NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

122 Nº 1 Enero-Marzo 2000

La conscience critique dans la condition postmoderne: de nouvelles possibilités pour la théologie?

Lieven BOEVE

p. 68 - 86

https://www.nrt.be/es/articulos/la-conscience-critique-dans-la-condition-postmoderne-de-nouvelles-possibilites-pour-la-theologie-476

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 122 (2000) 68-86
L. BOEVE

La conscience critique dans la condition postmoderne: de nouvelles possibilités pour la théologie?[1]

Durant ces deux derniers millénaires, plusieurs théologiens chrétiens ont dû, suivant l'adage d'Anselme *fides quaerens intellectum* (la foi est en quête de rationalité), chercher de meilleures façons d'établir réflexivement la plausibilité du récit religieux. Leur perspective n'était pas celle d'un observateur mais celle d'un participant. Pris dans les rets d'un processus herméneutique ouvert et infini, ils ont cherché à comprendre ce qu'est la foi, mais toujours à partir d'un engagement avec elle. Étant donné que la plausibilité est par essence contextuelle, ils se sont servis de modèles de pensée développés par leurs contemporains, principalement par des philosophes. C'était déjà le cas pour de nombreux Pères de l'Église qui se sont inspirés de modèles de pensée (néo-)platoniciens, ainsi que pour les théologiens scolastiques des douzième et treizième siècles, qui sont entrés en dialogue avec Aristote et ses commentateurs juifs et arabes. Récemment, en diverses tentatives philosophiques et scientifiques modernes de comprendre le monde, la nature, l'homme, la société et l'histoire, des théologiens du vingtième siècle ont trouvé un potentiel réflexif permettant de renouveler la charpente de la théologie chrétienne.

Plus précisément, on pourrait tenir que la théologie se développe en engageant dans un processus de «recontextualisation» sa propre tradition et son moment réflexif, sujets à des processus de répétition et d'interprétation, de transition et de sélection[2].

La tradition et le contexte s'entrelacent de manière dynamique. Des changements dans le contexte défient la lecture de la tradition, cependant que la même lecture jette une nouvelle lumière sur le contexte changé. La nouveauté, les ruptures dans le contexte, incitent à la recontextualisation à cause de la pression exercée sur

---

1. Texte remanié d'un article paru dans *Philosophy & Theology* 10 (1997) 449-468, et intitulé «Critical Consciousness in the Postmodern Condition: New Opportunities for Theology?».Trad. par G. MISSOTTEN et J.-Y. NOLLET.

2. L. BOEVE, «Kan traditie veranderen? Theologie in het postmoderne tijdsgewricht», dans *Collationes* 26 (1996) 365-385.

la plausibilité de la théologie élaborée à un moment donné. Une recontextualisation fructueuse surgit quand on parvient à comprendre la foi à nouveau, d'une façon contextuellement plausible. Ceci n'implique nullement que la théologie ne fasse que s'adapter ou s'assimiler. Dans cette contribution, je voudrais relever le défi lancé au récit chrétien, et plus particulièrement à la théologie, par notre culture pluraliste contemporaine, c'est-à-dire par la conscience critique développée dans notre contexte actuel.

I. – La conscience critique dans la condition postmoderne

Wolfgang Welsch, Jean-François Lyotard et Richard Rorty ont mis l'accent sur des aspects peut-être caractéristiques de l'âge postmoderne. Welsch identifie le postmoderne à la pluralité radicalisée prenant conscience d'elle-même, Lyotard au témoignage de l'hétérogénéité radicale qui rayonne au sein de la pluralité, et Rorty à la découverte de la particularité radicale et de la contextualité insurpassable de chaque récit. Habermas, au contraire, s'oppose obstinément à la pensée postmoderne. Il se range parmi les auteurs inspirés de modèles de pensée modernes — et, si l'on y pense, plutôt prémodernes même: cf. par exemple Koslowski[3], Griffin[4] — qui visent à relativiser pluralité, hétérogénéité, particularité et contextualité, pour retrouver une universalité surplombante ou sous-jacente.

1. Wolfgang Welsch: pluralité radicale

Dans *Unsere postmoderne Moderne*[5], Wolfgang Welsch désigne comme la caractéristique distinctive de l'âge postmoderne l'expérience de la pluralité radicale. Pour lui, une même réalité peut à juste titre être considérée à partir de perspectives complètement différenciées et chaque point de vue est valable en soi, même si les divers points de vue ne sont pas strictement compatibles les uns avec les autres. Cette expérience de la pluralité radicale se manifeste dans des domaines très divers de la vie humaine: la littérature,

3. P. KOSLOWSKI, *Die postmoderne Kultur. Gesellschafftlich-kulturelle Konsequenzen der technische Entwicklung*, München, Beck, 1987.

4. D.R. GRIFFIN, *God and Religion in the Postmodern World. Essays in Postmodern Theology,* Albany, State University of New York Press, 1989.

5. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, coll. Acta humaniora, Weinheim, VCM, 1987. Cf. aussi ID., *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion,* coll. Acta humaniora, Weinheim, VCM, 1988.

l'architecture, la sculpture et la peinture, les philosophies de la culture et de la science, l'économie et la politique. Elle résulte d'un processus de changement à multiples facettes, d'un processus de pluralisation radicale. Ce processus, initié par la modernité, atteint actuellement — sous forme postmoderne — son accomplissement. Welsch décrit la postmodernité comme radicalisation ou réalisation de la modernité: c'est-à-dire comme l'accomplissement du processus de différenciation (sécularisation, pluralisation, «détraditionalisation», émancipation, individualisation).

