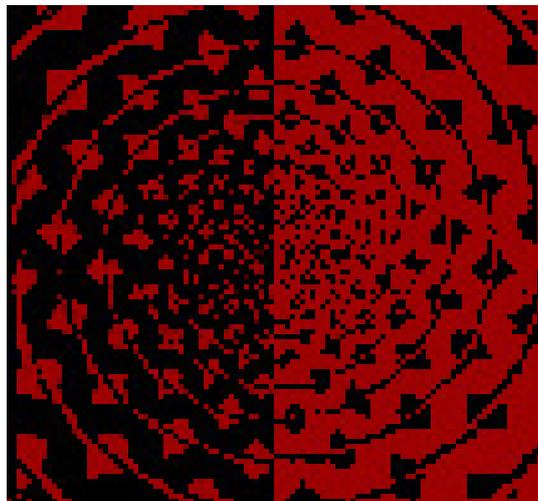


Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre: *L'ironie du libéralisme et la question de la communauté chez Rorty.*

Auteur: Valérie Kokoszka

N° 78

Année : 2006

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2006

This paper may be cited as: Valérie Kokoszka, "L'ironie du libéralisme et la question de la communauté chez Rorty" in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°78, 2006

L'ironie du libéralisme et la question de la communauté chez Rorty

Un des défis majeurs que doit rencontrer le libéralisme politique et la philosophie libérale en général, réside dans l'élaboration d'une pensée de la communauté sociale consistante. Le principal obstacle à la réalisation du projet politique libéral tient à sa volonté d'allier deux exigences a priori difficilement conciliables : la structure étatique doit en effet favoriser l'accomplissement individuel et le développement des capacités personnelles, tout en assurant une participation au progrès social à l'ensemble de la communauté politique. Ces présupposés connotent d'emblée la question qui sert de fil conducteur à notre recherche sur les jugements pratiques : avant même de développer les conditions d'une action éducative dans le champ politique, le penseur libéral raisonne dans le cadre d'une conception de la communauté qui réduit les possibilités de prise en compte d'un facteur de cohésion sociale dans les choix politiques. Dans cette perspective, la façon dont Richard Rorty tente de conjuguer individualisme de l'accomplissement et solidarité sociale est particulièrement intéressante dans la mesure où le libéralisme ironique qu'il défend est immédiatement construit à partir de ces deux exigences du libéralisme.

Dans son ouvrage majeur consacré au libéralisme ironique *Contingence, ironie et solidarité*¹, Rorty présente en effet la disjonction entre ironie/libéralisme comme la traduction de cette fracture classique de la pensée libérale, entre la sphère privée et la sphère publique. La disjonction de ces deux sphères, en relation d'indifférence l'une à l'autre, n'a toutefois pas d'autre vocation que d'affirmer la non-nécessité de leur recouvrement l'une par l'autre, en théorie ou en pratique. Il s'agit donc de faire valoir, *théoriquement*, la possibilité de défendre une théorie libérale sans pour autant partager une conception ironiste de la vie, comme c'est le cas de Habermas, ou à l'inverse, d'entretenir une vision ironiste de la société et de ses métaphores tout en combattant le libéralisme politique, comme c'est le cas de Foucault, ou encore la possibilité d'être tout à la fois libéral et ironiste sans devoir justifier cette position par un lien de conditionnement immanent entre libéralisme et ironie, comme c'est le cas de Rorty.

¹ R.RORTY , *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P.-E. Dauzat, , Armand Colin, Paris, 1993

De la même manière, il s'agit de montrer que, sur le plan *pratique*, un projet privé est le plus souvent ce qu'il est, à savoir un projet sans ambition publique. Il peut arriver toutefois qu'un projet purement privé se configure dans la sphère publique et la modifie, alors même que cette modification n'était pas visée par le projet initial. Il en va ainsi, notamment, de l'impact de certaines œuvres littéraires, telle que *La case de l'Oncle Tom* ou *Sur la route* sur l'auto-compréhension de la société américaine. Enfin, certains projets privés visent spécifiquement une modification de l'espace public, et y parviennent ou non, comme c'est le cas notamment, des manifestes soutenus par diverses personnalités.

La contingence des modalités d'articulation entre sphère publique et sphère privée motive la critique la plus fréquemment adressée à la philosophie rortyenne : qu'en elle toute pensée politique s'effondre en un relativisme des circonstances et des opinions. À côté de cette critique générale, la position rortyenne a également suscité de nombreuses oppositions parmi les libéraux américains qui reprochent à la disjonction ironie/libéralisme d'être antithétique avec un libéralisme véritable, mais aussi de mener à un conservatisme social, ou encore de favoriser un élitisme romantique fondamentalement dangereux. Pour justifiées qu'elles soient, il n'est pas certain que ces différentes critiques perçoivent l'enjeu épistémologique véritable de la pensée de Rorty. C'est cet enjeu que nous allons tenter de mettre en évidence via l'examen approfondi de la conception rortyenne du libéralisme ironique et des multiples critiques qu'elle a provoqué.

1. Libéralisme et ironie

La description que donne Rorty de la société libérale dans *La contingence d'une communauté libérale*² est l'une des plus longues et des plus explicites de l'auteur. Elle illustre notamment le désengagement d'une conception essentialiste de l'homme favorisant sa sociabilité au bénéfice des jeux de langage favorisant l'inter-compréhension des individus :

«Une société libérale est une société dont les idéaux peuvent être réalisés par la persuasion plutôt que par la force, par la réforme plutôt que par la révolution, par la confrontation libre et ouverte des pratiques linguistiques et autres présentes, et des suggestions de nouvelles pratiques. Mais c'est dire qu'une société libérale idéale est une société qui n'a d'autre fin que la liberté, d'autre but que l'empressement à voir comment se font ces confrontations et à se soumettre à leur résultat. Elle n'a d'autre fin que de rendre la vie plus facile pour les poètes et les révolutionnaires tout en

² R.RORTY, « La contingence d'une communauté libérale » in *Contingence, ironie et solidarité*, op. cit., pp 75-107.

veillant à ne rendre la vie plus difficile aux autres qu'en paroles et non pas en actes. C'est une société qui a pour héros le poète fort et le révolutionnaire parce qu'elle s'admet telle qu'elle est avec la morale qu'elle a et le langage qu'elle parle, non parce qu'elle approche de la volonté de Dieu ou de la nature de l'homme... »³.

