références à Gadamer se sont révélées plus secondaires, bien que significatives d'une forme de proximité philosophique, que nous avons analysée dans la deuxième partie. Dans tous les cas, ces références visaient à encourager le lecteur anglo-saxon à se méfier des réflexions traditionnelles de la philosophie analytique, des questions épistémologiques et des argumentations sceptiques ou relativistes. Malgré leur mise de côté, les concepts de *Bildung* et d'herméneutique n'ont jamais été fondamentalement remis en cause dans la réflexion de Rorty. En particulier, la *Bildung* n'a jamais cessé d'être omniprésente dans la pensée de Rorty, ne serait-ce que sous la forme de la thématique de l'éducation. Dans la deuxième partie, il est apparu que Rorty s'opposait au projet philosophique de Gadamer, mais au nom principalement d'un anti-théorisme radical, qui ne mettait pas non plus en cause leurs principaux points de convergence philosophique. La troisième partie a confirmé les conclusions de la précédente. Les réflexions de Rorty sur les anciens et les modernes participent de sa critique radicale à l'encontre de la recherche philosophique des essences, de la réalité, et de l'absolu. La proximité de la pensée de Rorty et de Gadamer n'est peut-être jamais apparue aussi clairement que dans leur réception des pensées de Hegel et de Heidegger. D'autre part, cet examen historique explique comment il était quelque peu illusoire de vouloir les rapprocher au-delà d'un certain point. Rorty, cherchant à renouveler une tradition philosophique mise de côté, le pragmatisme, aura voulu s'inspirer de figures et d'arguments continentaux pour s'opposer

à la tradition analytique dominante en philosophie américaine. Gadamer, cherchant à renouveler une pensée encore vivante, la pensée heideggerienne, n'a eu presque aucun contact important avec la tradition du pragmatisme.

Nous avons mis en lumière plusieurs liens entre les philosophies de Gadamer et de Rorty, mais cette pluralité n'a pas été ordonnée par quelque schème unique d'interprétation, ce qui nous expose inévitablement à une certaine confusion. À l'inverse, admettre que ces liens éclairent une nouvelle ou future orientation fondamentale de la philosophie ne serait possible qu'en fonction d'une compréhension de l'histoire de la philosophie qui dépasse le cadre de ce mémoire. Certains auteurs font le pari d'une telle compréhension. À cet égard, les intuitions de Vattimo sur la proximité des pensées de Rorty et de Gadamer autour du concept de post-modernité sont significatives, en ce qu'elles ont en bonne partie servi d'impulsion initiale à ce mémoire. Ces mêmes intuitions se sont révélées éventuellement discutables et éloignées des pensées mêmes de Rorty et Gadamer pour servir de guide à nos recherches. Souvent, les commentateurs souhaitent simplement identifier et clarifier le terrain philosophique commun de ces deux auteurs. L'appartenance de ces deux auteurs à des traditions philosophiques indépendantes explique sans doute la difficulté d'une telle tâche, mais aussi une bonne partie de son intérêt. En effet, les prétentions traditionnelles de la réflexion philosophique s'accommodent difficilement de la division de la philosophie occidentale entre la philosophie analytique et la philosophie continentale. Constaté l'existence d'un rapprochement entre ces deux traditions est peut-être fascinant, mais Rorty ne croit pas que l'on doive rechercher une telle unité illusoire, tant dans le présent, sous la bannière d'un terme historiquement chargé, que dans le futur.<sup>1</sup> Une multiplicité des traditions sous-tend une multiplicité de possibilités, des richesses culturelles à la disposition de l'humanité. Rorty, en prenant ses distances avec ces traditions concurrentes au nom d'une troisième tradition, ajoute ainsi aux possibilités. Peut-on alors parler d'un rapprochement entre deux traditions philosophiques alors que nous faisons nettement face à une complexité croissante du paysage philosophique? Cela ne signifie aucunement qu'il soit vain d'examiner les rapports entre les grandes traditions philosophiques analytiques et continentales, mais simplement que Rorty n'est peut-être pas le meilleur sujet d'étude à cet

effet.<sup>2</sup> Les concepts d'historicisme, de tournant linguistique, d'anti-scientisme, et même de priorité de la praxis, font pourtant un bon portrait de la philosophie que Rorty appelle post-nietzschéenne. Par contre, les slogans (*watchwords*) philosophiques vont et viennent. Nihilisme, post-modernité, herméneutique, ou même pragmatisme libéral, servent d'abord d'impulsion à la réflexion avant d'être des schèmes d'interprétation.

