



Y a-t-il une philosophie post-analytique ?

Laugier Sandra

Pour citer cet article

Laugier Sandra, « Y a-t-il une philosophie post-analytique ? », *Cycnos*, vol. 15.1 (Aspects de la philosophie américaine aujourd'hui), 2000, mis en ligne en juillet 2008.

<http://epi-revel.univ-cotedazur.fr/publication/item/342>

Lien vers la notice <http://epi-revel.univ-cotedazur.fr/publication/item/342>

Lien du document <http://epi-revel.univ-cotedazur.fr/cycnos/342.pdf>

Cycnos, études anglophones

revue électronique éditée sur épi-Revel à Nice

ISSN 1765-3118 ISSN papier 0992-1893

AVERTISSEMENT

Les publications déposées sur la plate-forme épi-revel sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle. Conditions d'utilisation : respect du droit d'auteur et de la propriété intellectuelle.

L'accès aux références bibliographiques, au texte intégral, aux outils de recherche, au feuilletage de l'ensemble des revues est libre, cependant article, recension et autre contribution sont couvertes par le droit d'auteur et sont la propriété de leurs auteurs. Les utilisateurs doivent toujours associer à toute unité documentaire les éléments bibliographiques permettant de l'identifier correctement, notamment toujours faire mention du nom de l'auteur, du titre de l'article, de la revue et du site épi-revel. Ces mentions apparaissent sur la page de garde des documents sauvegardés ou imprimés par les utilisateurs. L'université Côte d'Azur est l'éditeur du portail épi-revel et à ce titre détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation du site. L'exploitation du site à des fins commerciales ou publicitaires est interdite ainsi que toute diffusion massive du contenu ou modification des données sans l'accord des auteurs et de l'équipe d'épi-revel.

EPI-REVEL

Revue électronique de l'Université Côte d'Azur

Y a-t-il une philosophie post-analytique ?

Sandra Laugier

université d'Amiens et institut universitaire de France. Sandra Laugier est professeur à l'université de Picardie, membre de l'Institut universitaire de France, et auteur de : *L'anthropologie logique de Quine* (Vrin, 1992), *Du réel à l'ordinaire* (Vrin, 1999), et *Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd'hui* (Vrin, 1999).

The author studies a few recent trends in American philosophy, while she questions the relevance of the "postanalytical" qualification, which is often applied to this line of work. It would be better to take such work in philosophy, as illustrated by Hilary Putnam and Stanley Cavell's recent writings, to be a return to some repressed sources of American philosophy, and as a questioning of the very idea of an American philosophy.

La philosophie américaine a connu depuis les années 80 un tournant aussi important que celui qu'elle a subi dans les années 40. On parle fréquemment depuis quelques années, en particulier depuis la parution du recueil de J. Rajchman et C. West *Post analytical Philosophy* et d'un certain nombre de traductions françaises d'auteurs jusqu'alors méconnus (comme Cavell, Rorty), de philosophie américaine "post-analytique". Il est donc temps d'essayer de savoir ce que recouvre ce terme, et quel est exactement son sens, en particulier de savoir si "post-analytique" signifie une poursuite, une révision, ou un rejet radical de la tradition philosophique analytique (dont il ne faut pas oublier qu'elle est, aux États-Unis, de création récente, à la suite de l'immigration des philosophes viennois chassés par le nazisme à la fin des années 30). Le mot post-analytique est donc aussi problématique que le terme "post-moderne". Mon but est double. Il faut maintenant tenter de dresser, même de manière schématique, une sorte de cartographie de la philosophie américaine récente en montrant comment les différentes régions de cette philosophie se sont constituées à partir de la philosophie analytique ; que ce soit (comme les philosophies de Quine, Davidson et Putnam I) par une critique interne de la philosophie analytique, ou par une mise en question plus radicale, c'est-à-dire (comme chez Putnam II et surtout Cavell) extérieure ou dira-t-on même antérieure au tournant analytique opéré par la philosophie américaine lors de l'arrivée du positivisme logique. Mais un autre problème se pose, celui du sens véritable de ce fameux "post-isme". Post-analytique, contrairement à ce qu'on pourrait penser, ne signifie pas dépassement ou rupture avec ce qu'on appelle la philosophie analytique : si l'on peut déjà en définir une caractéristique, ce à quoi les "postistes" souhaiteraient précisément renoncer, c'est l'idée d'un simple rejet du passé, idée qui a nourri les discours institutionnels de la philosophie analytique (fondant le rejet de l'histoire de la philosophie voire de l'histoire tout court). La philosophie post-analytique, si on la prend au sérieux, n'est pas un tournant supplémentaire, mais une véritable révolution culturelle : elle revient à réintroduire l'histoire là où elle avait été effacée. Putnam, qui a toujours parfaitement représenté et précédé les tournants de la philosophie américaine, le dit bien dans un de ses textes les plus récents :

Le principal péché des philosophes semble être celui de jeter le bébé avec l'eau du bain. Chaque nouvelle vague de philosophes a simplement ignoré les idées de la vague précédente en avançant les siennes propres. Aujourd'hui, nous approchons la fin d'un siècle où il y a eu un nombre considérable de nouvelles idées philosophiques ; mais dans le même temps on a assisté à un oubli sans précédent des idées des siècles et millénaires précédents.¹

Cela ne doit pas nous conduire, par un mouvement "réactionnaire" inverse, à revenir des siècles en arrière (tel n'a jamais été le but de la nouvelle philosophie américaine,

¹ "Sense, Nonsense, and the Senses", *Journal of Philosophy*, 1994, p. 446.

contrairement à ce que disent ses détracteurs) et à faire comme si la philosophie analytique n'avait jamais existé : au contraire, Putnam propose de “dépasser le modèle du repoussoir” (“overcome the pattern of recoil”), et de ne plus “sauter d’une poêle à frire dans l’autre”. Ce récent tournant de la philosophie américaine est donc spécifique, puisqu’il implique de renoncer, non pas simplement à des théories ou à des idées, mais à une certaine pratique philosophique an-historique, sans pour autant revenir à des pratiques historiques traditionnelles. Voilà pourquoi je commencerai par faire un peu d’histoire, celle de la philosophie analytique aux États-Unis, avant de présenter les courants actuels de la philosophie post-analytique et enfin d’ébaucher un questionnement sur l’intérêt qu’elle peut présenter pour nous, philosophes français de formation analytique.

Philosophie américaine et philosophie analytique

Quand on parle de “philosophie américaine” et qu’on identifie, comme c’est souvent le cas, cette philosophie à la philosophie analytique, on néglige — mais tel a été le but et l’idéologie de l’institution philosophique américaine depuis le milieu du vingtième siècle — les conditions dans lesquelles la philosophie américaine a connu ce qu’il faut bien appeler un tournant décisif, avec l’importation dans les années 30 du positivisme viennois, et l’arrivée dans les départements de philosophie américains de figures remarquables (Carnap, Reichenbach, Feigl, Hempel, Tarski), fuyant l’Europe et représentant non seulement les derniers développements de la logique mathématique et de la philosophie des sciences, mais aussi pour la plupart d’entre eux le meilleur de la culture européenne. Les fortes personnalités de ces immigrants viennois, allemands et polonais leur permirent rapidement d’acquérir une suprématie intellectuelle de fait dans un milieu philosophique américain désert et désorienté. Il n’y avait eu aucune figure philosophique marquante depuis le pragmatisme (école d’une remarquable stérilité de ce point de vue, au moins de manière immédiate), la dernière étant Dewey, qui produisit ses derniers écrits dans les années 20, à qui l’on peut ajouter C. I. Lewis (inventeur d’une sorte de néokantisme pragmatiste et maître de Quine). On comprend que les positivistes aient pu, dit très concrètement, s’emparer alors des départements de philosophie, et influencer une génération de philosophes, celle des étudiants des années quarante, cinquante, et début soixante, donc des professeurs américains d’aujourd’hui.

