

Spéculer — sur Rorty

Jean-François Aenishanslin

LES RÉFLEXIONS SUIVANTES prennent leur point de départ dans une lecture de l'ultime chapitre de *L'homme spéculaire*¹. Dans ce chapitre, Rorty essaie de tirer les conséquences pour la philosophie des idées qu'il a développées durant les quelques quatre cents pages précédentes, pages dans lesquelles il tente, comme dans d'autres de ses travaux, de mettre « le pragmatisme au centre d'une révolution encore inachevée [...] qui touche à la nature même de la philosophie »². Or, pour pouvoir le faire, Rorty a dû quitter le chemin tracé par Peirce, afin d'en prendre la mesure. En effet, ses débuts en philosophie ont été fortement marqués par le pragmatisme peircien. Il dit ainsi à propos de l'un de ses premiers articles :

Je m'efforçais de marcher dans les pas de Peirce, dans le but de trouver une manière large et compréhensive de *montrer ce qu'il y avait d'erroné dans tous les projets réductionnistes*. Il me semble désormais que dans cet article, je me trouvais encore sous l'emprise d'une pulsion métaphysique.³

Se trace alors le difficile et énigmatique rapport du disciple qui en vient sinon à disputer, du moins à dialoguer avec son maître. Bref, Rorty doit briser le miroir, la réflexion, la spéculation infinie du disciple sur le maître.

Le point de départ de ces réflexions peut paraître mince et artificiel : il réside dans l'usage métaphorique du langage psychanalytique dont se sert Rorty pour parler de son travail. Il utilise en

¹ Rorty, R. (1991). *L'Homme spéculaire*. Paris : Seuil, p. 45. Désormais : 1991 suivi du No de la page.

² Rajchmann, J. (1991). « La Philosophie en Amérique ». In J. Rajchmann & C. West (éds.), *La Pensée américaine contemporaine*. Paris : P.U.F., p. 25.

³ Rorty, R. (1992). « Réponse à Vincent Descombes ». In J.-P. Cometti (éd.), *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*. Combas : Éditions de l'Éclat, p.166.

effet fréquemment — et l'on a déjà pu s'en apercevoir — le vocabulaire psychanalytique pour parler de son cheminement philosophique et de ce qu'il essaie de faire. Au fil de son œuvre, l'emploi de ce vocabulaire technique se transmue en une longue métaphore qui file de livre en livre. A partir de cette métaphore, je tenterai une *reconstruction "compulsive"* de la position philosophique de Rorty. Le statut de cette reconstruction est similaire à celui que Freud assigne à la construction de l'analyste, qui, sur la base de traces, opère un « travail de construction ou, si l'on préfère, de reconstruction », proposant dès lors à l'analysant une (re)construction *possible* parmi d'autres. Or, une telle construction est à la fois plus extensive et plus distante du matériel que ce que l'on entend, en psychanalyse mais aussi en philosophie, par "interprétation" : c'est pourquoi on peut qualifier une telle élaboration de "compulsive", mettant l'accent par là à la fois sur le travail plus "flottant" qu'elle implique et sur la "nécessité" interne qui la motive. Travail analytique et travail philosophique consistent dès lors tous deux à remplacer le récit ou le texte par une contexture intelligible et structurante. Aussi, de même que pour Freud « la façon et le moment de communiquer ces constructions à l'analysant, les explications dont l'analyste les accompagne, c'est là ce qui constitue la liaison entre les deux parties du travail analytique, celle de l'analysant et celle de l'analysé »⁴, de même en philosophie, la (re)construction est ce qui lie les deux aspects du travail philosophique, son écriture et sa lecture.

En s'organisant autour de la métaphore psychanalytique, cette reconstruction essaiera ainsi de montrer ce que le travail de Rorty doit à la déconstruction et au pragmatisme et tentera de mettre en évidence ce qui est en jeu dans l'analyse qu'il fait des métaphores philosophiques (en l'occurrence oculaires et spéculaires). On verra alors que cette analyse implique aux yeux de Rorty un renoncement au travail philosophique comme contemplation ou théorie et un passage à ce qu'il appelle « conversation ».

⁴ Freud, S. (1985). « Constructions dans l'analyse ». In *Résultats, idées, problèmes II*. Paris : P.U.F., p. 271 (traduction modifiée).

1. L'INQUIÉTANTE ÉTRANGETÉ DE RORTY

L'une des métaphores par lesquelles Rorty tente d'expliquer, d'explicitier et surtout d'exploiter son travail philosophique réside donc dans l'emploi qu'il fait de la conceptualité psychanalytique. Pour lui en effet, la philosophie, comprise comme théorie de la connaissance, est malade et elle a besoin d'un médecin, d'un analyste, d'un interprète. Sa tâche est d'établir un diagnostic, de développer une symptomatologie, une nosographie des troubles philosophiques. Cependant, un tel travail est insuffisant et il serait naïf de s'en contenter :

Ce serait tout aussi naïf que, pour un psychiatre, de croire venir en aide à un patient en lui expliquant que tous ses malheurs découlent de ce qu'il a cru, à tort, que sa mère voulait le castrer, tout en tentant confusément de s'identifier à son père. Ce qui importe au patient, en effet, ce n'est pas qu'on lui débite la liste de ses erreurs et confusions, mais de comprendre comment il en est arrivé à faire ces erreurs et à tomber dans ces confusions. (1991 : 45)

Rorty se donne donc pour tâche d'étudier épidémiologiquement le développement de ce mal qui ronge la philosophie depuis son antique naissance. Tel le psychanalyste, son souci est de comprendre le fonctionnement pathologique de la philosophie-comme-théorie-de-la-connaissance, de faire l'expérience clinique de ses ratages, d'amener au plein jour ses problèmes et ses questions. C'est ici que la nécessité de suivre une voie "historiciste" apparaît :

