



Rorty, Nabokov et le refus de la cruauté : prolégomènes à une éthique de l'écriture théologique

François Nault

Volume 58, Number 2, juin 2002

La théologie dans le champ littéraire

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/000363ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/000363ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Nault, F. (2002). Rorty, Nabokov et le refus de la cruauté : prolégomènes à une éthique de l'écriture théologique. *Laval théologique et philosophique*, 58(2), 297–316. <https://doi.org/10.7202/000363ar>

Article abstract

This essay tackles the question of a possible-impossible theological re-working of the figure of « the liberal ironist » as cultural hero in the work of the American philosopher Richard Rorty. After a short description of the « aesthetic turn » in relation to the advent of the figure of the « liberal ironist », the author considers Rorty's « secularism » and identifies the principal ways in which this philosopher resists attempts to relativize (or challenge) the opposition between « ironic discourse » and « theological discourse ». The author then proceeds to describe the conditions under which an ironist may achieve liberal status ; to that end, he examines Rorty's reading of Vladimir Nabokov's *Lolita*.

RORTY, NABOKOV ET LE REFUS DE LA CRUAUTÉ : PROLÉGOMÈNES À UNE ÉTHIQUE DE L'ÉCRITURE THÉOLOGIQUE *

François Nault

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : *Cet essai aborde la question d'une théologisation possible-impossible de la figure du « héros culturel » dessinée par le philosophe américain Richard Rorty : celui qu'il appelle « l'ironiste libéral ». Après une brève évocation du « tournant esthétique » lié à l'avènement de la figure de l'« ironiste libéral », l'auteur s'attache à l'examen du « sécularisme » de Rorty et à l'identification des principales résistances que ce philosophe pose aux tentatives visant à relativiser (ou à contester) l'opposition entre « discours ironiste » et « discours théologique ». L'auteur s'efforce ensuite de dégager les conditions d'accession de l'ironiste au statut de « libéral » et, par là, de « héros culturel » auquel Rorty le destine — reprenant, à cette fin, la lecture du roman Lolita de Vladimir Nabokov proposée dans Contingency, Irony and Solidarity.*

ABSTRACT : *This essay tackles the question of a possible-impossible theological re-working of the figure of « the liberal ironist » as cultural hero in the work of the American philosopher Richard Rorty. After a short description of the « aesthetic turn » in relation to the advent of the figure of the « liberal ironist », the author considers Rorty's « secularism » and identifies the principal ways in which this philosopher resists attempts to relativize (or challenge) the opposition between « ironic discourse » and « theological discourse ». The author then proceeds to describe the conditions under which an ironist may achieve liberal status ; to that end, he examines Rorty's reading of Vladimir Nabokov's Lolita.*

Le raffinement de la cruauté est l'une des sources de l'art¹.

S'il est vrai qu'« une profession peut survivre à la disparition du paradigme qui l'a engendrée² », il est juste de croire qu'une telle « survie » a un prix, celui que demande tout effort de recontextualisation. En ce sens, si ce qu'on appelle « la

* Cette contribution s'inscrit dans le cadre d'une recherche sur « La théologie comme acte littéraire », recherche subventionnée par le *Conseil de recherches en Sciences humaines du Canada*.

1. F. NIETZSCHE, *La Volonté de puissance*, t. I, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1995, p. 386.
2. R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 393 [L'homme spéculaire, trad. T. Marchaisse, Paris, Seuil, 1990, p. 430-431].

théologie chrétienne » est en fait simplement la dernière construction — entendons-nous, la construction la plus *récente* et non la construction *finale* —, d'un processus historique éminemment complexe de répétitions créatrices, d'interprétations et de déconstructions multiples, l'à-venir de la « profession théologienne » dépend peut-être de la capacité de ses représentants de se raconter autrement, d'inventer de nouveaux récits, d'utiliser de nouveaux vocabulaires, de nouvelles manières de *se dire disant Dieu*.

C'est dans cette perspective de recherche que j'avais proposé, dans un travail précédent, un essai de théologisation de la figure du « héros culturel » dessinée par le philosophe américain Richard Rorty : celui qu'il appelle « l'ironiste libéral³ ». En réalité, je m'étais alors arrêté au milieu du chemin puisque j'avais examiné exclusivement la dimension *ironique* de ce « héros culturel », sans considérer sa dimension *libérale*. Cela revenait à imaginer une théologie prenant acte du « tournant esthétique⁴ », sans poser la question des enjeux proprement éthiques — voire politiques — d'une telle esthétisation de la *ratio* théologique. C'est cette question que je voudrais reprendre ici.

