

Laval théologique et philosophique



La théologie critique et la fin de la critique innocente

Gregory Baum

Volume 52, Number 1, février 1996

Gregory Baum et la théologie critique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400966ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400966ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Baum, G. (1996). La théologie critique et la fin de la critique innocente. *Laval théologique et philosophique*, 52(1), 7–19. <https://doi.org/10.7202/400966ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1996

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

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

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

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

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

LA THÉOLOGIE CRITIQUE ET LA FIN DE LA CRITIQUE INNOCENTE

Gregory BAUM

RÉSUMÉ : La théorie critique de l'École de Francfort a aidé la théologie à révéler la signification émancipatrice du message chrétien. Après une introduction aux stratégies intellectuelles associées à la théorie critique, la présente communication explique d'une façon plus détaillée une de ces stratégies, le dépassement de toute « critique innocente ». On signifie par là toute critique d'un système d'idées qui ne sauve pas le grain de vérité contenu en lui et qui ne considère pas son impact social sur la culture et la société. La communication montre que la critique postmoderne des Lumières est « innocente » dans ce sens et qu'elle mérite aussi d'être corrigée, tout en gardant ses intuitions valables.

SUMMARY : Critical theory proposed by the Frankfurt School has helped theology to uncover the emancipatory meaning of the Christian message. After an introduction to the intellectual strategies associated with critical theory, the present paper explains at greater length one such strategy, the overcoming of all "innocent criticism." By innocent criticism is meant the critique of a system of ideas that does not rescue the grain of truth contained in it and that fails to inquire into the social impact of this critique, especially if widely adopted, on culture and society. The paper argues that the postmodern critique of the Enlightenment is "innocent" in this sense and hence deserves correction, while retaining its valid insights.

Après avoir enseigné la théologie pendant dix ans au St. Michael's College de l'Université de Toronto, j'ai fait des études en sociologie au School for Social Research de New York, entre les années 1969 et 1971. Depuis lors, l'objet principal de mon travail intellectuel est l'interrelation de la théologie et de la sociologie, y compris l'éthique sociale de la tradition catholique, la théologie de la libération et la sociologie de la religion. Un fait marquant dans mes études sociologiques fut la rencontre avec la théorie critique élaborée par l'École de Francfort. J'en suis venu à la conclusion que cette approche critique pouvait être appliquée fructueusement en théologie, comme l'avaient déjà fait Johann-Baptist Metz et d'autres théologiens politiques. Dans le livre publié après mes années au New School, j'ai employé l'expression « théologie critique » pour désigner toute théologie utilisant la théorie

critique pour dévoiler et explorer la signification émancipatrice de l'Évangile¹. Plus tard, j'ai appris que la théologie critique doit aussi écouter la voix des sans-pouvoir et des marginaux, y compris les femmes qui sont largement exclues du discours public.

J'ai poursuivi cette approche critique dans mon enseignement à l'université, dans mes publications et dans ma participation aux mouvements populaires. Je rédige une petite revue, *The Ecumenist*, qui entend promouvoir la théologie critique. J'ajoute que ce fut un grand honneur pour moi d'être invité par la Faculté de théologie de l'Université Laval pour offrir un cours aux étudiants et étudiantes de troisième cycle à l'automne 1994. J'ai tenté dans ce cours d'appliquer la théorie critique à la théologie chrétienne et à l'action pastorale de l'Église. Je suis également honoré par le présent colloque, qui vise à promouvoir la réflexion sur la théologie critique.

Dans cet exposé, je n'ai pas l'intention de présenter un résumé de la théorie critique élaborée par l'École de Francfort. Je veux plutôt (1) donner une brève introduction à cette École, (2) expliquer brièvement la différence, chère à l'École, entre la théorie classique et la théorie critique, (3) indiquer l'affinité entre la théorie critique et la théologie de la libération, (4) préciser l'attitude de la théorie critique envers la modernité, et (5) explorer ce que signifie « la fin de la critique innocente ». Cette exploration nous permettra aussi (6) de présenter une critique *théologique* de l'École de Francfort et d'indiquer sa faiblesse fondamentale.

I. PETITE INTRODUCTION À L'ÉCOLE DE FRANCFORT

L'Institut de recherche sociale fondé en 1923 à Francfort nomma son approche philosophique « la théorie critique² ». Les membres les plus connus de cette École de Francfort sont Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin et Herbert Marcuse³. Ces philosophes, angoissés devant l'immense injustice sociale et la souffrance des gens, étaient convaincus que les idées et la perception de la réalité véhiculées par la culture moderne n'étaient pas innocentes de ces développements historiques, mais en étaient en partie responsables. Ils étaient convaincus que les idées exercent un pouvoir historique. Ces philosophes étaient impressionnés par la pensée du jeune Marx qui reconnaissait déjà deux points importants pertinents à leur recherche. Premièrement, le pouvoir des idées dite idéologiques à déguiser la réalité historique et à légitimer un système social existant avec ses injustices et, deuxièmement, le besoin d'un engagement émancipateur pour arriver à une vraie connaissance de la réalité historique. Ce deuxième point implique une critique de l'objectivité souvent réclamée par les sciences historiques et sociales. Selon les francfortais, sans cet engagement émancipateur, les résultats de la recherche scientifique ont tendance à légitimer la société actuelle et à jouer ainsi un rôle idéologique. Une certaine subjectivité est donc

1. G. BAUM, *Religion and Alienation*, New York, Paulist Press, 1975, p. 194.

2. Une excellente introduction à la théorie critique est Martin JAY, *L'imagination dialectique : Histoire de l'École de Francfort*, Paris, Payot, 1977.