Tel l'analysant qui a besoin de revivre son passé pour répondre à ses questions, la philosophie, elle aussi, doit revivre son passé, si elle veut répondre à ses questions » (1991 : 46)

Conformément à la tradition psychanalytique, dont le travail consiste toujours en une élaboration d'un récit structurant, le parcours de l'histoire de la philosophie que propose Rorty prend la forme d'un récit *contingent* dans lequel il narre une histoire qui, contrairement à la perspective hégélienne par exemple, ne répond à aucun critère nécessaire. C'est une histoire, cohérente mais fictive, structurante mais non absolue, qu'il raconte : selon le mot de Cornel West, c'est d'un conte qu'il s'agit, de « son conte »,

*his-story*⁵. Ainsi, de la même manière que Freud proposait à ses patients de s'étendre sur un divan, Rorty propose-t-il aux philosophes de s'asseoir et de lire son livre. Or, on sait que le modèle de la cure psychanalytique emprunte beaucoup aux techniques naïves de Mesmer ou de Charcot, qui, contrairement à Freud, n'avaient strictement rien compris à ce qu'ils faisaient pourtant si bien. C'est un rapport identique à celui-ci qui lie Rorty à Sellars, Quine, Davidson ou Putnam :

La cure qu'il [*L'homme spéculaire*] propose se nourrit, tel un parasite, des efforts constructifs des philosophes de l'école analytique, dont précisément j'essaie de mettre en question le cadre de référence. (1991 : 17)

Par ailleurs, la construction du cadre, l'élaboration du *setting*, la mise en place du dispositif thérapeutique emprunterait explicitement à Freud :

La capacité accrue de l'intellectuel synchrétique, ironique, nominaliste, d'aller et venir entre, par exemple, les vocabulaires religieux, moral, scientifique, philosophique, et psychanalytique sans poser la question "Et lequel de ceux-là nous montre comment les choses sont réellement ?" — la capacité accrue de l'intellectuel de traiter les vocabulaires comme des instruments plutôt que des miroirs — est l'héritage principal que nous tenons de Freud [...]. En nous faisant voir que même dans l'enclave que la philosophie a clôturé par une barrière, il n'y avait rien à trouver en dehors des traces de rencontres accidentelles, il nous a laissés dans une position qui nous permet de tolérer les ambiguïtés que les traditions religieuses et philosophiques avaient espéré éliminer.⁶

Ce qui intéresse Rorty n'est absolument pas de théoriser les erreurs de ses prédécesseurs, encore moins de construire un système qui les corrigerait :

Ce livre est conçu à la manière des écrits des philosophes que j'admire le plus : il vise à être *thérapeutique* plutôt que constructif. (1991 : 17)

⁵ Cf. West, C. (1991). « La Politique du néo-pragmatisme américain ». In J. Rajchmann & C. West (éds.). *Op. cit.*, p.391.

⁶ Rorty, R. (1991). « Freud and Moral Reflection ». In *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers, volume 2*. Cambridge : Cambridge University Press, p.158.

Le livre de Rorty ne vise par ailleurs pas à répondre aux questions traditionnelles de la philosophie, le rôle de la cure étant “plus modestement”, comme on l’a vu, de permettre à la philosophie d’y répondre elle-même. En réalité Rorty n’invite même pas le philosophe à chercher une réponse aux questions qu’il se pose. Il tente de “résoudre” ces questions, c’est-à-dire de les dissoudre en montrant par exemple qu’il n’y a pas de « problème corps-esprit » ou qu’on « se fourvoie » en recherchant une « théorie de la référence ».

À un autre niveau, Rorty porte une attention toute freudienne, ou plus exactement toute derridienne, lorsqu’il tente de mesurer la tâche interminable du travail thérapeutique qu’il essaie d’entreprendre; le philosophe est toujours déjà et toujours encore piégé par la tradition. Rorty recourt sur ce point encore à la métaphore psychanalytique. Pour Freud en effet, les fixations libidinales d’autrefois demeurent dans la configuration finale; rien n’est jamais vraiment surmonté :

Tout ce qui a un jour existé persiste opiniâtrement. On se demande si les dragons des peuples primitifs sont bien morts.⁷

Ce retour inattendu de ce qui semblait avoir été surmonté, l’arrivée des “revenants” provoque chez l’analysant un effet d’*Unheimlichkeit*. Il n’y a pas, dans le domaine psychique, de véritable progrès. C’est très exactement, aux yeux de Rorty, le problème du philosophe-thérapeute :

Lorsque Conant parle du caractère “inévitable” du fait d’adhérer et de se rendre victime, il trace les contours d’une analogie qui évoque le “retour du refoulé”, et que Cavell et Derrida ont développée en détail. L’idée, c’est qu’il est terriblement difficile, et probablement impossible, de se soustraire à toute complicité avec le phallogocentrisme (Derrida) ou avec le scepticisme (Cavell), ou avec quelque autre thème appartenant à la tradition philosophique. On suppose en effet qu’il est aussi difficile de s’en arracher que, pour les mythes qui remontent à notre enfance, de se soustraire aux mythes de nos parents. Il me semble voir dans cette analogie le symptôme d’une déformation professionnelle, le symptôme de la même tendance à exalter l’importance des questions énumérées dans un programme

⁷ Freud, S. (1985). « L’Analyse avec fin et l’analyse sans fin ». In *Résultats, idées, problèmes II. Op. cit.*, p. 244 (traduction modifiée).

de philosophie, telle qu'elle s'exprime dans l'idée que la philosophie a été le piédestal sur lequel repose la culture.⁸

