

Vérité, conversation et l'herméneutique de l'annihilation. Susan Haack vs. Richard Rorty

Gerard Stan
Université "Alexandru Ioan Cuza" de Iași

Abstract

Truth, Conversation and Hermeneutics of Annihilation: Susan Haack vs. Richard Rorty

In this paper I pursue two goals. Firstly, I try to evaluate how Susan Haack receives and categorically rejects Rorty's anti-epistemological message from *Philosophy and the Mirror of the Nature* and some subsequent writings. I reconstruct Haack's counterarguments and Rorty's responses to these counterarguments. Secondly, I propose to deconstruct the theoretical position from which Haack orchestrates her attack on Rorty. On the one hand I show that she assumes a series of classical metaphysical presuppositions that are difficult to accept today, which predisposes her to a lack of hermeneutical flexibility and clarity. On the other hand, at least some of Haack's arguments against Rorty (i.e. those which are about the so-called relativism or the so-called Rortyan cynicism) are erroneous. Following Michael Williams, I point out that Rorty's position in *Mirror* is not against knowledge, since it raises questions about the legitimacy of epistemology. The challenge of my approach is not to defend Rorty (he does not need defense), but rather to examine the mechanism of a charge against him in the name of a pretended philosophical correctness. I call this type of charge "hermeneutics of annihilation". Haack's hermeneutics of annihilation is a pseudo-hermeneutics, since her goal is not to understand the stake of Rorty's philosophy exposed in *Mirror*. She only understood, from the point of view of an epistemologist ideology, that this work would be a threat to Truth, Knowledge, Epistemology, Science, and Reason.

Keywords: epistemology, hermeneutics of annihilation, truth, knowledge, foundation of knowledge, epistemic community, metaphysical presuppositions, conversationalism, relativism, epistemic tribalism

Richard Rorty s'est fait une mauvaise réputation par défier les pratiques argumentatives, devenues canon, de la philosophie analytique, par étudier la littérature avec un intérêt philosophique

soutenu, par invoquer des perspectives et des terminologies étrangères à la philosophie de langue anglaise de la seconde moitié du XX^e siècle. Des noms tels Heidegger, Nietzsche, Wittgenstein II, Derrida ou Dewey ont provoqué de la rumeur après la lecture des études de Rorty. De plus, Rorty a été mal vu car il avait dépisté derrière plusieurs interrogations métaphysiques fondamentales – « Qu'est-ce qui existe vraiment? » ou « Comment se connecte-t-il le langage à la réalité? » – des questions erronées. Mais, comme le soulignait Michael Williams dans son *Introduction* à l'édition anniversaire de l'ouvrage *Philosophy and the Mirror of Nature* (2009), Rorty s'est fait une mauvaise réputation surtout par sa critique de la philosophie comme épistémologie. Surgie avec Descartes et devenue, après Kant, philosophie première, l'épistémologie avec ses deux dérivés, la philosophie du langage et la philosophie de l'esprit, a presque monopolisé l'effort des penseurs occidentaux engagés dans l'élaboration de théories philosophiques. La mise de cet effort épistémologique était, considère-t-il Rorty, l'identification de critères ou de schémas universels qui puissent subsumer tout possible contenu. Autrement dit, l'épistémologie s'est toujours vue elle-même comme le gardien de ces principes-là et critères dont l'abandon aurait équivalu à un renoncement à la raison elle-même. Si l'on avait abandonné les fondements et les critères universels du savoir, l'idée même du philosophe considéré comme le gardien de la rationalité se serait trouvé menacée. (Rorty 1979, 317) Il est probable que cette menace ait été ressentie longtemps après la mise en doute de l'épistémologie par Rorty dans son ouvrage de 1979, car Susan Haack l'éprouvait encore elle aussi lorsqu'elle rédigeait son étude *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology* (1993). Susan Haack, en proposant une nouvelle théorie sur la fondation épistémologique, le foundhérentisme, à savoir un nouveau schéma universel relatif à la possibilité de connaître, a senti son effort entier être mis en doute par un ouvrage, *Philosophy and the Mirror of Nature*, qui proclamait le manque de légitimité de l'épistémologie et militait pour l'abandon de ses problèmes traditionnels.

Dans cet article, je me propose, *en tout premier lieu*, d'évaluer la manière dont Susan Haack perçoit et rejette de

manière catégorique le message anti-épistémologique de Rorty; je vais analyser en détail les contestations formulées par la philosophe américaine ainsi que les réponses de Rorty à ces contestations. *En second lieu*, je me propose de démonter la position théorique sur laquelle Susan Haack se place elle-même lorsqu'elle orchestre son attaque contre Rorty, en montrant que, d'une part, elle embrasse nombre de présuppositions métaphysiques classiques, qu'à présent il serait difficile d'accepter, qui la prédisposent à une rigidité herméneutique flagrante et, d'autre part, qu'au moins quelques-uns des attaques de Haack à l'adresse de Rorty (concernant le soi-disant relativisme ou cynisme rortyen) sont injustes. Dans les traces de Michael Williams, je vais souligner que la position de Rorty en *Mirror* n'est pas une position contre la connaissance, mais une position qui met en question la légitimité de l'épistémologie. L'enjeu de ma démarche n'est pas de défendre un philosophe qui, d'ailleurs, n'a pas besoin, crois-je, d'être défendu, mais plutôt d'examiner l'anatomie d'un procès injuste intenté à Rorty au nom d'un prétendu philosophiquement correct. Je ne sais pas s'il faudrait appeler la philosophie ayant intenté un pareil procès « herméneutique de l'annihilation » ou « épistémologie vulgaire ».

