

« P A S S A G E S »

De Richard Rorty à Jürgen Habermas

LA MODERNITÉ EN QUESTIONS

*Sous la direction de
Françoise Gaillard, Jacques Poulain
et Richard Schusterman*



cerf

RICHARD SHUSTERMAN.

LA RAISON ET L'ESTHÉTIQUE ENTRE MODERNITÉ ET POSTMODERNITÉ

I

Les derniers siècles passés de la pensée occidentale font apparaître deux stratégies utopiques fondamentales : la règle de la raison avec son amélioration mesurée, rationnelle de la vie et, contrastant avec elle, une esthétique du plaisir avec sa promesse hédoniste du bonheur. De même qu'on a identifié la modernité avec la raison, on a caractérisé le postmodernisme comme éminemment esthétique. Mais l'opposition rationnel/esthétique ne doit pas être envisagée de façon trop simpliste, car la modernité a sa propre esthétique, et le post-modernisme ses propres raisons. De même, en traitant la question de la modernité à travers Habermas et Rorty, on ne doit pas laisser ce qui les oppose masquer leurs profonds accords, qui tendraient à être négligés par une rhétorique du contraste, dans laquelle Habermas représenterait le moderne, la raison et l'universel et Rorty, le postmoderne, l'esthétique et l'individuel.

Il faut d'abord reconnaître que non seulement Habermas et Rorty élaborent tous les deux une théorie du postmodernisme à travers une narration philosophique, mais aussi qu'ils décrivent tous deux le motif central conduisant de la modernité à la post-modernité comme un travail de sape mené par un principe esthétique contre l'autorité de la raison. Rorty salue ce tournant esthétique parce qu'il nous libère d'une conception de la raison étouffante dans sa rigidité, homogénéisante, anhistorique, et parce qu'il encourage un travail souple de l'imagination créatrice semblant mieux convenir aux contextes décentrés et aux changements de temps rapides de la postmodernité. Habermas, pour sa part, défend la modernité en montrant que le tournant esthétique postmoderne est une réponse inutile, malencontreuse et subversive à une fausse idée de la raison : la raison centrée sur le sujet. Les malheurs de la modernité, les fragmentations de l'expérience et de la société peuvent alors trouver remède non dans l'abandon de la raison pour l'esthétique, mais dans la substitution à la raison, centrée sur le sujet, d'un modèle communicationnel de la raison.

Dans la mesure où Rorty et Habermas insistent tous deux sur la primauté du langage, c'est là que le débat raison / esthétique se trouve finalement concentré. Nous voyons ainsi Habermas critiquer Rorty pour son esthétisation du langage, pour son « nivellement de la distinction de genre entre philosophie et littérature », et son appréciation des meilleurs philosophes en tant que poètes. Mais il serait, ici aussi, trompeur d'ériger la raison et l'esthétique en simples principes opposés, et il est important de reconnaître que sur les questions les plus cruciales de l'esthétique, de la raison et du langage, les ressemblances qui existent entre Habermas et Rorty sont tout autant significatives que les différences. Nous pouvons nous en rendre compte en considérant leur narration du tournant esthétique de la postmodernité.

II. Le tournant esthétique de la postmodernité

Pour Habermas, l'histoire commence avec l'insatisfaction de Schiller et du jeune Hegel à l'égard de la tradition de la raison centrée sur le sujet et de sa philosophie de la réflexion, qui part de Descartes et atteint son apothéose chez Kant. Un tel concept de raison ne pouvait échapper au dilemme autoréférentiel d'avoir à réfléchir de façon critique sur le savoir du sujet tout en fondant entièrement une telle critique sur la raison propre au sujet. De plus, négligeant la dimension communicationnelle de l'entendement humain, ce concept accentuait la fragmentation sociale et empêchait la philosophie d'accomplir le rôle promoteur de l'unité sociale qu'elle a hérité de la religion. Pourtant, selon Habermas, la raison, correctement conçue comme une raison communicationnelle, « constitue la puissance absolue d'unification » (DPM, p. 39¹). L'échec de la philosophie à saisir l'idée de la raison non en termes de subjectivité, mais en termes d'intersubjectivité communicationnelle — une idée pourtant implicite à la vision de Schiller et du jeune Hegel, qui concevait l'art « comme une véritable matérialisation de la raison communicationnelle » et comme agent d'unification non coercitif (DPM, p. 57) — constitue pour Habermas une catastrophe historique.