Alors que le libéralisme classique peut associer l'exigence individuelle d'auto-accomplissement avec l'exigence sociale de solidarité envers autrui dans une théorie de la sociabilité originaire inhérente à la nature des créatures humaines (par exemple la *communitas* originaire de Locke), le refus d'arguments essentialistes prive la pensée libérale moderne du socle de synthèse de ces deux exigences⁴. Dépourvu d'altruisme naturel et d'une raison qui traduit l'injonction divine à la reconnaissance et au traitement égal de ses semblables, l'individu moderne n'est plus rationnellement contraint à l'accomplissement d'une cité meilleure qui approche peu ou prou l'idéal d'une communauté de personnes. Le projet privé de l'individu, c'est-à-dire l'ensemble des objectifs et des buts qu'il donne à sa vie, ne va plus de pair avec ses obligations sociales et le développement du bien commun. Le citoyen libéral moderne peut certes déplorer le désenchantement du cosmos et la prolifération des conceptions du monde, mais pour pouvoir y agir, il lui faut faire l'épreuve de la lucidité et reconnaître l'état de sa situation. C'est la raison pour laquelle Rorty soutient que le citoyen libéral moderne a à reconnaître la contingence des vocabulaires finaux, à mettre en suspens tout universalisme vecteur d'une convergence humaine. Seule cette réduction de l'*universitas* en tant que communauté originaire ou communauté finale, peut amener le citoyen moderne à voir la société où il vit, avec ses lignes directrices spécifiques, comme le produit de ses échanges et de ses confrontations avec d'autres, plutôt que comme le résultat de sa nature ou la réalisation de son *telos*.

« (...) Voir dans son langage, sa conscience, sa morale et ses plus hauts espoirs des produits contingents, des littéralisations de ce qui n'était jadis que des métaphores produites accidentellement, c'est adopter une identité propre qui convient à l'état de citoyen dans un Etat idéalement libéral.(...) Ce citoyen peut être lui-même poète ou non, il peut ou non trouver ses propres métaphores pour ses phantasmes idiosyncrasiques personnels, il peut ou non faire accéder les dits fantasmes à la conscience. Mais il aura assez de bon sens freudien pour voir dans les fondateurs et les transformateurs de la société, les législateurs reconnus de sa langue et donc de sa morale, des gens qui ont trouvé des mots qui conviennent à leur imagination, des métaphores qui, de fait, ont répondu aux besoins qu'éprouvait vaguement le reste de la société(...) Pour nous résumer, les

³ R.RORTY, *ibid.*, p. 96.

⁴ Cf. J. LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, trad. D. Mazel, Flammarion, Paris, 1992, Chapitre VII, §.77.

citoyens de mon utopie libérale seraient des individus ayant le sens de la contingence du langage de leur réflexion morale et donc, de leur conscience et de leur communauté. Ils seraient des ironistes libéraux: des personnes satisfaisant au critère schumpéterien de civilisation, des individus chez qui l'engagement ne va pas sans le sens de la contingence de leur engagement»⁵.

En tant que résultats des confrontations humaines, la société et les structures étatiques n'ont l'excuse ni de la nature humaine ni de la réalisation de l'essence de l'homme. Elles reflètent les métaphores qui ont fait et font écho aux besoins et aux désirs des hommes. Une transformation ou un changement de la société est par conséquent tributaire d'une réforme des métaphores, c'est-à-dire d'un changement de la vision qu'une société a d'elle-même. C'est donc de l'intérieur même de ses métaphores, avec la conscience de sa contingence, qu'une société peut se réformer en se mesurant à d'autres littéralisations du monde. Toutefois, la confrontation des métaphores n'a pas à être opérée à travers un dispositif communicationnel particulier dont la visée serait de produire une convergence rationnelle entre les différentes conceptions du monde et, de dégager, par là, une «validité universelle».

2. La critique rortyenne de l'agir communicationnel

Si la conception rortyenne du libéralisme s'approprie les thèses du tournant linguistique et considère l'échange langagier comme le vecteur fondamental des transformations sociales, elle ne hiérarchise pas les différentes pratiques langagières selon leur degré plus ou moins affirmé de rationalité. C'est là, un élément important du désaccord de Rorty avec la théorie habermassienne de l'agir communicationnel, qui requiert la mise en place de pratiques argumentatives raisonnées au sein d'un dispositif rationnel où l'échange langagier est contraint à la convergence.

«Habermas est prêt à accepter l'idée kuhnienne que les langages spécialisés de la science et de la technique, du droit et de la morale, de l'économie et de la politique etc., vivent du pouvoir éclairant des locutions métaphoriques. Mais il pense que je vais trop loindangereusement trop loin - lorsque je suggère que "la science, la morale, l'économie, sont livrées de la même façon que l'art et la philosophie, à un processus de protubérance créés par le langage"⁶. Pour lui, la "validité" de l'ouverture au monde demande toujours à être vérifiée par rapport à la pratique intramondaine. Il souhaite qu'il y ait des pratiques raisonnées, conduites au sein de "cultures d'experts" que l'on ne saurait réduire à

⁵ R. RORTY, *op. cit.*, p. 97.

⁶ J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité* cité par Rorty, *ibid*, p. 103.

néant par d'excitants et romantiques dévoilements de nouveaux mondes »⁷.

La façon dont Habermas insère les pratiques langagières dans un dispositif rationnel de communication sans contraintes pour garantir la rationalité de la communication et de son résultat, «la validité universelle» des propositions pratiques, témoigne du désir angoissé de pallier les effets de la contingence en substituant une vérité stabilisée aux divergences métaphoriques. S'il est vrai que la vérité stabilisée par le processus communicationnel se construit dans ce processus même, et que, par conséquent, ce processus ne saurait être assimilé au dévoilement d'un fondement an-historique, le projet habermassien ambitionne néanmoins de fonder la convergence démocratique via la rationalité d'une communication qui remplit ses prétentions à la validité pour faire émerger la « validité universelle » des normes pratiques.

« (...) Il persiste à vouloir voir dans le processus de communication non-faussé un processus convergent et dans cette convergence une garantie de la "rationalité" d'une telle communication. Avec Habermas ma différence résiduelle tient à ce que son universalisme l'amène à substituer cette convergence au fondement anhistorique, tandis que mon insistance sur la contingence me rend soupçonneux quant à l'idée même de "validité universelle" que cette convergence est censée garantir. Habermas entend conserver l'histoire traditionnelle de l'approche asymptotique de *foci imaginarii*. Pour ma part, je souhaite la remplacer par une histoire du consentement croissant à vivre avec la pluralité et à cesser de réclamer une validité universelle. Je souhaite que l'on parvienne librement à un accord, à s'accorder sur la manière de mener des projets communs (p.e, la prédiction et le contrôle du comportement des atomes et des hommes, l'égalisation des chances, la réduction de la cruauté), mais je m'obstine à voir ces desseins communs dans le contexte d'un sens toujours plus fort de la diversité radicale des fins privées, du caractère radicalement poétique des vies individuelles et des fondements purement poétiques de la "conscience de nous" qui se cache derrière nos institutions sociales»⁸.

