

Comment continuer la philosophie après Rorty ?

Raphaël Tossings*

Résumé

*Cet article avance que les arguments déployés par Rorty dans *La philosophie et le miroir de la nature* (2017) ne prétendent pas mettre un terme à la philosophie mais ménagent une place pour la continuation de la philosophie systématique. Selon Rorty, la philosophie ne peut plus être traitée comme la résolution de problèmes éternels car la connaissance est intrinsèquement dépendante de pratiques sociales. Rorty rejette en effet la métaphilosophie fondationnaliste et sa compréhension correspondantiste de la vérité. Il lui substitue une métaphilosophie conversationnelle, laquelle transforme la notion de vérité en profondeur. Mais sur les ruines de la métaphilosophie classique, émerge la méta-métaphilosophie de Brandom (élève de Rorty) mise en oeuvre dans *Rendre explicite*. Le système de Brandom constitue une façon de continuer la pratique de la philosophie systématique, tout en demeurant fidèle aux analyses rortyennes.*

1. Introduction

Par métaphilosophie, nous qualifions ce qui relève d'une réflexion philosophique prenant pour objet la nature et pour instrument les moyens de la philosophie. Une certaine approche métaphilosophique courante au sein de la philosophie analytique contemporaine, parfaitement exemplifiée dans un article du philosophe français Pascal

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie à l'Université d'Ottawa et à la Sorbonne Université.

Engel¹, considère les systèmes philosophiques comme des théories ambitionnant de répondre à des problèmes philosophiques immuables (comme la nature de la connaissance ou la relation entre le corps et l'esprit) au moyen d'instruments éternels (comme la raison, la logique et l'imagination). Cette conception de la philosophie s'accompagne d'une compréhension de la vérité comme correspondance entre des énoncés philosophiques et des faits à expliquer. Certains faits seraient accessibles au philosophe indépendamment de ses théorisations, et permettraient l'évaluation des théories philosophiques rivales. Ainsi, définir la nature de la philosophie, c'est aussi s'engager envers une définition de la vérité, laquelle s'accompagne toujours d'un moyen de comparaison et de sélection entre les systèmes philosophiques concurrents qui se sont succédés au cours de l'histoire. C'est précisément une telle conception réaliste et correspondantiste de la philosophie et de la vérité que Rorty s'efforce de détruire dans *La philosophie et le miroir de la nature*².

La pensée de Rorty se caractérise par la volonté d'ébranler les présupposés implicites dans la pratique courante de la philosophie, en particulier dans le champ de « la philosophie analytique récente³ », tout en esquissant les contours d'une nouvelle manière de pratiquer la philosophie. En effet, comme l'indique le titre de l'ouvrage, c'est la philosophie elle-même que Rorty prend pour objet d'étude, et non les problèmes sur lesquels elle investigue. Bien plus, la réfutation de la métaphilosophie classique entreprise par Rorty conduit inéluctablement à l'abandon de la pratique de la philosophie comprise comme la résolution de problèmes philosophiques.

La conception globale de la philosophie qu'embrasse Rorty repose sur l'image de jeux de langages incommensurables se succédant au cours de l'histoire, en s'appuyant pour emporter l'adhésion plutôt sur

¹ Pascal Engel, « La philosophie peut-elle échapper à l'histoire ? », dans *Passés recomposés, Champs et chantiers de l'Histoire*, dir. Jean Boutier et Dominique Julia (Paris : Autrement, 1995), 96-111.

² Richard Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, trad. Thierry Marchaisse (Paris : Seuil, 2017).

³ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 428.

des métaphores que sur des argumentations complexes⁴. Dans *La Philosophie et le miroir de la nature* (PMN), Rorty expose certes les arguments de Wittgenstein, Quine, Sellars et Davidson par exemple, mais son objectif premier est de montrer comment ceux-ci sonnent le glas de la philosophie analytique telle qu'elle se présentait au temps de Carnap et de Russell, à savoir comme l'héritière par excellence du projet rationaliste et fondationnaliste de recherche des fondements de la connaissance (dont l'archétype sont les Lumières et le criticisme kantien). Comme le déclare le philosophe américain dans *Conséquences du pragmatisme* : avec le second Wittgenstein, Quine, Sellars et Davidson, la philosophie analytique atteint son point culminant et, du même coup, « se transcende et s'annule elle-même⁵ ». Autrement dit, Rorty entend exhiber les mutations métaphilosophiques à l'œuvre dans la philosophie analytique récente pour permettre aux philosophes ultérieurs de ne pas succomber à la même nostalgie consistant à chercher une bonne fois pour toutes les fondements de la connaissance (ou de la vie bonne) encloses dans l'esprit. Ces mutations impliquent un déplacement de la visée de la philosophie auparavant centrée autour de la *vérité* et devant désormais s'occuper des *moyens pour accroître la « conversation » humaine*. Ce faisant, Rorty ne cherche pas vraiment à avoir raison contre ses adversaires mais à montrer la désuétude d'une certaine façon de parler, irriguée par une métaphore, celle de l'esprit comme miroir de la nature, et liée à la thèse suivant laquelle certains énoncés sont absolument vrais en raison de leur correspondance avec la réalité. Et il est impossible de revenir en arrière.

Si la métaphilosophie classique, faisant de la philosophie une discipline rationnelle préoccupée par des problèmes éternels (jusqu'à leur résolution éventuelle), est bel et bien vouée à disparaître, tout comme la conception correspondantiste de la vérité qui l'accompagne, quelle métaphilosophie et quelle pratique de la philosophie peuvent légitimement se substituer à la conception de la philosophie comme théorie de la connaissance ? En publiant *Rendre*

⁴ « Ce sont des images, et non pas des contenus de pensée, des métaphores et non pas des assertions qui déterminent la plupart de nos convictions philosophiques », Rorty, 22.

⁵ Richard Rorty, *Conséquences du pragmatisme. Essais (1972-1980)*, trad. Jean-Pierre Cometti (Paris : Seuil, 1999), xviii.

