

Le point de vue moral dans la philosophie éthico-politique de Richard Rorty

Pierre-Luc Dostie-Proulx, *Université Laval – Yale University*

Point de vue moral et méliorisme

Les pragmatistes tiennent pour inutile toute tentative visant à reconnaître l'objectivité d'une norme éthique ou politique à partir d'un point de vue qui échapperait «au temps et au hasard». Pour eux, le domaine éthico-politique n'est pas sujet à cognition¹. Une telle philosophie envisage le domaine éthico-politique de façon non cognitiviste en refusant tout point de vue moral permettant, au-delà du contexte dans lequel nous sommes intégrés, un jugement éthique ou politique impartial. Mais il est évident que nous aurons à faire face, tôt au tard, à des choix éthiques difficiles; à ce que Nagel appelle un *conflit pratique*. Qu'est-ce qui peut guider nos décisions éthiques et politiques si ces domaines ne sont pas sujets à cognition, si nous n'avons pas de perspective pour choisir l'action qui est davantage *vraie*? Il importe de remarquer que ce questionnement implique celui de la *contre-factualité*²: afin de résoudre un problème éthico-politique, nous devons choisir parmi un ensemble d'options normatives *qui ne sont pas encore le cas*. Normalement, la voie que ce type de philosophie déflationniste utilise pour répondre à de telles questions est celle du *méliorisme*³: lors d'une décision éthico-politique, nous devons opter pour ce que nous croyons être la *meilleure* solution (et non pas pour la plus vraie). Évidemment, une question se pose encore: comment pouvons-nous déterminer ce qui est meilleur? Pour Rorty, il est clair qu'il n'existe pas de principe systématique pour faire un tel choix:

Les pragmatistes, qu'ils soient classiques ou «néo», ne croient pas quant à eux qu'il existe une manière d'être des choses. Aussi désirent-ils remplacer la distinction entre apparence et réalité par celle qui sépare les descriptions du monde et de

nous-mêmes qui sont les moins utiles et celles qui le sont davantage. Lorsqu'on les presse en leur demandant : « Utiles à quoi ? » ils n'ont rien d'autre à répondre que : « Utiles pour créer un meilleur futur ». Et quand on leur demande : « Meilleur selon quel critère ? », ils n'ont pas de réponse précise. Ils n'ont pas de réponse plus précise que n'en avaient les premiers mammifères pour spécifier sous quels aspects ils étaient meilleurs que les dinosaures en voie d'extinction⁴.

La seule chose que les pragmatistes peuvent avancer, c'est que « ce qui est meilleur est meilleur dans la mesure où cela contient davantage de ce que nous considérons comme bon et avantageux⁵ ». Ce qu'ils espèrent, c'est un futur qui les surprendra et les remplira de joie, car ils ne croient pas qu'il existe un plan ou un modèle à suivre permettant d'assurer le bonheur de l'humanité.

Nous ne pouvons manquer de remarquer, avec Rorty, qu'une telle approche contient un « flou délibéré » ou un « flou de principe ». Pour l'auteur, c'est ce caractère d'indétermination qui « caractérise la façon américaine de faire ce qu'Heidegger appelait “aller au-delà de la métaphysique”⁶ ». Mais nous pouvons encore nous demander ce que Rorty lui-même considère comme *bon et avantageux*. De tels principes, aussi contingents et changeants soient-ils, doivent nécessairement se retrouver dans sa philosophie s'il veut pouvoir résoudre le moindre conflit pratique (ou même opérer une simple substitution langagière). Quand il y a rupture de continuité dans le domaine éthico-politique, avec quels outils un pragmatiste comme Rorty peut-il rétablir la certitude ? Cet article tente de mettre de l'avant, après un court approfondissement de la position rortienne, certains de ces aspects contrefactuels.