Le plus paradoxal, dans cette installation américaine du positivisme, est la forme de conformisme philosophique qui s’est instauré à partir des années 40 dans la majorité des départements de philosophie. Rien dans l’empirisme logique du Cercle de Vienne ne pouvait annoncer la possibilité d’une telle institutionnalisation : le manifeste du Cercle de Vienne était clairement un texte de critique philosophique et de marginalité politique, qui prônait, comme on l’a rapidement oublié ensuite, la réforme sociale². Cette dimension socialiste du positivisme s’est effacée dans sa version américaine, au point que la révolte contre la domination analytique est apparue dans les années 60 avec les mouvements gauchistes américains — ce qui est paradoxal si l’on songe aux engagements antérieurs des positivistes et à leur non-conformisme ; il est vrai que leur situation d’immigrés, même prestigieux, ne s’y prêtait guère. Comme le dit Cavell : “les réfugiés offraient un modèle de vie intellectuelle. Mais ce qui se passait pour la classe intellectuelle européenne en Amérique, c’est que nous leur sauvions la vie, et cela affaiblissait leur modèle à nos yeux”³.

Il est clair en tout cas qu’en s’institutionnalisant, la philosophie du Cercle de Vienne a subtilement changé de projet et de nature, ce qui est à l’origine de nombre de malentendus apparus ensuite : le Cercle de Vienne a attiré sur lui, notamment du côté continental, les

² Voir : “Manifeste du cercle de Vienne”, dans *Manifeste du Cercle de Vienne et autres essais*, éd. par A. Soulez, Paris : P.U.F. (1985).

³ *The American Philosopher*, Chicago university press, 1994, p. 124.

critiques suscitées et justifiées par la philosophie analytique dominante en Amérique. En s'important aux États-Unis, le positivisme a été l'occasion d'une *professionnalisation* de la philosophie. Le philosophe américain, à partir des années 50, n'est ni engagé politiquement ni socialement, il ne s'intéresse ni à la métaphysique ni à l'histoire de la philosophie, il produit des *arguments* destinés à être discutés dans la communauté de ses collègues : bref, il devient, un professionnel de la profession — et rien, dans les figures de Carnap, Schlick ou Reichenbach, ni non plus d'ailleurs chez Dewey, n'aurait laissé présager cela.

Si l'on examine de plus près la manière dont les thèses du Cercle de Vienne ont été réinterprétées, alors on s'aperçoit que l'empirisme logique, tout en étant évidemment au centre des discussions de l'époque, a moins contribué à la formation de l'esprit et la méthode analytique par ses thèses propres que par une réinterprétation stratégique de certaines de ses tendances. Certes, il y a, comme on sait, la volonté chez Carnap et d'autres d'exclure un certain nombre d'énoncés comme dénués de sens, de rejeter certaines philosophies, et de "dépasser la métaphysique". Mais c'était là un projet qui dans sa radicalité même contraignait à avoir une perspective, justement, sur le domaine des non-sens, sur l'histoire de la philosophie et même sur la métaphysique, alors que la philosophie analytique ensuite (à l'exception notable de Quine) s'est simplement fermée à tout ce type de préoccupation. En particulier, rien dans les doctrines du cercle de Vienne ne recommande, comme leurs interprètes américains ont cru l'entendre, de ne plus faire d'histoire de la philosophie : leur critique de l'historicité (comme, dans un tout autre genre, celle qu'a accomplie Popper) a des raisons *théoriques* et politiques (*cf.* Popper et son rejet de Hegel). Donc le refus de l'historicisme n'est pas forcément un refus de l'histoire de la philosophie. De même, la célèbre critique de Heidegger opérée par Carnap n'avait pas été, malgré sa violence, une simple mise à l'écart du champ de la discussion philosophique (Carnap rejetait d'ailleurs Heidegger en fait pour des raisons politiques). Plus généralement la volonté positiviste (et d'ailleurs traditionnelle) de faire de la philosophie une science, guidée à l'époque à Vienne par un désir de rationalité (contre l'obscurantisme politique) est devenue aux États-Unis un scientisme, ou disons une scientisation de la philosophie, destinée à fonctionner, institutionnellement d'abord, sur le modèle d'une science.

Les raisons réelles de cette transformation du projet anti-métaphysique du Cercle de Vienne en philosophie technique professionnelle restent à analyser. Il est clair que c'est l'institutionnalisation de la philosophie qui en est la cause directe — mais il y a probablement une raison historique plus profonde, liée à l'influence toujours forte dans l'ère Roosevelt puis dans l'après-guerre du pragmatisme américain (pas seulement Dewey, mais James et Peirce) qui a permis une intégration plus aisée des doctrines positivistes, mais aussi leur transformation vers une forme de naturalisme plus familier. L'œuvre de C. I. Lewis, un des maîtres de Quine, avait en particulier préparé le terrain. Cela a eu des conséquences profondes quant à l'interprétation du pragmatisme, dont on n'a retenu longtemps que les aspects récupérables dans le cadre de la philosophie analytique : cela explique la longue suprématie de Peirce dans les études consacrées au pragmatisme en Amérique, le relatif oubli de James (que Putnam tente de compenser aujourd'hui) et globalement le rejet de l'influence transcendantaliste dans la lecture du pragmatisme.

Par ailleurs, il est clair, comme l'a analysé Cavell, que la position d'intellectuel est depuis toujours inexistante ou problématique en Amérique (Emerson a génialement exprimé cette difficulté dans son *American Scholar*). "Un Américain, note Cavell dans un entretien, se demande toujours à quelle profession ou institution il appartient, comme si être un intellectuel n'était pas une profession en Amérique"⁴. La philosophie post-analytique est une première tentative de résoudre cette difficulté, de trouver un statut à l'intellectuel.

⁴ *The American Philosopher*, p. 124

Quoi qu'il en soit, et même si les thèses de Carnap ont été fidèlement transmises par Quine (d'abord de manière positive, ensuite négative), une part de l'héritage viennois a été perdue dans l'immigration américaine : la dimension de lecture critique de la philosophie, qui n'était possible que par une relation, même complexe, au passé de la philosophie et à l'histoire en général. Il est typique que Wittgenstein, en particulier, ait été assimilé et compris alors en Amérique comme ayant affirmé et démontré l'inutilité de la philosophie traditionnelle (on trouve encore cette idée chez Rorty, pour qui Wittgenstein est le néopragmatiste par excellence). Il faudra attendre Cavell et *Les Voix de la raison*⁵ pour qu'une autre lecture de Wittgenstein soit proposée. En tout cas, à la suite de l'importation de l'empirisme logique, la philosophie américaine, devenue philosophie *analytique*, s'est close sur elle-même, rêvant d'être une simple technique d'analyse, fondée uniquement sur des arguments, et comme hors de l'histoire et du temps. La majorité des départements de philosophie américains travaillent encore dans cette perspective, ranimée depuis quelques temps par les sciences cognitives et la philosophie de l'esprit, qui se présente parfois comme le stade suprême de l'évolution de la philosophie vers la science.

L'insistance analytique sur la nécessité de l'argumentation était certes justifiée : évidemment, on le sait, la philosophie a besoin d'argumentation. Le problème, comme l'a joliment dit Putnam, c'est qu'à force de vouloir qu'il n'y ait que des arguments, il n'y a plus grand-chose sur quoi argumenter. Et que, de plus, une argumentation purement immanente (et qui comme on s'en est souvent aperçu, n'accepte aucun argument qui lui soit extérieur) ne répond guère aux exigences rationnelles qu'elle prône. De ce point de vue, on a tort (c'est un discours qu'on a parfois entendu en France) d'accuser le positivisme logique de maux inhérents à l'évolution institutionnelle de la philosophie américaine : la scolastique analytique actuelle, où un article répond à un autre qui critiquait tel argument, n'a plus guère à voir avec l'œuvre de ses ancêtres. Putnam dit d'ailleurs que ni Carnap ni Reichenbach, s'ils revenaient à la vie, ne reconnaîtraient leurs petits.