1. Sur l'absence du droit à l'existence du « pragmatisme vulgaire »

Susan Haack est convaincue que la science n'est pas capable de prendre soin de soi et elle se sent obligée de la défendre contre les grandes « menaces » contemporaines: le relativisme, le conventionnalisme, la sociologie de la science, le constructivisme social, le postmodernisme, la rhétorique de la science, la littérature ou la religion. Le fait que des sociologues de la science, comme par exemple Bruno Latour, se servent de concepts tels rationalité, réalité, vérité, en les mettant entre guillemets, l'inquiète profondément. De plus, elle est alarmée par cela qu'une série de philosophes, dont Thomas Kuhn, Paul Feyerabend et Richard Rorty, sont cités comme des autorités dans la question de la manière dont la science fonctionne. (Haack 2007, 180) A mon avis, Haack a raison de se sentir inquiète lorsqu'on réduit la science à une simple pratique

discursive, à un certain genre de littérature ou à une affaire cognitive locale. En outre, je crois que Haack a bien raison, également, d'être inquiétée par les réflexions de Bruno Latour et de Paul Feyerabend sur la science, mais que cela ne se justifie pas dans le cas de Thomas Kuhn ou de Richard Rorty. C'est une pratique épistémologique méritoire, que de signaler les dangers auxquels est soumise la compréhension de la signification ou de la mise de la connaissance scientifique. Au contraire, identifier de faux périls, de fausses attaques contre la science, de fausses attitudes cyniques, ce n'est pas du tout louable. Quand on arrive voir partout des ennemis de la science, on finit par attaquer ceux qui sont inoffensifs ou, pire encore, ceux qui pourraient être nos alliés; on finit ainsi par nuire à l'épistémologie, en la transformant en une chasse aux sorcières, mais aussi à la science, par lui construire une image de cité assiégée par des armées de fantômes guerriers.

Comme annoncé ci-dessus, l'enjeu de l'investigation que je propose est d'évaluer la lecture que Haack fait aux thèses rortyennes relatives à la possibilité de connaître, la recherche de la vérité et la légitimité de l'épistémologie comme discipline philosophique. J'ai choisi d'analyser cette interprétation parce qu'elle m'apparaît comme aussi violente qu'injuste. On ne rencontre que rarement dans les disputes philosophiques des attaques si agressives. Susan Haack mentionne Richard Rorty comme personnage négatif dans plusieurs de ses écrits, mais dans *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology* (1993) elle lui consacre presque entièrement un chapitre. Bien que Haack annonce qu'elle envisageait surtout l'ouvrage rortyen *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), ses observations concernent pourtant tous ce que Rorty avait écrit avant 1993. Le Chapitre 9 de *Evidence and Inquiry* sera republié plus tard dans *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Respond to His Critics* (1995), édité par Herman J. Saatkamp. (Saatkamp Jr. 1995, 126-147) Cette fois-ci, le texte de Susan Haack est accompagné par une réplique que Rorty y donne. (Saatkamp Jr. 1995, 148-153) Le titre du 9^e Chapitre de *Evidence and Inquiry* est plus qu'éloquent pour la tonalité et la perspective philosophique qu'adopte Susan Haack en commentant les idées de Rorty: une nouvelle espèce de pragmatisme, le « pragmatisme vulgaire ».

Je vais reconstruire et systématiser les critiques formulées par Haack contre les idées de Rorty et, en parallèle, je vais mentionner les répliques ponctuelles que Rorty lui donne, autant qu'il y en a.

En premier lieu, selon Haack, Rorty refuse « l'idée conformément à laquelle il faudrait évaluer les critères de la justification selon leur capacité d'indiquer la vérité. Rorty considère que l'idée n'a pas de logique. » (Haack 1993, 182) En réplique à cette remarque, Rorty allait affirmer que la vérité et la justification ne sont pas interdéfinibles, ce qui ne signifie pas pourtant qu'il reste encore quelque chose de substantiel à dire sur la vérité une fois conclue la discussion sur la justification. Bien au contraire. La différence entre la vérité et la justification existe, mais ce n'est pas parce que la vérité aurait des critères différents par rapport à la justification, mais parce qu'on ne dispose pas de critères *indépendants* à appliquer à la vérité. (Rorty 1995, 149-150) De plus, Rorty est d'accord avec Haack que, de son point de vue, une conception plus élevée relative à la justification en tant qu'indicateur de la vérité est impossible. En revanche, Rorty considère qu'il ne faudrait pas s'inquiéter si nos pratiques justificatives indiquent ou non la vérité. Il admet que *croire que p, c'est croire que p est vrai*, mais il ne comprend pas comment ce principe soutiendrait-il les affirmations que Haack à propos du cynisme. (Rorty 1995, 148) Haack est tout sûre que, si Rorty comprenait ce qu'un sujet épistémique fait lorsqu'il accepte une croyance comme étant vraie, il se rendrait compte que le processus de la justification est un indicateur de la vérité. Rorty croit que seulement s'il y avait des critères différents pour la vérité et la justification, il serait raisonnable d'affirmer que les critères de justification sont des indicateurs de la vérité; s'il n'existe pas des critères différents, dire que les critères de justification indiquent la vérité, ce n'est que dire tout simplement que nous nous en servons pour justifier nos croyances. Alors que l'on ne peut pas fournir un critère pour obtenir la vérité autre que le critère pour obtenir la justification, il est impossible, à l'avis de Rorty, de décider s'il utilise les standards justes. (Rorty 1995, 148)