L'analyse de la philosophie n'est donc guère moins « *unendlich* » que l'interminable analyse de l'âme. En ce qui concerne la philosophie, les problèmes évoqués par Freud dans *Analyse terminée, analyse interminable* pourraient ainsi être traduits par « le contraste entre le texte (interminable) et le livre (terminable) »⁹ dont parle Derrida à la fin de *De la grammatologie*. Pour celui qui est attentif à ce contraste, un certain nombre de problèmes ne se posent plus, comme par exemple « le problème hégélien de savoir comment terminer son livre »; d'autre part, son livre « ne produira pas non plus de “résultat” ni de “conclusion”. Il n'y aura pas de “dénouement” [...] » (1993 : 181). Bref, un style différent se fait jour chez celui qui renonce à l'idée de la philosophie comme théorie de la connaissance. D'ailleurs, pour Rorty, il est tout aussi prétentieux ou naïf de croire que la philosophie puisse faire des progrès, que de croire qu'il puisse y avoir des progrès psychiques chez l'analysant :

Les mutations philosophiques intéressantes (on voudrait dire le “progrès philosophique”, mais ce serait supposer la question résolue) surviennent non pas quand on trouve une nouvelle manière de traiter un vieux problème, mais quand un ensemble de problèmes émerge sur les ruines de l'ancien. (1991 : 295)

Au demeurant, Rorty ne met-il pas cette remarque de Wittgenstein en exergue de *L'homme spéculaire* :

La philosophie n'a fait aucun progrès ? Si quelqu'un se gratte où ça le démange, faut-il y voir un progrès ? Ou bien ne se gratte-t-il pas véritablement et n'est-ce pas une véritable démangeaison ? Et cette réaction à l'irritation ne peut-elle se prolonger longtemps, jusqu'à ce que l'on ait trouvé un remède contre la démangeaison ?

On sait cependant que la possibilité de l'analyse du psychisme résida dans la “découverte” de l'inconscient, dont la “voie royale” est le rêve. Sans le rêve ou les autres formations de

⁸ Rorty, R. (1992). « Réponse à Hilary Putman », in J.-P. Cometti (éd.). Op. cit., p. 227—228.

⁹ Rorty, R. (1993). *Contingence, Ironie et Solidarité*. Paris : Colin, p. 181. Désormais 1993 suivi du No de la page.

l'inconscient (lapsus, actes manqués, etc.), Freud n'aurait jamais eu accès aux contenus refoulés qui constituent l'inconscient. Aussi, la métaphore dont use (et abuse ?) Rorty pour parler de son travail semble bien compromise. Quel serait le rêve de la philosophie, qui serait lui aussi le révélateur de son impensé, de son impensable, de son refoulé ? Qu'est-ce qui, comme la *Traumdeutung*, pourrait être interprété en philosophie comme un "accomplissement de désir" qui démasquerait, par exemple, ses prétentions pathétiques à dire l'essence du monde ? Or, un tel révélateur, équivalent philosophique du rêve en psychanalyse, existe : la métaphore. Les philosophes ont en effet de tout temps pensé, désiré, rêvé que la métaphore, que l'on trouve à l'évidence partout dans le texte philosophique, n'y figurait que comme ornementation ou illustration, mais pouvait toujours en droit être réduite et remplacée par un énoncé clair, non imagé, bref philosophique. C'est cette même illusion qui gouverne partiellement le topos de l'imperfection des langues naturelles et l'espoir "messianique" en un langage univoque. Or, il est aisé de voir que, par exemple, le *Word and Object* de Quine, alors qu'il propose de réduire toutes les propositions philosophiques à des notations logiques formalisées, est un livre où foisonnent les métaphores.

Quoi qu'il en soit de cette illusion, la métaphore a aux yeux des philosophes une position secondaire par rapport aux valeurs de sérieux et de vérité de la proposition conceptuelle. La métaphore est propre au jeu séducteur du poète, à l'imagination des artistes, au plaisir littéraire. C'est précisément pourquoi la métaphore (psychanalytique) de la métaphore (philosophique) est le rêve : en psychanalyse, les mécanismes dégagés dans *L'interprétation des rêves* (déplacements, condensation, symbolisme) sont en effet constitutifs du processus primaire, régi par le principe de plaisir; ce mode de fonctionnement est caractérisé non pas par une absence de sens, mais par un glissement incessant de celui-ci; le sérieux, le conceptuel sont du côté des processus secondaires et du principe de réalité. Or, de la même façon qu'en psychanalyse la compréhension du fonctionnement inconscient de l'appareil psychique passe par une interprétation de ce qui se joue au niveau des processus primaires, Rorty pense que c'est au niveau de la métaphore et non

du concept que nous comprendrons véritablement ce qui est pathologique dans le fonctionnement de la philosophie :

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. (1991 : 22)

Freud et Rorty abandonnent donc tous deux, comme objet de leur analyse, le conceptuel et le sérieux, l'un pour le processus primaire, l'autre pour la métaphore.

On comprend donc pourquoi, chez Rorty, la métaphore psychanalytique vise à illustrer la parenté des préoccupations de la déconstruction et du pragmatisme. L'emploi de cette métaphore permet, en d'autres termes, de souligner que sa démarche philosophique emprunte simultanément à Heidegger, Wittgenstein ou Derrida (qui définissent le but de la cure) *et* aux pragmatismes de Dewey, Peirce ou Davidson (qui en définissent le cadre). Et c'est la raison pour laquelle aux yeux de Rorty les philosophies qu'il appelle édifiantes relèvent en fait ou bien de la déconstruction ou bien du pragmatisme.