Langage et vérité

Rorty prend comme préalable philosophique l'idée encore jeune voulant que la vérité se fabrique plutôt qu'elle ne se trouve⁷. Son passé en philosophie du langage se répercute sur sa conception de la vérité, car, selon lui, la vérité est affaire de langage. Rorty accepte le « nominalisme psychologique » de Wilfrid Sellars qui considère que « toute conscience est une affaire de langage ». Selon cette doctrine,

«il n'existe pas de contact qui, antérieur au langage, permettrait de mettre le doigt sur ce qu'est un objet en lui-même, par opposition à ce qu'il est au regard des descriptions variées que nous en donnons⁸».

Rorty ne nie pas que le monde extérieur s'impose à nous indépendamment de nos préférences. Il croit cependant que la «vérité» ne peut venir *que* des descriptions langagières découlant de cette expérience au monde. C'est de cette liaison avec le langage que Rorty tire son non-cognitivism (et qui explique en bonne partie son anti-représentationalisme) :

La vérité ne saurait être là, dehors – elle ne saurait exister indépendamment de l'esprit humain – parce que les phrases ne sauraient exister ainsi, elles ne sauraient être là, devant nous. Le monde est là, dehors, mais pas les descriptions du monde. Seules elles peuvent être vraies ou fausses⁹.

Ce qu'il importe de retenir de ce rapport vérité/langage, c'est que, dans la perspective rortienne, il n'existe pas de vérité au sens platonicien (universelle, immuable) puisqu'il n'existe pas de langage non humain (universel, immuable) permettant de décrire le monde : *nous ne pouvons établir un métalangage*. Rorty est clair sur ce point : «Le monde ne parle pas. Nous sommes les seuls à le faire¹⁰.» La seule chose que nous pouvons envisager, c'est de sans cesse fabriquer de nouvelles vérités grâce à de nouvelles descriptions du monde que nous croyons plus adaptées¹¹ :

Si nous pouvions jamais nous faire à l'idée que, pour l'essentiel, la réalité est indifférente aux descriptions que nous en donnons, et que le moi humain se crée par l'usage d'un vocabulaire plutôt qu'il ne s'exprime, convenablement ou non, dans un vocabulaire, nous aurions enfin assimilé ce qu'il y avait de vrai dans l'idée romantique que la vérité se fabrique plutôt qu'elle ne se trouve¹².

Mais en quel sens Rorty réfère-t-il au non-cognitivism (il semble ici régulièrement évoquer la notion de «vérité») ? En fait, ce n'est que dans une perspective explicative que Rorty utilise ce

terme, car, au bout du compte, il désire laisser tomber toute référence au concept de « vérité ». Étant donné que nos descriptions du monde sont toujours contingentes, dépendantes de nos croyances et de nos désirs présents, il est impossible de dire ce qu'*est* le monde. C'est pourquoi toute entreprise correspondantiste est vouée à l'échec. Il faut plutôt parler de descriptions plus *utiles* que d'autres selon les buts que nous nous sommes fixés. Comme le disait Dewey, « [les catégories de la raison] ne représentent rien de plus que les intérêts d'une certaine race, d'une certaine espèce – leur "vérité" se résume à leur "utilité"¹³ ». Encore faut-il voir comment nous pouvons soutenir qu'une description est plus utile qu'une autre.

Certains pourraient mettre de l'avant que cette théorie est autoréfutante : elle semble proposer la vérité qu'il n'existe pas de vérité. Mais Rorty se garde bien d'affirmer que ses propos touchent ou représentent « l'état réel des choses ». Sa mission n'est que de *proposer* un schéma qui serait plus utile (utilité relative) ou mieux adapté (méliorisme) aux conditions de vie actuelles¹⁴. Toute sa thèse n'est que « recommandation »¹⁵. Ce qu'il désire faire, c'est de substituer un vocabulaire à un autre. Il veut remplacer le vocabulaire *correspondantiste* par un vocabulaire *pragmatiste*. Il veut, en d'autres termes, « rendre attrayant le vocabulaire auquel vont [ses] préférences¹⁶ ».