Car l'aveuglement à l'égard de ce modèle alternatif de la raison a abouti à l'incessante autocritique de la raison centrée sur le sujet, au point de nous rendre soupçonneux à l'égard de la raison tout court et de nous en lasser. Afin d'échapper à cette dialectique divisante des Lumières, à l'autocritique de la raison par sa propre activité immanente, Nietzsche s'est plutôt tourné vers l'esthétique comme « l'autre absolu de la raison ». Habermas, qui affirme « la relation interne entre modernité et rationalité » (DPM, p. 5), voit l'esthétisme de Nietzsche comme « l'entrée dans la postmodernité », et il caractérise cette esthétique comme une

«subjectivité décentrée, émancipée de toutes les restrictions de la cognition et de tous les impératifs du travail et de l'utilité» (DPM, p. 147).

Le récit de Habermas fait ainsi apparaître deux notions très différentes de l'esthétique (bien qu'il ait souvent tendance à les assimiler sous l'appellation principale d'esthétique). La première est un domaine rationnel, compartimenté et discipliné, incarnant la raison communicationnelle pour les plaisirs de la forme (l'esthétique classique de la modernité). Mais la seconde est une esthétique sauvagement antirationnelle, d'hédonisme sans contrainte, de transgression radicale et d'originalité effrénée, qu'il identifie avec le postmoderne et qu'il attaque comme une grave menace contre le projet moderne d'émancipation progressive à travers la raison. Ce défi esthétique postmoderne adressé à la raison, qui a vu son origine chez Nietzsche, a été poursuivi dans l'érotisme de Bataille et dans ses concepts «esthétiquement inspirés» d'hétérogénéité et de souveraineté, ainsi que dans les expériences limites de Foucault, qui décentrent expérimentalement le sujet rationnel, autonome, exactement comme la généalogie critique de Foucault opère un décentrage théorique. Le privilège post-moderne accordé à l'esthétique sur la raison est, selon Habermas, encore plus clair dans les plaidoyers de Derrida et de Rorty en faveur du «primat de la rhétorique sur la logique», de l'art littéraire d'«ouverture au monde» sur la «solution de problèmes» par l'argument, et de la métaphore sur le discours «normal», tout ce qu'entraîne leur traitement de la philosophie comme étant elle-même un simple mode d'écriture (DPM, p. 224-245).

Pour Habermas, l'autorité du principe esthétique antirationnel dérive de l'énorme pouvoir dont jouissait l'expérience esthétique durant les temps modernes, une expérience qui semblait y dominer et transcender la raison. Habermas soutient cependant que cette expérience est le produit de l'art avant-gardiste de la modernité, et dépend donc des structures discursives de la raison, alors même qu'elle prétend s'opposer à la raison et la transcender. Les expériences employées par ces théoriciens antirationnels «au même processus de différenciation (et de rationalisation) que la science et la moralité» (DPM, p.401) et se les approprier ainsi théoriquement pour fuir ou circonvenir la rationalité, c'est, pour le moins, tomber dans une contradiction performative. Il soutient de plus que les expériences esthétiques, dans la mesure où elles nient la rationalité incarnée dans la tradition esthétique, perdent leur sens : «les contenus se trouvent dispersés (et) il ne s'ensuit par d'effet émancipateur»². De tels arguments pour une primauté de la raison qui vaudrait même en esthétique reposent sur l'assomption que l'expérience esthétique dépend entièrement de la conception de l'art rationalisée, différenciée de la modernité. Cette assomption, comme je l'ai montré ailleurs, est fortement discutable³. Mais Habermas a encore son maître-argument pour la primauté de la raison : on ne peut échapper à la raison parce qu'on ne peut

échapper au langage et parce que le langage est essentiellement et nécessairement rationnel. Le langage est le medium par lequel nous vivons et le langage est inévitablement rationnel puisqu'il y a «un rapport intime entre signifier et justifier, c'est-à-dire entre la signification et l'affirmation rationnelle coopérative (communicationnelle) des valeurs et des jugements de vérité» (DPM p. 370-372).

Puisque le langage représente pour Habermas l'essence de la rationalité et la base de sa suprématie, il lui faut résister aux efforts déconstructifs de Derrida et de Rorty pour décrire le langage comme fondamentalement esthétique, comme donnant davantage lieu à la créativité disséminante, à la rhétorique persuasive et aux tropes qu'à la logique de l'argument. Il rejette aussi leur tentative d'effacer les distinctions entre littérature, critique littéraire et philosophie comme faisant partie de leur stratégie de saper la primauté de la raison en niant son effet rationalisant dans la différenciation des disciplines, une différenciation qu'il considère essentielle à l'accomplissement et au progrès de ces disciplines.

