Document generated on 09/22/2024 3:06 a.m.

Cahiers de recherche sociologique

Le néo-pragmatisme et l'interprétation postmoderne de la culture américaine contemporaine

Jean-François Côté

Number 15, Fall 1990

Les États-Unis en question

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1002112ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1002112ar

See table of contents

Publisher(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (print)
1923-5771 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Côté, J.-F. (1990). Le néo-pragmatisme et l'interprétation postmoderne de la culture américaine contemporaine. *Cahiers de recherche sociologique*, (15), 11–26. https://doi.org/10.7202/1002112ar

Article abstract

This paper discusses some issues of a debate that animated the intellectual milieux of American society in recent years. The opposition between A. Bloom and R. Rorty concerning the definition (i.e. the understanding and "orientation") of contemporary American culture and cultural institutions is taken as an example which suggests that such a debate has to be situated and analyzed within the broader perspective of a socio-historical period of transition called postmodernity. It is such a perspective that allows us to understand how the American cultural identity is now put into question, both in its own traditions and its universal values, and also why both Bloom's conservatism and Rorty's neo-pragmatism positions seem to fail in addressing the crucial question of a critical evaluation of the contemporary evolution of American society.

Copyright © Cahiers de recherche sociologique, 1990

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Cahiers de recherche sociologique, no 15, automne 1990

Le néo-pragmatisme et l'interprétation postmoderne de la culture américaine contemporaine*

Jean-François CÔTÉ

La question fondamentale qui traverse actuellement la société américaine est celle de sa propre culture. Sans dire qu'elle fît déjà figure d'objet négligé, la question ne se posait pourtant encore jusqu'à tout récemment que de manière plutôt tardive, c'est-à-dire le plus souvent *après coup*. Depuis qu'elle s'était définitivement affranchie de sa dépendance intellectuelle "coloniale", vers la fin du XIXe siècle, la société américaine justifiait en effet amplement sa culture par le simple fait de sa "production", qui suffisait habituellement en retour à lui assurer son identité. Sa reproduction semblait même alors d'autant moins problématique que l'*American Way* tendait à s'imposer comme modèle de développement (politique, social, économique, bref *culturel*) pour toute une partie du monde. Mais petit à petit, aux États-Unis mêmes, avec l'amorce d'une certaine "révolte culturelle" au milieu des années 1950, puis du mouvement de la "contre-culture" des années 1960 et de ses suites dans les années 1970, et finalement de la "crise de la culture" des années 1980, une inquiétude de plus en plus vive s'est faite jour: et si le modèle culturel américain, forgé dans toute la mesure de sa puissance par la première moitié du XXe siècle, ne trouvait plus la vigueur nécessaire pour aborder de manière aussi assurée le XXIe siècle?

Un ensemble de facteurs (politiques, sociaux, économiques, etc.) pourraient être invoqués pour circonscrire les différentes aires de la crise et en exhumer les causes, en jalonnant son parcours d'événements particuliers. Je préfère toutefois entamer ici un examen relatif au questionnement général à l'endroit de l'orientation (et de la définition) de la culture qui a cours depuis quelques années aux États-Unis; plus large et plus profond dans ses délimitations, ce questionnement tente de saisir autant l'état du problème que ses solutions. Je suggérerai que ce qui se trouve au fondement du questionnement de la société américaine est justement compris dans son *unité symbolique a priori*, unité représentée par la culture et médiatisée par la forme de son identité politique sociétale, et que c'est en quelque sorte cette

* Ce texte est le résultat de travaux entrepris grâce à une subvention du Conseil de Recherche en Sciences Humaines du Canada (CRSH).

compréhension qui, en posant maintenant problème, vient déterminer le sens de la réflexion. J'examinerai de ce point de vue une position qui m'apparaît particulièrement représentative de la difficile mais nécessaire (ou inévitable) transition qu'est en train de connaître l'identité culturelle et sociétale américaine par le biais de cette réflexion: le néo-pragmatisme, qui tente de récupérer une des plus importantes avenues de la réflexion américaine contemporaine (le pragmatisme), illustre de manière exemplaire comment cette entreprise de compréhension de la culture et de la société américaines est en réalité devenue éminemment problématique.

1 La "crise" de la culture américaine

Si on veut poser quelques linéaments qui permettent de saisir à la fois l'ampleur et la profondeur du questionnement sur la "crise" de la culture américaine, on peut considérer comme important le livre de Allan Bloom, *The Closing of the American Mind.* Dans son diagnostic de la société américaine, Bloom n'apportait évidemment pas de solution définitive au problème fondamental qu'il identifiait, mais il prenait part à un débat sur les fondements de la culture à partir d'une des institutions chargées d'en assurer la pérennité. L'université devenait alors pour lui, on s'en souvient, la cible d'une dénonciation quant aux valeurs qu'elle en était venu à promouvoir, valeurs en rupture de ban avec la modernité et les Lumières, et avec l'éducation au sens classique du terme. En cherchant à remettre en valeur les idées de Raison et d'universalité propres au projet d'émancipation des sociétés démocratiques modernes, le réquisitoire de Bloom présentait était également une charge à l'emporte-pièce contre les fruits corrompus dont la société américaine s'était nourrie depuis qu'elle avait cherché à "démocratiser" ses buts en intégrant des "pratiques immédiates" au cursus culturel de l'institution. En deux mots, si la culture pouvait ou devait encore avoir un sens, il devait être à tout le moins détaché de ces pratiques culturelles "immédiates" de la société, qui ne pouvaient au mieux que servir le relativisme "ethnologique" de la culture de masse.

Prenant à parti les "pseudo-valeurs" qui animent une certaine culture populaire dont se nourrissent les jeunes générations, Bloom en venait à dénoncer tout l'effort intellectuel qui avait pu même entrevoir que l'on prît au sérieux de telles manifestations. C'est seulement par nihilisme à l'égard de la civilisation et de l'histoire, nihilisme emprunté à la fin du XIXe siècle européen mais vécu de manière totalement positive aux États-Unis, que la société américaine pouvait maintenant se targuer d'être autosuffisante sur le plan de ses références culturelles. Mais le mouvement de reconnaissance de cette "non-culture" qu'on retrouvait, dans sa version positiviste, chez un John Dewey (et donc dans le pragmatisme américain), Bloom le déclarait forfait dans la mesure où il n'arrivait pas à exprimer davantage, en termes de moralité, que l'ineptie d'un "life-style[1]".