Une première critique de la philosophie analytique a joué sur les contradictions internes qui sont apparues dans le projet positiviste. Elle a d'abord trouvé son origine chez un disciple fervent de Carnap. Quine, qui a pourtant été le premier interprète des travaux du positivisme en Amérique et fut certainement un des artisans essentiels de l'immigration positiviste, fut celui dont les thèses, dont la radicalité n'a rien à envier à celles de Carnap ou de Wittgenstein, mirent le plus dangereusement en question la philosophie analytique.

L'itinéraire de Quine est d'ailleurs très intéressant. Quine, né en 1908 en Ohio, est parti tout jeune en Europe, après un Ph. D. passé sous la direction de Whitehead à Harvard. Dès 1932, il s'embarque vers l'Europe (sachant, écrit-il, que c'est là-bas que les choses se passaient). Son voyage le conduit progressivement de plus en plus à l'est, dans l'Europe troublée des années trente, où il va de Vienne à Prague et à Varsovie rencontrer Carnap (ce qui fut, dit-il, le choc de sa vie, et transforma son destin), Neurath (il manque de peu Wittgenstein) et les logiciens polonais (Tarski, Lesniewski). Il rentre, prononce une série de conférences pour faire connaître la *Syntaxe logique*⁶ et fait venir peu après Carnap lui-même, qui s'installe en Amérique (à Chicago puis en Californie). C'est à cette période que commence, *via* l'amitié entre Carnap et Quine, comme l'atteste leur correspondance récemment publiée, l'installation de la philosophie analytique en Amérique. C'est donc cette rencontre des années 30 qui décide le sort de la philosophie américaine au vingtième siècle.

L'harmonie philosophique entre Quine et Carnap ne durera que quelques années. Dès 1935 dans *Truth by Convention*⁷, puis surtout en 1950 avec un texte typiquement intitulé *Les deux*

⁵ Cavell, *The Claim of Reason*, Oxford : Oxford university press, 1979 ; Trad. fr. par S. Laugier et N. Balso, Paris : Le Seuil, 1996.

⁶ Publié ensuite en 1937, London, Routledge and Kegan.

⁷ Repris dans *The Way of Paradox*, Cambridge Mass., Harvard university press, 1976.

dogmes de l'empirisme, Quine critique un des fondements de l'empirisme logique, l'analyticité (au sens défini par Frege puis Carnap, comme vérité fondée sur la logique et des conventions linguistiques), et propose même d'effacer la distinction entre les énoncés empiriques et *a priori*, indépendants de l'expérience. Il va plus loin en 1960 par sa thèse d'indétermination de la traduction, sans doute la plus célèbre thèse philosophique américaine, où il détruit définitivement ce qu'il a appelé le "mythe de la signification".

L'argument de la thèse est le suivant. Un linguiste "de terrain" se rend dans la jungle pour y découvrir une langue radicalement inconnue. Comment, sans dictionnaire ni interprète, pourra-t-il produire un manuel de traduction qui fasse correspondre terme à terme la langue étrangère et sa langue ? Telle est l'"expérience de pensée" quinienne de la traduction radicale. Le linguiste va se promener avec un indigène et voit détalé un lapin. L'indigène s'écrie : "Gavagai !" (énoncé devenu célèbre et objet de plaisanteries rituelles). La thèse d'indétermination de la traduction dit que le linguiste peut fabriquer deux manuels de traduction contradictoires et conformes aux données empiriques, et qu'on ne peut savoir s'il y a une bonne traduction de "gavagai", ni vraiment *ce qu'est un "gavagai"*. C'est ce dernier point qui fait de la thèse de Quine une thèse ontologique, et instaure de ce qu'il définit comme l'indétermination de la référence — point qui signe la rupture définitive avec le projet empiriste logique.

Cette thèse d'indétermination, issue de l'échec du positivisme, a été au départ des premières mises en question de la méthode analytique. D'abord par Quine lui-même. Quine est à la fois celui qui a porté le genre analytique à sa perfection (élégance du style et de l'argumentation, cohérence d'un système clos, solides fondements logiques) et qui en a montré clairement les limites : critique de l'analyticité et de la signification, holisme épistémologique donc mise en question de la réfutation et de la vérification empirique, contestation du caractère *a priori* de la logique, affirmation de la relativité des langages et des "schèmes conceptuels", examinables seulement d'un point de vue immanent.

Par la radicalité de ses thèses, Quine s'avère (on s'en aperçoit mieux maintenant) un véritable philosophe, même s'il a toujours refusé la position de l'intellectuel. Il est l'auteur (fait exceptionnel au pays des collections d'articles) de nombreux livres philosophiques, dont au moins deux systématiques : *Le Mot et la chose*⁸ et récemment *La Poursuite de la vérité*⁹. Quine est le seul philosophe américain analytique qui ait construit un système cohérent. Ses successeurs, que nous allons à présent examiner, se sont souvent contentés d'atténuer la portée sceptique ou polémique de ses thèses pour tenter de sauver ce qui pouvait l'être du projet analytique.

De Davidson à Rorty, c'est la question du relativisme, ouverte par l'indétermination de la traduction, qui est poursuivie dans des directions différentes. Davidson a tenté de reconstruire la théorie de la signification, en se fondant pour cela sur la théorie tarskienne de la vérité. Ce qui apparemment constitue une régression par rapport aux critiques quiniennes du sens ; mais Davidson a également tenté d'aller plus loin que Quine dans l'indétermination, puisqu'il considère, à la différence de Quine, qu'on peut et doit abandonner, justement pour éviter le relativisme et la pluralité des schèmes, ce qu'il nomme de manière typique le "troisième dogme" de l'empirisme, c'est-à-dire le schème conceptuel ou plus exactement, l'idée d'un donné à organiser par les divers schèmes conceptuels. Ce point de vue moniste explique l'insistance de Davidson sur la notion d'*intersubjectivité*, car pour lui il n'y a pas de donné ou de perceptions à organiser, mais des événements à partager avec d'autres locuteurs du langage. Donc en un sens Davidson va plus loin que Quine dans l'idée d'interprétation radicale (puisque pour lui il n'y a rien d'extérieur qui fonde le langage) ; mais par là même il atténue la portée de l'indétermination, en effaçant la question empirique de l'existence et de la

⁸ Récemment réédité chez Flammarion, "Champ".

⁹ Trad. fr. Seuil, 1993.

connaissance du donné, et en fin de compte la question, wittgensteinienne en fait, de l'origine et du fondement de nos accords de langage. Contre la traduction radicale, la théorie de l'interprétation radicale propose des principes d'interprétation du langage étranger, alors que Quine a essentiellement montré le caractère arbitraire (qu'il s'agisse d'établir une proximité ou une distance avec notre culture) de telles interprétations : il y a donc là une utilisation des thèses de Quine qui peut paraître erronée ou trivialisante, ce qui n'importerait guère si elle n'était pas, en France où Quine est moins attentivement lu qu'en Amérique, proposée comme explicitation standard des problèmes de traduction, de signification et de relativisme culturel, tous résolubles, en dernière instance, en termes d'"attribution de croyances" (ou d'états mentaux) à autrui, donc, pour résumer, en termes de philosophie de l'esprit.

Il est clair en tout cas que la thèse d'indétermination a posé de manière particulièrement claire la question, devenue centrale, du réalisme et de sa dénégaration relativiste. C'est ainsi en particulier que le pragmatisme américain a connu une résurrection pour être mis au service d'une nouvelle forme de relativisme chez Rorty. Rorty à son tour a interprété la thèse de Quine, cette fois dans le sens d'une mise en question de la vérité (par l'indétermination de la traduction, devenue chez Rorty "indétermination de la vérité", et la relativité ontologique), définie ainsi comme relative à une culture. Ce qui étrangement conduit Rorty à une forme d'ethno-centrisme (puisque tout ce que nous pouvons faire, nous libéraux bourgeois postmodernes, c'est adhérer à notre culture sans chercher à la fonder ni à la critiquer absolument : ce sont les "conséquences du pragmatisme" selon Rorty, qui appelle cela aussi "ironie"). Sans chercher à savoir s'il s'agit là d'une radicalisation ou d'une trivialisant de la thèse de Quine, on remarquera que c'est là encore une version qui est appelée à un succès continental plus grand que la version originale, car il y a des points de contact entre la forme de relativisme à la Rorty et ce qui est communément appelé théories de la différence (ou déconstruction en américain), même si Rorty le nie et affirme détester Derrida. Par ailleurs ce sont peut-être l'intérêt affiché de Rorty pour certaines formes de pensée continentale, notamment Heidegger, et son affirmation récurrente de la fin de la philosophie, qui peuvent suggérer une proximité, quoique Rorty soit, on va le voir, resté profondément conforme à l'esprit analytique.