Cette esthétisation du langage, dit Habermas, est acquise au prix de la double dénégaration de l'autonomie du discours normal et du discours poétique [...], entre la fonction poétique du langage «d'ouverture au monde» et ses fonctions prosaïques, intramondaines, sur lesquelles tous les usages poétiques du langage et de fait, tous les processus d'apprentissage sont basés, et devant lesquels la force d'ouverture au monde, propre au langage doit à son tour faire ses preuves (DPM p. 241).

Habermas soutient ainsi la notion de langage ordinaire et le tournant linguistique de la philosophie anglo-américaine comme une manière d'éviter le tournant esthétique nietzschéen qui envahit tellement la philosophie continentale contemporaine.

III

Bien que Rorty souligne également le tournant linguistique et la primauté du langage, il ne considère plus le langage comme l'incarnation de la raison, l'expression et la clef de l'essence profonde et universelle de l'homme. Rorty le voit plutôt surtout comme un outil esthétique pour le façonnage de soi; nous reconstituons notre moi et notre société par la redescription, en redisant nos histoires dans des vocabulaires différents. Le récit par Rorty de la voie conduisant à la postmodernité (la «culture ironiste» comme il l'appelle souvent) est celui d'une libération progressive des soi-disant lois universelles de la raison à travers le plaidoyer et l'attrance de l'esthétique. Cette histoire est structurée par une série d'oppositions binaires parallèles étoffant le contraste central de la

central de la raison face à l'esthétique : nécessité et contingence, universel et particulier, public et privé, philosophie et poésie, vérité et métaphore, inférence et narration, logique et rhétorique, découverte et création, fondements et apologétique, réalité profonde et apparences de surface, métaphysiciens et ironistes, théoriciens et romanciers. La liberté et les progrès sont fonction du renversement du privilège répressif des premiers termes.

Hegel a ouvert la révolte esthétique contre la philosophie par l'historicisme et le narrativisme qu'il lui applique dans sa Phénoménologie. Il a cependant commis l'erreur de prendre son récit pour l'histoire finale et définitive dont sa propre philosophie était l'ultime conclusion. Nietzsche a fait avancer la cause de la liberté en mettant au premier plan l'esthétique, en préconisant un perspectivisme sans compromis et en rejetant la vérité et la métaphysique au profit de l'interprétation créatrice et de la redescription généalogique. Mais en dépit du perspectivisme anti-métaphysique déclaré de Nietzsche, des vestiges de métaphysique et de perspective privilégiée se glissent encore dans sa théorie de la volonté de pouvoir. De même, en dépit de son antiautoritarisme, on trouve chez lui une injonction autoritaire selon laquelle la seule vie valable est celle du sublime combat créateur héroïque du surhomme. Heidegger, quels qu'aient été ses efforts pour dépasser toute métaphysique, celle de Nietzsche y comprise, tombe pourtant victime de la même impulsion métaphysique à universaliser son propre vocabulaire et ses redescriptions interprétatives comme étant *le* lexique obligé et *le* récit de l'histoire et de la destinée de la civilisation occidentale. Derrida commet la même erreur lorsqu'il présente ses notions de *différance* et du «mythe de présence» comme (respectivement) la racine nécessaire de l'écriture et l'interprétation définitive de l'histoire entière de la métaphysique, au lieu de reconnaître qu'elles sont simplement de nouvelles façons de décrire son moi et sa pensée en relation avec les vocabulaires passés et les narrations au sein desquels il a été élevé comme l'ont été d'ailleurs la plupart d'entre nous, philosophes.

Cette erreur de vouloir universaliser son vocabulaire et son récit préférés en autorité pour le public en général est, selon Rorty, un reste pernicieux de la prétention métaphysique de la raison : de l'idée que privé et public doivent être unis (et unis par la raison), la notion selon laquelle les idéaux privés et les croyances ne sont vraiment valides que s'ils sont publiquement validés, et tandis que la validité et la légitimité impliquent l'universalisabilité. Traditionnellement, la raison a cette norme de validité, de même que la métaphysique a traditionnellement eu pour but d'unir nos mots et nos histoires personnelles avec quelque chose de monumental, d'éternel et de sublime : la Vérité, la Réalité, le Pouvoir, la Nature humaine, l'Histoire. Mais l'esthétique, pour Rorty est différente. Elle peut se satisfaire du particulier et du contingent, du privé et du petit, et même du fictif et de l'éphémère, car (pour employer un

autre des contrastes de Rorty), elle recherche la beauté plutôt que le sublime (CIS, p. 150-152⁴).