---

[1] Bloom dénonce en effet le fait que la notion de "life-style" ait pu évoluer jusqu'à incarner un idéal (faux selon lui) de la moralité (voir A. Bloom, *The Closing of the*

Loin d'être exceptionnel en regard d'autres contributions à ce débat sur la culture américaine contemporaine[2], le diagnostic de Bloom restait toutefois d'autant plus saisissant qu'il pointait alors directement non seulement vers les aléas d'une situation culturelle, mais bien vers la façon dont une partie importante de la théorisation contemporaine américaine avait compris le phénomène de la culture. Les remarques à l'endroit de Dewey, entre autres, portaient d'autant plus que l'influence de ce dernier sur la compréhension d'aspects importants de la culture (éducation, sciences sociales, esthétique, métaphysique) n'avait d'égal que le mouvement culturel dont il participait et qui allait institutionnaliser, entre autres au moment du New Deal, toute la vision originale de la société américaine du XXe siècle — dans sa compréhension spécifique de culture *immédiate*, de culture *universelle* présente dans la *quotidienneté*. Bloom était donc lui-même porté par une véritable vague de fond, qui allait dès le début des années 80 tenter de revoir, par le biais de cet agenda politique appelé "conservateur" (ou "néo-libéral"), la configuration de la société américaine[3]. C'est à partir de là que la compréhension de l'ensemble des pratiques signifiantes de cette société devenait impérieuse, et que devaient s'opérer des transitions dans les modes de compréhension de la culture.

Pour Bloom, la nouvelle compréhension de la culture allait en somme de pair avec une reconfiguration des fondements de l'ordre social. La critique d'une certaine "décadence" des valeurs doit en effet parvenir à repenser l'éducation (morale) dans ses principales étapes (famille, société civile, institutions — dont l'université) et mener à la regénérescence des "âmes vraies", de telle manière que la société américaine dans son ensemble retrouve sa voie véritable. Mais on reste alors pour le moins étonné du cheminement proposé, puisqu'à son terme la redécouverte de l'"âme américaine" passe précisément par l'oblitération pure et simple du développement le plus original que celle-ci ait produit, c'est-à-dire précisément ce mouvement de réflexion et d'action culturelles qui a marqué les États-Unis du XXe

---

American Mind, New York, Simon and Schuster, 1987, p. 235-236, et 238); en s'incarnant dans des "droits" qui n'ont comme support objectif que le "mode de vie", la moralité aurait pour ainsi dire perdu sa vertu. Bloom peut tenir une telle critique de la conception contemporaine de la moralité (critique jusqu'à un certain point "traditionnelle", puisque fondée sur l'acception d'une catégorie de vertu relative au droit naturel), car il ne tient pas compte de l'évolution moderne des catégories constitutives du droit positif (liberté, responsabilité). Nous reviendrons plus loin sur la compréhension de la "moralité" qui est ici critiquée par Bloom, et sur le fait qu'elle participe de l'évolution typique de la culture et de la société américaines, et aussi de sa compréhension juridique au XXe siècle.

[2] D'autres ouvrages parus récemment vont plus ou moins dans le même sens. Voir à ce sujet J. G. Goldfarb, "The Decline and Fall of American Culture?", *Social Research*, 56, 3, automne 1989, p. 660-680.

[3] Les années Reagan ont en effet coïncidé avec la réévaluation de tout l'ordre social issu du New Deal américain des années 1930. Deux ouvrages, parmi une foule d'autres parus récemment sur le même thème, donnent un aperçu intéressant de divers aspects de la question: S. Fraser, G. Gerstle (dir.), *The Rise and Fall of the New Deal Order*, Princeton, Princeton University Press, 1989, et de R. Eden (dir.), *The New Deal and its Legacy*, New York, Greenwood Press, 1989.

siècle. Par un renversement final attendu, mais tout de même consternant, Bloom acculait donc la culture américaine à devoir répondre, devant l'histoire, non pas de son passé ou de "son" XXe siècle, mais bien de son développement *prochain* ou *futur* [4].

C'était peut-être là un programme stimulant, si l'on entendait cependant se passer de saisir à la fois l'évolution concrète de la culture américaine du XXe siècle et les efforts incessants entrepris pour la comprendre tout au long de ce parcours. Car c'est bien cette dernière entreprise, emmêlée dans les avatars de la postmodernité, qui ne va maintenant manifestement plus de soi[5]. Aussi Bloom trouvait-il, nonobstant l'incontestable (et ironique) popularité de ses opinions, certains opposants quant à son évaluation du sort de la culture américaine.

2 Le néo-pragmatisme

Un des plus farouches adversaires de Bloom dans ce débat est précisément un défenseur de l'Amérique du XXe siècle: Richard Rorty. Dans sa défense de la culture américaine et de son pragmatisme, Rorty proposait de voir une querelle d'écoles de pensée (Dewey et son pragmatisme contre le "traditionalisme" d'un Leo Strauss), et suggérait en fait de régler le débat dans l'acception du pluralisme inhérent à la tradition politique américaine. Pour Rorty, Bloom n'atteignait sa cible véritable que si l'on s'entendait à identifier un *telos* culturel que l'on chargeait par la suite les institutions (dont l'université) de transmettre. En l'absence d'un consensus sur la nature de cette finalité propre, mieux valait s'en remettre, en accord avec un "historicisme" conséquent, à la contingence qui faisait encore présentement de l'université et de la culture américaines au moins l'égal de — et sinon davantage que — les modèles de culture classique et moderne[6].

---

[4] Je cite le dernier paragraphe de la conclusion du livre: "This is the American moment in world history, the one for which we shall forever be judged. Just as in politics the responsability for the fate of freedom in the world has developed upon our regime, so the fate of philosophy in the world has developed upon our universities, and the two are related as they have never been before. The gravity of our given task is great, and it is very much in doubt how the future will judge our stewardship", (Bloom, *op.cit.*, p. 382). Cette position est d'autant plus intéressante qu'elle semble, comme on l'a dit, vouloir réserver une place à une version américaine de la philosophie de l'histoire — ce qui, jusqu'à un certain point, lui faisait encore défaut.