Rorty affirme que rien ne sert de chercher des arguments contre la théorie correspondantiste (la théorie à laquelle il tente de substituer un autre vocabulaire) :

L'ennui avec les arguments contre l'emploi d'un vocabulaire familier et consacré par le temps, c'est qu'on attend qu'ils soient formulés dans ce même vocabulaire. On attend qu'ils montrent que des éléments centraux de ce vocabulaire « sont inconséquents dans leurs propres termes » ou qu'ils « se déconstruisent »¹⁷.

Or, selon Rorty, une telle démarche critique est impossible, car nous devons toujours, dans celle-ci, tenir pour acquis ce que nous essayons de critiquer. Ce qu'il importe plutôt, c'est de faire s'affronter des vocabulaires les uns contre les autres, d'en proposer

un meilleur (substitution langagière permettant de créer de nouvelles vérités), et non d'essayer de déconstruire ce qui est présentement en place¹⁸.

Une telle épistémologie a évidemment de grandes répercussions dans le domaine éthico-politique. Grâce à ces remarques préliminaires, nous comprenons mieux toutes les questions soulevées en guise d'introduction. Si l'éthique et la politique ne sont pas sujettes à cognition, comment pouvons-nous et devons-nous procéder pour prendre des décisions dans ces domaines? Que faut-il faire si nous ne pouvons justifier nos choix *a priori*? Avant de répondre à ces questions, essayons de nous donner d'autres outils en analysant la conception rortienne de *nature humaine*.

Autocréation et nature humaine

Au début du deuxième chapitre de son livre *Contingence, ironie et solidarité*, Rorty essaie de mettre en lumière une crainte qu'ont plusieurs êtres humains: celle «que [leurs] œuvres ne se perdent ou ne sombrent dans l'oubli¹⁹». Rorty veut ici mettre en lumière le fait que la majorité des êtres humains ont un grand désir «d'autocréation» et une grande peur de conformité. Afin de combler un tel désir (et ainsi calmer la crainte humaine qui lui est associée), nous pouvons, propose Rorty, «imprimer [notre] marque au langage²⁰». Il veut dire par là qu'il est possible de devenir un être unique – qui ne sombrera pas dans l'oubli – en trouvant «des mots ou des formes singuliers pour sa propre singularité²¹». Il importe de bien voir le lien entre ce désir d'autocréation et le langage. C'est par ce dernier que nous réussissons à ne pas être qu'une simple copie de quelque chose existant déjà. Étant donné que le langage nous permet de créer de nouvelles vérités, Rorty parle amoureusement du «poète fort»; d'un être humain créant un langage unique (dévoilant donc de nouvelles vérités) lui permettant d'affirmer son idiosyncrasie. Selon Rorty, c'est dans cette optique que Nietzsche affirmait que «se connaître, [c'est] plutôt se créer soi-même²²». C'est la peur de vivre dans «un monde hérité» qui pousse à une telle quête idiosyncrasique²³.

Il se dégage de ce tableau une grande scission avec la philosophie traditionnelle. Celle-ci s'est constamment donné pour

but de rechercher ce qu'il y a de commun à toute l'humanité (une recherche de l'universel). Avec ses thèses sur le langage et sur la nature humaine, Rorty donne ici à la philosophie une tâche totalement contraire. Selon lui, il faut arrêter de rechercher la continuité pour rechercher la discontinuité ; il faut arrêter de rechercher l'universel et le commun pour se consacrer à l'idiosyncrasique et à l'unique²⁴.