La liberté est ainsi mieux servie par les écrivains esthétiques qui chérissent la particularité et l'invention linguistiques personnelles que par les philosophes qui veulent parler pour tous les hommes au nom et dans la langue de la raison universelle, ou même dans les termes d'un autre Grand et Fondamental (tel que le Pouvoir ou le *Dasein*). De tels créateurs esthétiques réalisent mieux le rêve de l'«ironiste libéral» selon Rorty, celui de «surmonter l'autorité sans revendiquer l'autorité» (CIS, p. 150), c'est-à-dire de surmonter l'autorité des narrations et des vocabulaires hérités en créant un moi et une histoire selon ses termes à soi, sans pour autant revendiquer l'autorité sur le langage des autres et leur auto-façonnement⁵. Ces créateurs esthétiques ont à la fois l'humble ironie et

le courage de renoncer à la tentative de réunir le privé et le public, de cesser d'essayer de concilier quête de l'autonomie privée et recherche d'une résonance et d'une utilité publiques. (CIS p. 176)

De plus, ils peuvent échapper au paradoxe performatif dans lequel Rorty et Habermas voient tous les deux la pierre d'achoppement principale des philosophes postmodernes : Comment évincer la théorie et la raison sans théoriser et raisonner plus avant ? La réponse, selon Rorty, est d'éviter les généralités imposantes et les essences universelles de la théorie en racontant des histoires plus personnelles pour l'émancipation individuelle autoconstitutive de chacun, bref, de privatiser la philosophie.

L'ironiste postmoderne de Rorty «pense que rien n'a une nature intrinsèque, une essence réelle» (CIS, p. 113). Ainsi, bien qu'il partage avec Habermas le fait de privilégier le langage comme constitutif du moi et du monde, Rorty rejette l'idée du langage en général comme un universel substantiel, comme quelque «entité» ou «unité», «intervenant entre le moi et la réalité» qui constituerait le noyau commun de l'expérience humaine et de la raison universelle. Il rejette ainsi l'universalisme qui est au cœur de la théorie habermassienne de l'éthique essentielle du discours (CIS p. 34-37). Car une telle idée revient à un essentialisme du langage qui ne vaut pas mieux (même s'il est de fait différent) qu'un essentialisme de la raison. À la place, Rorty défend l'idée de pratiques linguistiques ou de vocabulaires particuliers, contingents, historicisés. De tels vocabulaires sont des outils pour faire face à l'expérience, et leur fonction la plus haute n'est pas celle, habermassienne, de coopérer à la solution de problèmes pour promouvoir le consensus ou la croyance, mais plutôt celle, esthétique, de la création originale, individuelle, pour «rendre les choses nouvelles», «pour faire quelque chose à quoi l'on n'avait encore jamais rêvé» (CIS, p. 34). Plus précisément, elle est de recréer et de diriger son moi et son propre monde, «en inventant

un nouveau langage» qui redécrit ces choses dans «nos termes propres», afin d'échapper à ces «descriptions héritées», opprimantes, et pour se libérer de «l'horreur de découvrir qu'on n'est qu'une copie ou une réplique» (CIS, p. 53-56).

L'objection naturelle à cette vision esthétique du langage comme outil pour le changement constant et la nouveauté de la description servant à l'expression de l'individualité privée est que le langage semble requérir quelque communauté d'emploi et un consensus stable pour être un tant soit peu efficace. Wittgenstein établit précisément ce point dans son attaque fameuse contre l'idée du langage-privé, et Habermas souligne de même que les jeux de langage ne peuvent fonctionner (et donc les phrases ne peuvent signifier) sans une communauté linguistique partageant jusqu'à un certain point le même vocabulaire et «se référ(ant) à des significations intersubjectivement identiques» (DPM, p. 234). Rorty a deux façons de contrer cette objection. L'une est d'adopter la théorie du sens métaphorique de Davidson ainsi que sa «théorie casuelle du langage» pour soutenir que nous n'avons pas besoin de règles sémantiques communes et stables, mais pouvons simplement utiliser nos prédictions intuitives de sens, fondées sur nos habitudes antérieures de compréhension du langage. Mais la réplique est que ces habitudes seraient minées et perdraient de leur portée si le langage était complètement esthétisé et privatisé selon la conception de Rorty.