D'un point de vue habermassien, l'appel à la rationalité est sensé garantir que la convergence des opinions n'est pas simplement ce qu'elle est, la confluence ponctuelle d'opinions, mais encore ce qu'elle devait être, l'expression désingularisée de la raison en toute métaphore. Le projet qui sous-tend la théorie

⁷ R. RORTY, *op. cit.*.

⁸ *Ibid*, p. 105.

de l'agir communicationnel conserve le cœur dogmatique de la philosophie libérale moderne : la substitution de la validité en tant qu'idéal rationnel à la liberté en tant que reconnaissance de la contingence. Selon Rorty, cette stratégie trouve son origine dans la crainte d'une subversion des structures étatiques par les projets et les métaphores privés. Que les philosophies politiques construites autour des besoins d'une société démocratique «ne ménage(nt) pas de place à l'auto-crédation, aux projets privés»⁹ et, par là, augmentent la capacité des cultures d'experts à exercer un bio-pouvoir comme le montre l'œuvre d'un Foucault¹⁰, paraît structurellement moins dangereux que la prolifération des projets privés dans l'espace public. Pour Habermas toutefois, le processus de rationalisation des normes via une communication sans contraintes est susceptible de contrôler et l'organisation biopolitique des cultures d'experts et la dissipation des structures étatiques dans et par les projets privés, dans l'exacte mesure où elle parvient à faire converger rationnellement ces différentes tendances.

« Il craint davantage ceux qui, comme Foucault veulent voir leur autonomie se refléter dans les institutions qu'il ne redoute ce dont Foucault lui-même avait peur: la capacité des cultures d'experts d'exercer un « bio-pouvoir ». La réponse de Habermas à ses deux séries de peur est cependant la même. Il est possible selon lui d'éviter les dangers, de part et d'autre, si les décisions touchant les institutions et politiques publiques sont prises à travers un processus "de communication exempt de domination"... »¹¹.

La possibilité de résoudre deux séries de peur antithétiques, en l'occurrence l'éviction des projets privés commandée par une sphère publique soumise au bio-pouvoir des experts, d'une part, et la prolifération des projets privés dans un espace public dépossédé de la publicité du bien commun, d'autre part, à travers le seul processus de communication sans contraintes, montre que Habermas n'a pas suffisamment mesuré l'impact épistémologique du dépassement des philosophies «substantielles». La théorie de l'agir communicationnel persévère en effet à vouloir unifier les exigences privées d'auto-accomplissement et les exigences sociales de solidarité au sein d'une théorie intégrée. Or, seul un fondement an-historique substantiel est susceptible d'offrir la base d'une synthèse entre exigences privées et exigences publiques. En l'absence assumée d'un tel fondement, il faut renoncer à l'idéal synthétique qui ferait simultanément droit à l'autonomie privée et à la régulation rationnelle

⁹ *Ibid.*, p. 99. Nous mettons au pluriel.

¹⁰ Cf. M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours du Collège de France, 1978-1979*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004.

¹¹ *Ibid.*, p. 104

du bien public, au profit d'une réflexion sur les capacités d'ajustement des exigences privées aux exigences publiques et réciproquement.

«Abandonner l'universalisme est ma manière à moi de rendre justice aux thèses ironistes... Je conviens avec Habermas qu'en tant que philosophes publics, ils sont au mieux inutiles, au pire dangereux, mais je tiens à insister sur le rôle qu'eux et leurs pareils peuvent jouer en ajustant le sentiment d'identité privé de l'ironiste à ses espoirs libéraux. Toute la question est cependant celle d'un ajustement, non d'une synthèse. Ma culture poétisée est une culture qui a renoncé à essayer d'unir nos manières privées de nous accommoder de notre finitude et le sentiment de nos obligations envers les autres êtres humains »¹².

3. Le sens épistémologique de la distinction privé/public

Le relativisme imputé à Rorty est ainsi le résultat d'une réflexion épistémologique forte conditionnée par l'assomption de la pure contingence des points de vue -qui découle du renoncement à tout substrat de la diversité-, et la volonté de concilier la contingence de points de vue avec la *possibilité* politique de rencontrer les exigences sociales de solidarité.

L'ajustement des exigences privées et des exigences sociales n'est pas moins crucial dès lors qu'il a perdu son ancrage métaphysique. Toutefois, pour pouvoir simplement poser le problème de l'ajustement des exigences, il convient de séparer strictement le domaine privé du domaine public, l'ironie du libéralisme.

«J'entends défendre l'ironisme et l'habitude qui consiste à faire de la critique littéraire la discipline intellectuelle dominante contre des polémiques comme celles de Habermas. Mon plaidoyer repose sur l'établissement d'une distinction bien solide entre le privé et le public. Tandis que pour Habermas la ligne de réflexion ironiste qui va de Hegel jusqu'à Foucault et Derrida ruine l'espoir social, cette école de pensée ne me paraît être dans l'ensemble sans rapports aucun avec la vie publique et les questions politiques. Des théoriciens ironistes comme Hegel, Nietzsche, Derrida et Foucault nous sont, me semble-t-il d'un grand secours dans notre effort pour nous former une image de nous privée, mais ils nous sont sans utilité aucune lorsqu'il est question de politique»¹³.

¹²*Ibid.*, p. 105.

¹³*Ibid.*, p. 123.

Seule cette distinction peut admettre la profusion des relations d'ajustement de la sphère privée à la sphère publique selon les préférences individuelles, et rendre compte de la possibilité, évoquée dans l'introduction, d'être ironiste sans être libéral, libéral sans être ironiste, ou encore ironiste et libéral sans qu'il soit nécessaire de convoquer un lien de nécessité entre la position privée et la position publique. C'est d'autant plus vrai que les deux sphères ne recouvrent pas le même type de problématique et sollicitent chacune, pour ainsi dire, une autre part de l'homme. La sphère publique assure la gestion de la vie en commun : elle garantit les besoins fondamentaux de paix, de richesse et de liberté, tout en favorisant l'égalité des chances et en évitant d'imposer souffrance et humiliation.