La pluralité persiste comme présupposé de toute pensée et action. Chaque revendication d'universalité et de totalité (dotée du pouvoir de tout envelopper) est dénoncée comme un point de vue particulier absolutisé. Ceci explique que Welsch se qualifie de «postmoderne» et non, par exemple, de «moderne radical». La modernité tentait toujours de régl(ement)er le processus de différenciation par un «grand récit», c'est-à-dire par une structure systématisante, totalisante, en état de considérer la pluralité à partir d'un point de vue unificateur. On devient postmoderne quand on réalise la futilité de ces tentatives d'unification. Le postmoderne, de façon consciente, décrit son monde comme pluriel. Il ne se lamente pas sur la perte d'une vue unifiante, mais au contraire voit, dans la multiplicité des types de rationalité, des modèles d'action et des modes de vie, des occasions plus larges pour la liberté.

Welsch ne plaide donc pas seulement pour la reconnaissance et l'acceptation du fait de la pluralité radicale, mais également pour le développement ultérieur de sa normativité. La personne postmoderne assume donc la pluralité radicale comme une chance pour accéder à une liberté plus intense sur le plan qualitatif, plus grande sur le plan quantitatif. La relativisation de toute revendication de vérité absolue ne mène pas nécessairement à un relativisme général du genre «laisser-faire», mais peut mener à une nouvelle manière de se comprendre soi-même critiquement, loin de toute prétention à l'unité. L'actualité de différentes possibilités de penser, d'agir et de vivre ne conduit pas à l'indifférence, c'est-à-dire à la capitulation devant une multiplicité irréversible entraînant la disparition de toute distinction dans le gouffre de l'indistinct. Au contraire, la situation nouvelle offre une réserve de modes divers de penser, d'agir et de vivre qui invitent — qui obligent même — à faire des choix et à établir de nouvelles combinaisons. C'est précisément dans la nécessité des choix que se présente la liberté.

De même, dans cette engageante pluralité postmoderne, on peut — en accord avec Welsch — découvrir une nouvelle forme de rationalité, une «rationalité transversale» qui ne fonctionne plus de façon méta-rationnelle (modernité), mais de manière inter-rationnelle (postmodernité). La raison ne cherche plus à englober la pluralité des types de rationalité dans un point de vue unifiant, mais offre à l'individu la possibilité de s'orienter au beau milieu de la multiplicité en construisant entre les divers types des connexions transversales.

2. *Jean-François Lyotard: l'hétérogénéité radicale*[6]

Pour élaborer son concept de pluralité, Welsch s'est inspiré assez librement de la pragmatique du langage de Lyotard. Ce dernier ne s'occupe pas des types de rationalité mais s'en tient aux catégories de la pragmatique linguistique. Pour lui, il reste beaucoup à dire après avoir identifié la condition postmoderne à la découverte de la pluralité radicale. Dans sa perspective, la multiplicité est une réalité dynamique; la pluralité provoque le conflit, elle équivaut à la non-réconciliation ou même à l'impossibilité de la réconciliation.

Lyotard tente de s'expliquer en examinant ce qui se passe dans l'acte de parler, dans la séquence où une phrase est suivie par une autre[7]. Cette séquence ne se produit pas comme à dessein. Une certaine phrase «A» — appartenant déjà à un ordre de phrases spécifique (descriptif, impératif, interrogatif, exclamatif) — peut en principe être suivie par un certain nombre de phrases qui toutes obéissent à un genre de discours réglant leur enchaînement. Parmi ces discours, on trouve le récit, l'argumentation, la prière, l'éducation, l'humour, etc. Le spécifique de la pluralité est que de nombreux genres de discours peuvent régler l'enchaînement, tous fondamentalement hétérogènes et incommensurables, sans qu'aucun soit privilégié. En d'autres termes, tous les discours ont un droit égal à intervenir dans l'enchaînement. La seule chose assurée est qu'une phrase suit — le silence étant lui-même une phrase dans ce contexte —, mais il n'y a pas de certitude quant à la nature de la phrase subséquente. Ceci signifie qu'un moment d'indétermination, d'indécision, s'intercale toujours entre deux phrases. Chaque phrase crée une attente. Toute nouvelle

---

6. Cf. par exemple J.-Fr. LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979; *Le postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*, Paris, Galilée, 1986.

7. J.-Fr. LYOTARD, *Le différend*, Paris, Minuit, 1983.

phrase implique un événement, car elle est de nature contingente. Deux phrases sont donc séparées par un moment de néant relatif qui peut tout aussi bien être considéré comme plénitude absolue que comme hétérogénéité, différence, différend irrévocable — indicibles, inexprimables, irréductibles —, bref un événement.

La pluralité ainsi comprise implique nécessairement le conflit, la non-réconciliation, voire l'impossibilité de la réconciliation. Inévitablement, tout choix d'une phrase spécifique dans le but de compléter l'enchaînement est la résolution illégitime, injuste, du conflit, car diverses autres possibilités aussi légitimes restent disponibles. L'enchaînement d'une phrase empêche l'actualisation d'une autre phrase, tout autant justifiée. En l'absence de (méta)langage ou de discours englobant, impossible de combler adéquatement l'attente créée. Aucune phrase ne réussira à exprimer la multiplicité des enchaînements possibles, moins encore, le moment d'indétermination et d'hétérogénéité. En d'autres mots, aucune phrase n'est capable d'énoncer en même temps sa propre nature événementielle. La sensibilité du *qu'arrive-t-il?* ne peut être exposée dans une série de mots, ni maîtrisée. C'est la sensibilité de la phrase impossible. On ne peut que s'y référer, sans être capable de l'exprimer. On peut seulement, ou mieux encore, on doit en témoigner. Le sens de l'événement demande que l'on en témoigne. L'événement, par le biais de cette sensibilité, met en route une action contre tout discours hégémonique ou totalisant qui se proclamerait maître privilégié de l'enchaînement et ainsi affaiblirait, oublierait ou rejetterait l'événement en tant qu'événement.