[5] Cette difficulté de définir la "culture" et le champ d'études qu'elle comprend est largement reconnu aujourd'hui, justement par l'abondance des problématiques qui tentent d'en faire leur projet (cf. les nombreuses interprétations des "cultural studies"). Reconnaître la difficulté ne veut cependant pas dire la résoudre immédiatement; voir à ce sujet R.F.Berkhofer, "A New Context for a New American Studies?", *American Quaterly*, 41, 4, décembre 1989, p. 588-613.

[6] Voir en particulier sa réponse au livre de Bloom: R. Rorty, "That Old-Time Philosophy", *The New Repubic*, 198, 4 avril, 1988, p. 28-33.

La position de Rorty sur ce point reprend celle qu'il défend déjà depuis plusieurs années dans le débat plus général sur la postmodernité. La situation culturelle occidentale contemporaine avait en effet trouvé, sous le thème de la postmodernité, une remise en question de son fondement d'universalité. La critique du projet d'une Raison universelle hérité des Lumières, critique appelée par ses travers contemporains (perçus et vécus comme "vicissitudes de la rationalisation", économiste, bureaucratique, scientiste, totalitaire, etc.), rendait selon Rorty stérile toute recherche d'un "nouveau fondement" pour l'action ou la réflexion[7]. Davantage, Rorty voyait même dans la tradition philosophique qui avait incarné l'origine de ce projet et sa fin (de Descartes à Nietzsche) un objet dont la réflexion devait se débarrasser définitivement pour retrouver une certaine "efficacité", présentée dans les termes d'une "ingénierie sociale concrète[8]". Or, sur le plan théorique, cette excision de la tradition philosophique de la modernité devait se résoudre, chez Rorty, par une suture extraordinaire: c'est de Bacon à John Dewey que passerait désormais directement selon lui la voie de la réflexion contemporaine. L'"ingénierie sociale concrète" pouvait donc se comprendre à partir de l'"instrumentalisme" dont Dewey avait contribué à théoriser l'usage, dans ses ouvrages sur la théorie de la connaissance et sa théorie de l'"expérience", en particulier pour les sciences sociales américaines.

Le point de vue de Rorty sur la situation culturelle de la postmodernité reste donc paradoxale. Si Rorty est peu soucieux de reconnaître par exemple que, dans le passage de Bacon à Dewey, c'est en fait l'expérimentation (la méthode expérimentale dans sa version "empiriste") qui devient bien en réalité le *fondement* de toute entreprise pratique ou théorique, son néo-pragmatisme semble aussi mal évaluer que la sortie de la scolastique et de l'aristotélisme qu'était l'entreprise de Bacon peut difficilement être comparée, socio-historiquement, à l'entreprise d'un Dewey. Chez ce dernier en effet, c'est bien la méthode scientifique dans son acception contemporaine technique (c'est-à-dire le rapport moyens = fin) qui devient le credo de la réflexion, et c'est avant tout dans l'*action* ou l'activité empirique (au niveau de ce qu'il appelle les "conséquences") que se définit le caractère normatif de cette pratique — comme de toute autre pratique d'ailleurs. Or si l'on veut absolument tracer un parallèle entre le travail de Bacon contre la scolastique (contre la tradition) et l'entreprise de Dewey, il faudrait tenir compte du renversement qu'a fait subir à la tradition tout le développement socio-historique de la modernité postérieur à Bacon. On verrait ainsi que, pour Dewey, l'action (ou la réflexion) ne

---

[7] Voir les quelques jalons suivants constituant certaines des contributions de Rorty à ce débat: R. Rorty, "Solidarité ou objectivité?", *Critique*, no 439, décembre 1983, p. 923-940, "Habermas, Lyotard et la postmodernité", *Critique*, no 442, mars 1984, p. 181-197, "Le cosmopolitisme sans émancipation", *Critique*, no 456, mai 1985, p. 569-580, "Brigands et intellectuels", *Critique*, nos 493-494, juin-juillet 1988, p.452-472. Ces contributions font suite à des positions plus élaborées que Rorty a développées dans *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979 et dans *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

[8] R. Rorty, "Habermas, Lyotard et la postmodernité", *loc. cit.*, p.194.

se définit plus en réalité dans un rapport dialectique (ou critique) a priori, mais qu'elle définit seulement une aire de pratiques objectives (à tendance unilatérale, "monologique" diront certains) et que cette définition se situe maintenant carrément dans l'oubli pur et simple d'une des dimensions symboliques fondamentales de la modernité, qui avait pu justement "libérer" des aires de pratiques à la subjectivité (tant du point de vue individuel que sociétal) en insistant sur la participation *a priori* de ces aires à la reconnaissance d'une universalité nouvelle. Dès les tout débuts du pragmatisme en effet, c'est dans la perspective d'un abandon apparent de la volonté de fondement de cette universalité que les prétentions (théoriques et pratiques) de la modernité seront questionnées et réinterprétées; et ce n'est qu'en abordant l'éventualité d'une rupture d'avec les paramètres de réflexion et d'action de la modernité que ces questions vont trouver leur sens profond.

3 Modernité et postmodernité: le pragmatisme

Car il faut se rappeler que ces aires de pratiques subjectives nouvelles qu'ouvrait la modernité contenaient, évidemment entre autres, la méthode expérimentale elle-même, mais que c'est alors autant pour la reconnaissance de l'autonomie subjective se réalisant dans l'exercice de cette méthode que pour son aire d'application dans le domaine général ou universel de la science que se sont battus non seulement Bacon, mais aussi Galilée, Descartes, etc. — en fait, toute la ligne de pensée qui a animé le développement de la modernité. La dimension d'autonomie subjective de la pratique scientifique luttait alors simultanément *contre* la tradition et les dogmes religieux, et *pour* la reconnaissance d'une possibilité d'objectivation qui puisse agir comme instance normative a priori de régulation des pratiques subjectives (possibilité dont elle trouvait le fondement dans "la science", équivalent disciplinaire de la Raison philosophique). Ce n'est pas en effet par pur maniérisme — ni surtout pour une simple question d'"efficacité" technique — que science et religion se sont affrontées pendant toute la période socio-historique de la modernité, mais bel et bien à cause de l'enjeu symbolique que comportait cette lutte entre des rapports transcendantaux divergents au monde (Dieu ou la Raison, dans l'acception des différences capitales entre les déterminations symboliques propres et relatives à chacun de ces deux concepts). Dans ce contexte, la méthode expérimentale n'épuisait donc pas son sens au niveau d'une simple action empirique, ni dans les "conséquences" (a posteriori) de celle-ci; c'est bien davantage sur le plan symbolique, c'est-à-dire dans l'instauration et la reconnaissance d'un nouveau rapport au monde d'une portée tout à fait générale, universelle ou *fondamentale*, contenue dans la possibilité pour tout sujet d'"entrer volontairement (réflexivement) dans la science", qu'elle trouvait toujours a priori son sens. Lorsque la méthode expérimentale n'est comprise, de manière unilatérale, qu'en rapport à l'action empirique qu'elle représente, c'est soit toute la dimension symbolique du développement de la subjectivité (l'autonomie), soit toute la dimension symbolique universelle (la Raison) qu'elle contenait, qui disparaît; la tension qui l'habitait s'évanouit au profit de l'une ou l'autre de ces dimensions, qui