En deuxième lieu, Haack est horripilée par la soi-disant proposition de Rorty d'accepter qu'à la base de nos convictions il

n'y aurait rien d'autre que des convictions locales et paroissiales. (Haack 1993, 183) D'après Rorty, la connaissance dériverait de la justification sociale des convictions, par conséquent, il ne serait plus nécessaire de la concevoir dans des termes de « précision de la représentation ». Les principaux résultats philosophiques sur lesquels il fonde cette thèse sont la critique de Sellars concernant la confusion entre justification et causalité et la position de Quine relative à l'impossibilité de trouver des fondements pour la connaissance *a priori*. (Haack 2007, 184) La conséquence en serait que, pour Rorty, une conviction n'est justifiée que si l'on peut la défendre contre des « objectins conversationnelles ». (Haack 2007, 184) Susan Haack conclut que, pour Rorty, les critères d'évaluation de la connaissance spécifique à des époques, des cultures ou de communautés différentes sont « incommensurables »; il n'existe pas des standards justes pour la défense des convictions. De plus, il serait inutile d'essayer de ratifier certains critères de justification en affirmant que les croyances satisfaisant ces critères-là tendent à être vraies. (Haack 2007, 184) La justification ne serait-elle donc seulement une question sociale, mais aussi une question tout conventionnelle: les pratiques de justification ne peuvent s'appuyer sur quelque chose d'extérieur à ces pratiques. Haack soulève une question qui est, à son avis, essentielle: Rorty a-t-il des arguments par lesquels démontrer l'absence d'un fondement objectif pour les critères de justification épistémique ? (Haack 2007, 185) La réponse est un Non! catégorique. L'opinion de Rorty est que les notions de « représentation exacte » et de « nature intrinsèque », les deux dérivées d'une présupposition de l'œil divin, ont produit l'idée d'une Vérité absolue et de standards atemporels de la connaissance, en créant ainsi plus de problèmes que des réponses. Ce que Rorty suggère c'est qu'il faudrait voir ce qui se passe si nous y renonçons. (Rorty 1995, 150)

En troisième lieu, quand elle écrit un livre sur les bases anhistoriques de la connaissance (elle développe dans *Evidence and Inquiry* la fameuse théorie de la justification épistémique, le *foundherentisme*), Haack est horripilée par la suggestion de Rorty selon laquelle il conviendrait de ne plus concevoir la philosophie comme étant centrée sur l'épistémologie, sur l'étude des fondements de la connaissance, sur des représentations

privilegiées. D'après Haack, Rorty suggère que l'abandon de l'épistémologie ne créerait aucun vide à remplir; l'épistémologue pourrait quand même assumer un rôle édificateur, à savoir de chercher des vocabulaires nouveaux. Haack commentée, plină de indignare: eh bien, non, assurément, personne ne voudrait pas perdre son temps en faisant *une pareille chose!* (Haack 2007, 184) Quelques pages plus loin Haack revient pour proclamer le fait que « Rorty ne possède pas des arguments viables contre la légitimité de l'épistémologie ». (Haack 2007, 189)

En quatrième lieu, Haack considère que Rorty pourrait détruire la légitimité de l'épistémologie s'il apportait des arguments pour la répudiation du FONDATIONNALISME ; et la répudiation du FONDATIONNALISME serait possible si Rorty apportait des arguments décisifs contre la possibilité d'atteindre à la vérité, mais, « puisqu'il n'a pas des arguments contre les visions pragmatiste, minimale réaliste, réaliste au sens fort ou grandiose transcendantale sur la vérité, Rorty n'a pas, *a fortiori*, aucun argument valable contre celle-ci, et alors, ni contre le FONDATIONNALISME, ni, par voie de conséquence, contre l'épistémologie. » (Haack 2007, 189-190)

Par ailleurs, Rorty confesse qu'il n'utilise qu'avec modération la notion de vérité, en essayant ainsi de suggérer qu'une croyance extrêmement justifiée ne peut pas représenter la nature intrinsèque de la réalité. (Rorty 1995, 150) De plus, selon l'opinion de Rorty, bien qu'il y ait plusieurs approches de la vérité, aucune d'entre elles n'offre pas un support à l'épistémologue qui désire évaluer la capacité des pratiques cognitives contemporaines d'indiquer la vérité. Rorty croit à propos de ses critiques qu'ils semblent trouver *plus* que lui dans la notion de vérité – représentation exacte d'une nature intrinsèque ou l'idée d'une référentialité ou d'une transcendance – mais qu'ils sont incapables de préciser en quoi consiste-t-il ce *plus*. (Rorty 1995, 150) La conclusion serait que Rorty ne peut pas apporter des arguments décisifs contre les diverses théories de la vérité parce que ces théories sont inconsistantes, elles présupposent quelque chose *de plus* qu'elles ne peuvent pas préciser. La conclusion, les philosophies organisées autour de la notion de vérité entendue comme but de la connaissance sont elles aussi inconsistantes et il faudrait les abandonner.

Dans la pratique de la connaissance, d'après Rorty, on n'a pas besoin d'un but intitulé *vérité* pour être attiré dans ce processus automatique, involontaire, d'adaptation à l'environnement, qu'on appelle connaissance (Rorty 1995, 151). En outre, Rorty considère comme trompeur l'emploi du mot *but* (en relation avec la vérité) quand on se réfère à quelque chose qui, une fois trouvé, ne serait pas reconnu, et par rapport auquel on ne sait jamais à quelle distance se trouve-t-on. (Rorty 1995, 151)

En cinquième lieu, Haack est d'avis que l'anti-épistémologisme de Rorty est une sorte de maladie cumulative; autrement dit, la négation de la légitimité de l'épistémologie est le résultat d'un cumul de maladies philosophiques, qu'elle n'hésite pas à exposer et à analyser. Ainsi, Rorty souffre de *conversationnalisme*, c'est-à-dire d'entendre la justification épistémologique comme « un problème qui relève de la pratique ou de la convention sociale, qui varie tant à l'intérieur des cultures que d'une culture à l'autre » (Haack 1993, 190) Qui plus est, selon Haack, la maladie du conversationnalisme est le résultat de la conjonction de trois autres maladies: *le contextualisme* (de l'explication), *le conventionnalisme* (des standards de ratification de la connaissance) et *le tribalisme* (de nos pratiques épistémiques). *Le contextualisme* est vu par Haack comme une forme de la théorie de la justification (contraire au fondationnalisme, au cohérentisme, au foundhérentisme, à savoir opposée aux théories de la justification qui vaudraient être considérées). En essence, on peut exprimer le contextualisme comme il suit: A est justifié de croire que *p* si et seulement si, « concernant la conviction que *p*, A satisfait les standards épistémiques de la communauté épistémique à laquelle A appartient. » (Haack 1993, 190) *Le conventionnalisme* vise les critères de la justification, en s'opposant à l'objectivisme épistémique, au FONDATIONNALISME: « les standards épistémiques sont complètement conventionnels, il est donc inutile de nous demander quels critères de la justification (les critères appartenant à une communauté épistémique donnée) sont justes, quels critères indiquent réellement la vérité d'une conviction ». (Haack 1993, 190) Une fois installé dans une philosophie, le conversationnalisme, vu qu'il est un cumul de

maladies philosophiques, provoquera une série d'autres maladies, bien plus graves: *le tribalisme épistémique, le relativisme et le cynisme*. Bien sûr, c'est la philosophie de Rorty qui contient toutes ces maladies.