Lyotard considère un tel témoignage de l'événement comme la tâche actuelle de la philosophie. La philosophie peut alors fonctionner comme une instance critique, mettant en cause les grands récits, qui ne respectent pas l'événement. De tels genres de discours qui revendiquent le droit d'être privilégiés visent à l'exclusivité et donc à l'hégémonie de la régulation de l'enchaînement, par inclusion ou exclusion. Ces récits nient la puissance d'appel de l'événement ou le soumettent à l'élaboration de leur propre narration totalitaire. Ce que Lyotard reproche précisément aux grands récits de rationalité et d'émancipation modernes. En effet, puisque ces récits n'ont pas été capables de s'ouvrir au moment d'interruption, à l'hétérogénéité indéterminable qui accompagne tout enchaînement, ils sont devenus contre-productifs et se sont transformés en leur antithèse, c'est-à-dire en récits d'irrationalité et d'aliénation oppressives.

3. Richard Rorty: la particularité radicale

Richard Rorty a lui aussi voué une attention particulière à la pluralité et au conflit qu'elle implique. Ce qui l'intéresse le plus, c'est la disparition de la position épistémologique de l'observateur, du point de vue prétendument objectif de la troisième personne. Pour Rorty, la connaissance et la vie humaines sont prises dans les rets d'un perspectivisme inéluctable. Aussi notre manière d'appréhender la pluralité est-elle caractérisée par une pluralité radicale.

En 1979 déjà, dans *Philosophy and the Mirror of Nature*[8] (la date de publication est donc identique à celle de *La condition postmoderne* de Lyotard), Rorty plaide en faveur d'une philosophie qui abandonne la métaphore épistémologique du miroir. Il n'y a pas de réalité préalable qui serait ensuite reflétée par un savoir humain, lequel se verrait en fin de compte jugé par cette même réalité quant à ses prétentions à la vérité. Rorty rejette donc l'autofondation épistémologique en faveur d'une philosophie herméneutique se distanciant d'une quelconque perspective privilégiée.

Il développe cette manière de voir dans ses réflexions sur la langue[9]. La langue consiste en propositions et en jeux ou vocabulaires — correspondant en grandes lignes aux phrases et aux genres de discours de Lyotard. Un vocabulaire est un instrument qui sert à atteindre un objectif spécifique. Dans ce contexte, la réussite sera réservée au meilleur instrument. C'est l'efficacité d'un vocabulaire en comparaison avec d'autres qui décide en fin de compte de son emploi. Qui plus est, ce n'est pas l'usager qui a le dernier mot quant au vocabulaire à utiliser, mais le contexte en vigueur qui détermine ses conditions d'existence et d'emploi.

Dans la multiplicité des vocabulaires, Rorty aperçoit des vocabulaires de base ou vocabulaires finaux. Ce sont des récits fondamentaux ou des théories de fondation qui tentent d'exprimer les présuppositions d'un emploi langagier particulier et efficace — en d'autres termes, qui explicitent partiellement le contexte. Ils ne sauraient être jugés que par eux-mêmes; il n'y a pas de vocabulaire de base surplombant, ayant une capacité de réflexion

---

8. R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton, Princeton University Press, 1979. Cf. aussi ID., *Essays on Heidegger and Others*, Philosophical Papers, 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

9. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; ID., *Objectivity, Relativism, and Truth,* Philosophical Papers, 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

parfaite en état de résoudre définitivement la prétention à la vérité d'un vocabulaire spécifique. Pour désigner un tel vocabulaire final, Rorty préfère le terme «récit» (au lieu de «théorie»). Un récit relie le présent au passé et au futur. D'une part, il offre une redescription, ou mieux, une recontextualisation du passé. Le récit veut montrer pourquoi quelqu'un est devenu ce qu'il/elle est, comment il est advenu qu'il/elle est ce qu'il/elle est. D'autre part, le récit projette dans l'avenir un regard créateur d'attentes et d'espoirs.

Rorty relie cette compréhension de la contingence et de la particularité des récits à l'idée d'un sujet autocréateur et actif. Le récit particulier qui sous-tend la vie d'un homme fonctionne, dans ce processus d'autoconstruction, comme un vocabulaire de base, comme un instrument, ou, mieux, comme un point de départ pour une réalisation créative de soi-même, c'est-à-dire comme une redescription du sujet originale en même temps qu'ironique — ironique de par la conscience de la contingence. En principe, aucune limite ne s'impose à cette créativité. Dans la pratique, toujours selon Rorty, la société est contrainte de prévoir certaines limites et certaines règles, pour permettre la coexistence de la réalisation de soi-même et de la vie en commun. À ce propos, Rorty est convaincu que le modèle de société libérale est celui qui offre, pour atteindre cet objectif, les meilleurs avantages. Il est clair que cette conviction ne réside pas dans l'idée selon laquelle ce modèle de société serait fondé et légitimé par une quelconque nature ou essence de la vie sociale. Cette conviction s'appuie sur le fait que ce modèle offre les meilleures possibilités pour combiner l'autoréalisation créative de l'individu et la vie sociale.

La créativité, telle est l'idée de Rorty, est due au fait que les vocabulaires et les récits ne sont pas des entités statiques de phrases et de relais. Au travers d'une confrontation continuelle avec la nouveauté, ils restent sans cesse impliqués dans un processus de redescription ou de recontextualisation. D'une part, la nouveauté peut être absorbée ou intégrée dans la charpente fixe du moment. D'autre part, elle peut mener à l'éclatement de la charpente existante. Quand la charpente se révèle incapable de traiter la nouvelle donne, une réorganisation s'impose en vue d'assimiler ce qui est nouveau, de sorte que la constitution du vocabulaire original s'en trouve fondamentalement modifiée. Selon Rorty, une pareille nouveauté ne saurait être tissée qu'au travers d'un processus d'apprentissage dont le contexte s'adapte tout en s'altérant — le parallèle avec la manière dont on apprend

une langue est clair. Dès lors, le vocabulaire changé est irrémédiablement différent. La nouveauté peut provenir de sources diverses. Elle peut être causée par des métaphores — des mots donc qui, dans l'ensemble du vocabulaire existant, ne possèdent aucune signification littérale, aucune prévisibilité contextuelle, et qui, partant, ne sont pas complètement ajustés. Elle peut aussi résulter de la rencontre — du dialogue — avec d'autres vocabulaires, ou encore de l'occurrence d'événements exceptionnels. Le résultat de ces processus ne peut, en tout cas, jamais prétendre surpasser le particulier et le contextuel. Même un vocabulaire qui accidentellement inclurait l'ensemble de la communauté mondiale — produit d'un dialogue mondial — ne saurait être considéré comme universel. Ce vocabulaire serait tout au plus cosmopolite, récit particulier qui a fait tache d'huile.