Putnam a depuis quelques années tenté de se différencier de Rorty, en particulier sur la question du réalisme et du relativisme, qui s'avère au centre des débats post-analytiques. Putnam a commencé comme philosophe analytique pur et dur, avec un réalisme sans compromis ("externe" : les sciences décrivent une réalité indépendante de nous) puis, sous l'influence de Quine, a adopté le "réalisme interne" (la réalité est relative à nos schèmes conceptuels, et impossible à décrire en dehors d'eux, tout en étant indépendante de nous). Cette position difficile l'a conduit à critiquer, de manière très stimulante, le relativisme à partir d'une position pourtant immanente. Pour Putnam, Rorty a le tort d'identifier l'acceptabilité rationnelle et l'opinion de la majorité, ce qui le mène fatalement à dire que tout est équivalent et qu'il n'y a pas de vérité — et si la vérité n'existe pas tout est permis, en quelque sorte. Évidemment Putnam donne souvent l'argument — considéré toujours comme définitif dans la culture morale anglo-saxonne — du nazi (qui ne peut être considéré comme méchant si l'on est relativiste). Mais l'évolution de Putnam — on moque souvent Putnam pour son caractère changeant, mais il est pour cela justement, par cette capacité à saisir les mouvements importants de la pensée américaine, l'image du philosophe américain — montre que le débat n'est pas facile à régler, car il porte sur le statut de la rationalité. Rorty en effet se défend toujours d'être relativiste au sens naïf du terme, et de mettre tout sur le même plan ; comme l'a justement remarqué J. P. Cometti, il faudrait peut-être distinguer plusieurs sortes de relativisme comme on a distingué (Putnam le premier) plusieurs réalismes. Rorty sait très bien que le relativiste "naïf" se heurte à des contradictions auto-référentielles. La solution pour Rorty, afin de maintenir le point de vue immanent post-quinien sans tomber dans l'auto-

référence, est de déplacer la question. C'est là qu'il échappe astucieusement, en faisant passer la question "de l'épistémologie et de la métaphysique vers la politique", aux critiques universalistes de Putnam (qui de toute façon a modifié encore son point de vue dans *Le Réalisme à visage humain* en le déplaçant aussi, vers une mise en question de la dichotomie fait/valeur). Les difficultés et contradictions inhérentes au relativisme sont liées pour Rorty au problème de la connaissance, champ où les critères doivent se voir associer des normes d'objectivité ; il faut donc, pour en sortir, substituer au point de vue cognitif un point de vue politique et *pratique*. C'est à ce point de sa réflexion que Rorty convoque le pragmatisme, et Dewey. Le néopragmatisme s'oriente alors vers une réflexion pratique, transformée, sur la démocratie.

Putnam, bien que sa position soit désormais moins fondée sur un antirelativisme de principe, n'accepte pas ce glissement : c'est pour cela qu'il insiste pour continuer à poser les problèmes de critères culturels en termes de connaissance et de vérité. On peut en effet remarquer que la position de Rorty, dans son passage même à la politique, se fonde sur une dichotomie très analytique des domaines cognitif et pratique. Cela conduit Rorty à résoudre le problème du nazi : il n'y a pas de sens à vouloir convaincre le nazi par des arguments logiques, ou à le prendre au piège de la contradiction (ce qui ne ferait que le renforcer). La conclusion, inévitable, de Rorty est que le philosophe n'a rien à dire en politique et n'a pas à fonder la démocratie. Il déclare donc venue, non seulement la fin de la philosophie analytique (accomplie, on l'a vu, déjà avec Quine) et le début de l'ère post-analytique, mais en toute simplicité la *post-philosophie* (ou la philosophie sans majuscule, comme Putnam prône le réalisme sans majuscule), voire la fin de la philosophie. Mais pour Rorty (c'est en ce sens que malgré ses séductions relativistes il demeure peu continental) cette fin n'a rien de crépusculaire ni de déprimant, elle s'apparente à l'optimisme démocratique de Dewey.

Rorty, comme tous les post-quinien, a été élevé dans la culture analytique, et même ou surtout dans sa critique il en demeure tributaire ; c'est ce que montre sa lecture de Wittgenstein, qu'il interprète comme le premier théoricien de la fin de la philosophie et du passage à la pratique, alors que Wittgenstein a une position plus complexe à la culture et à l'histoire de la philosophie. Il est évident comme l'a remarqué J. Conant que le discours de Rorty est commandé par la haine de l'éducation qu'il a reçue, qui l'a conduit en gros à penser qu'avant lui tout est mauvais en philosophie. Mais ce refus de la tradition, même s'il s'étend maintenant à la tradition positiviste, réitère en un sens le réflexe inaugural de la philosophie analytique. Rorty veut utiliser Wittgenstein pour montrer l'inanité des problèmes traditionnels de la philosophie. Mais en affirmant qu'il nous faut donc laisser derrière nous les problèmes philosophiques, il reste dans la perspective analytique professionnelle (donc ce qu'il dit détester le plus) selon laquelle il faut montrer *ce qui ne va pas* dans la philosophie, de manière purement extérieure. Ce que Putnam lui reprochera, sous l'influence de Cavell — et c'est probablement cela, plus que les arguments antirelativistes, qui peut servir à ébranler Rorty — c'est cette extériorité à l'histoire et à la philosophie. Comme dit Putnam, "la philosophie est à la fois moins importante et plus importante que ne le croit Rorty". Si Wittgenstein a montré quelque chose, c'est bien que, même prisonniers de ses représentations, nous ne pouvons décider de nous en "débarrasser" (c'est ce qu'ont montré depuis longtemps les analyses de J. Bouveresse). Le tort de Rorty n'est pas d'être relativiste ; oui, bien sûr, il l'est, et peu importe : il faut cesser d'agiter l'épouvantail du relativisme, comme l'a proposé C. Geertz, dès que l'on propose quelque chose de nouveau. Geertz propose même un "antiantirelativisme" qui n'est pas le relativisme, mais qui suggère qu'on ne prenne plus toute affirmation d'une différence culturelle ou autre pour une menace pour la rationalité. De son point de vue, vouloir à toute force échapper au relativisme conduit à une "connaissance pasteurisée". Il existe certes des irrationalistes, des nihilistes, etc., dit Geertz, mais il doute que leur attitude soit due "à une sensibilité excessive aux thèses des autres cultures" et

conclut : “l’antirelativisme a largement concocté l’angoisse dont il vit”¹⁰ (texte I, 8). Il ne s’agit donc pas d’agiter constamment l’épouvantail relativiste, qui en général n’est là que pour justifier le rationalisme ou l’ethnocentrisme. Le véritable problème de Rorty, c’est qu’il réitère en fait le geste critique et argumentatif de la philosophie analytique institutionnelle, simplement il le fait contre son “éducation philosophique”. De ce point de vue, il n’est pas vraiment étonnant que les débats internes à la philosophie analytique tournent souvent autour de Rorty : Rorty est parfait dans le rôle de l’adversaire, car il pose les problèmes dans les termes de ceux qu’il critique, et qui savent donc toujours comment lui répondre. S’il n’existait pas, Davidson l’aurait inventé.

Une nouvelle Amérique ?