3. Quand je parle de l'École de Francfort, je n'y inclus pas Jürgen Habermas, membre célèbre de la deuxième génération de cet Institut, même si sa pensée sociale est importante et a attiré l'attention de théologiens.

nécessaire pour arriver à une connaissance objective de la réalité. (C'est un point de vue que partagent les théologiens chrétiens, qui regrettent toujours la séparation entre l'amour et le savoir dans la vie intellectuelle de la modernité.)

Nous résumons le paragraphe précédent en disant que les philosophes francfortais intégraient deux principes à leur théorie critique : 1) la critique de l'idéologie (*Ideologiekritik*) ; 2) l'option émancipatrice.

En même temps, les francfortais étaient profondément déçus par le marxisme et le mouvement socialiste. Ils déploraient que les partis socialistes, avant et pendant la Première Guerre mondiale, aient appuyé le nationalisme compétitif de leurs pays, et qu'après 1918 le parti socialiste au pouvoir en Allemagne ait été si lâche, se contentant d'être vaguement réformiste. Ce qui les troublait le plus, c'était la politique totalitaire adoptée par la révolution bolchevique en Russie. Selon eux, ce développement historique n'était pas un pur accident, mais il était en partie la conséquence d'une certaine thèse de la théorie marxiste.

Les philosophes francfortais rejetaient, en effet, la thèse marxiste selon laquelle l'histoire humaine est déterminée par la lutte des classes, c'est-à-dire par un dynamisme social (regardé comme scientifiquement connaissable) tendant vers une société sans classes, libérée et réconciliée. Selon les francfortais, cette thèse a un caractère mythique : elle ne peut pas être démontrée, il faut y croire. En même temps, c'est une thèse qui a des conséquences historiques négatives.

Premièrement, la thèse marxiste est illusoire, parce qu'elle implique que l'histoire est dirigée par un dynamisme automatique et nécessaire, échappant à la liberté des acteurs, et que la science est capable de saisir les forces historiques par des concepts précis, de calculer comment on doit agir politiquement, et de faire des prédictions historiques. Contre ce positivisme scientifique, les francfortais affirmaient la liberté humaine. Deuxièmement, la thèse marxiste est dangereuse parce qu'elle fait de tous ceux qui ne l'acceptent pas des ennemis de l'humanité et des obstacles au progrès humain. En même temps, cette thèse rend aveugles tous ceux qui l'acceptent, puisqu'ils ne sont plus capables d'assimiler de nouvelles données empiriques qui ne concordent pas avec leur dogme. Réagissant contre ce dogmatisme historique, les philosophes de Francfort se méfiaient de toute théorie à portée universelle. Ils craignaient qu'une telle théorie puisse pousser ses défenseurs à fermer les yeux devant la complexité de la réalité et à prendre des mesures totalitaires contre ceux qui déviaient de l'orthodoxie.

Nous résumons les paragraphes précédents en disant que cette critique du marxisme révèle deux autres principes intégrés à la théorie critique : 1) l'affirmation de la liberté humaine contre le positivisme ; 2) le rejet de toute théorie à portée universelle.

Cette courte réflexion sur les réactions des philosophes francfortais à l'égard de Marx et du marxisme nous a fourni quatre principes méthodologiques appartenant à la théorie critique. Ces quatre principes nous révèlent que la théorie critique se comprend comme *une stratégie intellectuelle fondée sur une pratique*. Pour arriver à un savoir libérateur, il faut suivre cette stratégie dans le contexte historique où l'on se trouve. Cela nous amène au deuxième point.

II. LA DIFFÉRENCE ENTRE LA THÉORIE CRITIQUE ET LA THÉORIE CLASSIQUE

La théorie classique est une thèse à portée universelle, c'est-à-dire une proposition d'idées qui explique les phénomènes d'ordre général et qu'il faut appliquer pour comprendre chaque phénomène concret de cet ordre. Par exemple, l'hylémorphisme proposé par Aristote était une théorie classique : on l'appliquait pour comprendre la structure de tous les êtres. D'autres exemples sont l'évolutionnisme biologique de Darwin et le matérialisme historique de Marx. Une théorie classique, démontrée (selon ses défenseurs) par la raison, établit une loi universelle qui permet aux scientifiques de connaître la structure de tous les objets qui tombent sous cette loi et d'organiser autour de cette structure les observations empiriques faites sur chacun de ces objets. Les théories classiques sont très utiles. En sciences naturelles, on les emploie constamment. Mais en philosophie et en sciences sociales et historiques, les théories classiques jouent un rôle plutôt ambigu : 1) elles projettent une conception statique de la réalité existant indépendamment des acteurs humains et 2) elles présupposent que l'intelligence est capable de saisir le tout.