devient alors en quelque sorte son privilège unilatéral[9]. On peut d'ailleurs penser que c'est une telle unilatéralité qui s'incarne dans les "vices" contemporains de la rationalisation (hétéronomie objective abstraite, particularisme subjectif "totalitaire", etc.), alors que ses "vertus" (autonomie subjective concrète, universalité de reconnaissance) disparaissent faute d'un support adéquat.

Mais la tension entre les dimensions symboliques de l'action et de la réflexion, qui paraît être le propre de la modernité, peut varier au gré de certaines modalités. Aux États-Unis par exemple, la culture n'avait pas vécu l'opposition entre religion et science de manière si radicale, elle n'était pas habitée par cette tension si vive entre tradition et modernité, simplement parce que le protestantisme avait lui-même intégré, dans le cours de son développement, certains des éléments propres à la modernité, et cela en particulier vis-à-vis de ce domaine précis de la pratique scientifique[10]. Si bien que, en général, le rapport d'autonomie de la subjectivité à l'égard des pratiques (l'idée d'individuation dans la réflexion ou l'action) avait trouvé dans la culture américaine, en s'incarnant en quelque sorte sans trop de résistance dans la définition discursive initiale des moeurs de la tradition culturelle nationale,

---

[9] En disant cela, je suis évidemment en désaccord avec la version que donne Habermas de la problématique d'action et de réflexion propres à la modernité, en faisant de "la raison subjectivement centrée" son vice central. Dans sa volonté de dépasser certaines apories de la modernité, Habermas ne semble pas reconnaître en effet que raison et subjectivité (ou universalité et autonomie) sont *deux dimensions* d'un même processus, et non un seul processus unilatéral ou unidimensionnel. Sa propre position de vouloir contrer l'"unilatéralité moderne" par une "bi-latéralité" (l'action communicative impliquant en effet l'"inter-subjectivité" empirique) devient alors extrêmement problématique, puisque plus rien de commun n'unit *a priori* ces différentes subjectivités. Le problème de la postmodernité est donc constamment pris entre les définitions subjectives "autocratiques" et la définition de ce qui peut unir ces différences absolues; dans ses propres termes: "The question posed today is whether a new compromise can be arranged in accord with the old rules of system-oriented politics — or wether the crisis management attuned to crises that are systematically caused and perceived as systemic will be undermined by social movements no longer oriented to the system's steering needs, but to the *processes at the boundaries* between system and lifeworld" (J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, (Mass.), The MIT Press, 1987, p.357). Poser le problème dans ces termes, c'est évidemment s'interdir d'avance d'aller au-delà des difficultés de définition d'une universalité qui ne soit pas directement reliée à des "besoins" systémiques de rationalisation, ou encore prononcer l'impossibilité de définir un "lifeworld" commun en a priori de la communication "entre les systèmes".

[10] Ce procès n'est pas propre au contexte américain, mais il habite tout le développement du protestantisme dès les XVIe et XVIIe siècles, et entre autres à partir du moment où la cosmologie moderne met en place ses premières pierres angulaires. Les tensions qui habitent à ce moment les tentatives de concilier l'ordre du monde traditionnel (le système de Ptolémée) et l'ordre nouveau (Copernic) sont évidemment bien différentes selon que l'on se place du point de vue du catholicisme ou du protestantisme. Pour le versant protestant de cette histoire, voir J. Dillenberger, *Protestant Thought and Natural Science*, Nashville, Abingdon Press, 1960.

un fondement symbolique universel d'apparence tout à fait "naturelle" (et non pas une résonance "institutionnelle", comme c'était le cas par exemple en Angleterre avec la Royal Society, ou encore davantage en France avec les institutions laïques opposées au clergé et à la tradition). De même, les institutions nées du projet politique américain ne s'étaient posées que dans un rapport de contestation "externe", et ainsi, dans l'apparente continuité "interne" de la tradition américaine véritable, en opposition à une tradition culturelle (anglaise ou même européenne) qui était alors perçue tout simplement comme "non américaine". Dès lors, c'est cette tradition culturelle nationale américaine qui devenait pour ainsi dire le support transcendantal ou universel de l'autonomie subjective: sa dimension symbolique n'était plus comprise à un niveau général abstrait comme la "Raison", mais bien comme devant être, à un niveau apparemment plus "immédiatement concret", simplement "américaine". La définition des pratiques empiriques trouvait alors précisément là son fondement — ou plutôt le cadre normatif, soit la *forme*, de son évolution. Et dans le contexte du développement culturel aux États-Unis, c'est ainsi la pregnance du *mode de vie*, déjà perçu dans son caractère symbolique "universel", qui lui garantissait en retour ses aires de pratiques et son identité — phénomène que Tocqueville avait d'ailleurs si bien perçu.

Cette tendance à la reconnaissance unilatérale des pratiques dans leur dimension empirique n'est donc jamais tout à fait exempte de la tension qui habite le fondement symbolique universel de leur identité. Sauf que les modalités de reconnaissance de ce fondement symbolique universel vont précisément de pair avec les formes auxquelles il donne lieu. Ainsi, le semblant de retournement qu'a fait subir le pragmatisme à la conception de méthode expérimentale, en réduisant sa signification à celle d'un "moyen" apparemment dépourvu de finalité transcendantale, n'apparaîtra que comme une modalité particulière de la tension entre ses dimensions symboliques internes, modalité dont l'expression sera celle-là même de la culture américaine dans tous les aspects ou les instants de ses pratiques.