«Distinguer ces questions permet de distinguer les questions publiques des questions privées, les questions portant sur la souffrance de celles qui touchent à l'objet de la vie humaine, mais aussi le domaine du libéral du domaine de l'ironiste. Elle permet à une seule et même personne d'être les deux à la fois »¹⁴.

S'il nous est impossible de traduire dans nos institutions quelque trait substantiellement pertinent de l'humanité, que ce soit la volonté divine, la vérité ou la rationalité partagée, il nous est loisible de créer une société dont les institutions se gardent d'humilier une partie de la population. Cette capacité structurelle est conditionnée par la non-dépendance des institutions vis-à-vis des projets existentiels privés. Le désaccord persistant entre Rorty et Foucault semble ainsi d'ordre strictement libéral. Bien que Rorty considère, avec Foucault, que les structures institutionnelles construites autour des besoins publics ne laissent pas de place à l'auto-crédation, il pense, contre Foucault, que la régression de la souffrance et de l'humiliation dans les sociétés libérales compense convenablement ce manque. Rorty partage donc avec Habermas, la conviction que l'autonomie individuelle ne peut s'incarner dans les institutions sociales sans causer souffrances et humiliations à une part importante de la population.

La question de l'humiliation est, comme nous l'avons vu précédemment, centrale dans la philosophie de Rorty, puisque pour l'ironiste :

«la définition moralement pertinente d'une personne, d'un sujet moral est celle-ci "quelque chose qui peut être humilié". Son sentiment de la solidarité humaine repose sur le sentiment d'un danger commun, non pas sur une possession commune ou une force partagée »¹⁵.

¹⁴*Ibid.*, p. 271

¹⁵*Ibid.*, p. 134.

Elle l'est d'autant plus que l'on trouve chez Rorty une collusion entre l'ironisme épistémique qui prive le libéralisme de bases philosophiques assurées d'une part, et l'ironisme moral, qui valorise la confrontation non-agressive et non-humiliante des métaphores dans la construction même des structures politiques libérales, d'autre part¹⁶. Dans son fonctionnement, la démocratie libérale se doit d'ailleurs d'accomplir ses tâches morales : une mission qu'elle confie à deux types d'agents spécialisés, les agents de l'amour et les agents de la justice¹⁷:

«Une telle démocratie emploie et habilite aussi bien les connaisseurs de la diversité que les gardiens de l'universalité. Les premiers insistent sur le fait qu'il existe des gens à l'extérieur auxquels la société a négligé de prêter attention. Ils rendent visibles ces candidats en montrant comment expliquer leur étrange comportement dans les termes d'un ensemble cohérent - fût il insolite - de croyances et de désirs ... tandis que les derniers, le gardiens de l'universalité, s'assurent qu'une fois que ces gens ont été admis comme citoyens, qu'une fois qu'ils ont été placés dans la lumière par les connaisseurs de la diversité, ils sont traités exactement comme le reste d'entre nous »¹⁸.

Cette collusion pose la question de savoir si l'on peut continuer à voir dans la disjonction ironie/libéralisme, «deux armées de métaphores»¹⁹ enfermées sur elles-mêmes. La distinction ne possède-t-elle qu'un statut descriptif presque géographique, dressant la carte de la sphère d'influence des projets selon leur genre et leur espèce, et attestant dans le fait, que les projets privés ont rarement des conséquences publiques tandis que l'impact des options publiques sur les projets existentiels est, somme toute, très limité ? Cette description montre ironiquement l'absence de responsabilité publique des visées existentielles, c'est-à-dire l'absence d'un devoir privé envers la sphère publique qui serait comme inscrit dans l'essence même du projet humain. Faut-il, au contraire, considérer que la distinction privé/public, en raison même de la thèse épistémologique dont elle est issue, renferme une dimension intrinsèquement normative où l'humiliation endosse le rôle de critère de sélection ou de disqualification des projets privés susceptibles de s'incarner dans la sphère publique ? Dans cette hypothèse, la philosophie de Rorty proposerait un critère normatif fort des conditions pragmatiques minimales qu'impliquent l'ajustement de la sphère privée à la sphère publique.

¹⁶ Cf. G. GUTTING, *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 64. Voir l'excellente présentation de N.P. MONTEIRO, *No Knights in the Bazaar ? The Role of the Private/Public Distinction in Richard Rorty's Political Philosophy*, inédit disponible à l'adresse <http://ptw.uchicago.edu/Monteiro03.pdf>.

¹⁷ R.RORTY, *Objectivity, Relativism and Truth*, in *Philosophical Papers. Vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 206.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Selon le mot de M. MELKONIAN, *Richard Rorty's Politics : Liberalism at the End of the American Century*, Prometheus Book, Amherst, 2000, p. 192. Cité par N.P. Monteiro, *op. cit.*, p. 18.

4. *Libéralisme et ironie: une partition descriptive ou normative ?*

Pour la plupart, les lecteurs de Rorty ont contesté la validité de la description et le partage tranché entre sphère publique et sphère privée. Dans cet ordre d'idées, l'essentiel de la critique se concentre sur la vanité qu'il y a à faire valoir un apolitisme fondamental de nos choix existentiels, alors même que les options choisies, le sont à partir ou contre le vocabulaire final en usage dans la communauté politique. En retour, les multiples interactions avec le reste de la communauté et les diverses interdépendances qui en découlent, paraissent bien contredire l'idée d'une sphère privée dont les objectifs fondamentaux seraient protégés de l'incursion du politique, du social, et de l'économique.

Nancy Fraser voit dans la position rortyenne, une alliance cathartique de romantisme et de technocratie, dont l'intérêt majeur est de nous libérer de l'expérimentalisme en politique²⁰. La volonté de concilier l'auto-création individuelle, de cultiver sa différence par l'usage de métaphores inédites et de redescriptions insolites suivant l'exemple des romantiques modernes, tels que Blake, avec un attachement à la démocratie et à la communauté, en renforçant la dimension privée au détriment de la sphère publique, conduit finalement à réduire l'état à une simple ingénierie sociale, une technocratie²¹.