*explicité*⁶ en 1994, Robert Brandom s'inscrit pleinement dans la trajectoire de la philosophie racontée par Rorty⁷ et propose une nouvelle façon de pratiquer la philosophie, que nous baptisons « méta-métaphilosophie ». La méta-métaphilosophie brandomienne relègue au second plan les fondements de la connaissance ainsi que la place centrale de la notion de vérité et concentre son attention théorique sur le processus même par lequel les philosophes (ou n'importe qui d'autre) façonnent, analysent ou rejettent les concepts et les vocabulaires. Comme nous le verrons, elle propose donc une nouvelle voie de systématisation philosophique fidèle aux analyses de Rorty.

2. La métaphilosophie fondationnaliste et la vérité comme correspondance

La conception de la philosophie comme « théorie de la connaissance⁸ » cherchant les « structures immuables à l'intérieur desquelles la connaissance, la vie et la culture se trouvent nécessairement circonscrites⁹ » émane de la science moderne (galiléenne) du XVII^e siècle et des mutations métaphilosophiques qui s'ensuivent. Avec l'apparition du paradigme de connaissance objective qu'est la physique galiléenne, la philosophie se trouve menacée. Rorty explique ainsi le geste théorique de Descartes consistant à faire de la philosophie une discipline *fondationnelle*. La première phrase des *Méditations métaphysiques* manifeste par exemple la ferme intention de « commencer tout de nouveau dès les fondements » afin d'« établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences¹⁰ ». Cette redéfinition de la philosophie est ensuite accentuée par le criticisme kantien qui isole la théorie de la connaissance des autres branches du savoir à travers une

⁶ Robert Brandom, *Rendre explicite : raisonnement, représentation et engagement discursif*, 2 tomes, trad. Isabelle Thomas-Fogiel (Paris : Cerf, 2010-2011).

⁷ Rorty était l'un des directeurs de thèse de Brandom. Brandom lui dédicace son ouvrage.

⁸ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 154.

⁹ Rorty, 187.

¹⁰ René Descartes, *Méditations métaphysiques, première méditation* dans *Œuvres et lettres* (Paris : Gallimard, 1953), 267.

méthodologie transcendantale. Comme l'indique Rorty, « le besoin kantien d'une matrice neutre¹¹ » se concrétise dans l'ambition d'élucider la nature de la connaissance. Traditionnellement, le criticisme kantien se présente comme une *réponse* à un *problème éternel* (celui de la possibilité de former des « jugements synthétiques *a priori* »). Ce que Rorty objecte à une telle conception repose sur un argument holiste et pragmatiste qui frappe de contingence les termes centraux de la philosophie kantienne. La dualité entre intuitions et concepts, tout comme la distinction entre idées claires et idées confuses chez Descartes, n'est pas une donnée dont nous disposerions préalablement à l'enquête philosophique. Elle est créée par l'interprétation kantienne de « l'empirisme » et du « rationalisme » et n'a rien de l'évidence que les théoriciens de la connaissance lui confèrent. L'expérience, au sens de Kant, est un concept technique que les philosophes sont susceptibles d'apprendre afin de se placer « dans le jeu de langage de la théorie de la connaissance¹² ». Autrement dit, il faut d'abord disposer d'une telle notion, ou en redéfinir le sens, avant de pouvoir ensuite philosopher à son sujet. Cette compréhension de l'expérience n'ayant rien d'innée, il est vain de prétendre l'ériger en fondements de la connaissance. Là où les philosophes prétendaient élaborer une science architectonique, ils ont bien plutôt effectué des coups successifs dans des jeux de langage (comme le formulerait Wittgenstein) et n'ont pas découvert de vérités objectives relatives à la connaissance. Autrement dit, au lieu de faire référence aux fondements de la connaissance, les philosophes classiques ont simplement commencé à employer certains concepts d'une façon spécifique et à ériger un tel emploi en paradigme de tout autre emploi de concepts (on peut ici songer par exemple à l'*a priori* chez Kant). Comme le souligne Rorty, les concepts ou les intuitions, en dépit des tentatives kantiennes et néo-kantiennes pour le démontrer, ne sont pas des « objets qui s'imposent d'eux-mêmes¹³ » à l'homme de la rue ou à n'importe quelle personne qui y réfléchirait. En effet, comment définir ce que Kant veut dire lorsqu'il emploie le mot de « concept » sans faire usage du mot « intuition » ? Si par concepts nous entendons des « synthétiseurs », alors il faudra

¹¹ Rorty, 296.

¹² Rorty, 174.

¹³ Rorty, 349.

reconnaître la nécessité de quelque chose à synthétiser, en l'occurrence des intuitions. Ainsi, « au point où nous en sommes, il me semble qu'il faut admettre qu'« intuition » et « concept » ne sont « définissables qu'en contexte ; à l'instar des termes "électron" et "proton", ils n'ont de sens qu'en tant qu'éléments d'une théorie qui ambitionne d'avoir une valeur explicative¹⁴ ». Leur importance est historiquement contingente. Si, au lieu de la réductibilité des concepts aux intuitions ou celle des intuitions aux concepts¹⁵, Kant s'était intéressé aux relations entre propositions par exemple, l'histoire de la philosophie s'en serait trouvée considérablement différente. Nous voyons ici poindre le concept de « conversation » ; si la *conversation humaine* avait été infléchie en un sens différent par Kant, alors ce qui s'est trouvé doué par la suite d'une importance considérable aurait été tout autre. C'est bien par un geste métaphilosophique et non par une quelconque argumentation que s'impose à la modernité la problématique de la connaissance objective, nécessaire et universelle, et que Kant, à la suite de Descartes, modifie le cours de l'histoire de la philosophie. Il aurait pu en être autrement. Mais une fois le coup réalisé, il est impossible de revenir en arrière.

Enfin, au sein de la philosophie analytique récente, Dummett soutient que bien que la tournure *classique* du projet fondationaliste soit effectivement désuète, cela ne signifie pas pour autant qu'il est mort ; il suffit simplement de remplacer la pensée par le langage. Dans un article qui se demande si la philosophie analytique peut et doit être systématique¹⁶, il explique que la philosophie analytique est intrinsèquement post-frégéenne : son objectif est de construire une théorie systématique de la signification servant de fondement à la connaissance et permettant la résolution de tous les problèmes philosophiques. Mais pourquoi une théorie de la signification devrait-elle être en mesure de résoudre les problèmes philosophiques n'ayant pas trait au langage ? Dummett répond que « la philosophie du langage est la fondation de toute autre philosophie parce c'est

¹⁴ Rorty, 177.