Sa seconde, et meilleure, réponse est de séparer un emploi public du langage qui est partagé et sert aux besoins de la vie sociétale commune, de l'emploi privé qui n'a pas besoin d'être partagé (et d'ailleurs n'a pas à l'être si l'individu veut parvenir à l'autonomie), mais qui peut être suffisamment ancré dans le langage public partagé pour être quelque peu compréhensible par les autres et ainsi éviter le problème posé par l'argument contre le langage-privé; et ailleurs, le projet tout entier de Rorty repose de manière explicite «sur l'établissement d'une distinction bien solide entre le privé et le public» (CIS, p. 123).

Cette «coupure public-privé» (p. 126) tranchée implique de séparer le langage du consensus, du langage de la création. Elle revient aussi à séparer le domaine politique de l'«organisation sociale», qui devrait tendre à une justice libérale codifiée, du domaine esthétique de l'autonomie individuelle aspirant à une création de soi unique, particulière, et à l'accomplissement personnel. C'est bien sûr *l'esthétique* et *le privé* qui sont privilégiés par Rorty, parce qu'ils donnent à la vie son sens, tandis que même le régime public et politique idéal du libéralisme nous procure seulement la stabilité et la liberté négative nécessaires pour la poursuite de nos plaisirs et notre perfectionnement individuels. Rorty nous dit explicitement que

le but d'une société juste et libre est de laisser ses citoyens être aussi privatistes, «irrationalistes», et esthétisants qu'il leur plaît de l'être, du

moment qu'ils le font sur leur temps à eux : qu'ils ne causent pas de tort à d'autres [CIS, p. 14].

Mais «la distinction bien solide entre le privé et le public» qu'opère Rorty est intenable, dans la mesure où le moi privé et le langage sur lequel il se construit dans l'autocréation sont toujours déjà socialement constitués et structurés par un champ public. En réalité, chez Rorty, non seulement la morale privée particulière d'autostylisation esthétique par le langage, mais la privatisation même de la moralité reflètent de façon évidente le public spécifique ainsi que la société plus large qui façonnent sa pensée, le champ intellectuel et le monde de consommation du libéralisme capitaliste avancé. Un champ et un monde où il faut se distinguer comme individu réussi à travers des acquisitions (intellectuelles ou matérielles) nouvelles. L'idée rortienne entière de constitution et de construction du moi à travers le langage ne vicie pas seulement toute dichotomie acceptable du privé et du public, elle suggère un essentialisme linguistique caché, différent de celui qu'il répudie, mais peut-être encore plus pernicieux. Car sa conception selon laquelle le moi n'est qu'une trame de langage ou un complexe de narrations s'apparente désagréablement à une vision essentialiste de la nature humaine conçue comme exclusivement linguistique. Tout ce qui importe à la personnalité et à l'être humain dans le monde est langage : «les êtres humains sont simplement des vocabulaires incarnés» ; ce sont simplement «les mots qui font ce que nous sommes.» Ainsi Nietzsche est célébré comme celui qui «en se décrivant dans ses propres termes» s'est créé lui-même, puisqu'il a créé la seule partie de lui qui importait en créant son propre esprit. Créer son propre esprit est créer son propre langage. Car les hommes ne sont «rien de plus que des attitudes phraséologiques, rien de plus que la présence ou l'absence de dispositions envers l'usage de phrases formulées dans quelque vocabulaire historiquement conditionné» (CIS, p. 53, 130, 165⁶).

En prétendant que l'homme est essentiellement esprit et que l'esprit est essentiellement langage, Rorty ne fait pas que violer son antiessentialisme, il soutient une vue mentaliste de la nature humaine contre l'accent mis par Nietzsche et par les pragmatistes, James, Dewey, Mead, sur le rôle et la valeur formateurs du corps. Un tel mentalisme linguistique et son ignorance du corps sont particulièrement malencontreux chez un philosophe décidé à faire avancer l'esthétique. Car la relation cruciale de l'esthétique avec les sens et les plaisirs du corps devrait être évidente, si le biais rationaliste n'avait tant assujéti la théorie esthétique et ne semblait encore captiver celle de Rorty.

Son esthétique est donc à peine différente de l'esthétique rationaliste que défend Habermas. Rorty ne fait nullement sien l'esthéticisme dionysiaque postmoderne de Bataille, Deleuze ou Foucault. Il n'approuve pas non plus les formes plus modérées d'une esthétique somatique de la libido que je recommande

lorsque je traite de la musique populaire et des différentes techniques corporelles. Il aime simplement lire des livres, et ceux qu'il aime (notamment Proust, Nabokov et Forster) appartiennent à l'art moderne élevé et raffiné plutôt qu'au surréalisme débridé, au post-modernisme décentré ou aux œuvres hédonistes de la culture populaire. De plus, il les recommande non pour les enthousiasmes sans réserve qu'ils provoquent mais parce «qu'ils nous aident à devenir plus autonomes... [et] moins cruels» (CIS, p. 195).