Si Rorty n'est sans doute pas le meilleur sujet d'étude, il est probablement l'un des plus intéressants observateurs des rapports entre la philosophie analytique et continentale. Bien qu'il se réclame du parti de la multiplicité, il faut bien avouer que ses travaux s'attaquent plus particulièrement à la philosophie analytique, et surtout à la conception qu'elle se fait d'elle-même. Et si le point de vue de Rorty triomphait, la philosophie analytique ne serait-elle pas abandonnée? Cette possibilité n'effraie pas Rorty. D'une part, elle continuerait d'être étudiée en histoire de la philosophie; d'autre part, il est probable que Rorty ne croit pas que son intervention pragmatiste soit à ce point décisive dans l'histoire de la philosophie. Si la philosophie analytique "passe à l'histoire", ce sera parce qu'elle aura effectivement épuisé ses possibilités historiques. Le rapport à la philosophie continentale de Rorty est plus ambigu. Bien qu'elle ne souffre pas, selon Rorty, de la "naïveté" philosophique propre à la philosophie analytique, Rorty identifie et critique plusieurs de ses aspects. Il identifie notamment une tendance révolutionnaire sur le plan socio-politique et une tendance dogmatique à leur anti-scientisme. Le premier aspect n'est pas et ne pouvait de toute façon être reproché à Gadamer. Le second peut l'être, *Wahrheit und Methode* étant après tout construit autour de la critique du modèle scientifique dans les sciences humaines. En essayant de faire basculer la philosophie du côté privé de la sphère d'activité humaine, Rorty est en fait obligé de prendre ses distances avec la philosophie continentale. La philosophie analytique, basée sur le modèle de la pure curiosité scientifique, se prête finalement mieux au modèle de la distinction privé-public.

Le pragmatisme de Rorty, en décrivant la réalité comme le choix de divers moyens pour en arriver à diverses fins, nous force à assumer nos responsabilités d'êtres historiques, à ne plus attendre une révélation quelconque, que cette dernière soit mystique, fondationnelle ou existentielle. Il nous faut prendre parti. Et prendre le parti de la multiplicité ne nous épargne pas le devoir de conclure, car il s'agit ultimement de la

multiplicité des possibilités. Rorty est moins convaincant en laissant entendre que ne plus attendre une révélation, une certitude, signifie ne plus faire de la philosophie. Cette attente n'est évidemment pas exclusive à la philosophie, et elle n'a jamais empêché la culture, le langage, la politique, la morale et la philosophie d'évoluer à travers l'histoire. La philosophie de Gadamer nous permet d'interpréter les discours du passé comme des réponses sensées à des questions justifiées, plutôt que comme de simples égarements réflexifs. Elle nous apprend ainsi beaucoup plus sur notre relation à l'histoire, sur notre place dans la conversation, que la pensée de Rorty. En d'autres termes, elle nous permet de mieux juger des différentes possibilités historiques et de notre propre situation pragmatiste. Rorty nous invite à prendre parti, mais comment choisir? S'il n'y a pas une révélation qui nous attend au terme de la réflexion, peut-être y a-t-il en chemin une multitude de révélations, de découvertes de sens, qui nous permettront éventuellement de faire des choix éclairés ou rationnels. L'option ironiste de Rorty l'empêche de prendre au sérieux ces diverses révélations, mais l'herméneutique philosophique permet précisément d'en comprendre le dynamisme et l'importance.

Mais nous critiquons la pensée de Rorty pour ne pas être assez constructive en négligeant le fait que Rorty s'oppose précisément aux philosophies constructives. Le parti pris réactif de Rorty est à l'origine des divergences les plus importantes qu'il entretient avec Gadamer et la tradition philosophique en général. Ce qu'on appelle parfois le radicalisme de Rorty tient beaucoup à ce parti pris, qui est aussi à l'origine des difficultés les plus délicates d'interprétation de sa pensée. En opposant la philosophie constructiviste à la philosophie édifiante (thérapeutique), Rorty touche presque au paradoxe. Aucun philosophe, sauf peut-être Dewey, n'est assez édifiant pour Rorty, qui doit alors les réinterpréter "charitablement", parfois même à leur corps défendant.<sup>3</sup> Il arrive même que sa propre pensée lui semble trop constructive, ou trop susceptible d'être interprétée de façon constructive, ce qui l'amène à se reformuler. Pourtant, Rorty reconnaît très bien l'intérêt historique des pensées constructives pour la conversation humaine, et il reconnaît que les pensées critiques servent souvent à fonder quelque nouveau discours constructif. Il ne condamne pas *a priori* les pensées constructives, et en ce sens en particulier il n'est pas dogmatique. Par contre, il les associe à des positions philosophiques amplement