¹⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut (Paris : Garnier Flammarion, 2006), A271/B327.

¹⁶ Michael Dummett, « Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be ? », dans *Truth and Other Enigmas* (Cambridge : Harvard University Press, 1978), 437-458.

seulement par l'analyse du langage que nous pouvons analyser la pensée¹⁷ ». Puisque *toute* pensée s'exprime linguistiquement, il suffit de comprendre la signification des termes et énoncés pour comprendre et résoudre tous les problèmes intellectuels possibles. En effet, alors qu'auparavant les philosophes ramenaient les objets mathématiques aux « expériences internes » résultant de leur présence, les philosophes d'aujourd'hui auraient compris grâce à Frege qu'il faut regarder la façon dont les énoncés parlant d'objets mathématiques sont doués de sens. C'est la connaissance de la signification des termes mathématiques qui confèrera aux mathématiques leurs fondements, et donc leur scientificité. Nous retrouvons bel et bien ici le geste fondationnaliste ainsi que la métaphilosophie qui l'accompagne. Selon Rorty, le projet de Dummett, entendant faire *correctement* ce que Descartes ou Kant faisaient *maladroitement*, n'est « qu'une ultime tentative nostalgique pour combiner une nouvelle forme d'activité philosophique avec une ancienne problématique¹⁸ ». Dummett s'appuie également sur une distinction nette entre l'analytique et le synthétique. Or, si la destruction de cette distinction opérée par Quine est avérée, une théorie de la signification n'aura plus rien de « premier » en philosophie¹⁹.

Qu'est-ce que de telles considérations métaphilosophiques ont dès lors à voir avec la question de la vérité ? Descartes, Kant, Dummett et tous les philosophes qui leur sont antérieurs ou ultérieurs et s'inscrivent dans leur sillage, épousent chacun à leur façon cette « pulsion philosophique²⁰ » qui consiste à penser que si nos assertions sont vraies, alors il est nécessaire de poser quelque chose leur correspondant et se reflétant dans les représentations privilégiées de

¹⁷ Dummett, « Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be ? », 441.

¹⁸ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 294.

¹⁹ Comme le remarque également Rorty, la philosophie analytique, en raison de son caractère hégémonique dans de nombreux pays, a cessé d'avoir une « réflexion métaphilosophique », comme l'illustre l'utilisation massive de l'analyse sémantique comme outil de résolution des problèmes philosophiques, dont la fiabilité ou les critères d'adéquation ne sont jamais interrogés. C'est cette méthode que les arguments de Quine ébranlent (ou devraient ébranler).

²⁰ Rorty, 204.

l'esprit. Les métaphores de l'esprit comme miroir de la nature et de la philosophie comme théorie de la connaissance impliquent enfin d'adhérer à l'existence d'un terrain commun sur lequel les différentes théories philosophiques se confrontent. Si l'esprit est un miroir de la nature et si la vérité est le bon fonctionnement de ce miroir, alors il suffit de trouver les bonnes représentations afin de trouver la vérité. Selon cette vision des choses, ou plutôt selon ce fantasme nous dirait Rorty, les philosophes (comme les scientifiques) sont en mesure de faire référence et de connaître les mêmes choses. La seule question qui se pose est de savoir comment être en mesure de faire référence à de telles choses et quelle est la meilleure description de ces choses. Au contraire, il se pourrait que les théories concurrentes soient incommensurables et nécessitent à chaque fois de recommencer à zéro. Rorty estime donc que d'une part la philosophie comprise comme théorie de la connaissance, d'autre part l'esprit conçu comme miroir de la nature, et enfin la vérité entendue comme correspondance de nos idées (ou énoncés) à la réalité, sont trois thèses qui s'impliquent les unes les autres. Mais que pouvons-nous imaginer d'autre pour remplacer ces métaphores fantasmatisques ?

3. La métaphilosophie conversationnelle et la cohérence comme substitut de la vérité

Face à une telle volonté de destruction de la philosophie classique, ambitionnant d'ébranler non seulement la philosophie analytique récente mais également le criticisme kantien, Descartes et même les Grecs, que nous reste-t-il ? Rorty ne s'efforce-t-il pas tout simplement de détruire la philosophie elle-même ?²¹ La réponse est négative : Rorty ne se contente pas de réfuter la métaphilosophie classique mais il propose une nouvelle métaphilosophie se substituant à l'ancienne. La métaphilosophie que construit Rorty est plus complexe à saisir que

²¹ C'est souvent ainsi qu'est interprété l'usage de termes provocateurs (« anti-philosophie », « post-philosophie ») que Rorty emploie dans d'autres textes comme *Conséquences du pragmatisme*. Par exemple, Isabelle Thomas-Fogiel considère Rorty comme l'un des parengons « prônant la mort de la philosophie ». Voir Isabelle Thomas-Fogiel, *Référence et autoréférence, Études sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine* (Paris : Vrin, 2005), 23.

la métaphilosophie ancienne, tant cette dernière était confirmée par des pans entiers et bien connus de l'histoire de la philosophie. Elle s'inspire de l'interprétation souvent radicale que Rorty fait de philosophes comme le second Wittgenstein, Quine, Sellars et Davidson. Tous ont critiqué des « dogmes » fondamentaux de la métaphilosophie fondationnelle. Le terme que Rorty choisit afin de regrouper l'ensemble de ces chevaux de Troie détruisant de l'intérieur l'édifice classique de la philosophie est le « béhaviorisme gnoséologique²² », qu'il définit comme le choix d'« expliquer la rationalité et ce qui fait autorité en matière de connaissance par la référence à ce que la société nous laisse dire (et non l'inverse)²³ », une espèce de holisme « qui se passe de tout étayage métaphysico-idéaliste²⁴ » ou encore le fait que « [...] il suffit de comprendre les règles d'un jeu de langage pour comprendre tout ce qu'il y a à comprendre touchant les coups effectués à l'intérieur de ce jeu de langage²⁵ ». Ainsi, au lieu de considérer la connaissance comme l'usage de représentations fiables pour apprendre quelque chose sur la nature extérieure à l'esprit, Rorty estime qu'il est impossible de prétendre connaître ou faire référence à quoi que ce soit sans passer par la médiation de pratiques sociales qui instituent l'autorité plus ou moins forte des propositions en question. Pour reprendre son exemple²⁶, le théorème de Pythagore ne tire pas sa nécessité d'une relation privilégiée qui existerait entre le sujet faisant des mathématiques et la triangularité (comme le pensait Frege²⁷) mais du fait qu'aucun interlocuteur de la conversation humaine n'ait trouvé bon de le mettre en doute jusqu'à maintenant ; ce n'est donc pas dans

²² Rorty préfère dans PMN ce terme à celui de pragmatisme en raison des connotations négatives associées au « pragmatisme » mais il faut les voir comme deux synonymes.