2. L'USAGE DE LA MÉTAPHORE

Quoi qu'il en soit de la métaphore psychanalytique, il convient de bien comprendre ce qui est en jeu dans l'analyse que propose Rorty des métaphores visuelles et spéculaires. A cet égard, on s'aperçoit relativement facilement que cette analyse s'appuie sur celles de deux auteurs que Rorty privilégie : Dewey et Heidegger. Or, ces deux penseurs, bien que leur conception ait pris des chemins pour le moins divergents, partagent selon lui une « opposition commune au "fondationnalisme" et [une] défiance envers les métaphores visuelles »¹⁰. Pour Rorty, en effet, les métaphores visuelles ou spéculaires qui rattachent entre autres Husserl à Platon et Descartes sont essentiellement liées au fait que la phénoménologie husserlienne, le positivisme de Carnap ou la

¹⁰ Rorty, R. (1991). « La Philosophie comme science, comme métaphore et comme politique ». In J. Poulain (éd.), *Critique de la raison phénoménologique. La transformation pragmatiste*. Paris : Cerf, p. 102.

tradition objectiviste sont des philosophies de ce que Putnam appelle « le regard de Dieu » (*the God's eye-view*). Le goût pour les métaphores visuelles trahit ainsi immanquablement l'idéal d'un savoir philosophique universel, anhistorique et fondationnel. C'est pourquoi Rorty peut, semble-t-il à bon droit, espérer « faire valoir la pertinence d'une théorie de la métaphore pour la critique du fondationnalisme » (ibid.). Cette théorie de la métaphore — qu'il emprunte explicitement à Davidson, dont Rorty dit au passage que ses travaux lui semblent représenter la meilleure version du pragmatisme contemporain — vise donc à remettre en question tout projet philosophique en quête de fondements.

Pour Rorty, il y a *trois* manières pour une nouvelle croyance de se rattacher aux anciennes et, par conséquent, de réorganiser nos désirs et nos croyances : la perception, l'inférence *et la métaphore*. Le réseau des croyances établies est en effet modifié lorsqu'une perception impose une nouvelle croyance à ce réseau ou lorsqu'on découvre que des croyances établies en impliquent d'autres. Jusque là, rien de nouveau. Rorty fait cependant remarquer que

la perception et l'inférence ne transforment pas notre langage, ne modifient pas notre démembrement de l'éventail des possibles. Ce qu'elles modifient, ce sont les "valeurs de vérité" (*truth-values*) des propositions, et non pas les prétendantes à la valeur de vérité, c'est-à-dire notre répertoire de propositions. (ibid., p. 103)

C'est la raison pour laquelle — et c'est là que veut en venir Rorty — il ne faut pas conclure que perception et inférence sont les seuls moyens qui peuvent modifier nos croyances. Car une telle attitude implique une conception du langage selon laquelle notre langage est « le seul dont nous ayons jamais besoin » et, par là, corroborerait

l'assertion commune à la phénoménologie husserlienne et à la philosophie analytique selon laquelle l'acte de philosopher consiste en une clarification, une explication patiente de ce qui restait implicite. (ibid.)

Une telle interprétation considère en effet que le rôle de la philosophie est de mettre à jour une matrice de possibilités neutres et toujours présentes, fût-ce de manière sous-jacente, matrice soutenant (et, en ce sens, fondant) toute recherche et toute pratique.

Tout change cependant si l'on considère la métaphore comme une troisième source de croyances, et donc comme un troisième moyen de modifier un réseau de croyances. En effet, dans une telle conception, le langage, l'espace logique et le champ des possibles sont pensés comme « fermés-ouverts » (*open-ended*), c'est-à-dire qu'il n'est pas question de tenter de saisir le domaine des possibles semblablement à Dieu ou de rechercher le schème formel qui intégrerait chaque domaine de la culture. Ainsi, pour Rorty,

si la tradition philosophique a dévalué la métaphore, c'est parce que la reconnaître comme source de vérité aurait signifié mettre en péril une philosophie entendue comme processus trouvant son issue dans la vision, la *theoria*, ou la contemplation de ce qui est *vorhanden*.

(*ibid.*)

Ce que remet plus précisément en question cette théorie de la métaphore, c'est la thèse selon laquelle « une métaphore porte en elle une signification ou un sens autres que sa signification ou son sens littéraux »¹¹. Autrement dit, la conception davidsonienne de la métaphore considère que les « significations métaphoriques » ne sont pas déjà là, *vorhanden*, dans notre langage, en surcroît des « significations littérales ». Le discours métaphorique n'est donc pas un simple maniement d'instruments préexistants, mais une création, une invention qui transforme le langage. Pourtant, aux yeux de Davidson, la métaphore ne crée pas de nouvelles significations — que Davidson, comme Quine, définit comme les propriétés que l'on assigne aux mots en constatant les relations entre les propositions où ils sont utilisés et d'autres propositions —, mais un nouvel usage :

Ce qui distingue la métaphore n'est pas la signification, mais l'usage, [car] la métaphore relève uniquement de l'usage.

(*ibid.*, pp. 259 et 247)

¹¹ Davidson, D. (1984). « What Metaphors Mean ». In *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford : Oxford University Press, p. 246 (cette citation de Davidson, ainsi que les suivantes, sont faites par Rorty).

Or, si l'on reconnaît que les métaphores proposent des usages inédits du langage, usages qui peuvent modifier voire abolir les usages précédents, la métaphore cesse alors d'avoir une valeur secondaire — heuristique ou esthétique — et doit être reconnue, tout comme la perception et l'inférence, comme un moyen de modifier des croyances. Aussi comprend-on pourquoi cette conception davidsonienne de la métaphore-usage est étroitement liée au travail thérapeutique engagé par Rorty, dans la mesure où elle indique quel est le mal dont souffre la philosophie : une mécompréhension caractérisée de l'essence du langage.