critiquées. L'essentialisme, le foundationalisme, le réalisme sont des positions philosophiques nécessairement constructives, mais il semble laisser entendre que toute pensée constructive mène à ces positions, et peut-être même au dogmatisme et à l'intolérance. Non seulement serait-il possible d'abandonner ces positions, mais notre culture en serait sans doute améliorée. Il admet cependant que les discours constructifs sont inévitables, et que les discours édifiants sont basés sur eux. Pourquoi Rorty refuse-t-il tout crédit au discours constructif, alors que le discours édifiant semble si rare, marginal et problématique ? Ne peut-on pas imaginer, et n'existe-t-il pas déjà, des discours constructifs qui ne seraient ni essentialistes, ni foundationalistes, réalistes, dogmatiques ou intolérants ? En fait, la recherche de quelque essence, réalité, ou fondement implique-t-elle nécessairement le dogmatisme et l'intolérance, et ne serait-elle pas au contraire nécessaire au mouvement même de la pensée et de l'histoire ? Rorty ne répond pas toujours négativement à toutes ces interrogations, mais il nous invite plutôt à adopter ce qui semble bien être un nouveau modèle culturel. Il s'est fixé une tâche éducatrice, publique, s'adressant à un public plus large que le public philosophique. En laissant entendre que la philosophie n'est pas si utile et intéressante que cela, le public philosophique peut bien trouver insatisfaisante la philosophie de Rorty, et en général trouver sa démarche trop radicale. Mais une fois précisée et isolée la part d'"ingénierie sociale" de la pensée de Rorty, qui constitue l'essentiel de son parti pris réactif, nous découvrons une philosophie qui n'est pas du tout incompatible et étrangère à la philosophie herméneutique de Gadamer. Gadamer nous offrant une conception de la théorie moins éloignée de la pratique, et Rorty nous offrant une conception de la pratique moins contrainte par la théorie, leurs philosophies peuvent en fait aisément se révéler complémentaires.

---

<sup>1</sup> Cf. R. Rorty, "Introduction : Pragmatism and Post-Nietzschean Philosophy", *Essays on Heidegger and Others*, p. 1-2.

<sup>2</sup> L'étude de Putnam et de Bouveresse serait sans doute plus profitable à l'examen d'un tel rapprochement.

<sup>3</sup> Cf. J. Derrida, "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", in *Deconstruction and Pragmatism*, p. 77-88.

## Bibliographie

### A- Oeuvres et articles de Richard Rorty

RORTY, R., "A Reply to Dreyfus and Taylor", in *Review of Metaphysics*, vol. 34, no. 133, September 1980, p. 39-46.

RORTY, R., TAYLOR, C., DREYFUS, H.L., "A Discussion", in *Review of Metaphysics*, vol. 34, no. 133, September 1980, p. 47-55.

RORTY, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge : Cambridge University Press, 1991.

RORTY, R., *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1982.

RORTY, R., *Essays on Heidegger and others*, New-York: Cambridge University Press, 1991.

RORTY, R., "Freud, Morality and Hermeneutics" in *New Literary History*, vol. 12, Autumn 1980, p. 177-185.

RORTY, R., "From Logic to Language to Play. A plenary Address to the InterAmerican Congress", in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 59, 1986, p. 747-753.

RORTY, R., *L'homme spéculaire*, trad. T. Marchaisse, Paris : Éditions du Seuil, 1990.

RORTY, R., "Hermeneutics, General Studies, and Teaching", in *Selected Papers from the Synergos Seminars*, vol. 2, Fall 1982, p. 1-15.

RORTY, R., *The Linguistic Turn: Essays on philosophical Method*, with two retrospective essays, Chicago : University Chicago Press, 1992.

RORTY, R., *Philosophical Papers*, Cambridge : Cambridge University Press, 1991.

RORTY, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton : Princeton University Press, 1980.

RORTY, R., "Thugs and Theorists. A Reply to Bernstein" in *Political Theory*, vol. 15, no. 4, November 1987, p. 564-580.

### B-Ouvrages et articles cités ou consultés concernant la philosophie de Richard Rorty

BERNSTEIN, R. J., "One Step forward, two steps backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy" in *Political Theory*, vol. 15, no. 4, November 1987, p. 538-563.