Par contre, la théorie critique présuppose une conception plus modeste de la connaissance humaine. La totalité, disaient les francfortais, est toujours un mensonge. Ces philosophes rejetaient l'identité entre le concept et la réalité. Il n'y pas d'identité entre le réel et le rationnel. Nous ne sommes pas capables de saisir parfaitement l'objet de la connaissance : d'une part, parce que la réalité nous dépasse et, d'autre part, parce que nous sommes en interaction constante avec cet objet, de sorte que les deux, l'objet et nous (le sujet), sont toujours en train de changer. La quête de la connaissance libératrice ne s'arrête jamais. L'École de Francfort appelle cela « la non-identité du savoir ». La connaissance dépend du contexte historique où l'on se trouve ; si ce contexte change, le travail intellectuel doit reprendre.

Cette autre réflexion nous permet de formuler encore deux autres principes qui font partie de la théorie critique : 1) la non-identité du savoir ; 2) la contextualité de la connaissance.

Selon la description que j'ai faite, *la théorie critique est une stratégie de l'intelligence qui vise à l'émancipation, une méthodologie de la pensée qu'il faut suivre dans son contexte historique, une série de démarches intellectuelles en réponse à des problèmes concrets produits par une situation sociale particulière*. Je n'hésite pas à parler de la théorie critique comme d'« une stratégie » intellectuelle, parce que je la regarde comme une praxis, une activité de l'esprit, transformatrice de l'histoire dans sa réalité concrète.

Jusqu'ici j'ai mentionné six principes stratégiques appartenant à la théorie critique : 1) l'engagement émancipateur ; 2) la critique de l'idéologie (*Ideologiekritik*) ; 3) l'opposition au positivisme ; 4) le rejet de toute théorie universelle ; 5) la contextualité de la connaissance ; 6) la négation de l'identité du savoir.

Nous indiquerons plus bas un septième principe : mettre fin à la critique innocente.

III. L'AFFINITÉ ENTRE LA THÉORIE CRITIQUE ET LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

Les familiers de la théologie de la libération et de la théologie politique reconnaissent tout de suite le rôle important des six principes mentionnés dans ce genre de théologie. L'engagement émancipateur correspond à l'option préférentielle pour les pauvres, qui dans la théologie se base sur la révélation biblique. Les textes privilégiés sont le récit de l'Exode et les livres prophétiques dans l'Ancien Testament et, dans le Nouveau, les textes qui révèlent la solidarité de Jésus avec les vulnérables et les marginaux de son peuple, l'opposition que Jésus a provoquée par son action, et le jugement prononcé contre lui par les chefs religieux et le représentant de l'Empire. Le prophétisme de l'Ancien Testament se prolonge dans le Nouveau. Dans la théologie de la libération, l'option pour les pauvres n'est pas seulement un principe d'action ; c'est aussi un principe herméneutique, un principe qui nous permet de lire la situation sociale où nous nous trouvons et de relire les textes sacrés de la tradition chrétienne.

La référence à l'herméneutique nous conduit immédiatement à la fonction importante jouée par la critique de l'idéologie (*Ideologiekritik*) dans la théologie de la libération. En relisant les textes sacrés et en examinant les institutions ecclésiastiques à la lumière de l'option pour les pauvres, la théologie de la libération dévoile de multiples idéologies, impliquées dans la vie de l'Église chrétienne depuis son début, qui ont légitimé et renforcé les structures dominantes, malgré leurs injustices, y compris la domination patriarcale sur les femmes.

Cette démarche nous révèle l'inévitable contextualité de la théologie. Pour dévoiler le péché du monde, il faut analyser la situation historique concrète et nommer les structures injustes qui exploitent et oppriment la population. Tout discours théologique sur le péché et la vie nouvelle apportée par le Christ reste abstrait et inefficace s'il se contente d'énoncer des généralités. C'est pourquoi la théologie de la libération questionne les grands systèmes théologiques qui se présentent comme des vérités universelles, valables pour tous les âges et toutes les régions du monde. La prétention d'universalité est souvent une idéologie créée par une culture régionale puissante qui se considère comme représentante de l'humanité et qui réclame que sa sagesse soit acceptée partout dans le monde. Les difficultés que la théologie de la libération a eues avec le Vatican ne sont pas dues, selon moi, à sa critique du capitalisme ni à son élan révolutionnaire ; elles sont dues plutôt à sa critique de l'universalité réclamée par le Vatican pour sa propre théologie, son droit canon, sa catéchèse et son style de gouvernement.