En effet, l'idée davidsonienne selon laquelle les métaphores n'ont pas de significations s'inscrit dans le cadre d'un effort pour se débarrasser de l'idée du langage comme *medium*. Davidson doute plus précisément de

l'utilité de la notion d'intermédiaire (*medium*) entre le moi et la réalité : le genre d'intermédiaire que les réalistes jugent transparent et les sceptiques opaque. (1993 : 35)

C'est sur ce point que l'on peut reprendre — sans Rorty — la métaphore psychanalytique, ici plutôt lacanienne que freudienne¹². La question est la suivante : ce rapport d'adéquation que serait censé avoir le langage avec le monde ne masque-t-il pas le rêve philosophique lui-même, à savoir le rêve d'une maîtrise absolue du langage pour déterminer les conditions de tout sens ? On peut effectivement penser que la soi-disant impuissance du langage à dire le monde une fois pour toute — ou celle de l'esprit-miroir à le refléter sans déformation — est ce qui permet au philosophe de méditer — de fantasmer, dirions-nous — sur ce prétendu rapport d'adéquation que le langage serait censé avoir avec le monde. Or, à certains égards, cette impuissance supposée relève de la même feinte que celle dénoncée par Lacan dans l'amour courtois :

C'est une façon tout à fait raffinée de suppléer à l'absence de rapport sexuel, en feignant que c'est nous qui y mettons un obstacle.¹³

¹² Pour cette métaphore, cf. Richir, L. (1992). « Liminaire ». In *Wittgenstein et l'esthétique, la Part de l'œil*. Bruxelles, 8, pp. 7—8.

¹³ Lacan, J. (1975). *Encore*. Paris : Seuil, p. 65.

Car il s'agit bien de simuler l'obstacle à un rapport — rapport sexuel ou rapport langage-monde — et en même temps d'assurer imaginativement la condition de possibilité du rapport même, en soustrayant ce qui lui fait obstacle : le phallus dans l'amour courtois, le langage-en-tant-qu'il-n'est-pas-encore-maîtrisé en philosophie. Or, on peut se demander si ces obstacles — phallus ou langage — ne servent pas très précisément à rendre le soi-disant rapport tellement problématique qu'il échoue, qu'il s'agisse du rapport homme-femme ou de l'adéquation langage-monde. En somme, la fiction de l'adéquation ne s'élabore que grâce à celle d'un obstacle qui, s'il n'était supposé à la réalisation du rapport — à l'échec de sa réalisation — rendrait celle-ci impensable. Penser l'impossible, l'impensable rapport d'adéquation, voilà le projet, toujours déjà voué à l'échec, de la philosophie; et c'est de cette véritable compulsion de répétition, induite par la métaphore du miroir, que Rorty veut se débarrasser.

Or, aux yeux de Rorty, le mérite de Davidson en ce qui concerne le langage, c'est d'avoir brisé le miroir, d'avoir supprimé l'imagerie spéculaire pour arracher la philosophie à cette compulsion de répétition. Il s'agit en effet pour ce dernier — et c'est en cela qu'il est, dans le vocabulaire de Rorty, un « béhavioriste non-réducteur » — de faire des questions sur le rapport entre le langage et le monde des questions *causales* par opposition à des questions portant sur l'adéquation. Ainsi, chez Davidson, le rapport langage-monde n'est absolument plus problématique puisque l'obstacle est « effacé » :

Il nous faut bien comprendre que nous avons non seulement abandonné la notion ordinaire de langage, mais que nous avons effacé la frontière entre le fait de connaître un langage et le fait d'être capable, plus généralement, de nous retrouver dans le monde. [...] *Il n'y a rien qui ressemble à un langage*, en tout cas si par langage on entend quelque chose de semblable à ce que les philosophes, tout au moins, ont supposé.¹⁴

¹⁴ Davidson, D. (1984). « A Nice Derangement of Epitaphs ». In E. Lepore (éd.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford : Blackwell, p. 446; cité in Rorty, R. 1993 : 36.

Le programme thérapeutique de Rorty semble donc bien trouver une voie privilégiée, ou un cadre (*setting*) approprié, dans la critique davidsonienne du dualisme schème-contenu.

Cette distinction que Davidson appelle « du schème et du contenu » (*scheme-content model*) oppose ce que nous apportons à la connaissance (le schème) et ce que le monde lui apporte de son côté (le contenu). C'est de ce dualisme que vit l'épistémologie, en posant des questions du type « logique ou réel ? », « langagier ou factuel ? », « analytique ou synthétique ? », « symbolique ou non symbolique ? ». Aussi est-ce de ce dualisme que veut se débarrasser Rorty, en s'autorisant de Davidson et de la radicalité qu'il voit dans la position de ce dernier :

La manière dont Davidson traite la vérité va de pair avec celle dont il traite de l'apprentissage du langage et de la métaphore, au point de constituer le premier traitement systématique du langage qui soit en rupture *complète* avec la notion de langage envisagé comme quelque chose d'adéquat ou d'inadéquat par rapport au monde ou au moi. Car Davidson rompt avec la notion du langage considéré comme *intermédiaire (medium)* : un moyen (*medium*) de représentation ou d'expression. (1993 : 30)

Ce que critique Davidson, c'est l'idée que quelque chose comme "le langage" puisse avoir une relation de nature à correspondre au monde ou à l'organiser. C'est pourquoi la position de Davidson tient une place importante dans la critique de l'imagerie du miroir dans *L'homme spéculaire* : c'est même elle qui a le mot de la fin¹⁵. Or, ce qui intéresse Rorty, c'est que la théorie davidsonienne de la vérité « ne fournit pas d'entités avec lesquelles les énoncés demanderaient à être comparés »¹⁶. Autrement dit, pour Davidson, « la vérité d'un énoncé dépend uniquement de deux choses : ce que les mots signifient et com-

¹⁵ Toute la fin du sixième chapitre de *L'homme spéculaire* (1991 : 333—345) est en effet consacrée à Davidson. Cf. Rorty, R. (1991).