Le tribalisme désigne une position philosophique conformément à laquelle la vérité naît de l'accord volontaire, de la solidarité des membres d'une *certaine* communauté épistémique. « Le tribalisme est complètement arbitraire et non-motivé, sauf la situation où quelqu'un considérerait les critères de sa propre communauté épistémique comme étant supérieurs par rapport aux ceux des autres communautés. » (Haack 1993, 193) Pour Haack, le conversationnalisme est profondément incohérent car « le tribalisme exige *de la solidarité avec nos pratiques épistémiques*. » (Haack 1993, 194); or, cette solidarité, qui est une conformation par rapport aux pratiques *propres*, constitue un symptôme de *cynisme* épistémique, c'est-à-dire le symptôme d'une position philosophique qui rend impossible la connaissance véritable. Le conversationnalisme est *relativiste* parce que, contextualiste aussi, il « oblige la justification de tenir compte de la communauté épistémique à laquelle le sujet appartient et (...) alors elle doit traiter de manière équitable les standards épistémiques de toute communauté épistémique. » (Haack 1993, 192) Le conversationnalisme est *cynique* car il admet que les critères épistémiques sont purement conventionnels, totalement dépourvus d'un fondement objectifs ; s'il était ainsi, considère Haack, on se verrait obligé de penser la justification épistémique comme étant, en essence, impossible. En effet, on ne pourrait jamais s'engager dans une action de justification des convictions que nous considérons comme purement conventionnelle. (Haack 1993, 192) Si l'on cherche et l'on trouve des raisons épistémiques pour *p*, alors on croit réellement que *p* est vrai, ce n'est pas une simple convention.

En sixième lieu, Haack n'a aucun doute que la position philosophique construite par Rorty non seulement qu'elle transforme l'épistémologie en une activité philosophique illégitime, mais elle sape aussi la possibilité de tout effort de connaître, la possibilité de la science et la possibilité de toute démarche de recherche rationnelle. Par sa préférence pour une philosophie édicatrice, Rorty désire saboter non seulement

l'épistémologie et la philosophie épistémique, mais la recherche en général. (Haack 1993, 182) Même si pour Haack la légitimité de l'épistémologie et la réalité de la connaissance semblent être assez certaines, Rorty, en dynamitant la possibilité d'identifier des critères objectifs pour la connaissance, semble vouloir éliminer l'activité de connaître de la société humaine.

Il serait impossible d'avoir un travail intellectuel honnête dans l'utopie post-épistémologique de Rorty. S'il n'y a pas d'évidence meilleure ou pire – à savoir une évidence objective meilleure ou pire – pour accepter une proposition donnée comme étant vraie, aucun type de recherche ne pourrait exister : épistémologique (...) ou scientifique, juridique, historique, mathématique. (Haack 1993, 194)

A croire à Haack, Rorty a intentionné d'être le fossoyeur non seulement de l'épistémologie, mais de toute démarche raisonnable de mise en concordance des convictions avec l'expérience, fondé sur des critères objectifs d'évaluation, ayant comme but la poursuite constante de la vérité.

Dans sa réplique, Rorty montre que Haack soulève sans raison la question concernant la concordance des convictions avec l'expérience. Toujours injustifiée est la réponse qu'elle donne: en faisant cela, on peut arriver à des croyances véritables. (Rorty 1995, 151) Rorty affirme qu'il ne peut pas s'imaginer que quelqu'un se poserait cette question au sérieux. Ce serait comme se demander: « Pourquoi respirer? » ou « Pourquoi manger? ». Rorty croit que la formation de nos convictions n'est pas le résultat de notre choix. Parfois, dans des circonstances culturelles heureuses, nous choisissons la communauté épistémique à laquelle appartenir et les croyances fondamentales à partager. (Rorty 1995,152) Plus encore, le philosophe américain considère qu'il n'existe pas ce que Haack appelle un choix parmi des « standards d'évidence », mais plutôt un choix entre des *considérants pertinents ou moins pertinents*. Toutes les interrogations que les épistémologues pourraient clarifier sont des questions sur ce qui devrait ou non être pertinent. En laissant de côté les interrogations sur la pertinence, Haack, affirme Rorty, légitime l'épistémologie en la vulgarisant. Les standards d'évidence ne seraient intéressants que si quelqu'un nous disait que nos croyances ne correspondent plus à nos expériences et à nos autres croyances. Mais personne

ne le fait pas. (Rorty 1995,152) En d'autres mots, l'épistémologie que Haack édifie est une philosophie qui répond à des questions sans importance, que personne ne se pose jamais.