Un autre lien entre la théorie critique et la théologie est la non-identité de la connaissance, qui rejoint un principe essentiel de toute théologie. Tous les chrétiens admettent, en effet, que tout ce qui est dit de Dieu et de son mystère rédempteur est essentiellement inadéquat. Si la théologie est définie comme réflexion sur la Parole de Dieu, elle commence par la *via negativa*, par la négation de tout discours positif sur Dieu (la non-identité entre le savoir et son objet), et elle continue par la recherche d'un nouveau discours qui se réfère à la révélation divine plus modestement par des récits historiques (*stories*), des analogies ou des paradoxes.

Dans la théologie de la libération, la non-identité de la connaissance a encore un autre sens. Le discours théologique qui adopte le point de vue privilégié des pauvres et des marginaux, y compris les femmes, se veut transformateur de l'Église et de la société. Pour cette raison, ce discours distingue clairement ce qui est et ce qui devrait être ; ainsi, il montre toujours l'écart subsistant entre l'idée et sa réalisation dans l'histoire.

Finalement, avec la théorie critique, la théologie de la libération s'oppose aux sciences sociales positivistes et à toute conception déterministe de l'histoire. Se fiant aux promesses divines, la théologie défend la liberté des êtres humains ainsi que leur pouvoir, avec l'aide de l'Esprit Saint, de progresser vers leur émancipation, même dans des conditions historiques contraignantes.

Ces quelques remarques doivent suffire pour montrer l'affinité profonde entre la théologie de la libération et la théorie critique de Francfort. Il est donc tout à fait raisonnable d'appeler « théologie critique », comme je l'ai fait, toutes les théologies, quels que soient leur origine et leur contexte, qui révèlent le message libérateur de l'Évangile.

Je me tourne maintenant vers le septième principe de la théorie critique, « mettre fin à la critique innocente », qui trouve lui aussi une application importante dans la théologie critique. Mais pour mieux comprendre la force de ce principe, il faut avoir une idée de la critique radicale que l'École de Francfort a faite de l'Âge des Lumières.

IV. LA CRITIQUE RADICALE DE LA MODERNITÉ

Après la Seconde Guerre mondiale, les philosophes francfortais ont encore approfondi leur critique de la modernité. Ils ont participé à la discussion publique sur l'Holocauste, le génocide des Juifs conçu et réalisé par le gouvernement d'Hitler. Les francfortais n'étaient pas d'accord avec les commentateurs qui interprétaient l'Holocauste comme une trahison des Lumières et un retour à la barbarie. Ils soutenaient la position provocante que l'Holocauste n'était pas la trahison de la modernité, mais au contraire une manifestation extrême de ce que l'*Aufklärung* était devenue au XX^e siècle. Cette thèse exige une explication.

Au commencement, au XVIII^e siècle et au début du XIX^e, les philosophes de l'*Aufklärung* étaient convaincus que la raison était capable de libérer l'humanité des mythes et des fables qui l'avaient opprimée dans le passé. Pour ces philosophes, la raison humaine était l'organe privilégié de l'émancipation universelle. Selon eux, la raison humaine avait deux dimensions distinctes : 1) la raison éthique ou substantielle qui traite de la fin de l'humanité, ou plus concrètement de la marche historique vers la liberté, l'égalité et la solidarité ; 2) la raison scientifique ou instrumentale qui traite de la connaissance des choses et des moyens et vise au contrôle de la nature et à l'emprise sur l'histoire. Cette distinction entre la raison substantielle et la raison instrumentale est capitale.

Selon l'École de Francfort, au cours du XIX^e siècle, la raison substantielle a été graduellement écartée et la raison instrumentale est devenue de plus en plus dominante. Au XX^e siècle, le seul mode de rationalité reconnu par la société est la science et la technologie, c'est-à-dire l'approche scientifique de la nature et de la société, avec le seul but de les mettre au service de l'homme et de les manipuler pour des fins utilitaristes. Cette domination de la raison instrumentale s'exprime dans la bureaucratisation de la société politique et dans la technocratisation presque totale des relations sociales. Selon l'École de Francfort, la dialectique tragique de l'*Aufklärung* est le fait accablant que, par l'élimination de la raison éthique, l'*Aufklärung* est aujourd'hui devenue le grand obstacle à l'émancipation humaine. Les humains sont devenus des objets à manipuler ; et si ces objets ne sont plus utiles, ils perdent leur valeur, ils sont à jeter, ils méritent d'être éliminés.

L'Holocauste, selon l'École de Francfort, est donc la révélation brutale de l'aspect sombre de la modernité. Ce même aspect s'est manifesté avec une brutalité similaire à Hiroshima et à Dresden et continue à se concrétiser dans les génocides et les tueries massives de nos jours.