L'attachement de Rorty au libéralisme ne devient-il pas alors une stricte affaire de convenance, une prédilection instrumentale envers le système qui manifeste le plus de complaisance vis-à-vis de l'élitisme esthétisant et de l'individualisme bourgeois? Le jugement extrêmement favorable de l'ironiste vis-à-vis de la société libérale, « qui contient déjà les institutions nécessaires à sa propre amélioration »²², tend à rendre, il est vrai, inutile toute nouvelle élaboration conceptuelle²³, tout nouveau vocabulaire final à destination publique, de sorte que l'ironiste libéral aurait tort de ne pas se consacrer à ce qui est encore susceptible de développement - lui-même. Le crédit dont bénéficie les institutions libérales, en l'état, a rendu les commentateurs de la gauche américaine soupçonneux quant à la volonté du philosophe de réformer les institutions en vue d'une meilleure égalité des chances ou d'une redistribution plus juste des biens²⁴. La philosophie de Rorty est alors dressée en exemple de ce conservatisme social, dont le secret mépris pour l'engagement social et moral

²⁰ N.FRASER, « Solidarity or singularity » in, *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature and Beyond*, ed. A. Malachowski, Blackwell, Oxford, 1990, pp. 303-321, p. 307.

²¹ *Ibid.*

²² R. RORTY, *Contingence, Ironie et Solidarité*, op. cit., p. 101

²³ Cf. *ibid*

²⁴ Cf. N.P. MONTEIRO, op. cit., p. 12.

est d'emblée innocenté par la figure vaniteuse du dandy²⁵. La confrontation des idéaux à l'intérieur de jeux de pouvoirs, dans des contextes de domination économiques, politiques ou sociaux, n'a d'autre similitude avec l'aimable échange sur les derniers prix littéraires que le véhicule du langage. Certains s'estiment dès lors en droit de penser que l'égoïsme de l'intellectuel de salon a des travers potentiellement criminels.

Rorty considère que le libéralisme et l'ironie, la sphère publique et la sphère privée doivent entretenir des rapports conflictuels, grâce auquel l'ironiste, « nourri de ressentiment » pourra se définir en sa différence.

« Même si j'ai raison de penser qu'une culture libérale dont la rhétorique publique est nominaliste et historiciste est à la fois possible et désirable, je ne saurais du coup prétendre qu'il pourrait ou devrait exister une culture dont la rhétorique publique serait ironiste. Je ne puis imaginer de culture qui socialiserait ses jeunes de manière à les amener à douter en permanence de leur propre processus de socialisation. L'ironie paraît être une affaire intrinsèquement privée. Suivant ma définition, un ironiste ne saurait se passer du contraste entre le vocabulaire final dont il a hérité et celui qu'il essaie de créer pour lui. Sinon intrinsèquement nourrie de ressentiment, l'ironie est tout au moins réactive. Les ironistes ont toujours besoin de quelque chose dont ils puissent douter, quelque chose dont ils puissent se détacher»²⁶.

Rob Reich montre ainsi que la division public/privé se répercute dans le rôle attribué à l'enseignement. Citant *Education without dogma* à l'appui de sa démonstration, Reich souligne que le processus de socialisation publique, celui dans lequel « les jeunes sont familiarisés avec ce que leurs parents tiennent pour vrai, que cela soit vrai ou non »²⁷ est dévolu chez Rorty à l'enseignement fondamental, primaire et secondaire, tandis que « l'affaire propre de l'université est d'offrir une provocation à l'auto-crédation »²⁸. La raison pour laquelle il plaide en faveur d'une éducation à deux niveaux, temporellement distinct de surcroît, un niveau fondamental socialisant-aliénant et un niveau universitaire individualisant-critique n'est pas claire. D'autant qu'il n'a pas pu échapper à Rorty que la contingence de leur situation sociale et économique empêche des millions de petits américains de s'initier aux bienfaits de l'ironie à l'université. La contingence des faits n'introduit-elle pas un paradoxe de grande amplitude

²⁵ Cf. J. HORTON, "Irony and Commitment: An irreconcilable Dualism of Modernity", in *Richard Rorty: Critical dialogues*, M. FESTENSTEIN & S. THOMPSON (eds), Blackwell, Oxford, 2001, pp. 15-28, p. 24.

²⁶ *Ibid.*, p. 129.

²⁷ REICH R., *The paradoxes of education in Rorty's liberal utopia*, inédit disponible à la page http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/96_docs/reich.html ou sur le site de la *Philosophy of Education Society*, p. 4.

²⁸ *Ibid.*

entre le désir libéral rortyien d'égaliser les chances de chacun à s'auto-créeer et s'auto-épanouir et l'organisation de l'accès à l'ironie, réservé à quelques *happy few* ?²⁹

John Dewey, l'un des héros libéral favori de Rorty, a pourtant élaboré une théorie de l'éducation de part en part socialisante et critique qui autorise la cohabitation du libéralisme et de l'ironie. On pourrait certes considérer, à l'instar de Monteiro³⁰, que dans la mesure où l'autonomie ne constitue pas un patrimoine commun de l'humanité, une essence partagée, l'enseignement n'a pas la finalité de l'accomplir et de la réaliser. Toutefois, il n'est pas nécessaire de concevoir l'autonomie comme une essence ou un substrat de l'humain *pour* qu'elle puisse être un enjeu social.

Le ressentiment dont se nourrit l'ironie allié à l'organisation de l'enseignement conduit H. Haber à penser que la philosophie de Rorty, bien loin de favoriser le libéralisme démocratique, finit par mener à « l'institutionnalisation de l'ignorance et de la soumission »³¹. Sans aller jusqu'à partager l'idée que le libéralisme ironique cache un agenda politique inavouable, de nombreux auteurs constatent que la partition entre sphère privée et sphère publique est incompatible en droit comme en fait avec les *valeurs* du libéralisme démocratique. Les ironistes répertoriés par Rorty comme ses prédécesseurs, tels que Nietzsche, Heidegger ou Foucault n'ont eu de cesse de combattre un libéralisme dont l'attention vulgaire aux valeurs bourgeoises de partage des richesses et d'égalité des chances détruit tout art véritable pour lui substituer une culture de masse au conformisme navrant. Dans cette perspective, la valeur centrale du libéralisme ironique rortyien, l'évitement de l'humiliation, pourrait bien avoir des effets contre-productifs, en renforçant le conformisme social et, si l'on considère que les deux sphères sont inter-corrélées, le conformisme privé.

Par ailleurs la conviction que la gestion des affaires publiques doit s'orienter en fonction de l'humiliation éventuelle de certains groupes de la population qui ne bénéficient pas de la distance ironiste vis-à-vis de leurs croyances, est-elle suffisamment fonctionnelle ? Quelle est, en pratique, la limite entre l'humiliation publique d'un vocabulaire final jugé stupide ou inhumain et le désaccord politique avec ledit vocabulaire ? En termes descriptifs, le domaine des prises de position humiliantes ou non humiliantes peut difficilement être dessiné sans tenir compte de la contingence de ses propres convictions et sans compréhension fine et adéquate de l'attachement « des autres » à leurs conceptions du monde.