2. Erreur et *justesse philosophique* dans la position de S. Haack

Les origines de l'attaque déclenchée par Susan Haack contre la philosophie rortyenne se trouvent dans le fait qu'elle saisit la menace directe que cette philosophie représente pour la légitimité de l'épistémologie; je crois cependant que la source principale de cette attaque est représentée par cela que Haack adopte une série de présuppositions radicalement différentes par rapport à celles qu'embrasse Rorty. Sans posséder des aptitudes herméneutiques, lui manquant une perspective historique sur l'apparition et la dynamique des problèmes philosophiques, Haack hérite de façon non-critique des présuppositions de la métaphysique classique de la connaissance. Au nombre de celles-ci on compte la présupposition que le véritable sujet de la connaissance est le *Moi cartésien*, isolé, un *Moi* qui essaie en permanence d'harmoniser les convictions avec ses propres perceptions. Selon Haack, toute conviction d'un sujet épistémique à propos de choses et d'événements est justifiée dans la mesure où elle explique les expériences sensorielles de ce sujet-là. (Haack 1993, 115) Haack admet que les convictions d'un sujet épistémique liées à ce qu'il voit et à ce qu'il entend ne sont déterminés seulement par les expériences sensorielles, mais aussi par des convictions déjà enracinées (Haack 1993, 110); ces convictions enracinées sont pourtant elles aussi une composante interne du *Moi* connaissant, ainsi que les expériences sensorielles de celui-ci. Autrement dit, pour Haack le problème de la connaissance est un problème à circuit fermé, à résoudre à l'intérieur des limites du *Moi cartésien*. En essence, l'épistémologie foundhérentiste proposée par Haack est une forme contemporaine de psychologie rationnelle, formule épistémologique à l'aide de laquelle la plupart des philosophes de l'Age moderne ont tenté de solutionner les problèmes de la connaissance. La connaissance serait le produit du fonctionnement d'un milieu interne, un produit des mécanismes constitutifs au *Moi*. Haack elle-même admet qu'on pourrait intégrer ses présupposés épistémologiques,

et en particulier ceux relatifs à la perception, dans une théorie psychologique plausible qui, à son tour, résonnerait avec une approche évolutionniste. (Haack 1993, 116) Lorsqu'elle sort des limites du Moi cartésien et tente d'expliquer la possibilité du figement des convictions dans un groupe, elle affirme que l'évidence relative au jugement du groupe n'est rien d'autre que le résultat de l'extraction de l'évidence de différents membres du groupe. (Haack 1993, 89) En d'autres termes, elle n'admet pas l'existence des mécanismes de connaître autres que ceux inhérents au Moi, quand le sujet connaissant est une communauté.

Il est possible que l'adoption de la distinction de Jürgen Habermas entre *le paradigme de la conscience* (du moi cartésien) et *le paradigme de la communication* (de la communauté qui se coordonne et qui trouve son équilibre en communiquant), entre *la raison centrée sur le sujet* et *la raison communicative*, ait déterminé Haack d'identifier plusieurs mécanismes créant le savoir. (Habermas 1983, 8-42) Pour Haack, la connaissance, scientifique y compris, dérive d'une raison centrée sur le sujet ; en fait, comme Rorty l'argumente lui aussi dans la lignée d'Habermas, la connaissance scientifique, en résultat des activités argumentatives de communautés scientifiques, est un produit de la raison communicative. A l'idéal d'une connaissance absolue, issue de mécanismes transcendants ou inhérents au *Moi* on substitue, *via* Habermas, l'exigence de la coordination et du consensus au sein des communautés épistémiques. L'idéal d'atteindre à la vérité, entendue comme « représentation correcte » ou « correspondance avec la réalité » est remplacé par l'idéal du consensus raisonnablement motivé. Rorty est habermassien quand il voit dans la raison communicative, la conversation et le consensus motivé, rationnel, des mécanismes de la connaissance scientifique, tandis que Susan Haack est cartésienne, prisonnière entre les limites d'une métaphysique du Moi, lorsqu'elle critique et blâme les hérésies rortyennes relatives au manque de pertinence de la question des standards atemporels de justification ou de la possibilité de représenter correctement la réalité. La violence de l'attaque de Haack contre les idées rortyennes est décryptée, si l'on comprend que

les lunettes cognitives qu'elle porte rapportent tout à la couleur de leurs propres lentilles.

Un autre motif affectant sévèrement la consistance de la lecture que Haack donne aux idées de *Philosophy and the Mirror of Nature* est le fait qu'elle ne comprend pas l'idée de communauté épistémique telle que Rorty l'utilise. A mon avis, Haack est tributaire à une acception originaire de la philosophie sociale et politique, là où communauté signifie *communauté locale, communauté déterminée géographiquement, communauté culturelle* (dans le sens de l'anthropologie culturelle). Bien sûr, si l'on met en relation ce concept de communauté avec l'idée du mécanisme de connaissance par conversation et l'on affirme que la vérité, c'est l'accord entre les membres d'une communauté, on considérera comme justifiées les accusations de relativisme, tribalisme et cynisme, adressées à haute voix par Haack à Rorty. Mais, donner une pareille acception à l'idée de communauté épistémique utilisée par Rorty dérive soit de l'ignorance, soit de la mauvaise foi. Il n'existe aucun paragraphe dans les ouvrages de Rorty où l'idée de communauté épistémique soit liée à une région géographiquement définie. Par exemple, quand Rorty parle de la « communauté des intellectuels libéraux de l'Occident moderne séculaire », il ne se réfère pas à une communauté avec des frontières géographiques précises, mais à une communauté trans-géographique, composée d'individu qui comprennent qu'ils ne sont pas les représentants de quelque chose d'anhistorique, mais seulement le moment historique qu'ils vivent. (Rorty 1991, 29) L'ethnocentrisme de Rorty est loin de privilégier la connaissance d'une ethnie établie en Himalaya, dans la jungle amazonienne ou à l'ouest de l'État Alaska; l'ethnocentrisme qu'il pratique se réfère au fait qu'un sujet épistémique doit pouvoir justifier ses croyances devant ceux-là avec lesquels il possède en commun assez de croyances pour qu'il puisse engager avec eux un dialogue rationnel et fertile (Rorty 1991, 30).