²³ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 199.

²⁴ Rorty, 199.

²⁵ Rorty, 199.

²⁶ Rorty, 180.

²⁷ Il faut préciser que c'est plutôt la *proposition* exprimant le contenu du théorème de Pythagore qui entretient avec l'esprit une relation privilégiée et se tient dans le troisième monde, et non le Triangle en soi, voir Gottlob Frege, « La pensée », dans *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. Claude Imbert (Paris : Seuil, 1994).

une relation entre le théorème et la réalité que celui-ci puise sa force de conviction, mais de la relation que ce théorème entretient avec les différents locuteurs participant à la conversation, au sein de « l'espace logique des raisons²⁸ ». En somme, nos croyances se justifient socialement et non ontologiquement. La certitude associée à des propositions comme « Je ressens de la douleur » ou « Tous les hommes sont des animaux » reflète le fait que personne ne se permettrait *a priori* de les remettre en question. Descartes aurait dit au contraire que le fait que personne ne remette en question la proposition « Je ressens de la douleur » provient de la connaissance directe des idées par l'esprit. Ce ne sont donc pas des propriétés des représentations qui garantissent la justification de nos connaissances mais bel et bien l'autorité que lui accordent les autres interlocuteurs participant à l'espace logique des raisons. Cet espace logique des raisons n'est en outre pas accessible par l'introspection ou par une faculté spéciale de l'esprit. Il requiert l'immersion du sujet dans une communauté de locuteurs, autrement dit l'immersion du sujet dans la *conversation humaine*, nécessaire pour *s'engager* envers la vérité de certaines propositions, comme le dira Brandom. C'est le sens du « nominalisme psychologique²⁹ » de Sellars que Rorty convoque ici³⁰ : il est impossible d'accéder à des états mentaux, au sens d'états doués de contenu propositionnel, sans avoir acquis au préalable la maîtrise du langage.

Rorty évoque également les arguments de Quine relatifs à l'indétermination de la traduction et l'opacité de la référence³¹ qui empêchent le sujet de faire référence aux mêmes entités indépendamment de la signification accordée aux termes. La signification d'un terme ne se comprenant que dans le contexte d'une théorie qui l'interprète, il n'y a aucun moyen de s'assurer que l'extension d'un terme d'une théorie soit co-identique avec le terme d'une autre théorie. Enfin, Rorty expose la réfutation davidsonienne du dogme du schème et du contenu, thèse servant à sauvegarder la métaphilosophie fondationnaliste. Sans revenir ici en détails sur cet

²⁸ Wilfrid Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. François Coyle (Combas : Éditions de l'Éclat, 1992), paragraphe 36.

²⁹ Wilfrid Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, §29.

³⁰ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 208-218.

³¹ Rorty, 219-237.

argument³², il est impossible de préserver, sous la forme du dualisme schème/contenu, la distinction kantienne concepts/intuitions : il n'y pas d'accès cognitif à une réalité indépendante de nos schèmes cognitifs, il n'y a donc aucune pierre de touche ou critère assurant la commensurabilité des différents types de schèmes conceptuels. Nous ne pouvons appréhender un pan de réalité qu'à travers un certain vocabulaire, et nous ne pouvons pas comparer la validité relative de ces vocabulaires dans un métalangage quelconque. Ce qu'il faut retenir de cette analyse, c'est que, contrairement à des philosophes comme Dummett³³, Davidson dissocie complètement la question de la connaissance et celle de la signification. Rorty estime que Davidson est le premier philosophe à proposer une philosophie « pure », c'est-à-dire *dégnoséologisée*, du langage³⁴. Au lieu de l'analyser comme un instrument servant à faire référence aux choses, Davidson se contente de « dégager clairement la relation entre certaines parties d'une pratique sociale (l'utilisation de certains énoncés) et d'autres parties (l'utilisation d'autres énoncés)³⁵ ». Ainsi ne voit-il pas dans le langage un miroir de la nature *plus sophistiqué* que ne l'étaient l'intuition intellectuelle ou les concepts purs correctement synthétisés. Le langage est simplement un objet d'étude *comme un autre*, susceptible d'être compris de l'intérieur sans avoir de conséquences pour le reste des activités intellectuelles. Rorty déclare ici audacieusement que « Davidson est à Russell, Putnam et Dummett ce que Kant fut par rapport à Descartes, Spinoza et Leibniz³⁶ ». En effet, Russell comme Descartes ont inventé un nouveau paradigme qui a suscité chez

³² Donald Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. Pascal Engel (Paris : Actes sud, 1998), 267-289.

³³ Michael Dummett, « What do I know when I know a Language », dans *The Seas of Language* (Oxford : Clarendon Press, 1993), 94-105.

³⁴ Davidson (et Brandom) se distinguent des philosophes récents du langage qui essaient de construire une théorie de la référence (quelle qu'elle soit) afin de maintenir en vie ou de ressusciter l'image kantienne de l'esprit et de la philosophie. Ils proposent une authentique philosophie du langage, qui ne prétend rien nous apprendre sinon la façon dont les différentes parties du langage s'articulent les unes aux autres ; il s'agit de théories réfutables, et qui n'ont pas davantage de portée fondationnelle que l'analyse d'une œuvre d'art en esthétique par exemple.

³⁵ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 292.

³⁶ Rorty, 294.