Pour assurer une certaine intelligibilité à mon propos, je vais d'abord évoquer brièvement le « tournant esthétique » lié à l'avènement de la figure de l'« ironiste libéral ». Je serai amené par là à l'examen du « sécularisme » de Rorty et à l'identification des principales résistances qu'il pose aux tentatives visant à relativiser (ou à contester) l'opposition entre « discours ironiste » et « discours théologique ». Il s'agira ensuite de dégager les conditions d'accession de l'ironiste au statut de « libéral » et, par là, de « héros culturel » auquel Rorty le destine — je vais reprendre, à cette fin, la lecture que le philosophe américain propose du roman *Lolita* de Vladimir Nabokov. Enfin, il s'agira de poser plus directement la question de l'identification du théologien chrétien à la figure de l'*ironiste libéral*.

3. Voir F. NAULT, « Le plaisir de la théologie », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 29 (2000), p. 19-34.

4. Sur l'idée d'une théologie engagée dans un « tournant esthétique », voir notamment K. VANHOOPER, « A Lamp in the Labyrinth : the Hermeneutics of "Aesthetic" Theology », *Trinity Journal*, 8 (1987), p. 25-56. Cette idée d'un « tournant esthétique » de la théologie n'est pas reliée directement — mais lui est-elle totalement étrangère ? — à l'idée d'une « entrée de l'esthétique en théologie », expression utilisée par Christoph Theobald pour décrire l'œuvre de Hans Urs von Balthasar ; voir C. THEOBALD, « Le christianisme comme "style" : relecture du thème "Esthétique et théologie" », *Recherches de sciences religieuses*, 85, 4 (1997), p. 595.

I. LE « TOURNANT ESTHÉTIQUE » ET LA FIGURE DE L'IRONISTE

La philosophie est affaire de mots, pareillement la théologie⁵.

Le récit du « tournant esthétique » proposé par Rorty n'est pas Le récit ; il y en a évidemment d'autres possibles ; il est néanmoins intéressant parce qu'il recoupe d'autres constructions similaires, par exemple celle de Jürgen Habermas qui relie lui aussi le « tournant esthétique » au « tournant langagier ». Pour Rorty comme pour Habermas, le « tournant langagier » est lié à une remise en cause du privilège accordé à la *conscience* — c'est-à-dire au sujet isolé et monologique —, au profit d'une insistance sur la dimension de l'*intersubjectivité*⁶. Parce que le paradigme de la philosophie de la conscience est épuisé, il importe de faire le deuil du désir d'*objectivité* — procédant d'une « description qui place les êtres humains en relation immédiate avec une réalité non humaine⁷ » — et, pour Rorty du moins, lui substituer un désir de *solidarité*, c'est-à-dire un désir d'entrer en conversation avec l'autre⁸ et d'étendre « la référence du “nous” aussi loin que nous pouvons⁹ » ; dans les termes de Habermas, il s'agit de « remplacer le paradigme de la connaissance des objets par celui de l'entente entre sujets capables de parler et d'agir¹⁰ ».

Si les perspectives de Rorty et de Habermas se rejoignent dans leur critique des philosophies de la conscience et dans la promotion d'un certain « idéal communicationnel » (défini suivant des modalités qui divergent), elles s'accordent également dans leur critique du modèle de la « subjectivité décentrée¹¹ », dont les tenants