Du même coup, Rorty avance l'idée voulant que « le moi humain se crée par l'usage d'un vocabulaire plutôt qu'il ne s'exprime²⁵ » ; la nature humaine n'est donc pas ontologiquement liée à ce désir d'autocréation. Par conséquent, la contingence du soi (découlant directement de la contingence du langage) nous empêche de trouver, via une étude approfondie de l'être humain, une assise profonde qui pourrait nous aider lors de nos décisions éthico-politiques. Aucune doctrine « externaliste », comme le dit Putnam, nous permet de guider de tels choix. Aucune *téléologie immanente* ne peut nous aider à choisir entre deux options éthiques convaincantes. Donc, si ni l'épistémologie ni une analyse de la nature humaine ne nous permet de régler nos conflits pratiques, à quoi pouvons-nous bien référer lors de décisions éthico-politiques ?

Le pragmatisme sans la méthode

C'est avec ces quelques présupposés (une philosophie non-cognitivist, la vérité comme une propriété d'entités linguistiques et un désir commun d'autocréation) que nous pouvons nous lancer au cœur de notre sujet. Le « pragmatisme sans la méthode » que nous propose Rorty se heurte évidemment à plusieurs difficultés lorsqu'il est question d'un *choix contrefactuel*. Que l'on qualifie la démarche rortienne de « dédivinisation » ou de « détranscendantalisation », il reste qu'aucun *point de vue de troisième personne* ni aucune *procédure* ne nous permet d'honorer une prétention à la validité de façon neutre (au sens habermassien). Selon Rorty, il est impossible d'adopter un point de vue totalement détaché ou impartial :

Quand je dis « nous devrions faire ceci » ou « nous ne saurions faire cela », je ne parle pas, bien sûr, d'un point de vue neutre. Je prends parti pour Berlin, en m'efforçant d'être

son auxiliaire et de faire disparaître en partie les broussailles philosophiques. Je ne suis pas plus neutre – la philosophie ne saurait davantage être neutre – sur des affaires politiques de cette ampleur que Locke, à qui l'on doit cette métaphore de «l'auxiliaire» (*underlaborer*), ne pouvait rester neutre entre l'hylomorphisme et le corpuscularisme²⁶.

Quels peuvent être les critères permettant de choisir une option éthico-politique (même si ceux-ci ne peuvent être impartiaux)²⁷? Malheureusement, Rorty est fidèle à lui-même et nous donne peu d'indices précis afin de répondre à cette question. En fait, comme nous allons le voir, il laisse à travers ses œuvres plusieurs traces de solutions possibles (solutions qui ne sont pas toujours cohérentes les unes avec les autres). Essayons donc de comprendre comment *lui*, Richard Rorty, désire guider l'action morale; ce que *lui* considère «bon et avantageux».

Le méliorisme identitaire

Afin de nous donner une première solution, Rorty se fait l'auxiliaire de certains penseurs éthiques et politiques se rapprochant de ses convictions :

Dans l'optique de Sellars comme dans celle de Hegel, la philosophie morale revêt la forme d'une réponse à la question «Qui sommes-“nous”, comment en sommes-nous venus à être ce que nous sommes et *que pourrions-nous devenir* ? » plutôt qu'une réponse à la question, «Quelles règles devraient dicter mes actions? ». En d'autres termes, la philosophie morale revêt la forme d'une narration historique et d'une spéculation utopique plutôt que d'une quête de principes généraux²⁸.

Nous retrouvons ici la première trace d'une réponse à notre question («avec quels critères Rorty peut-il régler un conflit pratique?»). Ici, la question morale revient à un *méliorisme identitaire*. Afin de guider nos choix éthiques et politiques, nous devons idéaliser ce que nous voulons devenir. La philosophie éthico-politique prend la forme d'une *spéculation utopique*; nous devons essayer d'anticiper l'action qui

serait la plus conforme à ce que nous désirons être *utopiquement*. Ainsi, la philosophie éthique demandera «comment veux-tu te concevoir toi-même?»; la philosophie politique demandera «comment voulons-nous nous concevoir nous-mêmes?». Ces questions peuvent être qualifiées d'*herméneutiques*. D'abord et avant tout, nous recherchons, par nos choix, une meilleure représentation de nous-mêmes. Ce point de vue herméneutique est le premier critère contrefactuel que nous pouvons tirer de la philosophie éthique de Rorty.