²⁹ *Ibid.*, p. 5.

³⁰ N.P. MONTEIRO, *No Knights in the Bazaar ? The Role of the Private/Public Distinction in Richard Rorty's Political Philosophy*, op .cit., p. 6.

³¹ H. HABER, *Beyond Postmodern Politics : Lyotard, Rorty, Foucault*, Routledge, London, 1994, p. 56.

5. L'humiliation : un critère normatif de l'action ?

Si l'humiliation échappe à toute mesure descriptive, elle peut en revanche fournir un critère normatif fort à la partition entre sphère privée et sphère publique. En libéral, Rorty se méfie des visions du monde aux vertus messianiques, des vocabulaires dont la poésie privée mène au totalitarisme dans la cité³². C'est la raison pour laquelle il considère que l'ironie, avec son goût pour la différence et sa ferveur pour l'auto-crédation peut avoir des effets publics néfastes.

« Je conviens avec Habermas qu'en tant que philosophes publics, ils sont au mieux inutiles, au pire dangereux, mais je tiens à insister sur le rôle qu'eux et leurs pareils peuvent jouer en ajustant le sentiment d'identité privé de l'ironiste à ses espoirs libéraux. »³³.

Si tout un chacun doit avoir le droit d'exprimer publiquement ses convictions privées, cette expression doit se limiter à l'impératif de ne pas humilier d'autres membres de la société. Dès lors que l'on cesse de concevoir la distinction entre sphère publique et sphère privée comme la coupure statique entre deux pans de l'existence, alors l'humiliation peut être le critère d'ajustement d'une sphère à l'autre. L'ironiste peut subordonner son goût du sublime et de la particularité au désir d'éviter la souffrance et l'humiliation et, par conséquent, privatiser ses projets existentiels. Il peut considérer ses exigences d'auto-réalisation comme :

« irrelevantes pour la politique et par conséquent compatibles avec le sens de la solidarité humaine que le développement des institutions démocratiques a facilité. Ce souhait de privatisation se ramène au souhait de résoudre un dilemme menaçant en subordonnant la sublimité au désir d'éviter la cruauté et la souffrance ».³⁴

La privatisation des projets existentiels susceptibles d'entraîner la souffrance et l'humiliation, la «domestication du poète», pour reprendre les termes de N. Fraser³⁵, suppose que l'on ait admis, une fois pour toutes, que nos conceptions du monde ne sont pas destinées à « guider la délibération politique »³⁶ et qu'aucune nécessité immanente ne nous impose de convertir nos exigences privées (d'auto-réalisation) en exigences publiques (de solidarité).

³² Cf. G. GUTTING, *Pragmatic liberalism and the Critique of Modernity*, op. cit., p. 59

³³ R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, op. cit., p. 105

³⁴ *Ibid*, p. 243.

³⁵ N. FRASER, « Solidarity or Singularity », op. cit., p. 312

³⁶ R. RORTY, *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*, Harvard University Press, Cambridge, 1998, p. 96. Cité par N.P. Monteiro, op.cit., p. 22.

Le bon sens pragmatique nourri d'ironie qui nous permet de décider du destin privé ou public de nos projets existentiels possède toutefois une extension très relative. En réalité, si l'on peut considérer l'humiliation comme un critère pragmatique de l'action, il s'agit avant tout d'un critère de l'agir individuel. Or cette restriction n'est pas sans effets sur le domaine normatif. Sauf à croire que le projet individuel d'un illuminé a le pouvoir de déstabiliser l'équilibre politique ou d'infliger souffrance à la communauté sociale, la volonté d'éviter l'humiliation paraît bien n'être qu'un critère moral à usage individuel.

De deux choses l'une, soit l'humiliation est le critère normatif qui permet d'ajuster exigences privées et exigences sociales, mais alors il faut que le projet existentiel « privé » ne le soit déjà plus totalement, et qu'il ait rallié à sa cause une masse « critique » de disciples, soit le projet existentiel privé n'outrepasse pas ses dimensions initiales, et l'on peut espérer que, grâce à la bonne volonté et au tact de chacun, « son univers à soi -les petites choses autour desquelles on a tissé son vocabulaire final- ne sera point détruit »³⁷.

6. L'humiliation : un critère évaluatif d'insertion de nouvelles utopies sociales ?

En vertu de cette restriction, certains commentateurs de Rorty ont tenté de faire du critère de l'humiliation un test de falsifiabilité des nouvelles utopies sociales. Ainsi, Daniel Conway suggère de concevoir la distinction entre sphère privée et sphère publique comme un filtre pragmatique³⁸ qui favorise la pénétration des nouvelles utopies dans la sphère publique après avoir été harmonisées, au préalable, avec les idéaux fondamentaux de la démocratie libérale. Dans une telle perspective, la tâche essentielle sera donc de déterminer adéquatement la porosité optimale³⁹ du filtre pragmatique, de façon à le rendre véritablement fonctionnel. Telle n'est cependant pas la visée de Conway. En effet, Il ne s'agit pas tant pour lui de préciser les modalités pratiques du filtrage des conceptions du monde, que de définir l'ironiste comme une sorte d'aventurier des métaphores, dont le rôle social est de former l'avant-garde du progrès en distillant de nouvelles idées dans la sphères publiques. Désireux de répondre au souci de Hayek, que le libéralisme s'approprie enfin les vertus utopisantes du socialisme⁴⁰ pour y trouver un nouveau dynamisme⁴¹, Conway se propose de cerner l'ironie comme cet état transitionnel entre domaine privé et domaine public, qu'occupe une avant-garde éclairée.

³⁷ R. RORTY, *Ironie privée et espoir libéral* in *Contingence, Ironie et solidarité*, op.cit., p. 135.

³⁸ D. CONWAY, « Irony, State and Utopia : Rorty's "We" and the Problem of Transitional Praxis », in *Richard Rorty: Critical Dialogues*, op.cit., pp. 55-88, p. 79

³⁹ *Ibid.*, p. 80

⁴⁰ Cf. M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., pp. 224-225.

⁴¹ D. CONWAY, « Irony, State and Utopia », op. cit., p. 78.