4. Jürgen Habermas et le projet moderne inaccompli

Jürgen Habermas, de l'École de Francfort, reconnaît certes, du moins jusqu'à un certain point, la pluralité et la particularité des discours qui régissent nos vies, mais il refuse d'accepter qu'on ne sache en dire plus. Habermas considère le monde vécu, caractérisé par une rationalité communicative spécifique orientée vers la formation d'un consensus, comme le lieu privilégié pour l'intégration de la différenciation et de la rationalisation modernes. Sa théorie de l'action communicative tente, en outre, de sauver le projet moderne de rationalisation, initié par les Lumières. La modernité, selon Habermas, s'identifie trop facilement à tout ce qui, dans un passé encore récent, fonctionnait de travers. Qui plus est, le rejet de la modernité contient également la menace de jeter aux oubliettes une multitude d'indéniables réalisations positives.

Pour Habermas, la crise de la modernité provient de la colonisation du monde vécu par des formes systémiques et fonctionnalistes de la rationalité[10]. Celles-ci, comme dérivés fonctionnalisés de la pratique communicative courante, proviennent d'une tentative de réduire les tensions dans la complexité croissante du monde vécu. La fonction de ces rationalités est de permettre la reproduction matérielle (l'économie) et l'organisation de la société (l'État). Paradoxalement, les rationalités systémiques économiques

10. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bd., Frankfurt/M, Suhrkamp, 1981; ID., *Die neue Unübersichtlichkeit,* Frankfurt/M, Suhrkamp, 1985.

et bureaucratiques, destinées à soutenir et à soulager l'action communicative, se sont en fait emparées du monde vécu et ont supprimé la pratique communicative normale. Suite à cette inversion, les processus qui, pour la survie du monde vécu, sont d'une importance vitale, ont été sérieusement endommagés. Ces processus sont (1) la tradition culturelle (responsable de la transmission et de la reconnaissance de la vérité et du sens), (2) l'intégration sociale (focalisée sur la construction de la communauté et de la solidarité), (3) la socialisation (en vue de la construction de l'identité individuelle et sociale). Les résultats de cette distorsion incluent (1) la perte de la signification, de la légitimation et de l'orientation, (2) l'anarchie et la solidarité désarticulée, (3) les psychopathologies et l'irresponsabilité.

Pour Habermas, seule une rationalisation conséquente du monde vécu peut aider dans cette situation de colonisation. Il faut développer pleinement la rationalité communicative spécifique du monde vécu — c'est-à-dire une interaction dialogique orientée vers la compréhension mutuelle et le consensus. La rationalité dirigeant l'économie et la bureaucratie de l'État doivent être réduites à leurs fonctions originelles. L'économie et l'État ne peuvent fonctionner qu'en tant que systèmes sous-jacents, ayant pour tâche de faciliter la reproduction matérielle du monde vécu. Le travail et la politique regagnent ainsi leur place légitime dans le monde vécu, lequel, en échange, devient réflexif sous l'influence d'une rationalité communicative développée. Une rationalisation (modernisation) exécutée de façon conséquente aux trois niveaux du monde vécu — à savoir (1) la culture, (2) la société, (3) la personnalité — portera les fruits réels du projet moderne: (1) réflexivité culturelle, (2) universalité normative, (3) socialisation créatrice d'individualités. Ce n'est pas la modernité qui est ici mise en cause, mais l'identification du bonheur et de l'émancipation avec la puissance et la production.

Dans sa théorie de la rationalité communicative, Habermas examine alors les conditions formelles d'énoncés valides. Il remplace le privilège du sujet connaissant avec sa relation épistémologique à l'objet par le paradigme des relations interpersonnelles (la communication) et de la formation du consensus[11]. Puisque la théorie post-métaphysique ne dispose plus d'un accès privilégié à la vérité,

11. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1985; ID., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätz,* Frankfurt/M, Suhrkamp, 1988.

Habermas, essayant de discerner les conditions d'une énonciation valide, développe un concept formel, procédural, de la rationalité au détriment du concept matériel. La vérité se produit alors dans un dialogue concret, où sont exprimées des prétentions de validité universelle qui visent à la reconnaissance intersubjective. Que cette nécessité de reconnaissance intersubjective soit fondée sur une généralité implicite, jaillissant de contextes locaux, cela explique que le consensus, local aussi bien qu'universel, est possible en principe. En d'autres termes, Habermas prétend que la particularité n'est ni irréductible ni insurmontable, mais qu'au contraire elle donne accès à (1) la vérité, (2) la normativité et (3) l'authenticité universelles, une fois qu'elle est rationalisée par la pratique communicative.