Par exemple, la communauté épistémique des physiciens relativistes est formée de tous les spécialistes en relativité générale et spéciale, c'est-à-dire de ces physiciens qui peuvent s'engager dans un dialogue fertile et rationnel autour des aspects essentiels des théories formulées par Einstein et de

leurs développements ultérieurs. Vu cela, la thèse rortyenne selon laquelle la vérité surgit par l'accord volontaire des membres d'une communauté épistémique, car ce ne sont que les membres d'une telle communauté qui peuvent comprendre et sélectionner les raisons vraiment pertinentes (de nature aussi bien théorique qu'expérimentale) pour soutenir ou pour nier une hypothèse spécifique à leur domaine de recherche, n'est plus surprenante. Pour utiliser une métaphore, les spécialistes en physique relativiste forment une sorte de tribu, ils conviennent sur des critères et des pratiques épistémiques propres à leur domaine de recherche, sans pourtant que cela les positionne automatiquement dans la zone du relativisme philosophique ou du cynisme épistémique. Cela ne signifie pas que les pratiques et les critères épistémiques spécifiques, convenus au niveau de leur domaine de recherche, les condamnent à une sorte de perspective tribale, mais que, tout simplement, il n'y a pas des critères et des pratiques de connaissance anhistoriques et universels autres que ceux établis par les experts agissant dans le cadre d'un domaine de recherche. La connaissance scientifique entière est le résultat des efforts faits par les communautés des scientifiques qui ont suivi et ont soutenu des standards et des idéaux créés au sein de leurs propres communautés; et cela parce qu'il serait impossible à quelqu'un du dehors d'une communauté scientifique d'établir des contraintes et des standards raisonnables, fertiles, dans une aire de recherche qui ne lui est pas familière. Alors, Rorty croit qu'il n'y a pas de justification absolue d'une croyance, mais seulement une justification relative à un « système épistémique ». (Tartaglia 2007, 191)

Un autre aspect déformant la lecture des idées de Rorty proposée par Susan Haack dérive de la manière essentialiste dont la philosophe américaine comprend le phénomène de la connaissance. Dans *Evidence and Inquiry*, Haack a toujours l'impression qu'elle sait et qu'elle révèle les mécanismes *véritables* de la connaissance, en dénonçant les mécanismes apparents ou ceux-là qui lui apparaissent comme non-fonctionnels. Quand Rorty conteste la légitimité de la théorie de la connaissance en tant que préoccupation philosophique, il conteste avant tout la possibilité d'identifier un mécanisme

essentiel, nécessaire, universel de la connaissance. Dans le chapitre VII de *Philosophy and the Mirror of Nature* il montre que, derrière le désir de construire une théorie épistémologique, se cache le désir de trouver des « fondements » auxquels s'arracher, des « cadres explicatifs qu'il n'est pas permis de dépasser » ou des « représentations qu'on ne peut pas nier ». (Rorty 1979, 315) Bien sûr, il n'est ni interdit ni mal qu'un philosophe cherche des fondements de la connaissance; mais, ce qui est grave, c'est de croire qu'un pareil type d'investigation métaphysique *doit* être considéré comme le standard philosophique de se rapporter au phénomène de la connaissance. Aussi grave, c'est l'acceptation tacite, sans discernement, de l'idée que le phénomène de la connaissance possède des « fondements » ou des « mécanismes essentiels » qui *doivent* faire l'objet d'une théorie philosophique. Il y a dans le *Journal* de Wittgenstein une affirmation que je me plaise souvent citer: « Toute théorie affirmant que “*Il faut* que les choses en soient ainsi, sinon on ne pourrait pas philosopher” (...) doivent, certainement, disparaître ». (Wittgenstein 1998, 44) Les théories métaphysiques de la connaissance acceptent sans jugement que la seule manière dont on peut philosopher valablement sur la connaissance est de construire des théories relatives à la justification épistémique ou à l'essence de la vérité. Il y a eu, dans l'histoire, des approches qui prétendaient offrir des théories philosophiques fermes en vertu desquelles on pourrait tracer une limite entre la connaissance scientifique et la pseudo-connaissance, ou séparer la méthode scientifique véritable des méthodes et des pratiques de la connaissance commune. A présent, on regarde ces théories comme des tentatives échouées surtout parce qu'elles portaient d'une perspective simplificatrice et homogénéisante sur le phénomène de la connaissance. On ne peut pas être un philosophe qui se veut « sérieux » si l'on est convaincu que l'optique, la chimie analytique et la phytotechnique offrent le savoir selon la même méthode. On ne peut pas demander d'être pris au sérieux jusqu'à la fin si l'on prétend d'avoir découvert un mécanisme universel de la justification épistémique. Or, c'est précisément ce que Susan Haack soutient, depuis l'*Introduction* même de son ouvrage *Evidence and Inquiry*: « je vais offrir une explication

nouvelle de la justification épistémique, une théorie (...) “foundhérentiste”. (Haack 1993, 1) Comment être pris au sérieux quand vous reprochez aux autres philosophes de ne pas voir les essences que *vous* considérez comme réelles?

La source de l’inhabilité de Haack de se rapporter à la pensée de Haack est à trouver en cela que les deux investiguent le phénomène de la connaissance des perspectives complètement différentes. Dans un volume consacré à la philosophie de Rorty, Bilgrami apporte des arguments solides en faveur de la distinction entre la perspective à la première personne, celle du chercheur, et la perspective à la troisième personne sur la vérité entendue, ainsi, comme propriété réelle. (Bilgrami 2000, 242-261) Rorty adopte la perspective de la première personne dans les questions de la connaissance et de la vérité, la perspective d’un chercheur qui se trouve ici et maintenant, engrené dans la clarification de problèmes apparus dans une aire particulière de la connaissance, tandis que Haack adopte la perspective de la troisième personne, voire la perspective de l’œil divin, qui lui faciliterait l’accès aux « véritables mécanismes de la connaissance ». Malheureusement pour Haack, la première perspective est bien plus crédible, même si plus modeste au niveau philosophique, car elle illustre une perspective humaine.