Le méliorisme comparatif

Mais Rorty se garde bien de faire de ce critère herméneutique une règle. Dans le chapitre intitulé «La contingence d'une communauté libérale», Rorty (se concentrant maintenant sur la politique) traite de la culture libérale et explique que, selon lui, celle-ci a présentement besoin d'une meilleure description d'elle-même²⁹. Il en propose d'ailleurs une :

À mon sens, le régime politique idéal est celui qui aurait pour héros culturel le «poète fort» de Bloom de préférence au guerrier, au prêtre, au sage ou à l'homme de science «objectif», «logique», en «quête de vérité»³⁰.

Encore ici, Rorty procède par «spéculation utopique». Il propose une culture libérale qu'il aimerait *substituer* à celle déjà en place, car il croit sa recommandation *meilleure* que l'état actuel des choses. Mais, cette fois, si sa spéculation ne se base toujours pas sur des fondements philosophiques transcendants, elle ne se base pas non plus sur un méliorisme identitaire :

Une telle culture [idéale; comme vient de la décrire Rorty] ne supposerait plus qu'une forme de vie culturelle n'est jamais plus forte que ses fondements philosophiques. Elle renoncerait plutôt à l'idée même de telles fondations. La justification de la société libérale lui apparaîtrait simplement comme une affaire de *comparaison historique* avec d'autres essais d'organisation sociale: celle du passé, mais aussi celle qu'envisagent les utopistes³¹.

Ici, le critère découle d'une comparaison avec ce qui s'est déroulé dans le passé ou avec ce qui a été décrit dans les utopies. Ce deuxième critère contrefactuel, que nous appellerons le *méliorisme comparatif*, est aussi très présent dans la philosophie de Rorty. Étant donné qu'aucun fondement philosophique ferme ne s'offre à nous, le mieux que nous puissions faire est de comparer notre propre société avec ce qui a déjà été fait et avec ce qui a déjà été imaginé.

Il importe de voir la différence entre cette perspective comparative et le point de vue herméneutique décrit plus haut. Posons-nous la question suivante : *comment pouvons-nous affirmer qu'il est meilleur pour nos sociétés de punir le meurtre ?* Il est très différent de répondre : « car nous ne voulons pas nous concevoir comme une société qui accepte un tel geste » (méliorisme identitaire) que de répondre : « car toutes les sociétés passées qui n'ont pas envisagé de fortes mesures punitives contre un tel acte ont couru à leur perte » (méliorisme comparatif). Dans le premier cas, le choix s'appuie sur une question identitaire, dans le deuxième, il s'appuie sur une comparaison historique.

De la généralisation des avantages...

Un autre critère contrefactuel se retrouvant fréquemment dans l'œuvre de Rorty est celui de la *généralisation des avantages dans un esprit darwinien*. Ce critère, plus abstrait que les deux premiers, nous permet de substituer ce que Rorty appelle une « recherche d'ajustement » à la recherche traditionnelle de la vérité :

La seule justification qu'on puisse proposer d'une mutation, qu'elle soit biologique ou culturelle, consiste dans la contribution qu'elle apporte à l'existence d'une espèce plus complexe et plus intéressante quelque part dans le futur. Cette justification est toujours formulée du point de vue des survivants, c'est-à-dire des vainqueurs. Et il n'y a pas de point de vue plus élevé que le leur à assumer³².

Cette méthode (la meilleure façon de choisir une option éthico-politique est de faire place à une mutation plus complexe et plus intéressante) est un autre moyen qu'utilise Rorty lors de décisions

normatives. La façon de juger d'un tel ajustement consiste, selon lui, à « généraliser les avantages » de la mutation. Ce critère se distingue clairement des deux autres et semble même rappeler certains présupposés conséquentialistes : la question morale consiste ici à demander quelle action aura les meilleures conséquences selon les buts que nous nous sommes fixés. Du même coup, elle s'en distingue en refusant tout type de procéduralisme précis.