Davantage qu'une simple modalité culturelle de l'expression de ce nouveau rapport au monde cependant, l'orientation du pragmatisme reste également symptomatique d'un ostracisme qui frappait, dès la fin du XIXe siècle, non plus la tradition, mais bien une dimension de la modernité elle-même, c'est-à-dire cette disposition à la réflexion et à l'action rationnelles qu'elle promouvait. Le nihilisme qu'on retrouve alors à l'égard de la Raison n'est rien d'autre, bien souvent, qu'une protestation contre ce qui apparaît justement comme représentant les "vices" de la rationalisation; mais, chez Nietzsche par exemple, cette protestation n'est pas adressée à l'autonomie subjective qui constitue encore le versant "vertueux" de la Raison — bien au contraire. Chez Nietzsche, comme on le sait, il y a en effet une possibilité au-delà du nihilisme, qui est le "gai savoir" du penseur, apparaissant comme une espèce de consécration de la liberté de pensée et rassemblant, dans une universalité peut-être sélective à l'excès, les "happy few" de l'intellect. Dans la société américaine de la fin du XIXe siècle toutefois, la critique de la Raison prend surtout la forme d'une protestation contre la rationalisation

(économiste) qui touche la société civile. Cette protestation n'aura pas ainsi cet air guilleret que veut lui donner l'ironie nietzschéenne; elle trouvera même une figure plutôt tragique dans sa recherche frénétique d'une *communauté* par laquelle l'individu pourra assurer le fondement de sa propre subjectivité. Le sujet philosophique américain, dès la fin du XIXe siècle, est ainsi déjà engagé dans un dilemme "postmoderne"; ce n'est pas son identité de sujet réflexif autonome qui fait pour lui problème, mais bien le support transcendantal de cette identité.

La philosophie du sujet moderne est d'ailleurs attaquée sans détour dans son fondement cartésien par C. S. Peirce, fondateur du pragmatisme américain. Dans sa recherche d'un dépassement du cartésianisme puis des antinomies kantiennes qui ont fourni ses ultimes développements au projet de la philosophie moderne proprement dite, Peirce désire trouver un substitut au cadre rationaliste formel de l'universalité. Son orientation l'amènera à privilégier l'autodéveloppement du sujet sur le mode d'une action individuelle "expérimentale" à l'égard du symbolique — orientation dont sa théorie sémiotique tente de rendre compte —, opération qui garantit au sujet son appartenance à une "communauté de signification". Peirce inaugure ainsi le projet philosophique américain typique, en donnant naissance à la problématique qui va animer le pragmatisme américain tout au long de son développement: la reconstruction "empirique" (positive) d'une communauté sur la base d'une "expérience" individuelle (ou interindividuelle) du symbolique, qui entend ainsi exprimer le rapport de cette expérience particulière à sa dimension symbolique universelle. Mais c'est sur le fond de l'ambiguïté constante de son fondement symbolique universel (ou transcendantal) que ce développement va alors se concrétiser[11].

En effet, comme on l'a dit, le pragmatisme considère avant tout la méthode expérimentale dans une relation moyens = fin de type empirique, et cela de telle sorte que cette relation n'entend exprimer rien d'autre qu'une opération "pratique[12]". Mais ce n'est là qu'un versant de la tension qui l'anime, puisque c'est seulement en vertu du caractère symbolique universel que contient cette relation que peut malgré

---

[11] Ambiguïté qui lui vient justement de sa propre définition, et dont le développement du pragmatisme ne pourra se défaire: le fondement symbolique étant toujours, par principe, objet d'une "ré-expérimentation", les projets d'"universalisation" qui lui assurent son support vont au gré de la volonté constante de retrouver une "communauté véritable". Cette idée apparaît ultimement comme un archétype de l'imaginaire américain; elle sied tout aussi bien à l'exemple du "Maylower Compact" qu'au projet de la "contingence radicale" d'un Rorty.

[12] Dewey exprime cela de la manière suivante: "The primary problem for thinking which lays claim to be philosophic in its breath and depth is to assist in bringing about a reconstruction of all beliefs rooted in a basic separation of knowledge and action; to develop a system of operative ideas congruous with present knowledge and with present facilities of control over natural events and energies" (J. Dewey, *The Quest For Certainty*, New York, G. P. Putman's Sons, 1960 (1929), p. 284). On voit ici que l'identification entre "beliefs" (croyance, valeur, etc.) et "natural events" (physique, nature) est totale.

tout se réaliser sa pleine signification[13]. Le pragmatisme s'efforcera alors de penser la relation d'universalité en termes également "empiriques", en insistant ainsi sur la forme d'universalité qui lui paraîtra le mieux assurer sa cohérence pleine et entière. Chez Dewey, la signification pleine et entière de la "méthode expérimentale" sera contenue dans la dimension *sociale* de toute action individuelle (Dewey dira, dans ses "conséquences", refusant donc aussi en apparence leur fondement a priori). C'est l'environnement social, ou tout ce qui peut être reconnu comme appartenant aux *moeurs* dans ce qu'elles doivent à la tradition culturelle, qui deviendra le garant symbolique universel de la méthode expérimentale — et de toute autre pratique[14]. Le pragmatisme choisit ainsi en quelque sorte d'élaborer son projet philosophique dans la perspective d'une pragmatique des moeurs de type kantien, en privilégiant donc en apparence la seule tradition culturelle "empirique", et sans se préoccuper par ailleurs de son fondement théorique (métaphysique) et de l'articulation d'une "doctrine du droit" (objectif) et d'une "doctrine de la vertu" (subjective) qui accompagnaient ce projet chez Kant[15]. Le résultat de l'entreprise — le développement d'une "morale objective" (*Sittlichkeit*) qui ignore jusqu'à un certain point son identité métaphysique, ou qui ne se soucie pas en tout cas de sa reconnaissance *formelle*, sinon dans l'évidence d'universalité qu'acquiert à ce moment pour elle l'"everyday life" et le "life-style" *américains* — demeure un attachement à la tradition culturelle (américaine) "empirique", attachement élevé cependant par l'adoption de la "méthode scientifique expérimentale" à l'égard de cette dernière. Mais on voit bien où conduit alors cet espèce de relativisme culturel: dans cette perspective d'abandon d'un fondement symbolique universel (formel) des pratiques, son contexte de réflexion — qui deviendra soit dit en passant celui-là même de la postmodernité — représente en fait potentiellement l'affrontement direct (la mise sur le même pied) de *toutes* les traditions culturelles,

---

[13] En effet, le pragmatisme rejette dans sa formulation l'antinomie entre l'idéalisme abstrait et l'empirisme plat: "As long as the only theories of value placed before us for intellectual assent alternate between sending us to a realm of eternal and fixed values and sending us to enjoyments such as actually obtains, the formulation, even as only a theory, of an experimental empiricism which finds values to be identical with goods that are the fruit of intelligently directed activity has its measure of practical significance." (J. Dewey, *The Quest For Certainty*, *op.cit.*, p. 285-286).