COMETTI, J.-P. (éditeur), BOUVERESSE, J., DESCOMBES, V., MACCARTHY, T., NEHAMAS, A., PUTNAM, H., RORTY, R., *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, Combas : Éditions de l'Eclat, 1992.

FLETCHER, J. J., "Hermeneutics, Ontology and Education", in *Selected Papers from the Syngos Seminars*, vol. 2, Fall 1982, p. 34-45.

GUIGNON, C.B., "On Saving Heidegger from Rorty", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 46, no. 3, March 1986, p. 401-417.

HOTTOIS, G. et WEYEMBERGH, M. (éditeurs), BEGIN, L., BERTEN, A., VAN DEN BOSSCHE, M., BURMS, A., DELRUELLE, E., DUPRÉ, L., FERRY, J.-M., PARIZEAU, M.-H. PARIZEAU, POULAIN, J., RORTY, R., VAHANIAN, G., VISKER, R., DE VISSCHER, J., *Richard Rorty: Ambiguïtés et limites du postmodernisme*, Paris : J. Vrin, 1994.

KOLENDA, K., *Rorty's humanistic pragmatism*, Tampa : University of South Florida Press, 1990.

MACINTYRE, A., "Philosophy, the "Other" Disciplines, and their Histories: a Rejoinder to Richard Rorty", in *Soundings*, vol. 65, no. 2, Summer 1982, p. 127-145.

MALACHOWSKI, A. R. (éditeur), BASHKAR, R., BURROWS, J., CLARK, M., DAVIDSON, D., FISCHER, M., FRASER, N., GUIGNON, C.B., HEAL, J., HILEY, D.R., HOLLIS, M., HOLOWKA, J., HORNSBY, J., HOUGHTON, D., QUINE, W.V., RORTY, R., SORELL, T., TAYLOR, C., VISION, G., WILLIAMS, B., YOLTON, J.W., *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy as the Mirror of Nature (and Beyond)*, Oxford : Basil Blackell, 1991.

MOUFFE, C. (ed.), CRITCHLEY, S, DERRIDA, J., LACLAU, E., RORTY, R., *Deconstruction and Pragmatism*, London and New-York : Routledge, 1996.

MURPHY, J. P., *Pragmatism: from Peirce to Davidson*, with an introduction by R. Rorty, Boulder : Westview Press, 1990.

NIELSEN, K., *After the Demise of the Tradition: Rorty, critical Theory and the Fate of Philosophy*, Boulder : Westview Press, 1991.

TAYLOR, C., "Understanding in human Science", in *Review of Metaphysics*, vol. 34, no. 133, September 1980, p. 25-38.

VAN NIEKERK, A. A., "Postmetaphysical versus postmodern Thinking. Retaining the Baby without the Bathwater", in *Philosophy today*, vol. 59, no. 2, Summer 1995, p. 171-184.

WEST, C., *The American Evasion of Philosophy: a Genealogy of Pragmatism*, Madison : The University of Wisconsin Press, 1989.

#### C-Oeuvres de Hans-Georg Gadamer

GADAMER, H.G., *L'Art de comprendre. Écrits 1. Herméneutique et tradition philosophique*, trad. M. Simon, Paris : Aubier-Montaigne, 1982.

GADAMER, H. G., *L'Art de comprendre. Écrits 2. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, trad. I. Julien-Deygout, P. Forget, P. Fruchon, J. Grondin, J. Schouwey, Paris : Aubier-Montaigne, 1991.

GADAMER, H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. E. Sacre, révisée par P. Ricoeur, Paris : Seuil, 1976.

GADAMER, H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. E. Sacre, J. Grondin, P. Fruchon, révisée par P. Ricoeur, P. Fruchon, G. Merlio, Paris : Seuil, 1996.

GADAMER, H.G., *Gesammelte Werke*, Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985-1995.

#### D-Ouvrages et articles cités ou consultés concernant la philosophie de Hans-Georg Gadamer

DAVEY, N., «"A World of Hope and Optimism despite present Difficulties": Gadamer's Critique of Perspectivism», in *Man and World. An International Philosophical Review*, vol. 23, no. 3, July 1990, p. 273-294.

GRONDIN, J., *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris : PUF, 1993.

HAHN, L. E. (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago and La Salle : The Library of living philosophers, 1997.

MACINTYRE, A., "Contexts of Interpretation. Reflections on Hans-Georg Gadamer's *Truth and Method*", in *Boston University Journal*, vol. 24, 1976, p. 41-46.