À y regarder de plus près, ceci signifie que divers mondes vécus particuliers sont capables — chacun d'eux à partir de ses propres présupposés et au sein de son propre contexte — d'entrer en un dialogue mutuel et de découvrir, en eux-mêmes et pour eux-mêmes, le matériel pour un consensus général. Le cas échéant, nous ne pouvons plus nier que, dès ses origines déjà, la rationalité procédurale vise à l'universalité matérielle (un consensus matériel) — même si Habermas maintient qu'un tel consensus n'est plus possible dans un discours philosophique «post-métaphysique». La source du consensus, finalement, ne se situe pas dans la validité intersubjective, mais dans une couche implicite de généralité, censée être universellement présente dans les divers récits particuliers et qui, dans une situation idéale d'intersubjectivité indemne et intacte, pourrait être explicitée sans ambages. L'idée d'une «intersubjectivité indemne ou intacte» surgit quand on considère les conditions de la communication qui aspire à la formation du consensus. Elle ne peut être projetée comme une vision ou un futur prometteur dans la dimension historique de notre temps; elle n'est rien de moins (de plus) que «la catégorisation formelle des conditions nécessaires à l'existence de formes — non anticipables — d'une vie qui ne serait pas manquée»[12].

Cette relation spécifique entre particularité et vérité universelle est habilement illustrée par la façon dont Habermas évalue l'emploi de sa théorie en théologie. Il pose — à juste titre, me semble-t-il — qu'une application conséquente de sa théorie

12. J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken* (cité *supra*, n. 11), p. 186; trad., *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Colin, 1993, p. 186.

abolit le caractère particulier, et partant la spécificité, de la tradition et de la théologie chrétiennes. Les revendications de vérité spécifiquement théologiques perdent leur validité en dehors de la particularité du discours religieux chrétien. «Le processus d'une appropriation critique des contenus de la tradition religieuse est toujours en train de se réaliser et le résultat est difficile à prédire (…) Aussi longtemps que le langage religieux amène des contenus sémantiques inspirateurs auxquels on ne peut renoncer, et qui évitent (pour l'instant?) la puissance expressive d'un langage philosophique et attendent toujours leur traduction en un discours qui donnerait des raisons pour ses positions, la philosophie, même dans sa forme post-métaphysique, ne saurait être capable ni de remplacer ni de réprimer la religion.»[13]

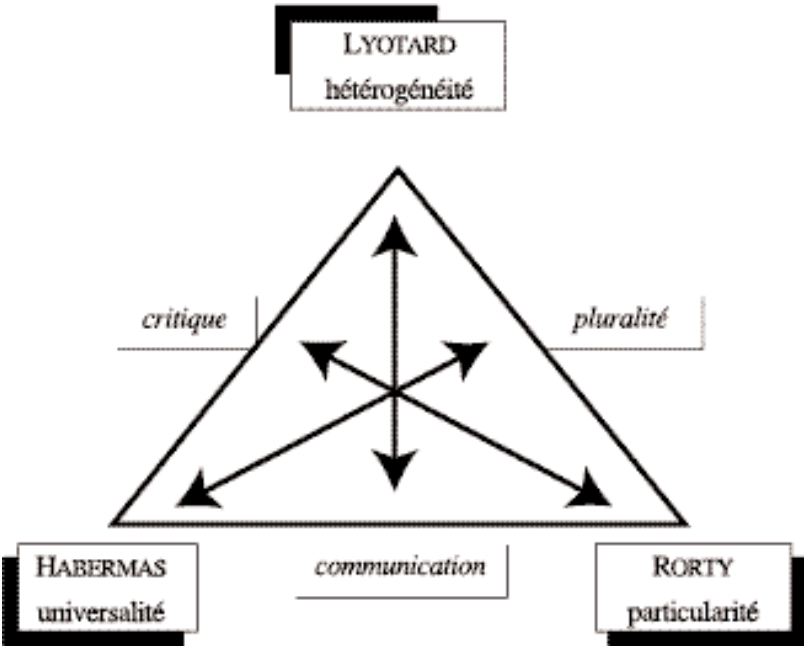
Dans ce contexte, Habermas se montre donc en désaccord avec les principaux courants de la pensée postmoderne. Il ne peut pas non plus reconnaître leurs plaidoyers en faveur de la pluralité et de l'hétérogénéité irréductibles, ou encore accepter la particularité et la contextualité radicales des récits qui régissent nos vies.

II. – Le triangle de la conscience critique postmoderne

En me basant sur ce qui précède, je me risque à proposer une comparaison schématique des théories de Habermas, de Lyotard et de Rorty, avant de considérer la position de Welsch. Je tente de situer ces auteurs à partir de leurs similarités théoriques sur une figure triangulaire. Aux sommets de ce triangle sont mentionnés les noms des trois premiers auteurs, suivis d'une caractéristique principale de leur théorie. Les lignes reliant deux sommets (et ainsi deux théories) signalent une propriété commune. Celle-ci est absente, défiée, ou simplement rejetée par la théorie du penseur qui occupe le sommet opposé. Le schéma qui en résulte est le suivant.

Jean-François Lyotard est le théoricien qui, en prenant son élan sur la *pluralité*, porte *l'hétérogénéité* à un niveau de pensée radical (à l'hétéronomie même) et développe une *critique* des grands récits hégémoniques. Aussi la communication n'a-t-elle dans sa

13. J. HABERMAS, «Transcendence from Within, Transcendence in this World», dans *Habermas, Modernity and Public Theology*, éd. Don S. BROWNING and Fr. SCHÜSSLER FIORENZA, New York, Crossroad, 1992, p. 237.



pensée aucune place privilégiée, pour la simple et bonne raison que la radicalité de l'hétérogénéité étouffe dans l'œuf toute possibilité de *communication* («communicabilité»), même si celle-ci était perçue comme un idéal. C'est dire que le fait de témoigner dans l'acte de la communication de ce qui est profondément incommunicable ne pourrait — ne devrait — jamais réussir.