[14] À titre d'exemple, Dewey écrit: "When philosophy shall have co-operated with the course of events and made clear and coherent the meaning of the daily detail, science and emotion will interpenetrate, practice and imagination will embrace. Poetry and religious feeling will be unforced flowers of life. To further this articulation and revelation of meanings of the current course of events is the task and problem of philosophy in days of transition." (J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, The Beacon Press, 1965 (1920), p. 212-213).

[15] Si le pragmatisme ne se soucie pas en apparence du fondement architectonique de sa philosophie, ses affinités et ses prolongements dans la théorie juridique (O. W. Holmes) et ses ramifications analytiques (école de Chicago) vont par contre se charger de combler ce vide. Le mouvement de pensée qui est à l'origine des réformes de la société américaine du XXe siècle possède en effet la cohérence d'une philosophie globale. Voir à ce sujet M. White, *La pensée sociale en Amérique*, Paris, PUF, 1963.

sans égard aux principes transcendantaux qui les maintiennent à la fois dans leur identité respective et dans leur opposition mutuelle[16].

Dans le contexte des États-Unis de la première moitié du XXe siècle toutefois, on peut dire que cette perspective n'apparaissait pas comme étant nécessairement problématique, dans la mesure justement où le fondement symbolique universel des pratiques continuait en fait à correspondre à l'évolution de la tradition culturelle américaine elle-même, et concordait au surplus avec l'imposition de son expression à l'échelle mondiale. D'ailleurs tout le mouvement qui allait, au moment des États-Unis du New Deal, institutionnaliser cette culture "immédiate", et cela d'après sa compréhension expressément pragmatiste, le faisait avec d'autant plus de facilité que les paramètres de la réflexion et de l'action avaient déjà acquis pour lui une définition résolument "postmoderne"; c'est en effet par l'"état de fait" — et non plus par le biais d'un "état de droit" universel défini a priori — que se justifiait dorénavant la reconnaissance de la société civile à l'intérieur des États-Unis[17], et aussi par conséquent de la société américaine dans le monde. Les questions relatives aux "valeurs" se fondaient alors dans une compréhension pragmatiste de la société[18], et l'émergence définitive des États-Unis comme modèle de société confirmait la prééminence de cette culture et de la philosophie sociale qui l'animait. Dans une formule synthétique, et quelque peu abâtardie par son contenu à tendance souvent strictement commercial, l'*American Way of Life* devenait à ce moment

---

[16] Voir R. Rorty, "Le cosmopolitisme sans émancipation", *loc.cit.*

[17] J'ai examiné quelques éléments de ce développement dans un texte appelé "New Deal et American Dream: la "révolution" pragmatiste des années 30 aux Etats-Unis", à paraître dans la revue *Société*, numéro d'automne 1991. L'intérêt de ce moment particulier du New Deal pour la culture américaine provient de ce qu'il représente comme formulation d'une *Sittlichkeit* originale, soit dans l'acception particulière d'une compréhension morale d'ensemble de la société dans sa réalisation effective. Les "valeurs" deviennent donc ici des "réalisations positives", elles sont contenues dans les pratiques "immédiates", parce que celle-ci sont comprises comme participant d'emblée à la cohérence d'ensemble du système des valeurs de la société. C'est le néo-corporatisme juridique qui conduit la logique de ces transformations aux Etats-Unis, en établissant une dynamique politique de "marchandage collectif" où tous les aspects du mode de vie économique (production, circulation, consommation) sont appelés à être codifiés et à entrer ainsi dans le barème d'évaluation du "système".

[18] C'est-à-dire, en gros, dans l'"usage" ou l'"action" des individus particuliers, pratiques définies dans le contexte d'une vision libérale de la société comme "marché", mais encadrée en réalité par un appareillage juridique (ou même souvent simplement "décisionnel") fort complexe (les conventions collectives par exemple), appelé à codifier l'ensemble des libertés et responsabilités relatives à chacun de ces actes. Les vertus ont donc tout à fait disparu de l'horizon des pratiques ainsi définies, au profit des libertés et des responsabilités dont tout acte est désormais investi; au niveau politique, il faut alors parler de "marchandage collectif" des droits qui viennent en quelque sorte légitimer (souvent après-coup!) les pratiques en leur reconnaissant une appartenance au "système" auquel ils appartiennent. Le New Deal américain (voir le texte cité dans la note précédente) a fortement contribué à instaurer sur le plan sociétal ce mode de fonctionnement des rapports sociaux.

l'étalon de mesure vulgarisé de la culture mondiale: il apparaissait véritablement comme fondement symbolique universel à partir duquel toute pratique empirique, et toute tradition culturelle, était appelée à trouver "sa" place.

C'est donc en vertu de cette dimension "universelle" des pratiques, comprises dans leur appartenance aux moeurs et à la tradition culturelle américaine ou dans leur rapport obligé à cette dernière, que le fondement symbolique transcendantal de leur "immédiateté" (leur identité) était finalement assurée. La première moitié du XXe siècle, en assurant aux États-Unis le rôle prépondérant que l'on sait, s'est en somme chargée d'"universaliser" le mode de vie américain comme référence transcendantale des pratiques — qui d'ailleurs coïncidaient si bien en retour avec les valeurs libérales américaines. Et on peut sans doute ainsi affirmer après coup à propos du pragmatisme qu'il tenait lieu d'esprit du temps de la société américaine du XXe siècle, tout comme la société américaine, à son tour, s'est imposée à l'image du monde pendant cette période.