Spinoza et Leibniz d'une part, puis chez Dummett et Putnam d'autre part, la volonté de l'appliquer à d'anciennes questions. Chez Spinoza et Leibniz : des questions métaphysiques issues de la philosophie grecque ; chez Dummett et Putnam : des questions gnoséologiques issues de la philosophie kantienne. Ce paradigme atteint son paroxysme novateur uniquement chez Kant et chez Davidson, qui l'isolent des problématiques anciennes afin de lui accorder l'autonomie qui lui est due. Il convient de remarquer que cette autonomie n'a chez Davidson rien de fondationnel pour le reste de la philosophie. Dans un tel contexte, que reste-t-il de la « vérité » ?

Rorty ne ménage aucunement une notion substantielle de la vérité : selon lui, il n'existe pas de vérité absolue mais plutôt différents degrés de vérité, correspondant à nos besoins théoriques et pratiques. La « conception pragmatiste de la vérité³⁷ » prend acte de l'incommensurabilité des différents langages dans lesquelles une théorie peut se formuler. Nous n'avons pas à notre disposition un moyen de transcender nos croyances et nos langages qui nous permettrait de mettre le doigt sur un quelconque critère de vérité si ce n'est la cohérence³⁸. En effet, comment savoir quelle théorie choisir dans un contexte explicitement *anti-fondationaliste* ? Rorty embrasse ici une conception pragmatiste de la vérité, selon laquelle le fait d'endosser ou non une théorie repose sur sa fécondité et sur un consensus social. Il y a bien des critères de sélection des théories, mais pas un critère ultime, comme la correspondance au réel. Les sujets échangent des raisons pour défendre leur théorie favorite et il n'y a pas en principe de raisons qui devraient définitivement clore la conversation et trancher les débats. De nouveaux concepts, de nouvelles raisons ou de nouveaux « faits » intéressants sont toujours susceptibles d'apparaître et de modifier la valeur des théories concurrentes. Rorty n'hésite ainsi pas à affirmer que si nous avons préféré la théorie newtonienne à celle d'Aristote (ou à la Bible) pour expliquer le fonctionnement de l'univers physique, ce n'est pas parce que Newton proposait une théorie qui correspondrait davantage à la réalité mais simplement parce qu'il nous permettait « de mieux nous

³⁷ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 200. Rorty parle également de « conception thérapeutique de l'ontologie » dans la même phrase, en hommage au second Wittgenstein.

³⁸ Rorty, 204.

débrouiller dans l'existence³⁹». A l'époque de Newton, une « mutation au sein de l'ensemble des faits pertinents⁴⁰ » a conduit à un changement de paradigme, à l'émergence d'une « science révolutionnaire » supplantant la « science normale » selon la distinction kuhnienne. Selon Kuhn tel que le comprend Rorty, il n'existe aucun « algorithme » permettant de sélectionner la meilleure théorie scientifique parmi des théories rivales. Nous ne disposons que de critères limités, et chaque théorie révolutionnaire amène avec elle de nouveaux concepts et de nouveaux critères sans que nous disposions d'un langage neutre nous permettant de les décrire et de les évaluer. Les paradigmes révolutionnaires sont d'abord reçus avec suspicion tant ils bouleversent la compréhension commune du domaine dont ils entendent traiter, ce qui rend leur évaluation impossible en l'absence du nouveau vocabulaire qu'ils portent. Il s'ensuit que « la structure des controverses qui ont agité les sciences physiques se rapproche bien plutôt d'une conversation ordinaire (sur le caractère blâmable d'une action, la qualification d'un politicien, la valeur d'un poème, l'urgence d'une législation) qu'on ne le croyait au temps des Lumières⁴¹ ». Rorty réduit ainsi la noblesse dont se prévalent les vocabulaires scientifiques à un pan ordinaire de la conversation, loin de l'idéal fondationnaliste. Émerge alors une nouvelle métaphilosophie selon laquelle la philosophie ne jouit d'aucun privilège lui permettant de se placer en dehors des discours institués pour chercher à poser les fondements de la connaissance. La philosophie ne dispose pas d'un outil fabuleux lui permettant de déterminer la vérité de telle ou telle théorie. Néanmoins, cela n'implique pas que la raison humaine soit condamnée à une forme d'idéalisme. Dire que nous n'avons pas accès à un langage neutre nous permettant de guider nos enquêtes passées, présentes et futures n'implique pas que notre langage crée la réalité, et en particulier la nature. Le constat à la fois tragique et libérateur de Rorty est que « nous n'avons pas d'autres guides que nos théories actuelles de la nature pour penser le rapport entre ce que nous disons et celle-ci⁴² ». Nous ne pouvons ni sortir de notre schème conceptuel pour observer

³⁹ Rorty, 300.

⁴⁰ Rorty, 367.

⁴¹ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 357.

⁴² Rorty, 308.

la réalité, ni analyser un autre schème conceptuel au moyen du nôtre sans commettre de *pétition de principe* plus ou moins violente. Les grands philosophes (ou les grands scientifiques) ne sont donc pas ceux qui sont experts dans l'art de polir le miroir de l'esprit jusqu'à y voir se refléter les choses, mais ceux qui créent de nouveaux vocabulaires et parviennent à convaincre les membres de la conversation humaine de les employer. Le type de philosophes qui prennent conscience de cela sont ceux que Rorty nomme les « philosophes édifiants⁴³ ». Ceux-ci ont définitivement pris acte de l'échec de la philosophie comprise comme théorie de la connaissance. Leur objectif est d'infléchir le cours de la conversation en créant de nouvelles façons de parler, de nouvelles théories, de nouveaux vocabulaires et, en un certain sens, de nouvelles « vérités ».

4. La méta-métaphilosophie de Brandom

Après de telles attaques contre la conception traditionnelle de la philosophie, nous pouvons nous demander si la philosophie est encore seulement possible, et si oui, sous quelle forme. Rorty a beau affirmer qu'une « profession peut survivre à la disparition du paradigme qui l'a engendrée⁴⁴ » et que la philosophie ne risque pas plus de mourir que la religion après les Lumières, ou la peinture après l'impressionnisme, il semble que l'un des attraits de la philosophie pour ceux qui ont la chance de l'exercer consiste précisément en sa systémativité. Et Rorty de nous indiquer que lorsqu'une philosophie se présente comme « systématique », elle est nécessairement sous l'emprise d'une idée fallacieuse de la nature de la philosophie (comme théorie de la connaissance) ou du fonctionnement de la connaissance en général. Quelle forme peut alors prendre la philosophie si elle souhaite demeurer fidèle aux arguments de Rorty ?