La lecture du 9^e Chapitre de *Evidence and Inquiry* nous révèle le fait qu’il conviendrait de parler non seulement de *politiquement correct*, mais aussi de *philosophiquement correct*. La xénophobie, le sexisme, le fondamentalisme, la discrimination raciale sont des pratiques intolérables et condamnables mais, malheur, souvent utilisés par les adeptes du politiquement correct afin d’imposer des « normes » de conduite sociale et pour forger des instruments de diabolisation des adversaires. Si, lors d’une dispute politique, l’adversaire est étiqueté de « fondamentaliste » ou de « raciste », son image telle que projetée aux yeux du public spectateur est celle d’un être sous-humain. Par analogie, je crois que dans la philosophie de nos jours on pratique abondamment le *philosophiquement correct*. Par exemple, on est philosophiquement correct dans l’analyse de la connaissance si l’on possède des théories valables pour répondre à des questions telles: « Comment est-elle possible la connaissance? », « Quelle est l’essence de la vérité? »,

« Quelle est la vertu épistémique la plus précieuse ? », « Quels sont les mécanismes de la justification épistémique ? » Celui qui dénonce ce jeu des grandes questions et des grandes réponses comme étant sans importance et illégitime, en refusant de le jouer, pratique, sans le savoir, le *philosophiquement incorrect*. Par conséquent, il sera considéré comme *conversationnaliste*, à savoir un individu qui croit que la vérité est le résultat d'un bavardage de café (Blackburn 2005, 164), *relativiste*, *contextualiste*, *tribaliste* et *cynique*. Haack donne l'impression d'avoir écrit le 9^e chapitre de *Evidence and Inquiry* justement pour appliquer toutes ces étiquettes à Rorty, ainsi que tous les « gens de bonne foi » sachent qu'il ont à faire à un spécimen dangereux d'une espèce sous-philosophique, un infracteur des problèmes philosophiques, qu'il faut bien éviter. Enfin, l'utilisation du syntagme « pragmatisme vulgaire » pour étiqueter la pensée de Rorty est destinée non seulement d'exprimer le mépris viscéral de l'auteure pour un genre de philosophie par rapport auquel elle reste toujours étrangère, mais aussi d'exclure les idées rortyennes du circuit des idées pragmatistes à fréquenter.

La violence de l'attaque de Haack, la diabolisation et le mépris caché dans le syntagme « pragmatisme vulgaire » s'expliquent par une sorte de peur intellectuelle, la peur que l'édifice de l'épistémologie pourrait s'écrouler sous la force des coups appliqués par Rorty dans *Philosophy and the Mirror of Nature*, ainsi que dans les écrits ultérieurs. C'est la peur de l'épistémologue de formation métaphysique confronté à la perspective que son travail solide, de compréhension des fondements de la connaissance, soit regardé comme le travail d'un enfant ayant bâti un grandiose palais de cartes de jeu. L'accusation la plus grave formulée par Haack contre Rorty est de cynisme, à savoir que sa philosophie rendrait impossible la recherche honnête et la connaissance rationnelle. Quand même, comme Michael Williams le souligne aussi, Rorty n'est pas un sceptique épistémologique, mais plutôt un sceptique en ce qui concerne l'épistémologie. (Williams 2009, xxvii) Mais, si Rorty voit dans l'épistémologie métaphysique une pratique intellectuelle illégitime et sans pertinence, ce n'est pas le cas pour la recherche scientifique concrète. Nulle part dans son œuvre, Rorty ne met en doute la possibilité de connaître.

L'inférence que fait Haack quand, à partir de l'attitude hostile de Rorty vis-à-vis de l'épistémologie, conclut que celui-ci transformerait la recherche et la connaissance en des pratiques impossibles, est évidemment invalide. L'horreur envers l'ainsi-dit cynisme de Rorty est plutôt l'horreur envers l'idée de l'illégitimité d'une théorie générale de la connaissance qui, une fois acceptée, détruirait à Haack et à d'autres épistémologues la raison de philosopher. Lorsqu'elle tente d'annihiler et de diaboliser la position de Rorty, Haack ne se préoccupe pas réellement à la situation concrète de la connaissance, mais ce qui l'intéresse vraiment c'est de sauver la légitimité de l'épistémologie. Autrement dit, c'est le sort de la tribu des épistémologues qui la préoccupe vivement, et non le sort des communautés produisant la connaissance.

C'est vrai, Haack a écrit aussi *Defending Science* (2007), un livre consistant à la défense de la science; mais là aussi, elle se dispute plutôt avec des philosophes ayant des opinions divergentes des siennes, qu'avec les possibles adversaires létaux de la science. En tout cas, *l'intention* de Haack de défendre la science est émouvante et bienvenue, mais elle n'offre aucune garantie qu'un philosophe *peut* vraiment défendre la science réelle. La science existe et elle a l'impact qu'elle a sur toutes les sphères de l'activité humaine *non* pour avoir été ou pour être bien défendue par les gardiens-philosophes. L'un des grands péchés des la philosophie de type métaphysique, c'est de surestimer les pouvoirs de ce type d'exercice spirituel: depuis la découverte des essences de la nature et de la connaissance, et jusqu'à la défense de l'intégrité de la science et de la religion, le philosophe en est capable. Par opposition à cette image d'une philosophie héroïque, Rorty a commis le sacrilège de proposer un genre de philosophie modeste, thérapeutique, destinée à guérir les communautés de la sensation d'être en contact avec une réalité surhistorique. Les individus peuvent devenir spéciaux non par connaître ou être en contact avec des essences surmondaines, mais par apprendre à devenir importants grâce à leurs propres actions. (Williams 2009, xxix). La représentation de la nature intrinsèque des choses, Rorty la remplace avec l'activité de projection et de production de soi.