¹⁶ Davidson, D. (1984). *Op. cit.*, p. XVIII; cité in Rorty, R. (1990). « Le Pragmatisme, Davidson et la vérité ». In *Science et Solidarité*. Combas : Éditions de l'Éclat, p. 14. Désormais : 1990 suivi du numéro de la page.

ment le monde se présente »¹⁷. Toute entité médiatrice entre l'énoncé et le monde ou entre l'esprit et le monde se voit écartée. Il n'y a pas de troisième terme applicable à la vérité, à côté de la signification des mots et de ce que le monde est en lui-même. Il n'existe en droit aucun terme qui puisse remplir adéquatement la fonction de représentation, si bien qu'il faut cesser de se demander si nos croyances représentent le monde avec certitude. Autrement dit, nous pouvons considérer nos croyances ou bien de l'extérieur en tant qu'interactions causales avec le monde, ou bien de l'intérieur en tant que règles pour l'action. Mais il n'y a aucune troisième voie qui permettrait de combiner le point de vue interne-descriptif et le point de vue externe-normatif. Si l'on renonce à des termes intermédiaires, il devient impossible de se demander si une croyance, ou le langage, s'ajuste ou non au monde. C'est en cela que la position de Davidson est une thérapeutique pour la maladie philosophique. Mais cette thérapeutique qui implique de renoncer à tout terme intermédiaire compromet du même coup la possibilité de toute théorie de la connaissance.

3. LA PSYCHANALYSE, LA CONVERSATION, LE JEU

Rorty souligne un autre intérêt de la position de Davidson, qui concerne la nécessité ou non de théoriser en philosophie :

La découverte qu'il n'existe pas de *tertium quid* s'appliquant à la vérité des assertions ne peut pas être empirique ou métaphysique; elle ne peut pas être non plus le résultat d'une "analyse de la signification", de la "vérité", de la "croyance" ou d'un quelconque autre terme. C'est pourquoi, comme James (à la différence de Peirce cependant), Davidson ne nous donne pas une nouvelle "théorie de la vérité". Bien mieux, ce qu'il nous donne ce sont des raisons de penser qu'il nous est permis d'avancer en toute sécurité en philosophant moins que nous devons le faire sur des questions concernant la vérité. (1990 : 31)

¹⁷ Davidson, D. (1983). « A Coherence Theory », in D. Heinrich (éd.), *Kant oder Hegel*, Stuttgart : Klett-Cotta, p. 425; cité in Rorty, R. 1990 : 29.

Lorsque Rorty dit ici « en philosophant moins », il entend bien sûr « en ne théorisant plus ». Il adopte donc ici le refus de théoriser assumé avant lui par Wittgenstein. Ce que Rorty a plus précisément en vue, c'est la conception wittgensteinienne selon laquelle la philosophie doit s'abstenir de toute explication, et se contenter d'une description de notre langage. Le travail philosophique consiste dès lors, chez Wittgenstein, en un agencement approprié des faits de grammaire, aboutissant à une représentation synoptique (*übersichtliche Darstellung*) de notre grammaire. Dans cette perspective, la philosophie ne peut ni ne doit formuler aucune hypothèse ni aucune théorie¹⁸. De son côté, Rorty pense également que la théorie doit être abandonnée en philosophie : ce mode de philosopher est simplement l'une des conséquences malheureuses du choix des métaphores oculaires et spéculaires qu'il critique dans *L'homme spéculaire*. Aussi, l'abandon de l'attitude théorétique en philosophie marque-t-il la fin de la cure : le fait d'assumer cet abandon signale un apaisement¹⁹ de la maladie philosophique.

La déconstruction de la métaphore du miroir (*speculum*) entreprise par Rorty débouche donc finalement sur un abandon de la tentative de théoriser, de philosopher comme si l'on assistait à un spectacle (*theoria*), comme si le travail philosophique consistait à contempler, examiner ou inspecter le monde. Le philosophe ne doit donc pas quitter son champ de travail qui consiste toujours à décrire; il ne doit pas franchir les limites, ne pas guetter ailleurs, plus haut, plus loin. Guetter, on le sait, est le premier sens du mot "spéculation" en latin. *Speculari* d'où dérive spéculation veut dire : observer, épier, surveiller, espionner. La *speculatio*, avant d'être une contemplation, est

¹⁸ Cf. Wittgenstein, L. (1961). *Investigations philosophiques*. Paris : Gallimard, p. 164—165 (§109) : « Et nous ne devons construire aucune théorie. Il ne doit rien y avoir d'hypothétique dans nos considérations. Toute *explication* doit disparaître, et seule la description doit prendre sa place. Et cette description tire son éclairage, c'est-à-dire sa finalité, des problèmes philosophiques ».