-
5. J. DECOTTIGNIES, *Écritures ironiques*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988, p. 164-165.
 6. Pour Habermas comme pour Rorty, la structure langagière est d'entrée de jeu conçue comme « structure d'altérité » ; voir E. DELRUELLE, « L'autre dans la conversation et la communication », dans G. HOTTOIS, M. WEYEMBERGH, dir., *Richard Rorty : ambiguïtés et limites du postmodernisme*, Paris, Vrin, 1994, p. 59-74.
 7. R. RORTY, « Solidarity or Objectivity ? », dans *Objectivity, Relativism and Truth : Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 21 [« Solidarité ou objectivité », dans *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1994, p. 35].
 8. Il s'agit d'éclairer « les conditions dans lesquelles l'idée de vérité comme correspondance avec la réalité » peut être remplacée par l'idée de vérité comme « ce en quoi l'on finit par croire à la faveur de confrontations libres et ouvertes [*free and open encounters*] » (R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 73 [*Contingence, ironie et solidarité*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993, p. 106]).
 9. R. RORTY, « Solidarity or Objectivity ? », dans *Objectivity, Relativism and Truth*, p. 23 [« Solidarité ou objectivité », dans *Objectivisme, relativisme et vérité*, p. 38].
 10. J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 350.
 11. L'expression est de Habermas ; il associe ce modèle aux « jeunes conservateurs » (Bataille, Derrida et Foucault) qui font « leur expérience fondamentale de la modernité esthétique — la manifestation d'une subjectivité décentrée, libérée de toutes les limitations de la cognition et de l'activité finalisée, dégagée de tous les impératifs du travail et de l'utilité — et c'est au nom de cette subjectivité qu'ils rejettent le monde moderne. Ils attribuent les forces spontanées de l'imagination, de l'expérience subjective, de l'affectivité à un fonds archaïque lointain et opposent de façon manichéenne à la raison instrumentale un principe qui ne peut être qu'invoqué » (J. HABERMAS, « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, 413 [1981], p. 966).

prônent la découverte de nouvelles « façons sublimes de se détacher des autres » tout en prétendant que cela sert une fin sociale¹².

À la suite de Davidson¹³, Rorty propose en outre de concevoir le langage comme un « outil » servant à la redescription ou au façonnage du soi et du monde : les êtres humains se re-constituent et re-constituent la société par la découverte et l'utilisation de nouveaux vocabulaires. Parmi ces vocabulaires, le « vocabulaire final » sert à qualifier l'ensemble des mots que les êtres humains « emploient afin de justifier leurs actions, leurs croyances et leur vie¹⁴ ». Ce vocabulaire peut être qualifié de « final » dans la mesure où « si l'on met en doute la valeur de ces mots, leur utilisateur n'a pas de recours raisonné non circulaire ; ces mots représentent le plus loin qu'il puisse aller avec le langage ; au-delà il n'y a que passivité impuissante ou recours à la force¹⁵ ». Pour Rorty, c'est le rapport qu'on entretient à l'égard de notre vocabulaire final qui détermine la ligne de partage entre le *métaphysicien* et l'*ironiste*.

Le *métaphysicien* est celui qui s'efforce de trouver un vocabulaire qui ne soit pas une simple production historique et contingente mais le « dernier mot » sur « ce qui est ». Il « prend pour argent comptant la question “Quelle est la nature intrinsèque de (*p. ex.*, de la justice, de la science, de la connaissance, de l'Être, de la foi, de la morale et de la philosophie) ?” ; il suppose que la présence d'un terme dans son vocabulaire final garantit qu'il se réfère à quelque chose qui a effectivement une essence réelle¹⁶ ». Ce que Heidegger parmi d'autres appelle « la tradition métaphysique » est en fait l'histoire des efforts pour trouver un tel vocabulaire ; elle renvoie plus explicitement à ce que Rorty désigne comme le « canon Platon-Kant¹⁷ ».

En marge de la tradition métaphysique subsiste aussi une tradition *ironiste* ; Rorty identifie une série de figures philosophiques appartenant à cette tradition, allant de Hegel¹⁸

-
12. Pour les principaux éléments de cette critique, voir R. RORTY, « Habermas, Lyotard on Postmodernity », dans *Essays on Heidegger and Others : Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 176 [« Habermas, Lyotard et la postmodernité », trad. F. Latraverse, *Critique*, 442 (1984), p. 196]. Pour compléter le dossier du débat triangulaire « Habermas-Rorty-Lyotard », on se reportera à : J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979 ; J.-F. LYOTARD, « Réponse à la question : “qu'est-ce que le postmoderne ?” », *Critique*, 419 (1982), p. 357-367.
 13. Voir surtout D. DAVIDSON, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford/New York, Oxford University Press/Clarendon Press, 1984 [*Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. P. Engel, Nîmes, J. Chambon, 1993].
 14. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 73 [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 111]. « These are the words in which we formulate praise of our friends and contempt for our enemies, our long-term project, our deepest self-doubts and our highest hopes. They are the words in which we tell, sometimes prospectively and sometimes retrospectively, the story of our lives » (*ibid.*).
 15. *Ibid.*
 16. *Ibid.*, p. 74 [p. 113].
 17. *Ibid.*, p. 96 [p. 139].
 18. « I think of Hegel's *Phenomenology* both as the beginning of the end of the Plato-Kant tradition and as a paradigm in which we formulate praise of our friends and contempt for our enemies, our long-term project, our deepest self-doubts and our highest hopes. They are the words in which we tell, sometimes prospectively and sometimes retrospectively, the story of our lives » (*ibid.*, p. 78 [p. 118]). Suivant Rorty, le vieux Hegel serait cependant redevenu « métaphysicien » en prenant son récit pour *Le* récit final.