...à l'argumentation rationnelle

Rorty n'est pas encore à court de ressources. Dans un article du livre *Lire Rorty*, l'auteur nous donne un type d'argument tout à fait surprenant : celui voulant que le méliorisme éthico-politique doive passer par une argumentation rationnelle libre. Rorty affirme que nous reconnâtrons le « meilleur » grâce à « un processus auquel nous reconnaissons [...] la valeur d'une persuasion rationnelle³³ ». Ici, contrairement à ce que toute sa philosophie laisse présupposer, la décision éthique doit passer par une procédure rationnelle ; comme si la force du meilleur argument nous permettrait d'avoir un *meilleur* point de vue sur le conflit en question. Même si ce critère ne se retrouve pas explicitement dans *Contingence, ironie et solidarité*, il importe de l'énoncer car celui-ci diffère de façon significative de tous les autres.

Un point de vue rétrospectif

N'ayant aucune méthode assurée pour prendre des décisions impartiales, nous sommes obligés de nous lancer dans le domaine éthico-politique avec une certaine incertitude. Les différents critères contrefactuels que propose Rorty sont incohérents entre eux (le critère de la généralisation des avantages n'est guère compatible avec celui de la persuasion rationnelle). Nous pouvons ainsi dire que la thèse rortienne contient bel et bien un « flou de principe » ; elle semble volontairement ambiguë. Parmi cette pluralité de critères lui permettant de fonder son méliorisme, aucun ne semble avoir plus de validité à ses yeux. La perspective de Rorty a, en ce sens, un caractère exploratoire.

Néanmoins, une analyse approfondie de son œuvre montrera pourquoi aucun critère ne peut avoir préséance sur un autre. La conclusion importante que nous devons tirer de l'analyse du point de vue moral chez Rorty pourrait être ainsi formulée : *puisque nous ne pouvons savoir, a priori, si nos choix éthico-politiques ou nos substitutions langagières seront « meilleurs » ou véritablement « utiles », seul un point de vue rétrospectif nous permettra de juger de ces choix*. Cette importante conclusion se dévoile lorsque Rorty compare *ce que nous pouvons faire avec un nouveau vocabulaire et ce que nous pouvons faire avec de nouveaux outils* :

J'ai dit [...] que le problème, avec cette comparaison, est que la personne qui conçoit un nouvel outil peut habituellement expliquer à quoi il sera utile – pourquoi elle en a besoin – à l'avance ; par contre, la création d'une nouvelle forme de vie culturelle, d'un nouveau vocabulaire, ne verra son utilité expliquée que *rétrospectivement*³⁴.

Ce n'est qu'une fois que nous savons comment nous servir d'un nouveau vocabulaire que celui-ci prend tout son sens. Devant un choix difficile, qu'il soit éthique ou politique, il n'y a aucune méthode nous permettant de choisir de façon certaine ce qui est *bien* ou d'éviter ce qui est *mal* : le jugement ne pourra se faire que rétrospectivement. Ainsi, Rorty remarque que nous laissons le sort de nos redescriptions langagières et de nos décisions éthiques aux générations futures. La proposition d'un nouveau vocabulaire ne pourra être validée que par la postérité :

Pour nous résumer, je suggère que la meilleure façon de comprendre le pathétique de la finitude [...] consiste à l'interpréter [...] comme le constat qu'à un certain stade, il ne reste qu'à s'en remettre à la bonne volonté de ceux qui vivront d'autres vies et écriront d'autres poèmes³⁵.

Étant donné cette absence de procédure décisionnelle et cette incertitude quant à l'acceptation future, Rorty considère les poètes forts qui ont réussi comme des « génies ». Ceux-ci ont réussi à faire comprendre aux autres leurs idiosyncrasies – ils ont réussi, « du fait

des contingences de quelque situation historique, de quelque besoin particulier qu'a une communauté à un moment donné», à imposer de nouvelles métaphores³⁶.