S'il se dit charmé par l'« amendement amical » que Conway suggère d'apporter à sa théorie, Rorty n'hésite pas à pointer dans la suggestion, le retour implicite à l'idée qu'il existe une direction au progrès que la société libérale se doit d'accomplir, direction dont une avant-garde éclairée aurait percé le secret et qu'elle tenterait de réaliser⁴². C'est là une option que Rorty désapprouve : l'ironiste est certes un aventurier des métaphores, mais c'est un aventurier solitaire qui ne se sent investi d'aucun destin messianique, d'aucune mission d'*Enlightment*.

La proposition de Conway a toutefois l'avantage de mettre en lumière l'une des difficultés centrales de la partition entre sphère privée et sphère publique, en l'occurrence, l'absence d'une société civile susceptible de s'organiser en mouvement sociaux et en associations politiques. C'est ce vide conceptuel qui contraint Conway à substantier l'ironie en état transitionnel, en contre-point du pur privé et du pur public, chaque ironiste appartenant sans le savoir à la coalition idéale du progrès en marche.

Cette substantiation apparaît du même coup comme un moment pragmatique nécessaire à l'évaluation de l'action sociale et à sa normativité. Comme le soulignait John Dewey, le recours à un élément substantiel, tel que la nature humaine, ne doit pas nécessairement être conçu comme la marque d'une adhésion métaphysique - ce qui reviendrait à n'envisager la question de cette nature que sous le seul angle théorique. Mais il peut, et en sens, doit être conçu comme un critère fondamental de toute praxis sociale :

«La discussion jusqu'ici avait pour objet de faire ressortir deux principes. L'un d'entre eux est que les opinions sur la nature humaine qui sont populaires à un moment donné dérivent habituellement de courants sociaux contemporains(...) L'autre principe est que la référence à des éléments composants de la nature humaine originelle, même si ces éléments existent réellement, n'explique aucun événement social d'aucune sorte et ne donne point d'avis ou de directive sur la politique qu'il vaut mieux adopter. Cela ne veut pas dire que la référence à ces éléments doit être d'un type apologétique caché et «ratiocinant». Cela veut dire que lorsqu'elle se présente avec une signification pratique elle a une portée morale et non psychologique. Car qu'elle soit mise en avant pour conserver ce qui existe déjà ou pour produire un changement, c'est l'expression d'une évaluation, elle a un but déterminé par un jugement de valeur. Quand un trait de la nature humaine est mis sur cette base, ce trait se trouve dans son contexte propre et est sujet à un examen intelligent »⁴³.

⁴² Cf. R. RORTY, « Response to Daniel Conway », in *ibid*, p. 91.

⁴³ J. DEWEY, *Liberté et culture*, Mesnil, Aubier-Montaigne, 1955, p. 124-125.

La conception théorique de la substantialisation suscite la caractérisation négative des rapports entre sphère privée ironique et sphère publique libérale, comme étant du ressort de la réaction, du conflit, du ressentiment. Or, cette caractérisation annule, selon Dewey, ce qui fait le dynamisme même des sociétés démocratiques, en tant qu'elles sont démocratiques : l'ouverture au mouvement de la vie associative.

Quel type de réponse Rorty peut-il fournir à la question laissée pendante jusqu'ici, de la formation de la communauté, de sa reconnaissance et de son éventuelle extension ? Une esquisse des thèses soutenues dans *Universalisme moral et tri économique* permet d'entrevoir les multiples déplacements que l'ironiste libéral entend faire subir à la problématique communautaire. Confirmant sa compréhension toute théorique de la substantialisation de l'humain, Rorty suggère de substituer la question métaphysique « que sommes-nous ? », celle, pragmatique, de savoir « qui » nous sommes⁴⁴, c'est-à-dire « à quelle communauté de confiance réciproque appartenons-nous ? ».⁴⁵

La position de la problématique communautaire en termes de communauté de confiance réciproque a l'inconvénient d'éviter la question de la formation de la communauté. S'il est vrai que l'on ne peut attendre d'une philosophie pragmatique qu'elle entreprenne de faire la genèse de la société et qu'elle détaille les modalités constitutives de l'être-ensemble, il n'est pas certain que le point de vue de la *praxis* condamne à l'évasion la question de la constitution des groupes sociaux. Car, s'interroger sur la formation des groupements sociaux ne signifie pas justifier l'existence de ces communautés en recourant à quelque principe transcendant, mais objectiver le projet pratique qui les mobilise dans une situation singulière.

Rorty entend réfléchir les réquisits d'une communauté effective, qui ne soit ni illusoire ni hypocrite, c'est-à-dire une communauté « unie par une confiance réciproque et par la volonté d'assister les autres membres de cette communauté quand ils en ont besoin »⁴⁶. Mais il veut éviter qu'à cette communauté de confiance réciproque soit substituée une communauté de principe dont l'extension idéale à l'humanité entière annule l'effectivité. C'est ce qu'il illustre notamment par la présentation d'une situation d'urgence, où le personnel médical est contraint, en raison de la rareté des ressources, de désigner qui peut espérer survivre, c'est-à-dire qui sera maintenu à l'intérieur de notre communauté et soigné. Ce cas d'école, bien connu des communautés idéales

⁴⁴R. RORTY, *Moral Universalism and Economic Triage*, UNESCO, 1996 ; trad. en français par G. Arnaud, *Universalisme moral et tri économique*, in *Futuribles*, sept. 1997, n° 223, pp. 29 à 38, p. 37

⁴⁵*Ibid.*

⁴⁶*Ibid.*, p. 29

telles que les Nations-Unies, vise à démontrer la vacuité des prétentions morales quand elles ne s'accompagnent pas d'une aide réelle et efficace.

«si vous ne pouvez prêter assistance aux personnes dans le besoin, votre prétention qu'ils forment une part de votre communauté morale est vide »⁴⁷.

La communauté rortyenne est une communauté qui doit partir des contingences de sa situation et non du but idéal et projeté qu'elle désire atteindre. Une telle exigence peut être retraduite en termes sartriens : une communauté concrète et efficiente ne peut s'établir qu'à partir des possibilités effectives qu'elle a d'agir et non à partir des possibilités idéalement disponibles dans le tout social. L'analogie avec Sartre est d'ailleurs d'autant plus probante que ce dernier soutient également une pratique en situation qui ne tire pas l'origine de sa praxis de mobiles voire de raisons transcendantes à cette praxis même, nourrie de la contingence de sa situation. C'est en cela que consiste l'injustifiabilité de tout agir :

« L'injustifiabilité n'est pas seulement la reconnaissance subjective de la contingence absolue de notre être, mais encore celle de l'intériorisation et de la reprise à notre compte de cette contingence »⁴⁸.