Rendre explicite est un livre particulièrement long (1148 pages dans la traduction française). Concentrons-nous, pour l'ambition métaphilosophique qui est la nôtre ici, sur l'avant-propos de l'ouvrage. Brandom y affirme que son livre « est animé par l'idéal des philosophes systématiques de l'ancien temps, à savoir la perspective claire et stimulante, réalisable par la présentation, à côté de nos façons

⁴³ Rorty, 393- 432.

⁴⁴ Rorty, 431.

ordinaires de parler et de penser, d'un idiome alternatif en lequel tout peut être dit⁴⁵ ». Par idiome, Brandom entend un ensemble de concepts postulés afin d'expliquer une certaine pratique (ici le langage). Il pourrait sembler que Brandom s'écarte de Rorty par sa volonté systématique. Néanmoins, si Brandom propose bel et bien un idiome alternatif, il ne cherche pas à prouver que celui-ci serait *le seul à être vrai*. Dans le chapitre intitulé « La raison, l'expression et ce qu'entreprend la philosophie » de *La raison en philosophie*, Brandom prend soin de rejeter la définition de la philosophie comme « reine des sciences » jouissant d'un « rôle *fondationnel*⁴⁶ » à l'égard des autres disciplines. Il n'en demeure pas moins qu'il revendique une systématisme authentique, allant même jusqu'à affirmer qu'il construit, contre le quiétisme théorique wittgensteinien, une « théorie de la signification⁴⁷ » de facture dummettienne. Brandom préserve également au sein de son système la distinction chère à Dummett entre sens et force. Et il est indéniable que les concepts frégréens jouent un rôle crucial au sein de son système : c'est le cas de l'analyse substitutionnelle qu'il met en place aux chapitres V et VI de *Rendre explicite* par exemple.

Toutefois, la méthode philosophique de Brandom s'écarte de Dummett car elle n'assigne pas à la philosophie du langage un rôle fondationnel. D'ailleurs, la « vérité », au cœur de la métaphilosophie fondationnelle classique et de la pensée de Dummett, n'est pas importante en philosophie⁴⁸ selon lui car il est tout à fait possible de définir la connaissance sans faire appel à la notion de vérité. Comme le philosophe de Pittsburgh l'explique, une « croyance vraie justifiée » n'est rien d'autre qu'un engagement (terme que Brandom préfère à celui de croyance pour des raisons que nous ne pouvons expliquer ici) que l'on attribue à quelqu'un, pour lequel on lui reconnaît des raisons de l'avoir ; enfin, il doit être un engagement auquel on adhère soi-même. Au dernier chapitre (VIII) de *Rendre explicite*, Brandom propose également une explication de l'objectivité à partir des

⁴⁵ Brandom, *Rendre explicite*, 52.

⁴⁶ Robert Brandom, *La raison en philosophie : donner vie aux idées*, dir. trad. Pierre-Henri Castel (Paris : Ithaque, 2021), 140.

⁴⁷ Brandom, *Rendre explicite*, 33.

⁴⁸ Brandom, « Pourquoi la vérité n'est pas importante en philosophie », dans *La raison en philosophie*, 171-192.

interactions socio-linguistiques des locuteurs s'imputant des attitudes propositionnelles *de re*. Il construit une conception structurale de l'objectivité⁴⁹ selon laquelle celle-ci requiert un échange linguistique, une conversation, la participation au jeu de l'offre et de la demande de raisons, et se démarque par les assertions qu'un locuteur croit être objectivement vraies, et celles qu'il croit simplement. Néanmoins, il n'existe aucun « point de vue de nulle part » qui permettrait d'évaluer la véracité de telle ou telle assertion. Toute assertion est jetée dans l'espace logique des raisons et vouée à un « laborieux commerce de détails⁵⁰ » (*a messy retail business*) visant à établir l'importance de son autorité. Ces analyses illustrent bien qu'en dépit des similarités avec Dummett, c'est bien en faveur de l'insistance rortyenne sur les normes sociales que Brandom fonde son système, et non sur un moyen de déterminer la signification *réelle* des termes et des phrases.

La *méthode* brandomienne diffère radicalement de celle des philosophes analytiques classiques. Comme il l'indique également dans l'avant-propos, il souhaite « montrer quel type de compréhension et de puissance explicative⁵¹ on acquiert en parlant de cette manière, plutôt que d'affirmer que l'on est en quelque sorte *contraint* de parler de cette manière⁵² ». Ce passage fait clairement écho à la fin de l'ouvrage de Rorty dans lequel le maître de Brandom écrit que le problème du philosophe édifiant « est que, en tant que philosophe, il se doit de présenter des arguments, alors qu'il préférerait présenter simplement un autre ensemble de concepts, sans soutenir le moins du monde que ceux-ci nous permettent enfin

⁴⁹ Voir pour de plus amples explications Ronald Loeffler, « Normative Phenomenalism: On Robert Brandom's Practice-Based Explanation of Meaning », *European Journal of Philosophy*, 13, n° 1 (2015) : 37-69.

⁵⁰ Brandom, *Rendre explicite*, 1057.

⁵¹ Ici, à la place du mot « explicatif », on trouvera plus généralement « expressif » sous la plume de Brandom. Cet écart s'explique par le début teinté de modestie de l'ouvrage. L'*expressivité* est bien le terme technique central pour notre lecture de Brandom ici.

⁵² Brandom, *Rendre explicite*, 32. Brandom écrit également dans la deuxième note de bas de page de la page 280 que son texte « vise seulement à esquisser une alternative ; il ne prétend pas fournir des réfutations définitives des stratégies d'explications contraïres et variées qui peuvent être adoptées », voir Brandom, *Rendre explicite*, 280-281.

d'accéder à l'essence des choses⁵³ ». En effet, il semble souvent que Brandom, dans *Rendre explicite*, soit plus soucieux de créer un nouvel idiome décrivant le langage que de le défendre contre ses rivaux⁵⁴. Cet idiome redéfinit le langage à partir de l'interaction entre différents éléments fondamentaux (les inférences matérielles, la substitution, l'anaphore) au sein de pratiques de conversation (du jeu de l'offre et de la demande de raisons, dit plus souvent Brandom, en référence à Sellars) impliquant une variété d'attitudes normatives. Si Brandom se présente comme un philosophe systématique puisant dans la tradition qui le précède les matériaux pour la construction de son « édifice⁵⁵ », il est donc également édifiant au sens de Rorty, en ce que son souci principal est de construire un nouvel idiome permettant d'exprimer tout ce que nous avons à dire au sujet du langage et de ce qu'il nous permet d'accomplir. Brandom est précisément un philosophe systématique ne prétendant nullement associer son projet à une quelconque « théorie de la connaissance ». Quelle est alors la nature de cette systématité ?