Il est d’ailleurs remarquable que Rorty, même s’il rejette la philosophie professionnelle, récuse le statut d’intellectuel critique. La position “ironique” qu’il prône est antifondationaliste, mais pas négative ni transgressive. Le philosophe accepte les choses telles quelles, même s’il connaît l’arbitraire des constructions politiques et culturelles, et par ce relativisme même : c’est la leçon du pragmatisme tel qu’il est réinterprété par Rorty, qui risque de faire de lui, même *cum grano salis* de l’ironie, une sorte d’ethno-centriste. Cela montre en tout cas les limites du relativisme culturel de Rorty (et de toute position de ce genre) puisqu’elle semble mener tout droit à un hyper-conformisme, irréfutable de surcroît. De ce point de vue, la référence à Dewey est révélatrice du refus fondamental chez Rorty de la critique sociale. Rorty n’a pas rompu avec la figure du philosophe professionnel, malgré son insistance sur la culture et l’histoire : il n’y a rien chez Rorty qui soit réellement en connexion avec la culture et l’histoire de l’Amérique dans ce qu’elles ont d’original. C’est pourquoi on peut risquer l’idée que l’interprétation du pragmatisme proposée par Rorty (Wittgenstein néopragmatiste, Emerson protopragmatiste), sans doute parce que l’histoire a trop fortement lié au vingtième siècle américain le sort du pragmatisme et celui de la philosophie analytique, reste en définitive interne à la philosophie analytique. Pour proposer une critique externe, il faudra paradoxalement revenir en deçà du refus analytique de la tradition philosophique, réfléchir à l’histoire de la philosophie en Amérique (telle qu’on l’a esquissée ici), et s’interroger sur l’histoire de la philosophie et de la culture américaine. Le néopragmatisme revient en fait à ne pas mettre en question l’héritage américain, ne pas penser que le fait même d’être un *intellectuel américain* soit problématique. Putnam récuse l’interprétation rortyenne de James, et Cavell propose ce qu’on pourrait appeler un *néotranscendantalisme* contre le néopragmatisme, qui conduit à reconsidérer l’ensemble de l’histoire de la philosophie américaine — dont la philosophie analytique est un moment, non le début ou la fin.

La philosophie analytique se voulait anhistorique et non idéologique : on découvre depuis quelques années le caractère historique de la philosophie, et l’histoire de la philosophie. Cette irruption de l’histoire a eu lieu dans un contexte fortement politique. Le cas de Putnam est caractéristique : il est devenu gauchiste (maoïste plus exactement) dans les années 60, a continué lors du mouvement pacifiste contre la guerre du Viêt-Nam, et a commencé alors à mettre en cause son éducation analytique. La philosophie analytique s’est toujours représentée comme cousine des sciences, et donc non idéologique et séparée des questions de valeur. Selon Putnam, c’est moins une erreur en soi (les positivistes ont de fait toujours eu une idéologie, et heureusement) qu’une fausse représentation qu’a eue d’elle-même la philosophie analytique. “Le fait que les philosophes analytiques n’aient pas eu d’intérêt pour l’histoire culturelle ne signifie pas qu’ils n’en ont pas fait partie”¹¹, dit-il. Bref, ce que fait Putnam,

¹⁰ Geertz, “Anti-relativism”, *American Anthropology*, 1984.

¹¹ *The American Philosopher*, p. 59.

c'est critiquer non simplement la philosophie analytique (cela, on l'a fait avant lui), mais la définition et la représentation qu'elle donne d'elle-même. Mais pour cela, il faut la penser historiquement. C'est là la nouveauté, apparue récemment.

Avec la guerre du Viêt-Nam et la fin des illusions américaines s'est écroulé le mythe du philosophe professionnel, non idéologique, quoique Quine ait continué à le professer. Pour Putnam, il n'y a plus eu moyen ensuite de continuer la philosophie de la même façon, et en particulier d'éviter par principe les questions morales (comme la philosophie analytique, *même morale*, l'avait toujours fait). Bref, Putnam a cherché depuis un nouveau modèle non professionnel mais toujours rationaliste de l'activité philosophique, et l'a pour l'instant trouvé en reprenant un mot d'ordre de Cavell. La philosophie n'est pas une science, mais elle n'a pas non plus de visée fondationnelle ; elle signifie notre aptitude à critiquer, mais aussi à continuer à apprendre, à poser des questions embarrassantes, à reconnaître l'enfant *confused* qui est en nous ; bref, la philosophie est *l'éducation des adultes*. Cette définition conduit Putnam, comme l'a fait à sa manière Rorty, à réinterpréter le pragmatisme (mais plutôt James que Dewey) comme porteur de cette aspiration de (et à) la philosophie, dans une interprétation qui va tout à fait à l'encontre de celle de Rorty.

Il faut bien comprendre maintenant que ni Putnam ni Cavell ne font de la philosophie une production de la culture. La philosophie retrouve avec eux une portée *critique* (de ce point de vue, leur engagement politique gauchiste passé n'est pas dépourvu de sens). Cavell trouve dans le transcendantalisme, et Putnam dans le pragmatisme, des raisons anciennes et inhérentes à la volonté démocratique américaine de refuser l'ordre américain établi. On trouve dans *Conditions Handsome and Unhandsome*¹² un aperçu très remarquable de cette théorisation politique issue d'une réflexion sur l'histoire de l'Amérique. (Qu'on pense à la résurgence des idées de Thoreau dans les années 60 et à la reprise du thème de la désobéissance). Les années 60 ont conduit Putnam, et surtout Cavell après sa lecture d'Emerson et Thoreau, à promouvoir une pensée démocratique *non libérale* — dans tous les sens du terme. Cavell refuse le modèle libéral (au sens américain de social démocrate) incarné par l'école de Rawls, tout autant que le modèle libéral au sens français du terme (incarné par exemple par Nozick, lui aussi issu de la tradition analytique et devenu critique, par un refus de la "violence argumentative" inhérente à la démarche analytique). De toute façon il n'y a pas pour Cavell de réelle différence entre les deux acceptions du terme, et de ce fait sa divergence avec Rorty est aussi politique : pour Rorty, comme pour Rawls sous une autre forme, le modèle démocratique implique une discussion, qui conduit à la justification des inégalités lorsqu'elles sont indispensables, et que leur nécessité est reconnue par tous (y compris ceux qui en seront les victimes). C'est ce concept de *conversation* qui est au centre de la plupart des discussions moralo-politiques américaines. Or pour Cavell on ne pourra renouveler cette conversation qu'en réentendant enfin les voix d'Emerson et Thoreau, afin de retrouver l'idéal américain de l'égalité. Cavell propose donc depuis quelque temps une théorie politique fondée sur ce qu'il appelle le perfectionnisme, qui part des principes de la démocratie américaine non pas pour inventer un nouveau conformisme mais pour récuser toute théorie fondée sur la diminution des *opportunités* de chacun (une décision soi-disant libre de renoncer à une partie de ses avantages pour le bien des autres). Pour Cavell, et depuis le début, il y a des gens qui ne font pas partie de la grande conversation universelle, ou de la discussion dans la position originelle inventée par Rawls ; et il faut, si utopique que ce soit, leur rendre la parole. Cavell rejoint, en les radicalisant, plusieurs des critiques qui se sont élevées aux États-Unis, bien plus qu'en France, contre le libéralisme social-démocrate de Rawls (je pense ici à Walzer et surtout MacIntyre) : il n'y a pas de sens à se fonder sur l'expression de la volonté de

¹² Trad. fr. : *Condition noble et ignoble*, L'Éclat, 1993.

l'individu en situation originelle, dès lors qu'on ne sait même si la masse des citoyens a réellement sa voix dans un tel choix.