J'ajoute ici que pour trouver une critique radicale de la modernité, il n'a pas fallu attendre les penseurs postmodernes ; on l'entend déjà à l'École de Francfort. Les francfortais critiquaient déjà la domination de la raison instrumentale, toutes les théories à portée universelle, et les grands récits du marxisme et du libéralisme. Mais il y a une différence essentielle entre la théorie critique et la pensée postmoderne. L'École de Francfort ne voulait pas que sa critique de la modernité soit « innocente ».

Qu'est-ce qu'une critique innocente ? Selon les philosophes de Francfort, la critique d'une pensée ou d'un système est innocente si elle ne cherche pas à sauver, éventuellement dans une autre clef, le grain de vérité contenu dans la pensée ou le système rejeté. La critique est innocente, deuxièmement, si elle ne se demande pas quel sera l'impact de son discours sur la société actuelle et quel sera son impact social dans une société où son discours sera devenu dominant.

Les francfortais disaient que la critique marxiste de la société bourgeoise était innocente parce qu'elle n'a pas cherché à sauver les libertés civiles, le précieux accomplissement de la culture bourgeoise, et parce qu'elle ne s'est pas demandé quel serait son impact social au moment où, après la révolution, la société elle-même deviendrait marxiste. La critique marxiste de la société bourgeoise était innocente parce qu'elle n'a pas prévu la possibilité qu'elle pourrait devenir, dans une autre société, une idéologie protégeant un système oppressif. Pour dépasser la critique innocente, il faut adopter un principe d'auto-réflexion qui exige que dans un nouveau contexte historique la critique se réexamine à l'égard de son impact social. En somme, une critique est innocente si elle ne reconnaît pas sa contextualité.

Les philosophes francfortais, comme je l'ai dit plus haut, ne voulaient pas que leur critique radicale de la modernité soit innocente. C'est dire qu'ils essayaient de sauver le grain de vérité dans l'*Aufklärung* et qu'ils tentaient de protéger leur négation de la modernité contre son utilisation pour des fins réactionnaires ou irration-

nelles. Selon leur terminologie, leur négation de la modernité était « dialectique », c'est-à-dire au-delà de l'innocence.

Les francfortais s'opposaient vivement aux négations non dialectiques de la modernité préconisées pendant les années vingt par plusieurs mouvements culturels et politiques. Les conservateurs offraient une critique radicale de la société moderne, en vue d'un retour à certains aspects de l'ancien régime⁴. Les romantiques, soupçonneux de la rationalité moderne, voulaient un retour à la nature, aux sentiments, ou même à l'irrationnel. Les philosophes existentialistes, eux aussi, avaient une critique radicale de la modernité : ils prônaient la recherche de l'authenticité personnelle, accompagnée d'un certain mépris de la vie politique et d'une indifférence aux grandes questions de justice sociale. De leur côté, les phénoménologistes critiquaient d'une façon radicale la domination de la raison instrumentale produite par la modernité, mais ils réagissaient eux-mêmes par le soupçon et la relativisation des sciences naturelles. Le mouvement fasciste, quant à lui, avait une rhétorique antimoderne, opposée aux droits humains, à l'individualisme, à l'objectivité, et aux valeurs universelles, préconisant un retour aux valeurs nationales ou, comme le disait Hitler, à la loi aristocratique de la nature qui est la victoire des forts sur les faibles. C'est dans ce contexte que les philosophes francfortais rejetaient avec force les critiques innocentes ou les négations non dialectiques de la modernité.

La position prise par l'École de Francfort est un bon exemple d'une réflexion philosophique et sociologique qui reconnaît sa propre contextualité ainsi que sa responsabilité pour l'impact de ses idées sur la vie sociale. Cet exemple montre aussi le rôle joué par l'engagement émancipateur dans l'exercice de la pensée.

Il y avait donc des raisons d'ordre pratique ou, si vous voulez, d'ordre éthique qui expliquent pourquoi les philosophes francfortais voulaient que leur négation de la modernité soit dialectique. Ils voulaient surtout sauver ce qu'ils considéraient comme le grain de vérité des Lumières, l'utopie de l'émancipation par la raison. Au lieu de rejeter ou de relativiser la raison, comme le faisaient les mouvements culturels et politiques mentionnés plus haut, l'École de Francfort s'est appuyée sur la distinction entre la raison substantielle (éthique) et la raison instrumentale (scientifique), et a proposé que la société tende vers un meilleur équilibre des deux. Profondément troublés par l'oppression et l'injustice pratiquées autour d'eux en Allemagne, en Europe et sur d'autres continents, les francfortais refusaient vigoureusement d'abandonner l'utopie rationnelle de la libération. C'était presque un sentiment religieux qui empêchait ces philosophes d'être en paix tant que la misère sévissait autour d'eux. Même si l'*Aufklärung* est devenue au XX^e siècle le grand obstacle à l'émancipation, ces philosophes s'opposaient à une négation non dialectique de la modernité. Il était encore possible, selon eux, de regagner l'inspiration première des Lumières supprimée par l'emprise de la technicité scientifique, c'est-à-dire de récupérer la raison substantielle capable d'appuyer les valeurs humaines universelles, telles la liberté, l'égalité et la solidarité.