Dans un article sur Rorty⁵⁶, Brandom distingue deux façons de faire de la « métaphysique » : d'une part une voie systématique, impérialiste et totalitaire, prétendant soumettre toute réalité à un seul et unique vocabulaire, d'autre part une voie plus modeste, une « écriture créative de non-fiction » qui se présente également comme « l'ingénierie d'un vocabulaire dans lequel tout peut être dit ». Toutefois, dans ce second cas, le quantificateur « tout » a un sens plus restreint, plus modeste : il désigne la constellation contingente des vocabulaires de l'époque qui permettent au philosophe de « capturer

⁵³ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 407.

⁵⁴ Par exemple, dans le deuxième chapitre de *Rendre explicite*, qui présente pour la première fois l'inférentialisme comme une alternative viable au représentationnalisme, Brandom passe environ dix fois plus de temps à élaborer sa nouvelle approche du langage, à élucider ses sources et ses différentes ramifications, et ne s'embarasse pas de proposer une réfutation en règle du représentationnalisme, laquelle ne pourrait avoir lieu que dans un cadre métaphilosophique classique faisant de la philosophie une discipline affrontant des problèmes éternels à l'aide d'instruments éternels.

⁵⁵ Brandom, *Rendre explicite*, 33.

⁵⁶ Robert Brandom, « Vocabularies of Pragmatism : Synthesizing Naturalism and Historicism », dans *Rorty and His Critics*, dir. Robert Brandom, (Oxford : Blackwell, 2000), 156-183.

son temps dans la pensée ». Il vise donc surtout à proposer une voie d'unification de la culture contemporaine en réconciliant la science, le sens commun et tous les autres domaines de la culture. Comme Brandom le souligne, le succès de ces nouveaux vocabulaires ne provient pas d'une quelconque correspondance accrue avec la réalité (ils ne collent pas plus aux faits que n'importe quel schème conceptuel) mais de l'illumination qu'ils provoquent pour les contemporains du philosophe, dans quelque domaine que ce soit. Quelle est alors la nature de la philosophie selon Brandom ? Pourquoi avons-nous choisi le terme de « méta-métaphilosophie » pour la comprendre ? Avant tout, il est utile ici de mentionner les analyses rortyennes dans un article antérieur à *La philosophie et le miroir de la nature* nommé « Recent Metaphilosophy⁵⁷ ». Rorty y expliquait que toute métaphilosophie se définit par une « réflexion sur les incohérences de la triade suivante » :

1. Un jeu dans lequel chaque joueur a la liberté de changer les règles quand il le souhaite ne saurait être gagné ni perdu.
2. Dans une controverse philosophique, les termes utilisés pour énoncer les critères de résolution des arguments ont des significations différentes pour différents philosophes : ainsi, chaque camp peut prendre les règles du jeu de la controverse en un sens qui garantira son propre succès (changeant ainsi les règles).
3. Les arguments philosophiques sont, en réalité, gagnés et perdus, car certaines positions philosophiques s'avèrent en réalité plus faibles que d'autres⁵⁸.

Le métaphilosophie détermine alors quelle proposition il refuse, ce qui le range dans un camp ou dans un autre. Nous ne rentrerons pas dans les détails de chaque position. La dernière position métaphilosophique résulte du rejet de la thèse 1 susmentionnée et affirme que la philosophie est le plus grand jeu de tous précisément

⁵⁷ Richard Rorty, « Recent Metaphilosophy », *The Review of Metaphysics* 15, n° 2 (1961) : 299-318.

⁵⁸ Rorty, 299. Cette traduction provient d'Olivier Tinland qui la propose dans son introduction à *La philosophie et le miroir de la nature*, page vii.

parce qu'elle est le jeu qui consiste à changer les règles. Comment ce jeu peut-il alors être « gagné » ? Certainement pas par un argument fondé sur le fait que les vocabulaires en place « ne correspondent plus à la réalité et bloquent l'accès à la solution des problèmes éternels⁵⁹ ».

Les membres de cette école sont en quelque sorte les métaphilosophes des métaphilosophes : puisque tout argument métaphysique, épistémologique ou axiologique peut être vaincu par une redéfinition, il ne reste plus qu'à faire de nécessité vertu et à étudier ce processus de redéfinition lui-même⁶⁰.

Ces méta-métaphilosophes reconnaissent donc que la philosophie comme métaphysique ou épistémologie est morte ; le rôle de la philosophie est maintenant d'étudier le *processus de redéfinition des concepts*, de création des vocabulaires ou plus simplement de changement des croyances lui-même sans prétendre légiférer sur les concepts, vocabulaires ou croyances qu'il *faudrait* avoir. La fonction de la philosophie, ou plutôt de la méta-métaphilosophie, est de rendre la communication possible, de maintenir la *conversation*. Pourquoi Brandom est-il alors un méta-métaphilosophes ?

Comme l'explique le philosophe de Pittsburgh, le rôle de la philosophie n'est pas de déterminer quels concepts doivent être employés par les membres de la communauté linguistique mais plutôt d'étudier les outils qui permettent aux sujets de construire, de modifier et de critiquer de tels concepts. La visée de la philosophie est l'*expressivité* : elle doit donner accès aux outils permettant de rendre explicite les croyances, de formuler des pensées et de critiquer celle des autres. Le vocabulaire pragmatiste et inférentialiste de Brandom dans *Rendre explicite*, comme tout vocabulaire philosophique, fait partie des « organes principaux de la conscience de soi des êtres expressifs⁶¹ » : ils permettent d'approfondir la *conscience de soi* des sujets sans indiquer pour autant *de quoi* ils doivent devenir conscients. Brandom épouse ici la vision « romantique » du philosophe décrite par Rorty : ce dernier est susceptible de « nous transformer en

⁵⁹ Rorty, 307. Nous traduisons.