4 La "crise" de la culture et son interprétation

La fin du XXe siècle semble toutefois apporter un ensemble de nouveaux défis à la réflexion américaine, défis que l'*American way of Life*, en tant que symbole de sa morale objective (*Sittlichkeit*) — ou en tant qu'expression de son fondement symbolique universel —, ne semble plus en moyen d'assumer. Or c'est justement au moment le plus fort de l'affirmation de cette suprématie du mode de vie américain, dans les années 1950, que les premiers signes d'une "révolte culturelle" interne semblent se manifester (à cet égard, les positions de la "beat generation"ont au moins une valeur indicielle indéniable). Que se passe-t-il alors?

Sans aller dans le détail, on peut toutefois percevoir nettement à ce moment le début d'une scission importante entre deux définitions de l'identité culturelle américaine: l'une privilégiant de manière unilatérale la dimension symbolique universelle de l'*American Way* (la droite politique représentée dans les extrémités du maccarthysme), l'autre privilégiant, de manière opposée mais tout aussi unilatérale, la dimension symbolique particulière des "pratiques immédiates", de la culture "de tous les jours", de la quotidienneté dans son contenu de pratique expérientielle individuelle et "communautaire" — qui va s'opposer d'autant plus radicalement à la dimension universelle que cette dernière est maintenant reconnue comme "impérialiste". Le mouvement de la "contre-culture" des années 1960 ne va que renforcer cette tension culturelle de contestation interne de l'identité (rejet des "valeurs dominantes", protestation contre la guerre du Viêt-nam, etc.), que les années 1970 et 1980 vont porter jusqu'à l'exacerbation, c'est-à-dire jusqu'à la crise d'identité. La tentative politique des années 1980 de redéfinir les bases morales de la société américaine (le programme Reagan) ne pourra d'ailleurs se défaire de l'ambiguïté inhérente à ce développement de la crise culturelle: tout en voulant insister sur la suprématie américaine, et donc sur son caractère symbolique universel, ce programme voudra redéfinir l'ordre social même qui était pourtant

parvenu, dans l'unité ou dans le maintien de la tension entre ses deux dimensions symboliques internes (universelle et particulière), à lui assurer sa prégnance à l'intérieur des "pratiques immédiates" de l'ensemble de la société américaine. En voulant donc être "plus américain que jamais", la tentative de révolution morale des années 1980 attaquait justement cette définition morale qui avait constitué *dans les faits* la plus forte configuration de l'identité sociétale américaine que les États-Unis n'eussent jamais connue.

On voit donc ici aussi que le sens dans lequel Bloom prenait part au débat sur la "crise de la culture américaine" était également porteur de cette même abiguïté: en attaquant le code moral du "life-style", c'est simultanément à tout un développement socio-historique à vocation universelle qu'il s'en prenait, et cela, paradoxalement, pour en réaffirmer la grandeur. Mais peut-on dire que Rorty vient à bout de cette difficulté dans son opposition à Bloom et avec son néo-pragmatisme?

Il me semble que la réponse va de pair avec le développement socio-historique de la culture américaine et de sa compréhension typique en cette fin de XXe siècle: dans l'épuisement de sa dimension symbolique universelle (tant sur le plan interne que sur le plan externe), la réflexion doit effectuer un retour sur soi qui puisse lui permettre au moins de situer sa propre identité de manière critique (et donc relativisée) à l'égard d'une nouvelle universalité symbolique qui, manifestement, la dépasse. Il peut s'agir de situer l'identité américaine en regard d'autres traditions culturelles (relativisant donc sa portée "universelle"), de comprendre la spécificité de la culture américaine à travers son évolution (en acceptant les transformations socio-historiques de son identité), ou encore de cerner la nouvelle universalité symbolique en vertu de laquelle les pratiques seront appelées à trouver leur sens (en concevant la nature nécessairement politique des univers symboliques contemporains, selon le modèle qui s'élabore présentement en Europe par exemple), tentatives qui, chacune à sa manière, remettent en question l'unité symbolique a priori d'après laquelle la société américaine s'était jusqu'ici comprise.

C'est dans cet esprit que le position développée par le néo-pragmatisme de Rorty est intéressante. Elle reprend en effet chacun des points de la problématique de l'identité de la culture américaine, dans sa spécificité, vis-à-vis des exigences contemporaines de compréhension universelle du phénomène de la culture. Mais la simple reprise du pragmatisme que propose Rorty comme mode de compréhension explicite de la situation contemporaine reste cependant totalement incapable de percevoir de manière critique l'historicité de la situation, et le décalage que cette remise en question entraîne du point de vue de la saisie de la culture américaine par le biais d'un projet identitaire (politique) touchant l'ensemble de la société américaine. Cet épuisement de la capacité du pragmatisme d'incarner une forme d'universalité nouvelle dans les termes requis présentement est même confirmée dans l'interprétation que Rorty en donne. Son néo-pragmatisme ne peut en effet proposer, comme mode de réflexion propre à la situation actuelle, qu'une position relativiste qui insiste sur un appui inconditionnel de la contingence historique

fondée par l'appartenance à une communauté de type "libéral[19]". Mais parce qu'aucune forme identitaire (politique) précise n'émerge de cette vision de communauté libérale, et qu'elle ne peut non plus apprécier de manière critique la situation de la culture américaine dans cette redéfinition d'une identité sociétale perçue seulement à partir de ce seul critère qu'est le libéralisme, c'est la création littéraire (ou encore, sur un autre plan, l'usage des "jeux de langage") qui devient finalement le sauf-conduit vers l'utopie communautaire — et non plus l'*ensemble* des pratiques sociales telles qu'elles peuvent être comprises et médiatisées par un complexe argumentatif qui les situe dans leur identité (ou leur "immédiateté")[20]; le pragmatisme trouve ainsi sa version édulcorée dans une réflexion à tendance purement poétique (et peut-être aussi surtout totalement nostalgique) de la culture et de la société américaines, où l'usage même de tous les vocables échappe à sa définition socio-historique normative ou universelle. En d'autres termes, et pour simplifier, la prétention d'universalité (et par extension, sa version de l'*American Way of Life*) a aussi disparu, comme dimension symbolique, de l'acception que fait le néo-pragmatisme de la culture américaine, en devenant simplement l'objet d'un relativisme d'apparence exclusivement littéraire ... et peut-être fin prêt, pour cette raison, à entrer définitivement dans l'histoire.