Flou délibéré et politique

Comme nous l'avons vu, Rorty se fait un plaisir d'utiliser ce « flou délibéré » commun à Whitehead et Dewey. Il utilise plusieurs critères structurellement différents afin d'aider à la prise de décision éthico-politique. Pouvons-nous lui reprocher l'incohérence processuelle sous-jacente à ces principes contrefactuels ? Je serais d'abord tenté de répondre par la négative. Rorty semble tenir au côté arbitraire de la prise de décision ; il ne veut pas s'enfermer dans un procéduralisme ou dans une hiérarchie décisionnelle. L'auteur tient pour impossible de justifier nos actions *a priori*, car aucun point de vue extérieur ne nous le permet. Il semble penser qu'un système cherchant avant tout la cohérence enlèverait de la force au caractère exploratoire qu'il propose implicitement grâce au caractère indéterminé de sa contrefactualité. Si le seul point de vue pour justifier nos critères mélioristes est *retrospectif*, il semble que cela importe peu que le choix du critère soit toujours fait de façon cohérente. En ce sens, la prise de décision a un caractère créatif et exploratoire dont Rorty ne veut se défaire.

Néanmoins, j'aimerais terminer ce texte en montrant – de l'intérieur – un important problème sous-jacent à cette indétermination. Je crois que c'est au niveau politique que la philosophie rortienne devient le plus problématique. La philosophie exploratoire de Rorty, nous l'avons vu, est marquée d'incohérence (flou délibéré). Or, il est possible de se demander si nous voulons vraiment nous concevoir comme des citoyens habitant dans une société où les décisions politiques importantes se font de façon arbitraire (cette question, nous le voyons bien, prend la forme d'un méliorisme identitaire). Il est fort probable que notre désir soit ici contraire à celui de Rorty ; que nous désirions nous concevoir – politiquement du moins – selon un système cohérent de prise de décision (même si celui-ci n'est pas transcendant). Mais pourquoi un tel principe de cohérence semble-t-il si important au niveau politique ?

Dans les conditions libérales démocratiques qui sont aujourd'hui les nôtres, il est difficile d'imaginer un système politique dans lequel les prises de décisions publiques (particulièrement les décisions juridiques) se feraient de façon arbitraire. Un tel problème devient évident si nous analysons le concept rawlsien, nécessaire à mon avis, de *raison publique*. Pour Rawls, nous le savons, le paradigme de la raison publique est la Cour Suprême³⁷. Celle-ci doit rendre des décisions politiques (ne s'appuyant pas sur une doctrine compréhensive) possiblement acceptable par tous les citoyens³⁸. Or, le caractère exploratoire de la contrefactualité rortienne semble incompatible avec le bon fonctionnement d'un tel concept. Rien n'empêche un juge rortien de se référer à ses propres doctrines compréhensives afin de prendre une décision politique. Étant donné que Rorty se détourne de tout processus rationnel systématique, nous pourrions même aller jusqu'à montrer, comme le faisait Max Weber, l'intrication nécessaire entre la rationalité et l'État moderne et ainsi dévoiler l'incompatibilité pratique entre la thèse rortienne et cette rationalisation de nos sociétés.

Habermas critiquait Rorty selon un argument fonctionnel ; il croyait que la conception rortienne de la vérité était inapplicable, qu'elle n'expliquait pas la stabilité nécessaire aux pratiques fonctionnelles quotidiennes. Je n'élaborerai pas ici sur le pourquoi de mon désaccord avec cette critique habermassienne. Cependant, s'il est possible de critiquer Rorty selon un argument fonctionnel, j'opterais pour la difficulté, dans la pensée rortienne, de proposer un système processuel cohérent dévoilant des raisons publiques dans un monde où la solidarité humaine est encore trop fragmentée pour qu'il soit possible de s'en passer.