jusqu'à Derrida¹⁹, en passant par Nietzsche²⁰, Dewey²¹ et Heidegger²² — tous des auteurs qui ont cherché à définir « leur œuvre par rapport à celle de leurs prédécesseurs plutôt que par rapport à la vérité²³ ». À l'encontre du métaphysicien, l'ironiste considère que « le “vocabulaire final” ne désigne pas “celui qui fait taire tous les doutes” ni celui “qui satisfait à nos critères d'*ultima ratio* (*ultimacy*), d'adéquation ou d'optimalité” » — dans une perspective ironiste, ces « critères » ne sont que des lieux communs qui « définissent contextuellement les termes d'un vocabulaire final qui a cours actuellement²⁴ ». Pour l'ironiste, « il n'est rien qui puisse servir de critique d'un vocabulaire final si ce n'est un autre vocabulaire de cette nature ; il n'y a d'autre réponse à une redescription qu'une autre redescription. Comme au-delà des vocabulaires il n'y a rien qui serve de critère de choix entre eux, la critique consiste à considérer ce tableau-ci, puis celui-là, et non à comparer les deux tableaux en question à

-
19. Voir surtout : R. RORTY, « Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy », dans *Truth and Progress : Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 307-326 ; R. RORTY, « Derrida and the Philosophical Tradition », dans *Truth and Progress*, p. 327-350 ; R. RORTY, « Deconstruction and Circumvention », dans *Essays on Heidegger and Others : Philosophical Papers*, vol. 2, p. 85-106 [« Déconstruction et circonvolution », dans *Science et solidarité : la vérité sans le pouvoir*, trad. J.-P. Cometti, Combas, L'Éclat, 1990, p. 85-111] ; R. RORTY, « Is Derrida a Transcendental Philosopher ? », dans *Essays on Heidegger and Others*, p. 119-128 [« Derrida est-il un philosophe transcendantal ? », dans *Essais sur Heidegger et autres écrits*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1995, p. 157-173] ; R. RORTY, « Philosophy as a Kind of Writing : An Essay on Derrida », dans *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, p. 90-109 [« La philosophie comme genre d'écriture : un essai sur Derrida », dans *Conséquences du pragmatisme*, trad. J.-P. Cometti, Paris, Seuil, 1993, p. 193-221].
 20. « Nietzsche [...] delighted in his own skill at redescription, his ability to pass back and forth between antithetical descriptions of the same situation. [...] He loved showing that every description of anything is relative to the needs of some historically conditioned situation » (R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 103 [Contingence, ironie et solidarité, p. 148-149]). Par ailleurs, Nietzsche serait, lui aussi, retombé dans la métaphysique : « Just insofar as he claims to see deeper rather than differently, claims to be free rather than merely reactive, he betrays his own perspectivism and his own nominalism » (R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 105 [Contingence, ironie et solidarité, p. 151]). Sur ces questions, voir M. KESSLER, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.
 21. Voir notamment R. RORTY, « Method, Social Science, Social Hope », dans *Consequences of Pragmatism*, p. 203-208 [« Méthode, science sociale et espoir social », dans *Conséquences du pragmatisme*, p. 364-374]. Sur le rapport de Rorty à la tradition pragmatiste américaine, on lira : J.P. DIGGINS, *The Promise of Pragmatism : Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1994, p. 406-417 ; D.L. HALL, *Richard Rorty : Prophet and Poet of the New Pragmatism*, Albany, State University of New York Press, 1994.
 22. Voir notamment R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 108-120 [Contingence, ironie et solidarité, p. 155-168].
 23. *Ibid.*, p. 79 [p. 118].
 24. *Ibid.*, p. 75 [p. 114]. Les critiques exprimées par Habermas à l'égard de Rorty reviennent à la critique de ce « contextualisme radical », qui conduit à limiter « la portée de toutes les prétentions à la vérité à celle de jeux de langage localement pratiqués et des règles de discussions effectivement établies, tandis qu'il limite toutes les normes de rationalité aux habitudes et aux conventions localement en vigueur » (J. HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 58). On lira aussi : J. HABERMAS, « Vérité et justification : le tournant pragmatique de Richard Rorty », dans *Vérité et justification*, trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001, p. 167-201 ; J.-M. FERRY, « Après le “tournant linguistique” : universalisme et contextualisme », dans *Philosophie de la communication, 1 : de l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, Paris, Cerf, 1994, p. 9-27. Ce qui est en jeu ici, c'est évidemment la définition même du rôle de la philosophie et de la possibilité (ou non) d'une perspective transcendantale ; voir J. HABERMAS, *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1991, p. 23-40.