Bref l'esthétisme de Rorty est pragmatiquement mélioriste, prônant l'art pour faire progresser la vie de l'individu et de la société par la protestation contre l'injustice à la fois personnelle et sociale. En quoi cet esthétisme est-il tellement différent de la stratégie de Habermas pour maintenir le projet de la modernité et dépasser sa fragmentation culturelle ? s'approprier les réalisations de notre tradition d'art élevé, spécialisé et avancé, en traduisant ses contenus par la critique interprétative, dans le langage du monde vécu ?

IV

En résumé, Habermas et Rorty voient tous les deux le postmodernisme comme privilégiant l'esthétique sur la tradition de la raison qui est celle des Lumières, et tous deux développent à cet effet des narrations semblables. De plus, tous deux apprécient la tradition esthétique moderniste de l'art élevé dans ses aspects plus formellement disciplinés et rationnels et apprécient ses contributions utiles au monde vécu. Finalement, tous deux identifient ce monde vécu avec le langage qui devient ainsi l'essence de la nature humaine et le champ d'affrontement entre la domination de l'esthétique ou de la raison. Ici, enfin, il nous semble pouvoir trouver une différence radicale entre les deux.

Mais combien radicale et décisive est cette différence ? Rorty ne défend pas la souveraineté de l'esthétique dans la sphère publique. Là, le langage public du consensus doit prévaloir ; là, nous n'avons pas besoin de métaphores idiosyncrasiques, esthétiquement originales, mais de normes partagées, de catégories communes, de procédures stables et de règles rationnelles pour argumenter. Là, même l'universalisme est affirmé, sinon, comme chez Habermas, en tant que fondement, mais en tant que but. L'esthétique et son individualisme dominant seulement dans la sphère privée, bien que celle-ci soit vraiment la sphère que Rorty privilégie. Nous voyons ici une différence majeure entre Rorty et Habermas qui privilégie la sphère publique (et qui insiste sur l'existence d'une vie sociale partagée comme la base nécessaire pour le domaine culturel spécialisé de l'esthétique). Nous pouvons aussi voir pourquoi le clivage public - privé est si important pour

Rorty. Il permet son redécoupage postmoderne de la division tripartite de la modernité entre science, art, et éthico-politique, dans un dualisme du discours *public*, fondé sur la normalité et le consensus, et d'une sphère discursive *privée* orientée vers l'accomplissement individuel. Si la science et la politique peuvent être largement adaptées au premier, l'éthique personnelle rejoint l'art dans le second et s'y trouve esthétisée. Ainsi le découpage postmoderne de Rorty reste moderne et habermassien en compartimentant l'esthétique par rapport au politique et au scientifique, même si l'esthétique englobe maintenant l'éthique du goût dans les styles de vie et la création de soi. En revanche, chez Habermas, l'idéal de la raison communicationnelle est suffisamment procédural et libéral pour autoriser des différences de goût dans l'art et les styles de vie qui nous laissent rechercher une éthique personnalisée de l'autocréation aussi longtemps que cela ne met pas en danger les normes sociales essentielles de la sphère publique.

Puisqu'ils partagent un goût pour le modernisme esthétique et pour une politique de démocratie libérale procédurale à la Rawls, pourquoi le débat Rorty-Habermas nous semble-t-il si urgent, à nous autres philosophes ? Le grand enjeu, dans leur choix de privilégier l'esthétique ou la raison, le privé ou le public, est notre conception de la philosophie et notre image comme philosophes. Chez Rorty, la philosophie se trouve esthétisée avec l'éthique et est confinée au domaine privé. Elle devient un art de vivre sa propre vie avec plus d'autonomie et de plaisir, et peut-être en incitant les autres à faire la même chose ; mais elle ne devrait jamais prétendre déterminer des normes générales pour améliorer la sphère publique et pour gouverner l'État. Selon Habermas, affirmer la primauté de la raison sur l'esthétique signifie garder fermement la philosophie avec la science dans le domaine public du consensus et du savoir. La philosophie reste la discipline unifiante de la sphère publique, intégrant et légitimant les normes scientifiques, sociales et même esthétiques de cette dernière.