¹⁹ Cf. Wittgenstein (1961 : 169, § 133) : « La vraie découverte est celle qui me rend capable d'interrompre l'acte de philosopher quand je le veux. Celle qui apaise la philosophie, en sorte qu'elle ne soit plus fustigée par des questions qui la mettent *elle-même en question* ».

donc un espionnage ou le rapport d'un espion; le *speculator*, avant d'être l'observateur des phénomènes, est un révélateur, un éclaircisseur. Le danger pour le philosophe serait de jouer à l'espion des arrières-mondes, car il risquerait de ne plus voir ce qui est proche de lui, de négliger le proche pour le lointain et, tel Thalès, ce grand spéculateur qui contemplait le ciel, de tomber dans un puits pour la plus grande joie d'une servante thrace. Or, pour Rorty, briser le miroir de la specularité, c'est abandonner l'attitude théorique. Mais sans *speculum*, que peut la philosophie ? L'usage spéculatif de la raison n'en est-il pas condamné au profit de son usage ordinaire ? Si la philosophie ne peut plus spéculer, Rorty n'en serait-il dès lors pas le fossoyeur ?

Mais il y a deux *speculum* : si le *speculum*-miroir de la specularité, qui nous conduit à toutes sortes de confusions embarrassantes, doit être abandonné, il nous reste le spéculum du gynécologue, qui lui peut nous aider parce qu'il permet d'atteindre la *profondeur* à laquelle se jouent véritablement les problèmes philosophiques. Car, la profondeur est bien ce à quoi il faut atteindre lorsqu'il s'agit de thérapie. Freud se donne ainsi, dans les *Etudes sur l'hystérie*, pour le gynécologue du psychisme : il se veut le sauveur des femmes à la seule condition que celles-ci, à la différence des Turques, ne lui tendent pas seulement leur poulx à travers le trou d'une cloison, mais le laissent regarder au plus profond, à travers son spéculum. Or, de la même manière que les problèmes psychiques, qui d'ailleurs ont toujours à voir avec la « chose génitale », sont « profonds », les problèmes philosophiques qui sont nés d'un malentendu quant à l'essence du langage sont eux aussi *profonds* :

Les problèmes qui naissent d'une fausse interprétation de nos formes de langage ont le caractère de la *profondeur*. Ce sont de profondes inquiétudes, elles sont aussi profondément enracinées en nous que les formes de notre langage; leur signification est aussi grande que l'importance de notre langage. — Demandons-nous : pourquoi ressentons-nous une plaisanterie grammaticale comme *profonde* ? (Et en effet, c'est là la profondeur philosophique.)²⁰

Briser le miroir revient ainsi à abandonner cet objet trompeur pour un autre, et par conséquent une manière de philosopher

²⁰ Wittgenstein (1961 : 165, § 111).

pour une autre; il ne s'agit pourtant pas de ne plus spéculer, mais d'abandonner toute spéculation *théorétique*. Et c'est ce que fait Rorty dans l'ultime chapitre de *L'homme spéculaire*, qui est d'ailleurs le chapitre le plus spéculatif. Mais ici Rorty « joue » seulement à spéculer, car tenue en bride, la pulsion spéculative n'en continue pas moins à exister et ne cherche qu'une occasion pour faire retour; cette pulsion est inhérente à la pathologie philosophique et l'apaisement de celle-ci passe par une mise à distance ironique de la spéculation. Le dernier chapitre de Rorty se termine ainsi par l'aveu d'une absence de sérieux : « Ces spéculations sont oiseuses », dit-il (1991 : 432). En tentant en effet, dans les deux derniers chapitres, d'établir diverses typologies dans lesquelles on pourrait classer les différentes formes de philosophies, Rorty fait irrésistiblement penser à Freud — encore lui — qui se méfiait également profondément de la spéculation²¹ tout en développant une *métapsychologie* éminemment spéculative. Et c'est ce qu'il appelle l'aspect « *métaphilosophique* » de son travail, aspect qui clôt son livre sans que l'analyse soit pour autant *terminée*.

Dans *Analyse terminée, analyse interminable*, Freud déclare avec pessimisme que l'analyse est un métier (*Beruf*) où l'on peut d'avance être sûr d'échouer : il n'est jamais possible de dire si le travail a été parachevé ou si l'on doit s'attendre à des rechutes. Rien ne garantit donc que la “fin” d'une analyse coïncide avec son achèvement, que l'analyste ait vraiment, à la fin, atteint le but. Car si, bien souvent, les textes de Freud posent bien *une* finalité à la cure (la guérison, finalité qui correspond à la demande de l'analysant), la notion de “guérison” est vague et subit d'un texte à l'autre, voire dans le même texte, de multiples variations. Et pour cause, puisque la guérison est une notion intrinsèquement absurde dans une analyse en droit interminable...

Étrange thérapie que celle où non seulement l'attention mais la fin est « flottante ». Pourtant le caractère « flottant » de la fin permet de nuancer le pessimisme initial : la garantie de l'échec vient seulement de la prétention démesurée de l'analyste — ou du phi-

²¹ Sur ce point, on peut lire les très beaux textes de Sarah Kofman : Kofman, S. (1991). « *Il n'y a que le premier pas qui coûte* ». *Freud et la spéculation*. Paris : Galilée et Kofman, S. (1983). *Un métier impossible*. Paris : Galilée.

losophe — qui vise des « résultats extrêmes ». Il suffit de réduire ses prétentions pour sortir de l'échec : lorsqu'un analyste se heurtera à l'envie de pénis chez la femme et à l'angoisse de castration chez l'homme, qu'il ne tente surtout pas de vaincre ce facteur; qu'il lui suffise d'« avoir procuré à l'analysant toutes les possibilités pour réviser et modifier sa position à l'égard de ce facteur »²². Il suffit donc d'indiquer une issue, de la même façon que l'on montrerait à la mouche comment sortir de la bouteille à mouche. La plasticité d'une telle analyse fait ainsi de celle-ci, plus qu'une technique déterminée, une sorte de *jeu* aux règles variables, accordées au tempérament de chaque joueur, à son style et à sa forme de vie : il ne peut y avoir de discours de la méthode analytique à valeur universelle, dont il suffirait d'apprendre les règles, de la même façon qu'en philosophie « il n'existe pas une méthode philosophique, bien qu'il y ait effectivement des méthodes, comme différentes thérapies »²³. Le psychanalyste est donc comme l'ironiste de Rorty : il a le sens de la contingence de ses règles du jeu.