La position que défend Rorty n'est pas sans opposant dans ce mouvement contemporain de reprise du pragmatisme qu'on retrouve aux États-Unis; mais elle témoigne éloquemment de ce retour sur soi qui est en train de s'opérer dans la

---

[19] Voir R. Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

[20] Sur le refus de Rorty de s'engager dans un programme précis d'argumentation, voir ses articles; "Method, Social Science ans Social Hope", *Canadian Journal of Philosophy*, 11, 1981, p.569-588, et "Pragmatism Without Method", in P. Kurtz (dir.), *Sydney Hook: Philosopher of Democracy and Humanism*, Buffalo, Prometheus Press, 1983, p. 259-273. Le projet d'une "ingénierie sociale concrète" dont il a été question plus haut, et qu'on peut associer, lui, au pragmatisme, semble donc s'être modifié considérablement dans le fil du développement de la position du néo-pragmatisme. Cette dernière position de Rorty, développée dans son récent ouvrage (*Contingency, Irony and Solidarity*, *op.cit.*) est d'autant plus paradoxale, comme nous l'avons noté plus haut, que le pragmatisme avait toujours insisté sur le fait que seule une méthode (dépourvue de ses présupposés "métaphysiques") était requise pour l'analyse des problèmes culturels. Rorty n'est cependant pas sans opposants dans cette réévaluation du pragmatisme; voir par exemple la critique cinglante de R. Bernstein; "Rorty's Liberal Utopia", *Social Research*, 57, no 1, printemps 1990, p.31-72., qui rappelle à Rorty qu'en l'absence de critères argumentatifs pour soutenir "rationnellement" le débat, certaines positions peuvent apparaître simplement comme un "fideistic absolutism" (p. 56), et que le style d'ironie prônée dans une telle perspective se rapproche peut-être en fin de compte tout simplement du cynisme (p. 62). Pour sa part, Bernstein reste toutefois d'avis qu'une telle entreprise appelle une confrontation argumentative "sérieuse" avec d'autres approches (voir son *The Restructuring of Social and Political Theory*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1978), attitude certes valable, mais qui appelle selon moi encore des réserves sur la façon dont elle se présente chez lui.

compréhension de la culture américaine, et de la volonté de ce mouvement de puiser aux sources de sa tradition culturelle pour ce faire[21]. Toute la question est alors de savoir comment ce retour va pouvoir s'effectuer: sur le modèle épidictique et apologétique d'un Rorty, qui considère en somme la situation d'un *présent* socio-historique pouvant se reproduire en comptant essentiellement sur la contingence — ou la "chance"? Ou sur le modèle d'une délibération dogmatique et irrémédiablement critique d'un Bloom, qui considère, lui, la manière d'envisager un *futur* socio-historique faisant l'économie complète des développements du XXe siècle américain?

Peut-être existe-t-il en fait un modèle plus justifié d'une critique de la tradition culturelle américaine qui sache considérer justement son apport au XXe siècle dans la perspective d'un *passé* socio-historique (du passé comme passé...) et des transformations actuelles qui le remettent forcément en lumière, en même temps qu'ils le remettent en cause. Mais pour cela, encore faudrait-il que l'histoire en général, et en particulier l'histoire américaine, ne soit pas simplement considérée du point de vue de sa "fin" imminente[22], portée seulement par les "succès" apparents du libéralisme, mais encore qu'elle accepte sa redécouverte et sa redéfinition par-delà ses visages changeants.

Jean-François CÔTÉ
Département de sociologie
Université York

---

[21] Ce mouvement touche toutes les humanités (sociologie, critique littéraire, ethnologie, histoire, etc.), et il tente souvent de rejoindre, en les radicalisant, les définitions que ces disciplines s'étaient données dans les années 1930. Voir entre autres à ce sujet E. Morot-Sir, "Réflexions sur l'expérience littéraire et le pouvoir critique aux Etats-Unis, ou les nouveaux avatars du pragmatisme", *Revue française d'études américaines*, XII, no 34, novembre 1987, p. 529-548. Pour le domaine de la critique littéraire, voir W. J. T.Mitchell, *Against Theory,* Chicago, Chicago University Press, 1985; un exemple de cette tendance en ethnologie: J. Van Maanen, *Tales of the Field*, Chicago, Chicago University Press, 1988. À l'origine, le présent article devait aussi contenir une évaluation du courant néo-fonctionnaliste, qui m'apparaît en effet dans la conjoncture posséder sous plusieurs aspects une visée identique au néo-pragmatisme, par la reprise et la réinterprétation qu'il opère dans son propre champ du fonctionnalisme de Parsons (lui aussi issu en bonne partie du contexte de pensée des années 1930). La comparaison de ces deux approches demandait cependant des développements excédant les limites prescrites.

[22] F. Fukuyama, "La fin de l'histoire?", *Commentaires*, vol. 12, no 47, automne 1989, p. 457-469.

Résumé

L'auteur tente de faire ressortir un des enjeux cruciaux de la réflexion culturelle, telle qu'elle se donne à voir actuellement aux États-Unis dans diverses sphères de l'activité intellectuelle. L'article examine entre autres les positions défendues par deux adversaires (A. Bloom, R. Rorty) dans un débat portant sur la définition (c'est-à-dire la compréhension et "l'orientation") de la culture américaine contemporaine. Il suggère que ces positions doivent être situées dans une perspective socio-historique de transition (appelée ici postmodernité), où c'est l'identité culturelle américaine qui se trouve en fait remise en cause, dans sa propre tradition et sa valeur universelle.

Summary

This paper discusses some issues of a debate that animated the intellectual milieux of American society in recent years. The opposition between A. Bloom and R. Rorty concerning the definition (i.e. the understanding and "orientation") of contemporary American culture and cultural institutions is taken as an example which suggests that such a debate has to be situated and analyzed within the broader perspective of a socio-historical period of transition called postmodernity. It is such a perspective that allows us to understand how the American cultural identity is now put into question, both in its own traditions and its universal values, and also why both Bloom's conservatism and Rorty's neo-pragmatism positions seem to fail in addressing the crucial question of a critical evaluation of the contemporary evolution of American society.