4. On se souvient du livre de Jacques MARITAIN, *Antimoderne*, Paris, La revue des jeunes, 1922, écrit avant sa conversion à la démocratie.

Une telle récupération est-elle possible de nos jours ? Est-ce un rêve irréaliste ? Il est quand même étonnant qu'en 1948, réagissant contre les génocides et les crimes massifs commis pendant la Seconde Guerre mondiale, l'Organisation des Nations Unies (ONU) ait promulgué la Déclaration universelle des droits humains — signée par toutes les nations membres —, qui affirmait la dignité de l'être humain au-delà de la raison utilitariste et supportait les grandes valeurs universelles des Lumières visant à l'émancipation de l'humanité. Cet événement mériterait tout un commentaire.

V. METTRE FIN À LA CRITIQUE INNOCENTE

Mettre fin à la critique innocente ou, si on préfère l'expression philosophique, éviter toute négation non dialectique, implique deux démarches intellectuelles : la première cherche à sauver le grain de vérité contenu dans la théorie ou le système rejeté ; la deuxième réfléchit à l'impact de la critique sur l'ordre social et la protège contre une utilisation idéologique destinée à défendre l'injustice. J'ai l'impression que ce principe est négligé par bien des penseurs d'aujourd'hui qui appliquent la théorie critique aux questions contemporaines.

Pour illustrer l'importance de ce principe, je veux donner plusieurs exemples tirés des débats éthiques et politiques de nos jours, où mettre fin à la critique innocente s'impose de façon urgente.

1) Je dirais qu'une négation du libéralisme économique est innocente si elle refuse de reconnaître le rôle utile joué par les marchés et si elle n'évite pas d'être utilisée pour défendre une économie totalement planifiée par un centre (comme on l'a eue en Union Soviétique). Je donne comme exemple d'une critique du libéralisme au-delà de l'innocence, l'œuvre de l'économiste de gauche, Karl Polanyi, qui a toujours accompagné sa critique du marché auto-régulateur par une critique du marxisme doctrinaire⁵.

2) Je dirais qu'une critique du nationalisme est innocente (comme cela se fait souvent aujourd'hui) si elle ne reconnaît pas le droit des peuples à l'auto-détermination, soutenu en 1966 par les Nations Unies, et si elle ne cherche pas à empêcher qu'elle soit utilisée d'une façon idéologique pour défendre l'impérialisme ou le néolibéralisme. Une critique du nationalisme au-delà de l'innocence se trouve dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison qui montre que le nationalisme politique n'est éthiquement acceptable que dans certaines conditions concrètes de l'histoire⁶.

3) Je dirais qu'une critique de l'individualisme moderne est innocente si elle ne sauve pas le grain de vérité dans ce mouvement, l'idée de l'authenticité personnelle, c'est-à-dire la fidélité de la personne à l'idéal choisi. C'est un argument original que Charles Taylor met de l'avant dans une publication récente⁷.

5. Karl POLANYI, *The Great Transformation* (1942), traduction française en 1983, *La grande transformation*, Paris, Gallimard.

6. Jacques GRAND'MAISON, *Nationalisme et religion*, 2 volumes, Montréal, Beauchemin, 1970.

7. Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992.

4) La critique de la bureaucratisation de l'État-providence est innocente si elle ne défend pas l'idée que la société est éthiquement obligée d'assister ses membres vulnérables et si elle ne se protège pas contre l'utilisation qu'en fera la droite politique pour justifier l'exclusion des pauvres et l'indifférence envers les faibles. On trouve une telle critique au-delà de l'innocence dans un livre récent de Jacques Godbout⁸.

Ce qui m'inquiète actuellement, c'est que la négation postmoderne de l'*Aufklärung* est plutôt non dialectique. Je viens d'écrire un article dans lequel je déplore que le discours postmoderne offre une critique innocente de la modernité⁹. Voici quelques exemples de cette innocence.

1) Contre les utopies des temps modernes, contre le marxisme qui a créé des systèmes totalitaires et contre le libéralisme qui a conduit à un régime des riches en faveur des riches, la pensée postmoderne insiste sur la fin des utopies. Même les grands récits bibliques promettant un salut universel ont créé la division de l'humanité entre croyants et non-croyants et produit des régimes culturels de domination et d'exclusion. Contre ce passé, la pensée postmoderne déclare la fin des grands récits.

Cependant, cette protestation valable reste une critique innocente si (1) elle ne sauve pas la parcelle de vérité présente dans ces utopies, le rêve d'un monde nouveau où les peuples peuvent vivre ensemble en justice et en paix, et si (2) elle ne se protège pas contre ceux qui veulent l'utiliser pour créer une culture d'indifférence où les gens ne s'intéressent qu'à eux-mêmes. Une négation non dialectique de l'utopie sociale mine la solidarité universelle et justifie la passivité à l'égard des grandes catastrophes humaines, comme les conflits actuels en Bosnie et au Rwanda.