l'original²⁵ ». La pratique de l'ironiste doit ainsi se conformer à la pratique du *critique littéraire*, qui se contente de « jouer les figures les unes contre les autres²⁶ ».

L'ironiste peut encore être décrit comme « un nominaliste doublé d'un historiciste ». Le trait *nominaliste* de l'ironiste est lié à son refus de toute forme d'essentialisme : « [...] pour lui, rien n'est de nature intrinsèque, ni d'essence véritable. Ainsi pense-t-il que l'occurrence d'un terme comme "juste", "scientifique" ou "rationnel" dans le vocabulaire final du jour n'est pas une raison de penser que la quête socratique de l'essence de la justice, de la science ou de la rationalité nous conduira bien au-delà des jeux de langage de notre temps²⁷ ». Le trait *historiciste* de l'ironiste est lié à son inquiétude permanente « qu'on l'ait initié dans la mauvaise tribu, qu'on lui ait appris à jouer le mauvais jeu de langage. Il craint que le processus de socialisation qui a fait de lui un être humain en lui donnant un langage lui ait donné le mauvais langage et ait fait de lui un être humain d'un mauvais genre » — même si, précise Rorty, l'ironiste « ne possède pas de critère de mauveté²⁸ ».

Ainsi, Rorty définit l'ironiste par rapport à une certaine expérience des *limites* de l'existence humaine ; l'ironiste est « le genre de personne qui regarde en face la contingence de ses croyances et désirs centraux : quelqu'un qui est suffisamment historiciste et nominaliste pour avoir abandonné l'idée que ces croyances et désirs centraux renvoient à quelque chose qui échapperait au temps et au hasard²⁹ ». L'ironiste « a des doutes radicaux et permanents sur le vocabulaire final qu'il emploie couramment, parce que d'autres vocabulaires lui ont fait forte impression, des vocabulaires pris comme finaux par les gens ou dans les livres qu'il a rencontrés³⁰ ».

Par ailleurs, la particularité de l'ironiste ne réside pas dans le fait qu'il soit *le seul* à reconnaître la contingence du monde, mais dans le fait qu'il se résigne à *seulement* reconnaître cette contingence : « confrontés à l'inhumain [...], nous ne sommes plus à même de surmonter la contingence et la douleur par appropriation et transformation : nous pouvons seulement *reconnaître* la contingence et la douleur³¹ ». Et si le

-
25. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 80 [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 120]. Pour un point de vue critique, voir C. TAYLOR, « Rorty in the Epistemological Tradition », dans A.R. MALACHOWSKI, éd., *Reading Rorty : Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, p. 257-275. Pour la réplique de Rorty à Taylor, voir : R. RORTY, « Taylor on Truth », dans J. TULLY, éd., *Philosophy in a Age of Pluralism : The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 20-33.
26. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 80 [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 120]. « Literary criticism does for ironists what the search for universal moral principles is supposed to do for metaphysicians » (*ibid.*).
27. *Ibid.*, p. 74-75 [p. 113].
28. *Ibid.*, p. 75 [p. 113]. Sur le rapport étroit entre le nominalisme et l'historicisme de Rorty, on pourra lire : V. DESCOMBES, « "Something Different" (remarques sur le pragmatisme de Richard Rorty) », dans J.-P. COMETTI, dir., *Lire Rorty : le pragmatisme et ses conséquences*, Combas, L'Éclat, 1992, p. 57-76.
29. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. xv [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 15-16].
30. *Ibid.*, p. 73 [p. 111-112].
31. *Ibid.*, p. 40 [p. 69]. Tout en étant très réceptif à l'égard de l'historicisme de Rorty, Cornel West a critiqué à maintes reprises ce déplacement du « pouvoir de transformation » vers un simple « pouvoir de reconnaissance » ; voir notamment : C. WEST, « Review of *Philosophy and the Mirror of Nature* », *Union Seminary Quarterly Review*, 37 (1981-1982), p. 179-185 ; C. WEST, « The Historicist Turn in Philosophy of Religion », dans L.S. ROUNER, éd., *Knowing Religiously*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985,