Jürgen Habermas, par contre, est convaincu que la rationalité *communicative* fournit les moyens adéquats pour soutenir les prétentions *universelles* de la raison. Il considère cette rationalité communicative comme l'issue à la logique asphyxiante de la rationalité fonctionnaliste. En effet, c'est précisément la colonisation du monde vécu par cette logique qui fait l'objet de sa *critique* et qui le pousse à reformuler et à réaffirmer le projet moderne. Il s'oppose résolument aux conceptions qui défendent la *pluralité* radicale. Pour lui au contraire, c'est l'unité de la raison qui se manifeste à travers une multitude de voix.

Richard Rorty, lui, est le théoricien de la *particularité* absolue, qui n'exclut pas pour autant toute *communication* entre les récits divers. La communication — «la conversation», suivant la terminologie de Rorty — se produit selon les conditions du vocabulaire particulier de la société libérale occidentale, d'où résulte une

position ethnocentrique non questionnée. Ce manque d'ouverture à la radicalité d'altérité d'autrui empêche toute attitude *critique* ultérieure.

Il est également possible de situer Wolfgang Welsch sur ce triangle. Il faut vraisemblablement le situer au milieu du triangle car il n'est ni le penseur de l'hétérogénéité absolue, ni celui de l'universalité présupposée, ni celui de la particularité radicale. Une analyse plus détaillée révèle qu'au niveau de la rationalité, il est plus proche de Habermas que de Rorty sur le plan de la particularité, et que de Lyotard sur le plan de l'hétérogénéité. La transversalité et la communicabilité pourraient être plus que de simples alliés objectifs. (Il est à noter également que l'élaboration concrète de la théorie de Welsch en ce qui concerne la pluralité des cultures et l'aptitude à la gérer semble impliquer que de cette gestion «raisonnable» résulterait une unité transculturelle; il s'agirait d'une unité formelle qui, précisément en raison de sa rationalité, dépasserait le niveau du consensus factuel, accidentel[14].) Il faudrait donc, sur le schéma, le loger plus près de Habermas que de Rorty et de Lyotard, c'est-à-dire plutôt à gauche et en bas du triangle.

À la lumière de ce schéma comparatif des principaux acteurs de la scène postmoderne, j'aimerais à la fois les engager dans une discussion et les promouvoir au niveau de sujets(s) de la discussion. L'objectif est de rechercher un modèle qui, tout en bénéficiant de la conscience critique postmoderne, ne tombe néanmoins pas en proie aux vices que maints commentateurs, notamment Habermas, attribuent aux postmodernistes radicaux, à savoir l'indifférentisme auquel mène la différenciation (contre Welsch), l'exaltation élitiste de l'hétérogénéité et de l'altérité radicale (contre Lyotard), et le relativisme de divers particularismes irréductibles (contre Rorty).

III. – Développement du modèle du «récit ouvert»

Ce qui est typique de la postmodernité, selon Lyotard, ce n'est pas tant l'accès à la conscience de la pluralité (Welsch) que la sensibilité à l'hétérogénéité radicale qui se révèle au sein de la pluralité. L'absence d'un genre de discours hégémonique surplombant ou d'un grand récit cause un «moment intemporel»,

14. W. WELSCH, «Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen», dans *Information Philosophie* 2 (1992) 5-20.

un moment-présent marqué par l'indétermination, par l'ineffable qui se fait jour à chaque connexion entre deux phrases — l'ineffable qui, d'une part, rend possible le dire, et qui, d'autre part, en détermine la limitation spécifique.

Dans la pensée de Lyotard, on peut en effet distinguer deux manières de gérer la sensibilité à l'hétérogénéité, à l'événement. La première, la stratégie du «grand récit», produit un discours qui oblige de manière hégémonique toutes les connexions (avec d'autres genres de discours) à se subordonner à sa finalité (par exemple l'établissement de la société sans classes, ou du marché libre, ou de la restauration d'une image plus ancienne de la société ou du monde, etc.). La sensibilité à l'événement même se voit étouffée, car elle tombe sous l'emprise du récit. L'autre manière d'engager l'événement, non hégémonique, se retrouve, toujours selon Lyotard, dans le discours philosophique actuel. Lyotard juge que ce discours est capable de supporter une multiplicité de finalités (de genres de discours) qui, sans qu'il soit nécessaire de la maîtriser, sont pourtant irréconciliables l'une avec l'autre. Dans la connexion de deux phrases, la philosophie est appelée à témoigner de l'événement, du moment-présent de l'indétermination.

Lyotard, cependant, ne se montre pas assez attentif au caractère radicalement particulier du témoignage, mis en exergue par Rorty. À vrai dire, le discours philosophique de Lyotard est inextricablement mêlé à un certain contexte diachronique et synchronique, et utilise un vocabulaire, des phrases et des stratégies de connexion spécifiques, afin de témoigner de l'événement. Dans la mesure où l'ineffable qui accompagne la parole est vraiment inexprimable, aucune tentative d'en témoigner ne parviendra à l'évoquer adéquatement, car l'évocation sera toujours tout au plus contextuelle. Ainsi, tout témoignage est une recontextualisation foncièrement particulière: l'événement en tant que «nouveauté» interrompt le récit établi spécifique et le force à témoigner de cette «nouveauté». Il se peut que le discours philosophique de Lyotard ne soit pas le seul à posséder cette capacité d'un témoignage recontextualisant, qu'il la partage avec d'autres récits et d'autres traditions narratives qui traitent l'événement d'une manière analogique — et toujours particulière. Lyotard le signale à propos de la pensée juive[15]. À l'opposé des récits *hégémoniques* qui se

15. J.-Fr. LYOTARD, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 86; ID., *Heidegger et «les Juifs»*, Paris, Galilée, 1988; ID., *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, p. 95-102.

ferment devant la pluralité et l'hétérogénéité, ce mode de récit devrait s'intituler «récit ouvert».

D'une part, les «récits ouverts» *s'ouvrent à l'événement* et acceptent ses prétentions sur le récit. D'autre part, ils sont conscients du fait que *tout témoignage sur l'événement est radicalement particulier* et restent de ce fait toujours prêts à la recontextualisation.