⁶⁰ Rorty, 301. Nous traduisons.

⁶¹ Brandom, « Pourquoi la vérité n'est pas importante en philosophie », 163.

adoptant de nouveaux vocabulaires, en redécrivant et ainsi en renouvelant substantiellement nos soi et nos institutions discursives⁶² ». Ces vocabulaires sont les « instruments permettant de mener cette conversation⁶³ » et non des descriptions plus ou moins adéquates de la réalité. Avec la création de nouveaux vocabulaires, les choses considérées comme importantes (réelles, existantes, vraies) sont également modifiées. Le vocabulaire créé par Brandom dans *Rendre explicite* présente la spécificité de permettre d'étudier « le processus de redéfinition lui-même », ou encore de faire droit à ce qu'il nomme parfois une « ingénierie conceptuelle ». Au chapitre 5 de la section V du deuxième chapitre de *Rendre explicite*⁶⁴, Brandom donne un exemple de ce type d'ingénierie conceptuelle rendue possible par sa méta-métaphilosophie : le concept de « boche ». Cette insulte implique une inférence : « si une personne est allemande, alors elle est cruelle ». La philosophie brandomienne, en démontrant que les contenus des concepts sont réductibles aux inférences qu'ils contiennent, nous permet également de comprendre comment nous pouvons mettre en question un concept en le jetant dans le jeu de l'offre et de la demande de raisons et pourquoi nous sommes en mesure de refuser de l'employer en considération des engagements qu'il implique. Dans la plupart des cas, *Rendre explicite* se tient à ce niveau méta-métaphilosophique ; il n'est jamais tout à fait question de philosophie de langage, de l'esprit ou de la logique mais de ce que les philosophes du langage, de l'esprit ou de la logique *font* lorsqu'ils proposent de nouveaux concepts. C'est uniquement dans ce cadre méta-métaphilosophique, d'inspiration résolument rortyenne, que Brandom s'autorise à être un philosophe systématique.

5. Conclusion

L'apport de la métaphilosophie déployée par Rorty dans *La philosophie et le miroir de la nature* est considérable, et ses conclusions, si avérées, transforment radicalement la pratique de la philosophie. Il n'est plus possible de construire un système rendant raison de la connaissance ou de la réalité en général, puisque ces systèmes sont

⁶² Brandom, « Pourquoi la vérité n'est pas importante en philosophie », 164.

⁶³ Brandom, 165.

⁶⁴ Brandom, *Rendre explicite*, 262-269.

inexorablement conduits à hypostasier l'usage socialement admis et contingent d'un certain type de vocabulaire. Brandom souscrit pleinement aux critiques dévastatrices de la métaphilosophie fondationnelle héritée des Lumières et du positivisme logique, ainsi qu'à la nécessité de modifier radicalement notre rapport à la philosophie en nous sevrant définitivement des fantasmes d'un contact privilégié de l'esprit avec le réel. Le philosophe de Pittsburgh a de surcroît su trouver une « nouvelle forme de philosophie systématique, qui n'aura rien à voir avec la théorie de la connaissance, mais qui rendra néanmoins possible la recherche philosophique normale⁶⁵ », comme le prophétisait Rorty à la toute fin de son ouvrage. Nous nommons méta-métaphilosophie cette nouvelle forme de philosophie, à mi-chemin entre la systématité de Kant et l'édification du second Wittgenstein. Toutefois, une question pourrait ici être soulevée : en élucidant le processus de création et de modification des concepts, la méta-métaphilosophie de Brandom n'opère-t-elle pas un retour dialectique à la métaphilosophie classique ? Nous réservons la réponse à cette question pour une étude ultérieure.

Bibliographie

- Brandom, Robert. *Rendre explicite : raisonnement, représentation et engagement discursif*. Traduction sous la direction de Isabelle Thomas-Fogiel. Paris : Cerf, 2010-2011.
- Brandom, Robert. « 5. Vocabularies of Pragmatism : Synthesizing Naturalism and Historicism ». Dans *Rorty and His Critics*, sous la direction de Robert Brandom, 156-183. Oxford : Blackwell, 2000.
- Brandom, Robert. *La raison en philosophie : donner vie aux idées*. Traduction sous la direction de Pierre-Henri Castel. Paris : Ithaque, 2021.
- Davidson, Donald. *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*. Traduit par Pascal Engel. Paris : Actes sud, 1998.
- Descartes, René. *Œuvres et lettres*. Paris : Gallimard, 1953.
- Dummett, Michael. « Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be ? ». Dans *Truth and Other Enigmas*, 437-459. Cambridge (MA.) : Harvard University Press, 1978.

⁶⁵ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 432.

- Dummett, Michael. « What do I know when I know a Language? ». Dans *The Seas of Language*, Oxford : Clarendon Press, 1993.
- Engel, Pascal. « La philosophie peut-elle échapper à l'histoire ? ». Dans *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'Histoire*, sous la direction de Julia Boutier et Dominique Julia. Paris : Seuil, 1995.
- Frege, Gottlob. *Ecrits logiques et philosophiques*. Traduit par Claude Imbert. Paris : Seuil, 1994.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Traduit par Alain Renaut. Paris : Garnier Flammarion, 2006.
- Loeffler, Ronald. « Normative Phenomenalism : On Robert Brandom's Practice-Based Explanation of Meaning ». *European Journal of Philosophy* 13, n° 1 (2015) : 37-69.
- Rorty, Richard. « Recent Metaphilosophy », *The Review of Metaphysics* 15, n° 2 (1961) : 299-318.
- Rorty, Richard. *La philosophie et le miroir de la nature*. Traduit par Thierry Marchaisse. Paris : Seuil, 2017.
- Rorty, Richard. *Conséquences du pragmatisme. Essais (1972-1980)*. Traduit par Jean-Pierre Cometti. Paris : Seuil, 1999.
- Sellars, Wilfrid. *Empirisme et philosophie de l'esprit*. Traduit par François Coyle. Combas : Éditions de l'Éclat, 1992.
- Thomas-Fogiel, Isabelle. *Référence et autoréférence, Études sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*. Paris : Vrin, 2005.