N'importe quelle pratique ne peut pourtant être qualifiée arbitrairement de jeu analytique : il faut qu'il y ait un minimum de règles; ainsi la règle principale à laquelle doit se conformer l'analyste est, précisément, l'attention flottante. Ces règles ne sont cependant ni universelles, ni *a priori*; elles reposent sur des observations et se modifient au coup par coup. Par ces aspects, le jeu analytique peut donc être comparé au « noble jeu des échecs » :

Les manœuvres du début et de la fin permettent de donner de ce jeu une description schématique complète, tandis que son immense complexité, dès après le début de la partie, s'oppose à toute description [...]. Les règles auxquelles reste soumise l'application du traitement analytique comportent les mêmes restrictions.²⁴

Or, pour Rorty, c'est une même sagesse que devraient avoir les philosophes, car la philosophie elle aussi est un jeu, du moins si on la comprend comme une *conversation* :

²² Freud, S. (1985). « L'Analyse avec fin et l'analyse sans fin ». Art. cit., p. 268 (traduction modifiée).

²³ Wittgenstein (1961 : 169, § 133).

²⁴ Freud, S. (1953). « Le Début du traitement ». In *La Technique psychanalytique*. Paris : P.U.F., p. 80.

Ce serait en finir, du même coup, avec l'idée qu'il y aurait quelque chose comme la "méthode philosophique", la "technique philosophique" ou le "point de vue philosophique" qui procurerait *ex officio* au philosophe professionnel des idées intéressantes sur, disons, la respectabilité de la psychanalyse, la légitimité de certaines lois douteuses, la résolution des dilemmes moraux, la "validité" de certaines formes d'historiographie ou de critique littéraire, etc. (1991 : 430)

De son côté, Freud insiste d'ailleurs souvent sur le fait que la psychanalyse n'est logeable dans aucune *technè*, même si la plupart d'entre elles peuvent lui servir de modèles métaphoriques. Il compare ainsi l'analyste tour à tour à un chimiste, un gynécologue, un chirurgien, un sculpteur, un peintre, un archéologue, un musicien, un joueur d'échec... Ce glissement métaphorique permanent apparente l'analyste au sophiste de Platon : *Constructions dans l'analyse* en fait d'ailleurs aussi un pêcheur à la ligne... Là encore, Freud et Rorty se rejoignent : la conversation, comme la psychanalyse dans une certaine mesure, n'est-elle pas en effet une « nouvelle sophistique » ?

Notre certitude, loin de supposer une interaction avec une réalité non humaine, découlera d'une conversation entre sujets; et nous ne verrons plus aucune différence entre vérités "nécessaires" et "contingentes". Tout au plus verrons-nous une différence de degrés dans l'échelle de la facilité avec laquelle on peut réfuter nos croyances. Bref, nous nous retrouverons au même point que les sophistes avant que Platon ne propose son principe [selon lequel les différences de certitude doivent correspondre à des différences entre les objets connus] et n'invente la "pensée philosophique" : nous serons à la recherche d'arguments imparables et non pas de fondements inébranlables. (1991 : 180)

Cependant, la condition minimale pour qu'une pratique soit bien un *jeu*, c'est que tous les coups n'y soient pas permis : chaque joueur devrait inventer les règles du jeu, sans que cela soit possible de les édicter *a priori*. Or, l'analyse ne s'apparente-t-elle pas à un jeu aussi parce qu'elle implique une avancée hasardeuse, « au coup par coup » :

L'analyste procède sans s'être préalablement tracé de plan, se laisse surprendre par tout fait inattendu, conserve une attitude détachée et évite toute idée préconçue [...], toute spéculation, toute rumination mentale pendant le traitement.²⁵

Tout cela est d'autant plus risqué que seul l'« après-coup » peut décider de la valeur du coup. Cependant la méthode risquée de l'analyse suffit-elle vraiment pour faire de celle-ci un jeu si par ailleurs sa finalité reste sérieuse, vise sinon la guérison du moins un apaisement ? Or, le jeu, défini depuis Platon comme une activité de luxe, superflue et frivole, ne s'oppose-t-il pas au sérieux d'une tâche ponctuée par les demandes et la détresse de l'analysant ? A moins que la "guérison" elle-même ne consiste à se défaire du sérieux de la maladie, et à jouer : jouer avec soi-même et avec le langage. Car "guérir", c'est aussi être capable d'être indifférent au silence de l'analyste, de ne plus attendre de réponse et de parler "pour parler", de jouer seul et sans fin. Si la fin sans fin de l'analyse, c'est ce détachement ludique qui permet d'envoyer promener l'analyste au loin, alors le "sérieux" de la "guérison" ne s'oppose plus au jeu.

C'est pourquoi le jeu de la psychanalyse et celui de la conversation sont des activités sérieuses, et leur sérieux réside dans ce qu'elles ont de ludique. Freud et Rorty, dans leurs visées thérapeutiques, effacent donc l'opposition métaphysique du jeu et du sérieux. C'est aussi cela que ces remarques sur la spécularité et la spéculation, sur la théorie et le jeu, voulaient montrer. Jeu de la vie, jeu du langage, jeu de la philosophie : *jeu de la conversation*.

© Jean-François Aenishanslin 1993

²⁵ Freud, S. (1953). « Conseils aux médecins sur le traitement analytique ». *Op. cit.*, p. 65.