Cavell et Putnam vont en tout cas beaucoup plus loin que les critiques internes qui les ont précédés, car en réfléchissant à l'existence et à l'historicité de la philosophie américaine, Cavell ne se donne même pas la peine de rejeter l'héritage analytique, ni d'entrer en discussion avec lui ou ses représentants (quoique lui comme les autres ait été formé dans les années 50–60, au moment fort de la suprématie analytique) ; il tente de comprendre comment cette importation a été possible en Amérique, ce qu'elle a comblé comme besoin, mais aussi, comment elle a étrangement préparé le terrain institutionnel pour l'importation de la déconstruction, qui a en quelque sorte réitéré la prise de pouvoir analytique dans les départements de littérature comparée, et occupé les domaines exclus par la tradition analytique américaine (pas seulement la littérature, mais les humanités en général). Car la critique de la métaphysique et de tout ce qui n'était pas du domaine de la philosophie des sciences a eu aux États-Unis des conséquences tout à fait inattendues, et inédites ailleurs : des pans entiers de la réflexion se sont trouvés à l'abandon, à vendre au plus offrant. Beaucoup de questions spécifiquement philosophiques (et qui le sont plus ou moins restées en Europe) ont été reversées à d'autres domaines, ce qui évidemment explique le succès de la déconstruction, mais aussi à l'inverse a conduit à étendre les "compétences" de la philosophie aux questions les plus diverses. Ce qu'il faut en tout cas remarquer, c'est le retour, ces derniers temps, d'une vision historique ou sociale de la philosophie : les travaux de Q. Skinner (par exemple son recueil collectif avec Rorty et Schneewind), comme la diffusion des travaux de Cavell, ou d'une autre façon l'influence grandissante de Foucault, même sur des autorités de la culture analytique comme Ian Hacking, semble indiquer la fin de l'époque où la philosophie américaine se voyait protégée de l'histoire.

La philosophie de l'ordinaire

Il est en tout cas clair que la domination analytique, par l'ahistoricité revendiquée à l'origine par le Cercle de Vienne pour des raisons scientifiques et politiques, puis par la profession philosophique américaine pour des raisons institutionnelles, a créé une demande pour un nouveau rapport à la culture et à l'histoire de l'Amérique. Mais la philosophie de Cavell, et de Putnam qui est récemment devenu plus proche de lui, est bien plus qu'un retour de bâton post-analytique. Elle est enracinée dans une œuvre fondamentale, mais justement, très problématique pour la tradition analytique, celle du "second" Wittgenstein, et en général dans la philosophie du langage ordinaire. Cavell a été le disciple de J. L. Austin et considère à juste titre qu'Austin est méconnu en tant que philosophe, que son œuvre a été instrumentalisée au profit d'une banale pragmatique. Putnam, récemment, dans ses *Dewey Lectures*¹³, revendique à son tour l'héritage austinien : "the importance of being Austin". Ce n'est pas le moment de parler d'Austin, mais il est clair — autant que paradoxal — que depuis *Must We Mean What We Say*¹⁴, c'est peut-être le retour à Austin qui a modifié, et modifiera le plus profondément, à partir d'à présent, le rapport à la philosophie du langage. On a réintroduit une lecture non-conforme de Wittgenstein dans la philosophie depuis quelques années (Cavell, Pears, Diamond). Il reste à continuer le travail, commencé avec *Must We Mean What We Say*, de relecture d'Austin, non seulement comme philosophe du langage ordinaire (même s'il est vrai qu'un tel travail est injustement négligé) mais surtout comme philosophe tout court : philosophe de l'ordinaire, de la nouvelle naïveté après bien des débats inutilement sophistiqués sur le statut du langage.

¹³ "Sense, Nonsense, and the Senses".

¹⁴ Cavell, *Must we Mean What We Say ?*, Cambridge : Cambridge university press, 1969.

Les deux ouvrages principaux de Cavell ne sont pas encore parus en français. Ils ont fait entendre, au moment de leur parution (1968 et 1979) une voix complètement nouvelle, ni analytique ni même critique de la tradition analytique. Au point que l'œuvre de Cavell n'a pu être vraiment reconnue que depuis quelques années (le milieu années 80). Aujourd'hui l'œuvre de Cavell est bien connue et on peut dire qu'il est actuellement le plus grand philosophe américain de la fin du siècle. Pourtant Cavell (se différenciant explicitement de la tradition analytique) traite de philosophes, de textes, pas de problèmes ou d'arguments. Par exemple, *The Claim of Reason* explore la philosophie du langage ordinaire (Austin, le second Wittgenstein), *The Senses of Walden*, Thoreau, *Le déni de savoir*¹⁵, Shakespeare, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*¹⁶, Emerson. Mais Cavell a construit à partir de Wittgenstein une œuvre cohérente et personnelle, dirigée par le fil conducteur du scepticisme. C'est à propos du scepticisme que l'on peut constater l'originalité de Cavell dans sa lecture du philosophe redouté et emblématique du courant analytique. Wittgenstein est souvent interprété comme soit ayant produit des arguments sceptiques (sur les mathématiques, voir Kripke par exemple) soit ayant réfuté le scepticisme (par sa critique du "langage privé"). Cavell montre que ces deux directions sont erronées : Wittgenstein a montré la vérité du scepticisme, et a montré qu'en un sens le scepticisme était irréfutable (dès lors qu'on cherche à le réfuter comme argument, comme question cognitive, toute tentative de ce genre pour réfuter le scepticisme contribue à le renforcer), parce qu'il fait partie de notre existence : "le scepticisme est vécu", écrit-il fréquemment, et de ce point de vue le scepticisme philosophique traditionnel (sur l'existence du monde réel) n'est qu'un masque ou une représentation du scepticisme plus fondamental sur l'existence de l'autre, sur autrui (le problème d'ailleurs classique dans la philosophie analytique des *other minds*). Selon Cavell le scepticisme sous sa forme banale (puis-je connaître quoique ce soit) représente un doute plus fondamental ou plus exactement une incapacité à connaître et reconnaître l'autre et donc le monde, à entrer en relation avec le monde. Cavell propose donc une lecture complètement nouvelle de Wittgenstein, mais aussi de toute la tradition sceptique de Montaigne à Descartes en passant par Shakespeare, comme montrant la *vérité* du scepticisme (qu'il nomme la tragédie, comme le montre son analyse d'*Othello* et du *Roi Lear*)¹⁷. Le scepticisme, étant un refus de savoir ou de reconnaître l'autre en tant qu'être humain, rupture du contact avec le monde et le langage commun, ne peut donc être surmonté par une nouvelle connaissance (*knowledge*). La seule réponse au scepticisme et à sa menace est de l'ordre de la reconnaissance (*acknowledgment*), de l'acceptation de la finitude et de la répétition, ce que Cavell appelle l'ordinaire ou le quotidien. D'où l'insistance de Cavell sur le langage ordinaire et la place centrale qu'il occupe chez Austin et Wittgenstein — non dans le but, comme dans ce qui est devenu la pragmatique, d'une analyse du langage, mais d'une réappropriation du langage comme mien (et nôtre), donc d'une nouvelle invention post-analytique de la subjectivité *via* la problématique du scepticisme, qui prend en compte l'impossibilité de donner un sens au langage de la psychologie, mais aussi l'impossibilité de l'évacuer ou de le réduire — toutes deux mises en évidence dans les *Investigations philosophiques* comme dans *Sense and Sensibilia*. Le langage ordinaire permet ainsi une réinvention de la subjectivité — redéfinie dans des termes ni traditionnels ni non plus mentalistes — en termes de langage ordinaire.

Où alors trouver la vie ordinaire ? Un thème central de la philosophie de Cavell est que la philosophie a toujours (jusqu'à Austin et Wittgenstein) posé l'ordinaire (le langage ordinaire, la vie ordinaire) comme son autre, ce dont il fallait se dégager. Cet ordinaire qui est la réponse au scepticisme, et dont on entend la nostalgie dans les *Investigations Philosophiques*, où est-

¹⁵ Trad. fr., Seuil, 1993.

¹⁶ L'Éclat, 1991.