2) Contre le présupposé non critique de la philosophie classique et de la philosophie des Lumières, à savoir que ses vérités et ses définitions du bien avaient une pertinence universelle et étaient valables dans toutes les cultures, la pensée postmoderne insiste fortement sur le pluralisme radical, selon lequel il n'y a pas de valeurs universelles. C'est là une protestation importante. L'École de Francfort avait déjà reconnu, comme nous l'avons vu plus haut, que la revendication des vérités universelles correspond très souvent à la tentation d'une culture particulière de se considérer comme la représentante authentique de l'humanité toute entière et ainsi de réclamer une certaine hégémonie culturelle et même politique dans le monde. Mais cette critique importante reste innocente si (1) elle ne cherche pas à sauver l'universalité des droits humains et si (2) elle ne se protège pas contre la possibilité d'être utilisée pour défendre l'indifférence aux injustices dans d'autres cultures. Est-ce que le respect postmoderne du pluralisme radical exige que nous acceptions sans réserve la situation des intouchables existant en Inde ou l'excision des femmes pratiquée dans certaines régions d'Afrique ? Dans une conversation avec un collègue, Jean-François Lyotard, le philosophe français postmoderne, révèle ses perspectives politiques et condamne les violations des droits humains dans plusieurs pays, mais il est incapable de justifier

8. Jacques GODBOUT, *L'esprit du don*, Montréal, Boréal, 1992.

9. G. BAUM, « The End of Innocent Critique and the Postmodern Discours », *The Ecumenist*, 1995.

son option pour la justice par sa propre philosophie¹⁰. Voilà donc une critique innocente.

3) L'insistance de la pensée postmoderne sur la différence constitue un encouragement pour les femmes marginalisées dans la société patriarcale et pour des communautés méprisées à cause de leur origine ethnique ou culturelle. Le pluralisme radical soutenu par les postmodernes brise l'ordre hiérarchisé de la société occidentale. Mais cette insistance sur la différence est innocente si elle n'est pas accompagnée d'une insistance égale sur l'identité. On se souvient que le fascisme abandonnait le discours libéral sur l'égalité des humains et insistait sur la différence fondamentale entre les peuples et sur l'inégalité des races. Il me semble que tout discours qui met l'accent sur la différence sans affirmer en même temps l'identité représente une menace pour ceux qui sont désignés comme différents. Si on dit, par exemple, que les homosexuels sont différents sans affirmer en même temps qu'ils sont des humains comme tous les autres, que nous partageons avec eux une humanité identique, on justifie la discrimination. La négation non dialectique d'une nature humaine commune par les postmodernes leur permet de défendre la différence contre les efforts impérialistes d'assimilation, mais cette négation les condamne au silence quand il s'agit de défendre l'identité humaine de ceux qui sont différents. Le poids d'un tel discours dans la société n'est pas sans danger.

4) Une analyse sophistiquée des moyens technologiques de la communication a persuadé les penseurs postmodernes — par exemple, Jean Baudrillard — que la réalité historique que nous rencontrons par la radio et la télévision est une construction purement artificielle. La guerre du Golfe était-elle un événement réel ou seulement un drame simulé à l'écran ? Il est désormais devenu impossible, nous disent ces philosophes, de distinguer clairement entre les faits et la fiction. La frontière entre les deux est devenue incertaine. Nous vivons dans un univers que nous avons construit nous-mêmes : la réalité a été définie par le discours et par les signes que nous avons inventés. Mais cette critique valable de la technologie contemporaine de la communication reste innocente si elle ne se protège pas en même temps contre une interprétation idéologique faite par la classe moyenne des pays riches. Si les faits communiqués par les grands moyens de communication sont des fictions, est-ce que cela veut dire que la faim des populations d'Afrique, dont nous parlent la radio et la télévision, est une invention ? Les massacres en Bosnie et au Rwanda sont-ils des faits réels ou bien des constructions fictives ? Une critique innocente des moyens de communication, me semble-t-il, encourage notre indifférence sociale et nous permet de vivre gaiement et en bonne conscience à côté de ceux, la majorité même, qui sont condamnés à vivre dans des conditions indignes.

Mettre fin à la critique innocente est donc un principe de la théorie critique, auquel j'attache beaucoup d'importance. Il devrait être appliqué dans toutes les théologies. Il me semble qu'il se trouve déjà dans la théologie critique, c'est-à-dire dans le dialogue de la théologie avec les sciences sociales et avec la voix des exclu-e-s, en vue de dévoiler le contenu émancipateur de l'Évangile. La théologie critique se

10. Jean-François LYOTARD, Loup THÉBAUD, *Au juste*, Paris, Christian Bourgeois, 1979, p. 70.

refuse de rejeter de façon non dialectique les théories scientifiques qui cherchent à réduire la religion à des dynamismes sociologiques ou psychologiques. La théologie essaie plutôt de saisir le grain de vérité contenu dans ces théories scientifiques. Prenant au sérieux ce grain de vérité, la théologie critique sa propre tradition religieuse, fait une nouvelle lecture de ses sources bibliques, et arrive à dépasser le poids idéologique de la tradition et à articuler le contenu évangélique comme un message libérateur.