Il nous est difficile d'abandonner notre ancien droit d'aînesse à jouer au roi-philosophe, et Habermas mérite notre admiration pour tenir ce rôle mieux que n'importe quel philosophe de l'après-guerre. Mais si Habermas représente le philosophe de la *polis*, Rorty, par contraste, est le philosophe du *campus*, trouvant son divertissement dans les livres et incitant un certain nombre d'étudiants à faire de même. Il est facile de condamner chez Rorty sa retraite loin de la philosophie publique unificatrice en faveur de l'esthétique individuelle privative, notamment en partant des perspectives culturelles européennes comme celles de la France ou de l'Allemagne, où des publics nationaux organiques sont supposés encore exister et où les philosophes ont traditionnellement eu un rôle influent sur la détermination de la culture et de la politique. Mais la société américaine n'offre pas plus cette *polis* qu'elle n'accorde au philosophe le rôle de la guider et d'assurer

son unité. Dans ces conditions qui pourraient bientôt être les conditions futures d'une Europe confédérée, il est peut-être raisonnable de centrer la philosophie sur ce qu'elle peut faire : aider l'individu à mener une vie meilleure. Le choix par Rorty de l'esthétique n'est pas un simple choix esthétique, c'est un choix largement déterminé par la place qu'il a comme philosophe dans son champ culturel national. En revanche, Habermas pourrait souligner, comme l'a déjà fait Dewey, que l'amélioration de la vie privée dépend de celle de la vie sociale qui l'entoure et la nourrit⁷.

V

En essayant d'assouplir l'opposition Rorty-Habermas, esthétique-raison, j'ai l'air d'avoir voulu modérer l'opposition du moderne et du postmoderne. J'en suis heureux, car je pense que le postmodernisme : esthétiquement, politiquement, philosophiquement et économiquement, se conçoit mieux comme largement en continuité avec le modernisme, bien qu'il lui manque visiblement cette foi, souvent naïve, du modernisme dans la pureté, l'universalité et l'adéquation de la raison. La critique de la raison par le postmodernisme peut ainsi être vue comme une continuation de celle de la modernité, et sa défense de l'esthétique, comme une façon de mettre au premier plan les dimensions de l'expérience que la raison moderniste a échoué à coloniser et à circonscrire entièrement. L'implosion postmoderne de l'esthétique et de la politique révèle que la modernité n'a pas réussi dans sa différenciation rationalisante de la culture dans des sphères séparées. L'esthétisation de l'éthique par Rorty en est symptomatique mais, comme je l'ai suggéré, son esthétique reste étroitement liée à la tradition rationnelle par son souci exclusif du langage, son déni du somatique, *alogon* puisque non discursif, même si ce n'est pas nécessairement dans le sens de l'excès dionysiaque enragé. La superposition de ces deux sens, chez des penseurs comme Bataille, Deleuze et Foucault, provient du couplage de l'esthétique somatique avec l'idéologie avant-gardiste de la transgression radicale et des extrêmes scandaleux. Une tâche de la pensée postmoderne est de sonder les limites de la raison en explorant ce domaine esthétique non discursif, qui, même dénué de la rationalité discursive, n'est pas forcément dénué d'une direction intelligente, et même admet certaines méthodes. Le domaine somatique résiste à la compartimentation moderniste et, imprégnant l'expérience du monde vécu quotidien, affecte la pensée scientifique et la vie politique autant que l'éthique et l'esthétique.

En un certain sens, toutes les tentatives théoriques pour émanciper l'esthétique de l'empire de la raison discursive semblent vouées à l'échec par le fait historique que le concept

d'«esthétique» lui-même a été forgé par les philosophes, précisément pour rationaliser et ordonner ces aspects dangereusement rebelles et irrationnels de l'expérience esthétique qui furent ensuite mis en exergue par Nietzsche et Bataille. Ces tentatives semblent en outre condamnées par le dilemme dialectique selon lequel, discourir sur «l'autre de la raison» ou «l'autre du langage», c'est déjà inscrire cet autre dans le champ de la raison et du langage⁸.

Mais peut-être la valeur première de l'esthétique, grâce aux plaisirs intenses et au pouvoir souvent irrésistible de l'expérience esthétique, est-elle de nous faire oublier pour un moment le langage, et de nous faire tout juste sentir ou éprouver non linguistiquement quelque chose de sensible. Cette dimension sensible, si cruciale, est complètement négligée par Rorty et Habermas du fait de leur linguisticisme global, et ce déni donne à l'esthétisme de Rorty un caractère éviscéré et fade. Rorty reste le produit d'une Amérique puritaine; son programme esthétique ne vise pas à la satisfaction sensible ni même, plus généralement, au plaisir (une notion qu'il mentionne à peine), mais plutôt à la production acharnée de nouveaux vocabulaires et de nouvelles identités. Il s'agit davantage d'une poétique, d'une théorie de la fabrication industrielle que d'une esthétique du plaisir.