pouvoir de *reconnaissance* constitue le seul pouvoir disponible, il faut dès lors prendre le parti de la *littérature* dans le débat traditionnel qui l'oppose à la *philosophie* — en d'autres termes, il faut privilégier les métaphores de l'*autocréation* par rapport aux métaphores de la *découverte*. C'est pourquoi Rorty identifie l'ironiste à la figure de l'*artiste*, de l'*écrivain* ou du *poète* — plutôt qu'à la figure du guerrier, du prêtre ou du scientifique.

Il importe de souligner ici que le « rapport à la contingence » qu'entretient le héros culturel de Rorty est intimement lié à une vision *séculière* de l'histoire et du monde, excluant d'office toute forme d'essentialisme — identifiée spontanément par Rorty au registre des interprétations religieuses et théologiques : « L'idée même que le monde [...] possède une nature intrinsèque — que le physicien ou le poète ont pu entrevoir — est un vestige de l'idée que le monde est une création divine, l'œuvre de quelqu'un qui avait quelque chose à l'esprit, qui Lui-même parlait quelque langage dans lequel Il a décrit Son projet propre³². » Contre une telle conception, Rorty souhaite « en arriver au point où nous n'adorons plus *rien* : où nous ne traitons plus *rien* en quasi divinité, mais où nous traitons *tout* — notre langage, notre conscience et notre communauté — comme le produit du temps et du hasard³³ ». La culture post-religieuse qu'envisage Rorty — et dont il pense l'établissement possible³⁴ — serait ainsi entièrement « éclairée » :

Dans sa forme idéale, la culture du libéralisme serait une culture en tous points éclairée et séculière. Où il ne resterait pas la moindre trace de divinité. [...] Le processus de dédivinisation [...] devrait, dans l'idéal, trouver son point culminant de telle façon que nous ne verrions plus la moindre utilité à l'idée que des êtres humains finis, mortels, existant de façon contingente puissent dériver le sens de leur vie d'autre chose que d'autres êtres humains finis, mortels et existant de manière contingente. Dans une telle culture, les mises en garde sur le « relativisme », la question de savoir si les institutions sociales sont devenues de plus en plus « rationnelles » dans les temps modernes et les doutes relatifs à la qualité de « valeurs morales objectives » des objectifs de la société libérale paraîtraient purement et simplement cocasses³⁵.

p. 43-44 ; C. WEST, « La politique du néo-pragmatisme américain », dans J. RAJCHMAN, C. WEST, dir., *La pensée américaine contemporaine*, trad. A. Lyotard-May, Paris, PUF, 1991, p. 385-404.

32. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 21 [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 44].

33. *Ibid.*, p. 22 [p. 45-46].

34. « A postmetaphysical culture seems to me no more impossible than a postreligious one, and equally desirable » (*ibid.*, p. XVI [p. 16]). Il faudrait évidemment se demander comment Rorty peut s'attacher avec autant de confiance au « grand récit » de la sécularisation, mais cela est une autre question. Je note au passage que Rorty s'est assez peu exprimé sur « la question de la religion » ; dans une étude récente, il s'est intéressé à la notion de « foi religieuse » chez William James : « Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance », dans *Philosophy and Social Hope*, New York, Penguin Books, 1999, p. 148-167. Dans une autre étude, Rorty s'est attaché à défendre l'idée d'une « privatisation de la religion » contre la thèse défendue par Stephen L. CARTER, dans *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion* (New York, Basic Books, 1993) ; voir R. RORTY, « Religion As Conversation-stopper », dans *Philosophy and Social Hope*, p. 168-174. Pour un examen approfondi du rapport de Rorty à la religion, on se reportera notamment aux essais rassemblés dans C.D. HARDWICK, D.A. CROSBY, éd., *Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion: Conversations with Richard Rorty*, New York, Peter Lang, 1997.

35. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 45 [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 76-77].

Il est par ailleurs assez intéressant (pour ne pas dire ironique) de constater que plusieurs lecteurs de Rorty — lecteurs non théologiens, en l'occurrence — ont décelé chez lui une forme de « religiosité ». Gilbert Hottois, pour un, note que Rorty apparaît « très [...] proche de la religion » quand il soutient que « la capacité créatrice et recréatrice de l'homme doit demeurer [...] essentiellement symbolique » :

Bien qu'il dénonce toute essentialisation de la différence anthropologique qui traite le langage (la pensée) comme « un don des dieux » ou le signe d'une appartenance de l'homme à un autre règne ontologique (l'âme, la substance spirituelle), Rorty s'efforce, à tout prix, de sauver l'ancienne définition philosophique de l'homme comme « le vivant parlant » ou « l'animal symbolique ». Le rapport essentiel de l'homme à sa condition est langagier et de description ; il n'est ni technique ni de transformation physique. L'homme est et doit rester un être de conversation, il doit prendre soin de sa condition, en l'aménagement³⁶.

Dans une perspective similaire, Richard Shusterman souligne que l'« acceptation de la contingence » prônée par Rorty paraît étroitement liée à une forme d'« humilité ironiste » ressemblant beaucoup à un positionnement religieux : « l'appel de Rorty à privatiser la théorie et à éviter toute prétention à exercer une autorité générale sur les autres [...] s'accorde étroitement avec son anti-fondationnalisme et avec son pluralisme libéral. Mais il y a une piété presque religieuse dans cette humilité ironiste postmoderne qui semble étrange chez un séculariste aussi ardent que Rorty³⁷ ». À cet égard, l'usage même du terme « humilité » par Rorty est très intéressant. Ce terme renvoie en effet à une vertu « biblique³⁸ », qui appartient en outre « au vocabulaire christologique de l'Occident au point d'en être un des marqueurs les plus significatifs³⁹ ». La question se pose alors : loin d'être épuisé, le vocabulaire judéo-chrétien ne serait-il pas au contraire un outil encore utile, et cela même pour le théoricien de l'ironie post-séculière ? Ce qui vient d'être avancé suffit à montrer, me semble-t-il, que le rapport de Rorty au *religieux* est, à tout le moins, ambigu — on verra plus loin que cette ambiguïté est en quelque sorte redoublée (ou multipliée) lorsqu'il s'agit d'examiner la *christianité* du « héros culturel » de Rorty.

Le rapport de l'ironiste à l'instance *théologique* pose des problèmes spécifiques. D'abord, il faut noter que Rorty se réfère rarement de façon explicite à la théologie, même si les incidences théologiques des perspectives néo-pragmatistes qu'il développe apparaissent importantes à plusieurs⁴⁰. C'est comme s'il avait décidé d'être

36. G. HOTTOIS, *De la Renaissance à la Postmodernité : une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck, 1997, p. 420.

37. R. SHUSTERMAN, « La raison et l'esthétique entre modernité et postmodernité », dans F. GAILLARD, J. POU-LAIN, R. SHUSTERMAN, dir., *La modernité en questions : de Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Cerf, 1998, p. 291.

38. Alasdair MacIntyre note que la « vertu » de l'humilité est étrangère à la philosophie aristotélicienne : « In the only place in Aristotle's account of the virtues where anything resembling humility is mentioned, it is as a vice » (A. MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, p. 177).

39. G. VAHANIAN, « Démocratie, solidarité, utopie », dans *Richard Rorty : ambiguïtés et limites du postmodernisme*, p. 299.

40. Dans une littérature qui devient de plus en plus vaste, voir notamment : V. ANDERSON, *Pragmatic Theology : Negotiating the Intersections of an American Philosophy of Religion and Public Theology*, Albany, State University of New York Press, 1998 ; R. BENNAHMIA, « Postmodernité, pragmatisme et théologie chrétienne évangélique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 78 (1998), p. 57-77 ; L. BOEVE,

fidèle au *geste* qu'il attribuait aux « laïcs » au début des années quatre-vingt — en les comparant aux pragmatistes —, et qui consiste à « changer de sujet » : aux yeux des laïcs, « les investigations sur la nature ou la volonté de Dieu ne nous mènent à rien. Leur propos ne consiste pas tout à fait à dire que Dieu n'existe pas. Ils ne comprennent pas quel sens cela pourrait avoir d'affirmer son existence, ni par conséquent de la nier. Ils ne possèdent pas davantage quelque conception spéciale, étrange ou hérétique de Dieu. *Ils doutent seulement que le vocabulaire de la théologie soit au nombre de ceux qui s'imposent à nous*⁴¹ ».