¹⁷ Voir *Le déni de savoir* et *Les voix de la raison*.

il ? Cavell a deux réponses, qui constituent les deux autres piliers de son système après Wittgenstein : le transcendantalisme (Emerson et Thoreau) et le cinéma. C'est ce qui a conduit Cavell à réfléchir, de manière inattendue mais en fait parfaitement cohérente, à la comédie américaine des années 30, appelée comédie de remariage¹⁸. Il est en effet remarquable que toute une série de films, tous sortis dans les années 30–40, c'est-à-dire entre deux périodes où que le cinéma américain a été relativement stérile (après Griffith, il n'y eut pas grand-chose dans les années 20) sont construits suivant un schéma similaire, le *remariage* (séparation puis réunion d'un couple, l'homme étant en général Cary Grant et la femme Katherine Hepburn). Pour dire que ces comédies sont philosophiques, Cavell se fonde sur deux thèses. La première, que ces sept films constituent un genre spécifique du cinéma parlant hollywoodien, genre appelé donc comédie du remariage. Ces films forment le noyau central de la comédie hollywoodienne à partir de l'avènement du son, et représentent une réussite majeure dans l'histoire de l'art cinématographique (ils passent régulièrement en France aussi, par exemple *Indiscrétions*, *Monsieur Bébé* ou *Adam's Rib*). Seconde thèse : le genre du remariage hérite des enjeux de la comédie shakespearienne. Dans son article "The Argument of Comedy", N. Frye distingue comédie ancienne et comédie nouvelle. Ces deux genres sont des formes de la comédie romanesque, et montrent un couple de jeunes gens triomphant des obstacles qui s'opposaient à leur bonheur, ce dernier étant figuré par un mariage qui constitue le dénouement et accomplit les réconciliations individuelles et sociales ; la comédie nouvelle met l'accent sur les efforts du jeune homme pour triompher des obstacles que suscite une figure de vieillard (barbon) contre son mariage avec la jeune femme de son choix, alors que la comédie ancienne met l'accent sur l'héroïne, qui subit quelque chose comme une mort et une renaissance (comme par exemple *Conte d'hiver* de Shakespeare). La comédie du remariage est plus étroitement apparentée à la comédie ancienne qu'à la comédie nouvelle. Dans ces films, la question va essentiellement être le statut de la femme, mais donc celui de la relation homme-femme et donc de l'égalité. Et la visée principale de l'intrigue n'est pas d'unir le couple central mais de les *re-mettre* ensemble, de les ré-unir à *nouveau*. C'est ce schéma de re-trouvailles qui structure tous ces films, comme s'il s'agissait de surmonter quelque chose comme le scepticisme, d'arriver à rétablir un rapport à l'autre perdu, par la renaissance d'une femme.

Il y a quelque chose de surprenant, naturellement, et surtout aux États-Unis, à rapprocher le cinéma de grands textes philosophiques. "Ma conscience de la fureur que cela peut provoquer a connu son apogée quand j'ai présenté une première version du chapitre consacré à *It Happened One Night* à un colloque universitaire", dit Cavell. (Cet essai débute par ce qui constitue dans *Pursuits of Happiness* le développement philosophique le plus long, sur Kant. Et ce qui vient ensuite, c'est la discussion d'un film de Capra). L'idée de Cavell, non innocente peut-être d'un certain nationalisme, est que le cinéma est une production culturelle proprement américaine et d'un niveau de réflexion digne des plus grandes productions européennes — et cette idée-là, même nous Français et cinéphiles avons du mal à l'avalier : c'est pourtant ce que Cavell a à nous apprendre de plus important. Pour Cavell, il y a un propos philosophique du cinéma, ou plutôt du film, c'est-à-dire, pas seulement des choses intelligentes que nous, brillants esprits, pouvons dire d'un film.

Si le cinéma est par nature réflexif, il met en scène la conversation philosophique. Peut-être pensera-t-on que cela vaut pour tous les arts. Mais le cinéma est le seul à s'intéresser à la conversation ordinaire. Le théâtre est traditionnellement plus ancré vers l'exceptionnel que le quotidien : la conversation y a toujours le rôle d'un préalable ou d'un à-côté, sauf exceptions. Le cinéma, dit Cavell, répond en quelque sorte aux exigences du transcendantalisme (*cf.* Emerson : "Je ne demande pas le grand, le lointain, le romanesque ; ni ce qui se fait en Italie

¹⁸ Voir : *À la recherche du bonheur*, trad. fr., Cahiers du cinéma, 1993.

ou en Arabie ; ni ce qu'est l'art grec ; j'embrasse le commun, j'explore le familier, le bas et suis assis à leurs pieds"¹⁹), démarche philosophique qui part du langage ordinaire, des mots de la vie de tous les jours. L'énumération d'Emerson résume ce que Cavell appelle la physionomie de l'ordinaire ; c'est une forme de ce que Kierkegaard appelle la perception du sublime dans le quotidien. Or c'est cette forme de sublime que montrent les comédies de remariage. Elles peuvent être définies comme des comédies du quotidien, puisque ce qu'elles montrent, c'est la vie quotidienne et la conversation d'un couple, comme moyen de surmonter le scepticisme. Plus récemment, Cavell a écrit sur le mélodrame (*Gaslight, Lettre d'une inconnue, Now Voyager*)²⁰ pour montrer qu'il reprenait la même structure sous sa forme inversée (en mettant en scène l'impossibilité d'établir une conversation et d'habiter le temps de manière quotidienne), exemple qui montre encore la présence de la problématique sceptique dans tous ces textes cinématographiques de Cavell, part la plus originale de son œuvre.

Il est clair que le cinéma américain de l'âge d'or d'Hollywood est sous influence transcendantaliste. Capra et Cukor citent Thoreau et Emerson, et l'idéal démocratique de Capra est explicitement inspiré d'Emerson. Il reste donc, pour finir, à exposer le troisième pilier de la philosophie de Cavell : la relecture du transcendantalisme. Cavell a en effet opéré une renaissance du transcendantalisme à la manière (mais aussi *contre* la manière) dont Rorty a créé un nouveau pragmatisme. Autant il n'y a guère de sens pour Cavell à vouloir réinventer le pragmatisme, car il a été récupéré au point que toute réhabilitation en serait de toute façon obérée par la tradition analytique, autant il est important de redécouvrir Emerson et Thoreau, non seulement en tant qu'auteurs (cela ne pose en général pas de problème) mais en tant que philosophes. Cavell s'est d'abord intéressé à Thoreau dans *The Senses of Walden*²¹. Thoreau a inventé par son passage à Walden et son livre *Walden* une philosophie de la vie quotidienne, décrivant sa vie dans tous ses détails ordinaires et montrant le sublime inhérent à la répétition des jours et des nuits. Le seul début de réponse au problème de la vie — c'est en cela que pour Cavell, Thoreau annonce Wittgenstein — est pratique. Les choses que nous croyons ineffables sont déjà dites, sont là devant nous, à nos pieds. Découvrir ce qui est ordinaire, c'est comprendre aussi le miracle de l'existence du monde.

Il est mille témoignages par lesquels nous pouvons juger nos existences : comme, par exemple, que le soleil qui mûrit mes haricots, illumine en même temps tout un système de terres comme la nôtre. M'en fussé-je souvenu que cela m'eût évité quelques erreurs.

Comprendre la nature de l'ordinaire, c'est comprendre que c'est le même soleil qui illumine les univers infinis et qui fait pousser mes haricots, qui est l'éternité et le retour quotidien du matin. "Le soleil n'est qu'une étoile du matin" sont les derniers mots de *Walden*.

Il y a évidemment une volonté de Cavell de retrouver chez Thoreau une forme spécifique et originale de philosophie américaine, méconnue depuis l'importation analytique et même avant. Ce refoulement du transcendantalisme a été plus clair à propos d'Emerson, au point que Cavell lui-même a eu longtemps une réticence par rapport à Emerson (un *second-hand* Thoreau). Il a fallu attendre le remarquable texte "Thinking of Emerson"²² pour que s'accomplisse l'identification Cavell/Emerson, qui a remis en perspective l'ensemble de l'œuvre de Cavell. Il y a chez Emerson une réponse au scepticisme, plus que chez Thoreau, d'abord par le concept de confiance en soi (*self-reliance*), puis par une réinvention du concept d'expérience (*experience*) qui montre l'ambiguïté du terme de *transcendantalisme*. Il s'agit en fait, dans l'interprétation de Cavell, d'une philosophie de l'immanence qui replace toutes choses au niveau de l'ordinaire, mais montre aussi qu'on peut y découvrir la seule

¹⁹ Emerson, "The American Scholar", trad. fr., *Critique, la nouvelle Angleterre*, numéro spécial 1992.