Bien sûr, comme Foucault l'a montré, le corps n'est pas un lieu pur, libéré de l'empreinte des pratiques rationalisantes de la société. Mais il reste une place où la raison discursive trouve ses limites et rencontre son autre, et où elle peut recevoir un choc thérapeutique qui la fait changer de direction. L'objection qu'une esthétique somatique n'est pas possible, parce qu'une telle expérience est trop subjective et individualiste, est, elle aussi, fallacieuse. Nous partageons nos corps et nos plaisirs corporels autant que nous partageons nos esprits, et ceux-ci sont sûrement aussi publics que nos pensées. Il reste l'ultime paradoxe que le seul effort pour théoriser le corps hors des structures du langage l'inscrit de façon autoréfutante dans ces (mêmes) structures. Comme s'en plaignait, le Sweeney d'Eliot : «Je dois bien employer des mots quand je vous parle». C'est, en un sens, un sophisme trivial, mais en un autre, une vérité profonde. Le discours sur le somatique ne suffit pas. Pour comprendre le corps comme l'«autre» de la raison discursive, nous devons arrêter de pousser devant nous des mots et commencer à bouger nos membres, et à danser. Je ne devrais plus rien dire.

NOTES

1. J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988 (abrégé en DPM).

2. J. Habermas, « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, n° 413, 1981.

3. R. Shusterman *L'Art à l'état vif. La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire*, Paris, Éd. de Minuit, 1992.

4. Voir R. Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993 (abrégé en CIS).

5. Il est difficile de ne pas lire l'appel de Rorty à privatiser la théorie et à éviter toute prétention à exercer une autorité générale sur les autres comme une humble autoconfession de son propre choix de ne pas se présenter lui-même comme un philosophe majeur dont les idées se voudraient définitives et d'une portée générale. Une telle position s'accorde étroitement avec son antifondationalisme et avec son pluralisme libéral. Mais il y a une piété presque religieuse dans cette humilité ironiste postmoderne qui semble étrange chez un séculariste aussi ardent que Rorty.

6. Bien que Rorty insiste toujours sur la primauté du propositionnel ou de la phrase, il est forcé, de par le privilège qu'il accorde au privé et à la création idiosyncrasique, d'admettre la présence et la valeur des associations et des images produites par les mots sous le niveau des attitudes propositionnelles. Celles-ci dépendent pourtant, quant à leur possibilité même, du sens de la phrase (p. 153).

7. Voir R. Shusterman, *Qu'est-ce que la justice ?*, Paris, Presses de l'Université Paris-VIII, 1996, « Le libéralisme pragmatique ».

8. Habermas voit cela comme l'atout à jouer de la contradiction performative contre la critique de la raison par son autre, alors que Rorty est à peine conscient du problème, puisqu'il met le langage au même niveau que l'esthétique, et non au niveau de la raison.

De Richard Rorty à Jürgen Habermas

**LA MODERNITÉ
EN QUESTIONS***Sous la direction de
Françoise Gaillard, Jacques Poulain
et Richard Schusterman*

Pour faire face au manque de motivation et, plus fondamentalement, au déficit de légitimation qu'entraînent les crises de la rationalité moderne, Jürgen Habermas propose de reprendre le projet des Lumières, afin de le poursuivre sous l'égide de la raison communicationnelle. À l'inverse, Richard Rorty dénonce le fétichisme de la loi et le fondamentalisme des besoins qui survivent dans l'éthique du consensus discursif, en radicalisant la critique postmoderne de la théorie de l'agir communicationnel inaugurée par Jean-François Lyotard.

Pour l'un, le principe formel du meilleur argument doit se substituer aux prétentions substantielles de la raison moderne, qui s'était révélée non seulement impuissante à sauvegarder les systèmes politiques, juridiques et moraux hérités du passé, mais également incapable d'en instaurer de nouveaux. Pour l'autre, l'accord avec autrui et avec soi ne saurait être authentique qu'en respectant les conditions de la finitude humaine et en renonçant, une fois pour toutes, à fonder cet accord sur une contrainte légale, quelle qu'elle soit.

C'est en se référant à ces options philosophiques divergentes que les contributions réunies ici, initialement présentées à l'occasion d'une décade organisée à Cerisy-la-Salle, procèdent à la mise en question(s), tant de la modernité que nous vivons que de l'idée que nous nous en faisons.

Centre culturel international
de Cerisy-la-Salle

9 782204 060776



VERCKEN

230 F
ISBN 2-204-06077-1
ISSN 0298-9972
98-X