Voilà ce qui distingue aussi le «récit ouvert» de la position de Rorty. Ce n'est pas la recontextualisation comme telle qui est typique du récit ouvert, mais son ouverture à l'événement. Cette réceptivité à l'égard de l'altérité (terme qui convient mieux que celui de «nouveauté»), comme attitude contemplative, est en effet typique du récit ouvert. Chez Rorty, la recontextualisation n'atteint pas la même profondeur. Pour lui, point de départ et point final sont unis en un récit unique qui ne voit dans la rencontre avec une nouveauté étrangère qu'une occasion de se réaffirmer. En fait, sa thèse du caractère non représentatif du langage critique fondamentalement tout récit prétendant refléter la réalité. Selon lui, la critique sur le récit ne peut être qu'interne au discours. Il n'a jamais perçu l'événement comme étant une mise en cause de la narration elle-même. L'hétérogénéité conflictuelle entre divers genres de discours et récits, plutôt que d'être symptôme de l'ineffable requérant un témoignage critique, n'est qu'une simple situation factuelle où le plus fort triomphera.

En d'autres termes, les «récits ouverts» sont porteurs d'un élan qui oriente vers une continuelle recontextualisation: l'événement, comme altérité, prévient la description adéquate par le biais d'un vocabulaire existant ou renouvelé. Toute tentative d'inscrire l'événement s'accompagne d'une mise en cause de ce qui a été écrit avant, même si le récit et les traditions narratives propres continuent à former l'arrière-plan de n'importe quelle tentative de témoignage, même si la tradition narrative et le récit subissent une recontextualisation simultanée. La tradition narrative offre pour le témoignage de l'événement une source constante et une ressource inépuisable, dans la mesure où la tradition elle-même est également sujette à une redescription dans son propre vocabulaire, désormais ouvert (la réception de la tradition est toujours soumise à une redescription — le cadre du contexte présent est toujours déterminant pour la lecture). Pour utiliser une expression de Rorty, à travers un récit qui relie passé, présent et futur, on arrive à se connaître soi-même.

Comment le modèle du «récit ouvert» peut-il *s'intégrer au triangle de la conscience critique postmoderne*? (1) Les structures de

la pensée sur le récit ouvert s'ancrent essentiellement dans la philosophie de l'hétérogénéité de *Lyotard.* Toutefois, (2) l'accent mis sur la particularité et la contextualité de chaque récit est dû à l'inspiration de *Rorty,* dont le modèle, pourtant, accuse un manque d'ouverture radicale et de distance critique par rapport à son propre discours ethnocentrique — même si Rorty a abandonné toute prétention à la représentation parfaite. (3) La conception formelle (et, au bout du compte, aussi matérielle) de l'universalité, développée par *Habermas,* est irréconciliable avec les présuppositions du modèle proposé. Il en va de même pour la position de *Welsch* qui oublie l'événement pour sympathiser avec Habermas. Dans le modèle du récit ouvert, le principe de l'hétérogénéité et sa caractérisation hétéronome défendus par Lyotard sont maintenus, mais ils ne le sont que pour autant que la particularité du discours sur l'hétérogénéité — le discours ouvert — soit mieux respectée. C'est pourquoi le concept de récit ouvert, dans la perspective de l'hétérogénéité, se voit à juste titre attribuer les caractéristiques de l'esprit critique, de la pluralité et de la particularité.

Mais l'universalité et la communication ne sont pas entièrement absentes, quoique dénuées de toute revendication hégémonique. Aussi le concept de récit ouvert s'oppose-t-il clairement au plaidoyer de Habermas en faveur d'une universalité formelle (tout autant que factuelle). Quoi qu'il en soit, du récit ouvert émerge la catégorie d'une universalité irréductible à la représentation, au moment où l'événement indéterminable de l'hétérogénéité fait irruption dans le discours. La tentative pour faire accéder à la parole cette universalité non représentable échoue, au point que le concept ne peut être représenté que dans une dimension qui consacre l'absence de l'universalité. De l'examen de la communication, il ressort indéniablement que la demande de «communicabilité» et de commensurabilité parfaites ne saurait être validée, en principe ou au niveau factuel, que celle-ci soit formulée par un discours universel de rationalité ou par un récit ethnocentrique, hégémonique et particulier. Il est pourtant clair qu'un récit ouvert ne peut se confiner à l'intérieur de son propre cocon — dans un état de contemplation pure, si l'on ose dire. Chaque récit est enraciné dans un contexte spécifique en dehors duquel il ne saurait exister, et qui, aussi radicale que soit la sensibilité à l'hétérogénéité, détermine incessamment son apparence. De plus, une conception monadique du récit ouvert oublie sa dimension kérygmatique: le témoignage, comme référence à l'indéterminable, n'est possible que par détermination. Un récit ouvert — et voilà aussi ce qui constitue sa dimension particulière — n'existe

pas sans un minimum de communicabilité, bien qu'il reste vrai que l'exigence d'une communicabilité parfaite menace toute ouverture possible.

IV. – Conclusion: la théologie dans le contexte postmoderne

Le cadre réflexif du «récit ouvert» permet de définir la théologie postmoderne comme un récit ouvert. Il s'agirait d'une théologie contemporaine qui se soumettrait aussi bien aux critères théologiques qu'aux critères philosophico-culturels[16]. Cette recontextualisation théologique prend son essor à partir de la constatation d'une structure analogue entre la foi chrétienne et le modèle du récit ouvert. Par essence, le récit chrétien vise à représenter ce qui se refuse à la représentation et, qui plus est, cette représentation — du moins c'est ce qu'essaie de nous apprendre la théologie apophatique — n'annihile pas le non représentable (quoique l'histoire nous apprenne que les conséquences herméneutiques et critiques d'une telle épistémologie d'inspiration apophatique n'ont pas toujours été estimées à leur juste valeur). La relation du «récit ouvert biblique et chrétien» au non représentable, et la conscience de la particularité et de la contingence de cette relation, ne devraient pas être considérées comme menaçant l'authenticité et la vérité du récit chrétien. Au contraire, elles sont en vérité constitutives de ce récit, dans la mesure où le récit chrétien ne cesse de se lier à cette non-représentabilité qui se retire constamment du récit et de toute sa prétention à la vérité.