VI. UNE CRITIQUE THÉOLOGIQUE DE L'ÉCOLE DE FRANCFORT

Je voudrais maintenant, pour conclure, critiquer l'École de Francfort elle-même du point de vue de la théologie critique. Je soutiens que sa négation de la tradition est une critique innocente. Son rationalisme l'a rendue aveugle à l'égard des valeurs émancipatrices contenues dans les traditions religieuses ; elle a jeté le bébé avec l'eau du bain.

La théorie critique, comme nous l'avons vu, veut reprendre la dimension éthique des Lumières, qui a été supprimée par la montée du positivisme. Mais le rationalisme des philosophes de Francfort les a empêchés de se questionner sur la façon dont les grandes valeurs éthiques se sont produites et se communiquent dans les civilisations. Ils n'ont pas vu que, dans le passé, ce sont des expériences religieuses qui ont produit une vision éthique de la vie et que ce sont les récits sacrés et les rites qui ont transmis ces valeurs d'une génération à l'autre. À cause de leur rationalisme, les francfortais se sont méfiés de tous les mythes, c'est-à-dire de toutes les interprétations de l'histoire qui ne peuvent pas être démontrées par la raison. L'*Aufklärung* signifiait pour eux la libération de tous les mythes du passé.

Cette conception des choses m'apparaît comme une erreur. Un système éthique purement rationnel n'exerce une force historique que dans des cultures qui sont déjà préparées pour cette éthique par certaines valeurs traditionnelles. Les normes rationnelles proposées par la pensée philosophique n'ont un attrait émotif et ne touchent aux cœurs que dans des situations où elles correspondent à certains désirs profonds enracinés dans la culture. Cela est évident, par exemple, pour l'éthique altruiste de Kant, basée sur la conscience personnelle. L'éthique kantienne avait une affinité avec la tradition luthérienne : elle renvoyait à un désir d'inspiration religieuse, fondée sur certaines paroles de Jésus. Même l'éthique utilitariste du « *enlightened self-interest* », proposée par John Locke et par d'autres philosophes anglais, était interprétée en Angleterre comme une morale en harmonie avec la tradition chrétienne. Pourquoi ? Parce que les penseurs britanniques estimaient que la culture chrétienne était la plus « utile » pour garantir la cohésion, la prospérité et la paix sociale dans leur pays. Il me semble donc que le pouvoir culturel d'une éthique universelle fondée sur des arguments rationnels ne vient pas de ces arguments ; ce pouvoir provient plutôt du désir de réconciliation de l'humanité dans la justice et dans la paix, désir hérité d'une tradition religieuse. Les philosophes de Francfort eux-mêmes, en dépit de leur athéisme, partageaient ce grand désir. C'était la source profonde de leur engagement émancipateur et l'inspiration de leur théorie critique.

Nous admettons volontiers qu'une critique radicale de la tradition occidentale était nécessaire. La religion chrétienne et la culture féodale contenaient des normes et des institutions qui s'opposaient à l'émancipation de l'humanité. La théologie critique, comme nous l'avons vu, prend au sérieux cette constatation. Mais la critique de la tradition apportée par l'École de Francfort est innocente. Cette théorie critique ne fait aucun effort (1) pour sauver la parcelle de vérité contenue dans la tradition, ni (2) pour réfléchir à l'impact sur la société de la disparition totale des valeurs traditionnelles. Dans le vocabulaire de l'École de Francfort, cette négation de la tradition est non dialectique. Le rationalisme des francfortais (qui se trouve encore aujourd'hui dans l'œuvre de Jürgen Habermas) n'était pas sensible aux conséquences culturelles d'un détachement généralisé des peuples de leurs racines traditionnelles. Ces philosophes ne prévoyaient aucunement le vide éthique qui se créerait si un mouvement culturel détachait un peuple de son origine historique et de sa tradition religieuse. Si les francfortais avaient appliqué fidèlement leur propre principe concernant la fin à la critique innocente, ils auraient pu éviter cette négation non dialectique de la tradition et trouver des alliés parmi les théologiens juifs et chrétiens dans leur effort intellectuel et culturel pour récupérer la raison éthique dans la société contemporaine.

Aujourd'hui les penseurs qui suivent la théorie critique sont devenus beaucoup plus sensibles à la collaboration avec la théologie chrétienne. L'événement historique qui a fortement influencé ces penseurs critiques est la théologie latino-américaine de la libération des années soixante-dix, qui les a convaincus que la tradition chrétienne est porteuse de valeurs libératrices.