3. Conclusions

Il n'a pas été dans l'intention de cette analyse philosophique de défendre Rorty, comme, par exemple, William C. Curtis l'a fait en écrivant *Defending Rorty* (Curtis, 2015). Je ne crois pas que Rorty ait nécessairement besoin de défenseurs; de plus, je ne suis pas un admirateur inconditionné de sa conception, et j'ai des réserves vis-à-vis de la manière dont il traité certains aspects du problème de la vérité. (Stan 2016, 200-208) La mise de ma démarche a été d'examiner l'anatomie d'un procès que Susan Haack intente à Richard Rorty au nom d'un philosophiquement correct tacite. J'ai appelé cette pratique *l'herméneutique de l'annihilation*; elle est apparentée à l'herméneutique idéologique, à la différence qu'elle est bien plus radicale. Comme je le soulignais ailleurs, l'interprétation idéologique ne tient compte ni des intentions de l'auteur, ni des intentions du texte, ni des intentions d'un lecteur idéal, qui découlent logiquement des deux premiers types d'intentions; l'interprétation idéologique est, au fond, une trahison, une déformation, une caricature déterminée par des intentions qui n'ont rien à faire avec le texte interprété. (Stan 2009, 75) L'herméneute idéologique se sert d'un texte, en le prenant comme prétexte pour affirmer son propre agenda philosophique; par ailleurs, l'herméneute philosophique nie le droit à l'existence des idées qu'il interprète, en désirant les éliminer de la sphère des idées philosophique. La raison est bien simple: ces idées-là seraient erronées, toxiques, philosophiquement incorrectes. On rencontre une pareille herméneutique chez les philosophes communistes, qui reprochaient à lui Platon, Descartes et Spinoza de n'être pas assez marxistes, d'être des philosophes bourgeois, qu'il conviendrait donc d'évacuer de la philosophie.

Au fond, l'herméneutique de l'annihilation pratiquée par Haack est une pseudo-herméneutique. Haack n'a pour un seul moment voulu comprendre l'enjeu de la philosophie rortyenne exposée dans *Mirror* à travers le prisme des intentions de l'auteur ou du texte; elle n'a fait que percevoir dans la clé d'une idéologie épistémologiste le message que cet ouvrage constituerait une menace pour la Vérité, la Connaissance, l'Épistémologie, la Science et la Raison, et elle a lancé son attaque. La mise: annihiler la menace et l'adversaire. Un adepte de la position

de Haack pourrait dire que, en fait, Rorty commet lui aussi ce péché dans *Mirror*, qu'il a voulu annihiler et évacuer l'épistémologie. Au pire, je crois qu'on pourrait regarder l'herméneutique de Rorty comme un exercice du soupçon, tel que théorisé par Paul Ricoeur (1965, 43-44) car le philosophe américain essaie de démontrer que l'épistémologie n'est pas ce qu'elle croit être, en se proposant de construire un rapport nouveau entre manifeste et latent, à savoir entre les diverses théories épistémologiques et les présuppositions métaphysiques les fondant. Mais, le résultat de ce type de démarche philosophique n'est pas annihilateur, mais thérapeutique. En lisant Rorty, on comprend l'historicité et la contingence de certaines exigences épistémologiques, comme par exemple de trouver « les fondements absolus de la connaissance » ou « la correspondance avec la vraie nature des choses », et qu'il n'est pas obligatoire de penser la philosophie dans les termes des solutions formulées il y a quatre ou cinq siècles. Rorty ne fait que quitter l'épistémologie, il ne l'annihile pas, ne lui refuse pas le droit d'exister. Son attitude est d'un pluraliste véritable: encourager les philosophes de chercher de nouveaux vocabulaire, c'est les stimuler à dresser de nouvelles possibilités philosophiques, dégrevées d'un poids métaphysique pas du tout nécessaire. Sans doute, l'univers philosophique créé par l'exercice réflexif rortyen est un univers enrichi, fertilisé, un multivers. D'autre part, le paysage philosophique qui reste après le déploiement de la pensée de Haack est celui d'une terre incendiée, vidée ; un paysage philosophique privé de l'illusion du philosophiquement correct que ne pourraient pratiquer que les « Chevaliers de la Raison et de la Vérité ».

REFERENCES

- Bilgrami, Akeel. 2000. "Is Truth a Goal of Inquiry?" In *Rorty and his Critics*, edited by Robert B. Brandom, 242-261. Oxford: Blackwell Publishers.
- Blackburn, Simon. 2005. *Truth: A Guide for the Perplexed*. London & New York: Allen Lane, Penguin Books.
- Curtis, William C. 2015. *Defending Rorty*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haack, Susan. 2007. *Defending Science – within Reason: Between Scientism and Cynicism*. New York: Prometheus Books.

_____. 1995. "Vulgar Pragmatism". In *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Respond to His Critics*, edited by Herman J. Saatkamp Jr., 126-147. Nashville & London: Vanderbilt University Press.

Haack, Susan. 1993. *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford (UK) & Cambridge (MA): Blackwell.

Habermas, Jürgen. 1984. *The Theory of Communicative Action: Volume 1: Reason and Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press.

Ricoeur, Paul. 1965. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Editions de Seuil.

Rorty, Richard. 1995. "Response to Susan Haack". In *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Respond to His Critics*, edited by Herman J. Saatkamp Jr., 148-153. Nashville & London: Vanderbilt University Press.

_____. 1991. *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Stan, Gerard. 2016. "Vérités sans essence. Réflexions post-théoriques". *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. VIII, No. 1: 199-218.

_____. 2009. "Truth, Representation and Interpretation: The Popper Case". *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. I, No. 1: 66-84.

Tartaglia, James. 2007. *Rorty and the Mirror of Nature*. London & New York: Routledge.

Williams, Michael. 2009. "Introduction to the Thirtieth-Anniversary Edition". In *Philosophy and the Mirror of Nature*, by Richard Rorty, xiii-xxx. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1998. *Notebooks 1914-1916*. Oxford: Blackwell, Oxford.

Gerard Stan est docteur en philosophie et maître de conférences à la Faculté de Philosophie de l'Université « Al. I. Cuza » de Iasi. Ses domaines de recherche et de compétence sont l'épistémologie et la philosophie de la science. Ses domaines d'intérêt sont la philosophie analytique du langage et les fondements cognitifs de la communication. Il est l'auteur des livres *L'ordre de la nature et les lois de la science* (2004) et *Connaissance et vérité* (2006).

Address:

Gerard Stan

Université „Al. I. Cuza” de Iasi

Faculté de Philosophie et Sciences Sociales et Politiques

Bd. Carol I, no. 11

700506 Iasi, Romania

E-mail: gstan@uaic.ro