La confiance réciproque qui lie les membres d'une communauté dépend donc, selon Rorty, autant du bon vouloir des individus qui la compose que de la faisabilité de ses objectifs. Et elle traduit la croyance de chacun en une réponse spécifique de la communauté à l'égard de ses membres dans le besoin.

«on répond à la question "qui sommes-nous?" de manière utile et instructive seulement si l'on peut, par là, produire des prédictions fiables sur les mesures que le groupe identifié comme « nous » prendra dans des circonstances spécifiques »⁴⁹.

A l'instar de Sartre, Rorty considère ainsi que la compréhension d'une communauté repose tout à la fois sur la saisie de ses objectifs et de ses possibilités effectives à atteindre ceux-ci, et sur l'anticipation de l'action que cette communauté mettra en œuvre dans telle situation typique. A même contingence donnée, la théorie rortyenne de la communauté est toutefois loin d'égaliser la théorie sartrienne de l'action dans sa capacité à formaliser, au niveau même de la praxis, l'extraordinaire complexité du jeu social. En effet, la conviction rortyenne selon laquelle à « projets identiques, même habitudes

⁴⁷*Ibid.*, p. 36

⁴⁸SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1988, p. 520.

⁴⁹R. RORTY, *Moral Universalism and Economic Triage*, *op.cit.*, p. 36.

d'action », introduit un mécanisme de l'anticipation qui ruine le jeu social et annule tout mouvement différencié de la vie associative.

Par comparaison, tout pragmatisme dénué de naïveté, impose pour Sartre d'abandonner l'idéal d'une cohérence automatique entre projet et habitude, et de considérer, dans la logique de l'action, la façon dont tout agir résout la tension chaque fois renouvelée entre son projet, ses moyens et sa situation. La résolution mécanique du projet dans l'habitude et de l'habitude dans l'anticipation supprime la créativité nécessaire à l'agir pour modaliser son projet en fonction des possibilités qu'offre la situation et en fonction du réagencement des fins que le contexte suscite.

Le mécanisme des habitudes d'action élimine la logique de l'action qui fait le dynamisme même de la praxis sociale. Or, cette logique n'habite pas l'action en silence, comme si elle en était le moteur secret. Elle possède un envers matériel qui s'incarne dans les prises de position de ceux qui l'adoptent, visible et manifeste, qui incite au rejet ou à l'adhésion. A projet identique, la logique d'action des membres de Greenpeace face au délitement de la situation écologique, se différencie de celle des protagonistes du protocole de Kyoto, comme de celle des pouvoirs locaux d'une communauté rurale, ou encore de celle des écoconsommateurs. Pour tous ces acteurs, la logique d'action, ou encore l'agencement métastable des fins des acteurs en fonction de la situation est relativement anticipable : c'est à elle que les acteurs adhèrent lorsqu'ils adhèrent à une communauté sociale qu'ils définissent par le « nous ». Ils optent pour une logique de positionnement qui traduit « la création énergétique, persévérante, incessante, d'une route toujours nouvelle toujours actuelle, où nous pouvons marcher ensemble »⁵⁰.

L'opérativité de l'humiliation conçue comme critère évaluatif de l'insertion pragmatique de nouvelles utopies sociales est annulée par l'incapacité de Rorty à concevoir la finalité sans lui conférer immédiatement cet atout substantiel qui la transforme en un être transcendant, demeurant fixe et disponible dans le ciel des idées. Par là, la philosophie de Rorty se rend incapable de penser, dans la lignée d'un Dewey, le mouvement de la vie associative en tant qu'elle porte un projet non pas finalisé, mais toujours en cours de finalisation. Le caractère non-finalisé du projet est précisément ce qui invite à son objectivation « substantielle », c'est-à-dire, en fait, à sa rigidification momentanée. Ce moment d'objectivation du projet -et non pas de la fin- est en effet un moment nécessaire de son évaluation. Mais cette évaluation n'est ni postérieure au projet,

⁵⁰J.DEWEY, *Liberté et culture*, op. cit, p. 191.

ni antérieure à lui : elle forme le dynamisme même de l'action en réfléchissant les conditions matérielles de son dispositif d'insertion.

Or, dans la mesure où Rorty ne conçoit l'évaluation que sous la forme d'une anticipation des effets de l'idéal dans le réel ou sous la forme de la justification du réel par l'idéal sous-jacent, le seul vecteur de transformation sociale encore initialisable, réside dans la réforme des institutions par la réforme de l'image qu'une société a d'elle-même via de multiples re-descriptions. C'est par là, que l'ironiste libéral peut éventuellement espérer influencer sur la sphère publique. Mais pour que cet espoir soit lui-même viable, il lui faudra disposer de suffisamment de bon sens positiviste que pour croire, qu'« à mêmes re-descriptions, mêmes impacts » et que l'habitude fera le reste.

Sinon, il lui faudra concéder que la transformation de l'image qu'une société a d'elle-même, n'est que ce qu'elle est, non la transformation de la société, mais celle de son image. Le cas échéant, il autorisera alors les critiques de la gauche américaine qui conçoivent la philosophie de Rorty comme un conservatisme social compensant la reproduction du système par l'ironie, à oser un terme sans originalité et cruellement convenu : celui d'idéologie. Celle-ci ne naît pas de l'ironie ou du libéralisme : elle n'est pas la conclusion logique de l'alliance contre-nature entre deux exigences, privée et publique, et deux vertus, de distanciation individuelle et d'adhésion sociale. Elle traduit bien plutôt les limites internes de la rationalité de l'agir et touche aussi bien celui qui ne prétend pas « faire de prophéties »⁵¹ ni « offrir des recommandations en vue d'une action »⁵² mais seulement re-décrire le monde, que celui dont les recommandations pour l'action sont sans cesse touchées « par l'impuissance du devoir-être »⁵³ dans le monde. L'idéologie désigne plutôt la contradiction intégralement rationnelle du point de vue de l'action, « d'un devoir-être impuissant » dans le monde et d'une re-description du monde qui ne soit pas projet d'un monde *effectivement possible*, réalisable dans et par l'action.

⁵¹ R. RORTY, *Moral Universalism and Economic Triage*, op.cit., p. 36

⁵² *Ibid.*

⁵³ J HABERMAS et J. RAWLS, « La réconciliation grâce à l'usage de la raison » in, *Débat sur la justice politique*, trad. R. Rochlitz, Cerf, Paris, 1997, p. 10.