²⁰ Voir : *Contesting Tears*, Chicago university press, 1997.

²¹ Northpoint press, 1981.

²² Publié en annexe à *The Senses of Walden*.

transcendance accordée par le scepticisme. Ce balancement transcendance/immanence est typique du néoscepticisme cavellien, qui interprète Wittgenstein à la lumière d'Emerson, mais aussi Nietzsche (qui a repris beaucoup de passages et de thématiques d'Emerson) voire Heidegger (puisque certains passages particulièrement émersoniens de Nietzsche ont été importants pour Heidegger, qui les cite dans ses cours sur Nietzsche en 1936–40). Cette relecture de l'histoire de la philosophie du vingtième siècle, et cette réinterprétation de la fracture initiale Wittgenstein-Heidegger à la lumière d'une sorte de double filiation émersonienne, est un des aspects les plus prometteurs de la philosophie de Cavell. C'est ce qui est dit au début de son texte *Statuts d'Emerson*, et qui suggère une voie pour s'extraire des débats stériles sur les deux écoles, continentale ou analytique, de la philosophie actuelle.

La filiation scepticisme-transcendentalisme s'affirme dans les passages d'Emerson où il développe son idée que "toute connaissance est réception". Le fondement de la confiance en soi est, dit Emerson, "Cette sagesse première, nous la marquons comme Intuition, tandis que toutes les leçons postérieures sont des instructions [*tuitions*]"²³. La confiance en soi, et la réponse au scepticisme, n'est donc pas de l'ordre de la connaissance active [*tuition*]. "Nous reposons dans le sein de l'immense intelligence qui fait de nous les réceptacles de sa vérité, et les instruments de son activité. Quand nous discernons la justice, la vérité, nous ne faisons rien par nous-mêmes, nous laissons le passage à ses rayons". Comme le montre *Experience*, le transcendentalisme réinterprété par Cavell est d'emblée une réponse aux débats empiristes et néo-kantiens de la philosophie positiviste. Selon la forme très particulière d'empirisme qui se définit chez Emerson, mes perceptions sont plus fiables que mes pensées, plus certaines que les constructions intellectuelles. C'est la dernière réponse au scepticisme, qui rejoint celle proposée par Austin, et on pourrait aussi y voir la fin (annoncée sous une forme différente chez Putnam) des débats sur le réalisme. "La perception n'est pas capricieuse, elle est fatale. Si je vois un trait, [...] la perception que j'en ai est quelque chose d'aussi réel que le soleil". Ainsi, à partir d'Emerson, Cavell a défini une philosophie nouvelle ("une nouvelle Amérique inapprochable") qu'il appelle désormais perfectionnisme.

Je sais que le monde avec lequel je parle dans la ville et dans les fermes n'est pas le monde que *je pense*. [...]. Mais je n'ai jamais trouvé que l'on gagnât beaucoup à des tentatives manipulatoires pour réaliser le monde de la pensée.²⁴

C'est ce perfectionnisme (voir texte III, 4) inhérent à la philosophie américaine première qui a été refoulé en même temps qu'Emerson, et remplacé ensuite par l'idéal de clarification analytique.

Lorsque je demande, dit Cavell, si nous ne pouvons pas concevoir Emerson et Thoreau comme faisant partie de notre héritage de philosophes, je suggère que le fait d'être philosophiquement étrangers à ces auteurs [...] pourrait bien être justement le symptôme d'un appauvrissement de l'idée de philosophie, d'un éloignement des origines de la philosophie, de ce qui lui est natif.²⁵

C'est tout le sens du refoulement, évoqué souvent par Cavell, du passé de la philosophie américaine par la philosophie analytique.

Il faut bien dire aussi, pour éviter quelques malentendus, que ni Thoreau ni Emerson, et moins encore Cavell, ne revendiquent une pureté originelle de l'Amérique. Notre discours n'est pas du tout une revendication d'une philosophie américaine authentique, ce qui serait un discours encore plus pervers que le refoulement évoqué précédemment. Hériter le transcendentalisme, *c'est* renoncer à retrouver une Amérique première : pour Thoreau, comme pour Emerson, cette Amérique — *l'Amérique* — n'a jamais existé. "Walden n'a jamais été là, depuis les premiers mots de *Walden*", remarque Cavell. La pensée de Thoreau est déjà une pensée de l'immigration, comme la pensée de Cavell, fils d'immigrés européens comme il l'a

²³ "Experience", dans *Essays, First and Second Series*, New York : The Library of America.

²⁴ "Experience", dans *Essays, First and Second Series*.

²⁵ *The Senses of Walden*, p. 157.

récemment expliqué dans son autobiographie. Le génie d’Emerson et de Thoreau est d’avoir d’emblée placé leur réflexion sous le signe non de l’installation mais du départ : “Je quittai les bois pour une aussi bonne raison que quand j’y étais venu”. Le paradoxe donc de la position de Thoreau et d’Emerson serait qu’ils représentent *la* philosophie américaine, mais ne sont pas des philosophes de l’identité américaine, plutôt des philosophes de l’immigration, disons plutôt de la *migration* (car pour eux il ne s’agit pas de se poser, de s’installer — *dwelling* — mais de toujours partir). Emerson, dans un passage constamment cité par Cavell de *Self-Reliance*, revendique le “caprice” du départ :

Je rejette père et mère, femme et frère, quand mon génie m’appelle. Je voudrais écrire sur les poteaux et sur les portes : *Caprice*. J’espère qu’en fin de compte, il s’agit de quelque chose de mieux qu’un caprice, mais nous ne saurions passer la journée en explications.²⁶

Comme si trouver ses racines n’est pas forcément s’installer quelque part, mais c’est découvrir ce qui en vous, en chacun, est immigré, étranger.

Comme si vos racines, dit Cavell, étaient affaire, non du passé, mais précisément du présent, toujours, fatalement. Comme si l’Amérique pouvait bannir l’histoire, faire de la condition d’immigrant non pas quelque chose à quoi il faudrait échapper mais quelque chose à quoi aspirer, comme si c’était là quelque chose de natif à la condition humaine.²⁷

Il ne s’agit donc pas pour Cavell de faire revivre les grandes figures du passé américain, mais de produire une “phénoménologie des racines” (expression de G. Borradori), et pour cela il ne suffit pas de rejeter ou de réformer l’héritage analytique, mais de comprendre la nature et la pauvreté de l’Amérique : “notre pauvreté est de ne jamais être ultimes, mais toujours ceux qui s’en vont (abandonnent ceux et ce qu’ils ont connu) : d’être initiaux, intermédiaires, Américains”²⁸.

C’est cette redéfinition de l’Amérique par l’absence de racines qui donne son sens à l’entreprise cavellienne, sans doute la première à tenter de rivaliser avec l’Europe. Sans cette insistance sur la nécessité du départ contre l’habitation, Thoreau serait au mieux un Heidegger *baba-cool* et Emerson un Nietzsche optimiste. Cavell a montré que

leur désaccord essentiel et commun avec Heidegger est que l’accomplissement de l’humain exige non pas l’habitation et l’installation mais l’abandon, le départ. Tout dépend alors de la manière de réaliser cet abandon. Car la signification du départ, c’est sa découverte qu’on a fondé quelque chose, qu’on a ressenti avec enthousiasme ce à quoi l’on doit s’abandonner, qu’on peut considérer les autres comme ceux à qui laisser à présent l’habitation du monde.²⁹

La nouveauté américaine, qui restait jusqu’à Cavell à exprimer en philosophie, c’est en fin de compte cette capacité — contre le scepticisme — à recommencer, et prendre la route : *the open road*, dit Whitman. Et au-delà les banalités sur l’optimisme ou le pragmatisme américains, il y a là “une nouvelle Amérique” dont l’“approche”, pour reprendre un mot de Cavell, devrait tout à la fois “nous effrayer et nous réjouir”.

²⁶ Emerson, “Self-Reliance”, dans *Essays, First and Second Series*.

²⁷ Cavell, *The Senses of Walden*, pp. 157–158.

²⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 137.

²⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 138