1. Le terme cognition réfère ici à la possibilité de *connaître* ce qu'est la morale (par un réalisme, procéduralisme, etc.). Les néo-pragmatistes (comme Rorty) ne croient pas qu'une telle connaissance nous soit accessible. Laissons de côté pour l'instant la mésentente qu'il y a au sein du pragmatisme sur la façon d'envisager le lien existant entre la vérité et la justification.

2. En ce qui concerne la question de la contrefactualité, voir : Mark Hunyadi, *Je est un clone : l'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Seuil,

2004, 197 p.

3. On pourrait aussi parler d'*utilité relative*. Souvent, dans le méliorisme, on associe le fait qu'un terme de l'alternative soit meilleur au fait que ce terme soit plus utile dans les situations actuelles (au sens pragmatiste du terme). J'omettrai ici toute distinction entre ces termes.

4. Richard Rorty, *L'espoir au lieu du savoir – Introduction au pragmatisme*, Paris, éd. Albin Michel, coll. Bibliothèque du Collège international de philosophie, 1995 p. 24.

5. *Ibid.* pp. 24-25.

6. *Ibid.* p. 26.

7. Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, éd. Armand Colin, coll. Théories, 1993, p. 21.

8. Richard Rorty, *Science et solidarité – la vérité sans le pouvoir*, Paris, éd. L'éclat, coll. Tiré à part, 1990 p. 9.

9. Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, p. 23.

10. *Ibid.*, p. 25.

11. Il y a, chez Rorty, toute une thèse concernant la création de nouvelle vérité via des substitutions langagières. Je n'aborderai pas ce thème en profondeur ici. Il importe simplement de comprendre que, si la vérité est toujours liée à description langagière, les descriptions langagières permettent de contrôler la vérité.

12. *Ibid.*, p. 26

13. John Dewey, *Wille zur Macht*, sec. 515 (cité par Rorty dans *Science et Solidarité*, p. 8).

14. Pour le rapport entre le méliorisme et l'utilité relative, voir la note 3.

15. Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, p. 28.

16. *Ibid.*, p. 29.

17. *Ibid.*, p. 28.

18. C'est pourquoi l'auteur accorde beaucoup d'importance aux métaphores. Rorty abolit la distinction entre *phrase littérale et métaphore*. Selon lui, il n'y a que des substitutions de nouvelles métaphores à d'anciennes. Aucune n'est plus proche de la nature intrinsèque des choses (littéralement), il y en a seulement des plus adaptées que d'autres pour une communauté précise (*ibid.*, p. 38). Rorty s'accorde donc avec Nietzsche pour dire que la vérité est une *armée mobile de métaphores*.

19. *Ibid.*, p. 48.

20. *Ibid.*, p. 49.

21. *Ibid.*, p. 49.

22. *Ibid.*, p. 53.

23. *Ibid.*, p. 56.

24. *Ibid.*, p. 50.
25. *Ibid.*, p. 26.
26. *Ibid.*, p. 88.
27. Il importe de remarquer que la question de la contrefactualité rejoint celle de savoir comment il est possible d'opérer une substitution de vocabulaire (pour combler notre désir d'autocréation et apaiser cette crainte de n'être qu'une réplique de quelque chose existant déjà). Par la nécessité d'un choix contrefactuel, ces deux questions sont reliées.
28. *Ibid.*, p. 95. Mon emphase.
29. *Ibid.*, p. 85.
30. *Ibid.*, p. 86.
31. *Ibid.*, p. 87. Mon emphase.
32. Richard Rorty, *Science et solidarité – la vérité sans le pouvoir*, 1995, pp. 23-24.
33. Richard Rorty, *Lire Rorty : le pragmatisme et ses conséquences*, Paris, éditions de l'Éclat, 1992, p. 239.
34. Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, p. 89. Mon emphase.
35. *Ibid.*, p. 72.
36. *Ibid.*, p. 66.
37. John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, P.U.F, 2002, p. 263.
38. *Ibid.*, p. 37.