MARCHILDON, R., "À propos de la conception herméneutique de la vérité", in *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, no. 1, février 1997, p. 141-150.

MICHELFEELDER, D.P. and PALMER, R.E. (éditeurs), BERNASCONI, R., CAPUTO, J.D., DALLMAYR, F., DERRIDA, J., EISENSTEIN, G., FORGET, P., FRANK, M., GADAMER, H.G., KRELL, D.F., MADISON, G.B., MARSCHALL, D.G., OXENHANDLER, N., RAPAPORT, H., RISSER, J., SALLIS, J., SHEPHERDSON, C., SHUSTERMAN, R., SIMON, J., *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany : State University of New-York Press, 1989.

MURCHADHA, F., "Truth as a Problem for Hermeneutics. Towards a hermeneutical Theory of Truth", in *Philosophy Today*, vol. 1, no. 2, summer 1992, p. 122-130.

SCHMIDT, L.K., *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt : Peter Lang, 1987.

WEINSHEIMER, J.C., *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of "Truth and Method"*, New Haven, London : Yale University Press, 1985.

E-Ouvrages et articles cités ou consultés concernant la philosophie à la fois de Richard Rorty et de Hans-Georg Gadamer

BERNSTEIN, R. J., *Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1983.

BERNSTEIN, R. J., "What is the Difference that makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty", in *Proceedings of the 1982 biennial Meeting of the Philosophical of Science Association*, vol. 2, 1983, p. 331-359.

DOSTAL, R. J., "The World never lost: the Hermeneutics of Trust", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 47, no. 3, March 1987, p. 413-434.

DREYFUS, H.L., "Holism and Hermeneutics", in *Review of Metaphysics*, vol. 34, no. 133, September 1980, p. 3-23.

GUIGNON, C. B., "Saving the Differences: Gadamer and Rorty", in *Proceedings of the 1982 biennial Meeting of the Philosophical of Science Association*, vol. 2, 1983, p. 360-367.

HOLLINGER, R. (ed.), *Hermeneutic and Praxis*, Notre Dame (Indiana) : University of Notre Dame Press, 1985.

MCCARTHY, T., "The Difference that Makes a Difference: a Comment on Richard Bernstein", in *Proceedings of the 1982 biennial Meeting of the Philosophical of Science Association*, vol. 2, 1983, p. 368-373.

MADISON, G. B., "Coping with Nietzsche's Legacy. Rorty, Derrida, Gadamer", in *Philosophy Today*, vol. 36, no. 1, spring 1992, p. 3-19.

NUYEN, A.T., "Rorty's Hermeneutics and the Problem of Relativism", in *Man and the World*, vol. 25, 1992, p. 69-78.

RISSER, J., "Rorty's Pragmatism as Hermeneutic Praxis", in *The Modern Schoolman*, vol. 43, May 1986, p. 275-287.

ROCKMORE, T., "Gadamer, Rorty and Epistemology as Hermeneutics", in *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, no. 1, février 1997, p. 119-130.

SIMPSON, E. (éditeur), ALLEN, B.G., BICKENBACH, J.E., BURCH, R., COMAY, R., GRONDIN, J., HITCHCOCK, D., MACCORMICK, N., MADISON, G.B., MCCORMICK, P., MISGELD, D., MITSCHERLING, J., NIELSEN, K., ODEGARD, D., SHINER, R.A., SULLIVAN, W.M., WALUCHOW, W.J., *Anti-Foundationalism and practical Reasoning. Conversations between Hermeneutics and Analysis*, Edmonton : Academic Printing and Publishing, 1987.

VATTIMO, G., *Éthique de l'interprétation*, traduit de l'italien par J. Roland, Paris : Éditions de la Découverte, 1991.

VATTIMO, G., *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, traduit de l'italien par C. Alunni, Paris : Éditions du Seuil, 1987.

WARNKE, G., *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1987.

WARNKE, G., "Hermeneutics and the social Sciences: a gadamerian Critique of Rorty", in *Inquiry*, vol. 28, 1985, p. 339-357.

#### F-Ouvrages, articles et références périphériques et généraux cités ou consultés

*Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction de Alain Rey, Paris : Dictionnaires Le Robert, 1992.

*Encyclopédie philosophique universelle*, sous la direction d'André Jacob, Paris : Presses Universitaires de France, 1990.

KUHN, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, deuxième édition, Chicago: University of Chicago Press, 1970.

LYOTARD, J.F., *La Condition postmoderne*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1979.