Peu de philosophes accepteront aisément l'idée que l'on puisse parler de Dieu dans le contexte de la pensée de Lyotard, de Welsch ou de Rorty. De nombreux théologiens aussi exprimeront leurs objections à l'égard de cet exercice, car, suivant leur mode de pensée, ce que l'on pourra dire par ce biais de la transcendance et de l'immanence sera largement insuffisant. Dieu ne serait donc pas plus qu'une série d'événements (c'est-à-dire des ruptures langagières), pas plus que ce qui ne se prête pas à l'expression, au saisissement, etc.? Un tel discours, concédons-le, pèche par connexion trop intime et simplifiée des discours théologique

16. Pour une évaluation du récit chrétien comme grand récit répondant aux critères de Lyotard, voir L. BOEVE, «Theologie na het christelijke grote verhaal – in het spoor van Jean-François Lyotard», dans *Bijdragen* 55 (1994) 269-295 (with a summary in English).

et philosophique. Pour le théologien — en cela il s'oppose au philosophe —, ce qui échappe au récit chrétien, mais demeurera cependant constitutif de celui-ci, devient objet de parole et de narration dans le récit. C'est pourquoi le théologien applique la relation du récit particulier à l'ineffable, à l'événement même, dans le but de saisir conceptuellement la relation entre l'homme et Dieu, sans être forcé d'assigner à Dieu une place ancrée dans la métaphysique ou garantie par elle — cela veut dire: dans un univers conceptuel structuré ontologiquement et reflétant le monde «extérieur». Au niveau de la pensée, la transcendance et l'immanence peuvent être saisies dans une manœuvre dynamique qui a son point de départ dans l'événement, c'est-à-dire dans l'hétérogénéité transcendante faisant irruption dans l'immanence des discours et des récits. Dans le contexte théologique, Dieu, en tant qu'événement, ou apparaissant comme l'Autre, est donc conçu à partir de la brèche ouverte par l'événement dans le récit narré. Parler de Dieu implique alors qu'il faille tenir compte de l'ineffabilité de Dieu et s'engager dans une relation enracinée particulièrement et contextuellement, caractérisée par le fait de «s'ouvrir à» et de «témoigner de»[17].

Ainsi les théologiens qui s'inspirent de la conscience critique articulée par la philosophie postmoderne sont-ils malgré — ou peut-être grâce à — un sens élargi de la particularité, en état de «justifier» la foi qui les motive et qui motive leurs communautés, et de poser sa plausibilité — manœuvre qui n'est pas à confondre avec une tentative de fonder, de fixer ou de légitimer rigoureusement la foi. De cette façon, le *fides quaerens intellectum* fonctionne à nouveau. De même, le dynamisme herméneutico-critique propre à cette tradition est revivifié par le réveil de la critique des grands récits et par le combat pour (/de) ceux qui subissent leur oppression hégémonique. Dans le processus de recontextualisation du récit chrétien traditionnel dans le contexte postmoderne, les chrétiens ne sont pas seulement des héritiers, mais également des témoins responsables. Dans notre société postmoderne qui se caractérise essentiellement par l'expérience de la contingence radicale, de la particularité et de la pluralité, le récit chrétien postmoderne se

17. Cf. L. BOEVE, «Bearing Witness to the Different. A Model for 'Postmodern' Theologizing», dans *Louvain Studies* 20 (1995) 362-379; ID., «De weg, de waarheid en het leven. Religieuze traditie en waarheid in de postmoderne context», dans *Bijdragen* 58 (1997) 164-188 (with a summary in English); ID., «Post-Modern Sacramento-Theology: Retelling the Christian Story», dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 74 (1998) 326-343.

manifeste comme une manière d'être au monde dont on peut affirmer qu'elle est à la fois véritablement chrétienne et véritablement postmoderne.

B-3000 Leuven
Sint-Michielsstraat 6

Lieven BOEVE
Faculteit Godgeleerdheid
Kath. Univ. Leuven

Sommaire. – En vue d'un effort pour clarifier notre contexte postmoderne actuel et de déterminer la conscience critique de notre temps, cet article étudie une série de centres d'intérêt dans l'œuvre de penseurs postmodernes importants comme Wolfgang Welsch, Jean-François Lyotard et Richard Rorty, avant d'aborder la position de Jürgen Habermas dans le débat. L'article présente dans un deuxième temps un aperçu schématisé de ce panorama postmoderne. Un «triangle de la conscience critique postmoderne» signale les principales similarités et différences entre les théoriciens examinés. Une discussion critique, menée à la fois avec et sur ces auteurs, conduit au modèle du «récit ouvert» comme mode disponible de la conscience critique contemporaine, modèle qui aide à recontextualiser le récit chrétien dans notre contexte postmoderne.

Summary. —The article aims at determining the critical conscience of our time in clarifying our present postmodern situation. The A. first studies a range of centres of interest in the works of important postmodernist thinkers (Wolfgang Welsch, Jean-François Lyotard, Richard Rorty…) before tackling Jürgen Habermas' position in the debate. He then outlines a rough estimate of this postmodernist panorama. A «triangle of the postmodernist critical conscience» shows the many similarities and discrepencies between the various theoreticians under consideration. A critical discussion, conducted with these authors and about them, leads to the paradigm of the «open narrative» as an available mode of the critical contemporary conscience, a model which helps us at recontextualising the Christian narrative in our postmodern situation.