Par ailleurs, les quelques références de Rorty à la théologie procèdent toutes de l'identification — non questionnée et non problématisée — de l'instance théologique à l'instance métaphysique et au fondationalisme. L'introduction de *Contingency, Irony and Solidarity* est spécialement révélatrice à cet égard, les termes « théologie » et « métaphysique » étant employés comme des synonymes⁴². Dans le cadre d'une telle identification, le théologien ne peut évidemment qu'être considéré comme « suspect » et voir remis en cause son « apport conversationnel⁴³ ».

À cet égard, le débat qui a opposé Rorty à l'« athéologien » Mark C. Taylor a été l'occasion d'une série d'affirmations très claires concernant le peu — ou l'absence — d'« intérêt » et de « pertinence » que Rorty prête au « genre théologique⁴⁴ ». Au nom

« La conscience critique dans la condition postmoderne : de nouvelles possibilités pour la théologie ? », *Nouvelle Revue Théologique*, 122 (2000), p. 68-86 ; S.G. DAVANEY, *Pragmatic Historicism : A Theology for the Twenty-First Century*, Albany, State University of New York Press, 2000 ; W. DEAN, « The Challenge of the New Historicism », *Journal of Religion*, 66 (1986), p. 261-281 ; B. MILES-DELONY, « Post-Theological Theology », dans J.H. MORGAN, éd., *Church Divinity*, Bristol, Wyndham Hall Press, 1987, p. 88-101 ; F. NAULT, « Le plaisir de la théologie » ; T.B. OMMEN, « Theology and Foundationalism », *Studies in Religion*, 16, 2 (1987), p. 159-171 ; J.W. ROBBINS, « Pragmatism and the Deconstruction of Theology », *Religious Studies*, 24 (1988), p. 375-384. Parmi les essais d'intégration théologique des perspectives néo-pragmatistes qui ne se réfèrent pas spécifiquement ou principalement à Rorty, je souligne : M. VIAU, *La nouvelle théologie pratique*, Paris, Cerf ; Montréal Paulines, 1993 ; W.D. ROBINSON, « Reason, Truth and Theology », *Modern Theology*, 2, 2 (1986), p. 87-105. Parmi les études se montrant moins « réceptives » à l'égard des perspectives néo-pragmatistes de Rorty, je souligne : P.D. MURRAY, « Theology in the Borderlands : Donald MacKinnon and Contemporary Theology », *Modern Theology*, 14, 3 (1998), p. 355-376 ; F.L. SHULTS, *The Postfoundationalist Task of Theology* : *Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality*, Grand Rapids, Cambridge, Eerdmans, 1999.

41. R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, p. XIV [*Conséquences du pragmatisme*, p. 14]. Je souligne. Cette manière de *dissoudre* les problèmes plutôt que de les *résoudre* a été critiquée par plusieurs ; voir notamment H. PUTNAM, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard University Press, 1992 [*Le réalisme à visage humain*, trad. C. Tiercelin, Paris, Seuil, 1994].
42. Voir R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. XIII [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 13].
43. Sur l'importance de cet idéal de la « poursuite de la conversation », voir R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 389-394 [*L'homme spéculaire*, p. 426-432].
44. « I keep wishing that we didn't have any theologians » (R. RORTY, « Comments on Taylor's "Paralec-tics" », dans R.P. SCHARLEMANN, éd., *On the Other : Dialogue and/or Dialectics*, Lanham, University Press of America, 1991, p. 74). Autre affirmation : « Philosophy will go on forever, with ever fatter breeds of dogmatic cat being savaged by newly evolved, ever leaner and meaner, species of skeptical rat. Bit it will never find rest ; it will never find a peaceable kingdom where the cats and the rats can lie down together. Still, with luck it might leave theology behind, just as politico-economic forms of life in most parts of the world have been able, thanks to modern technology, to leave human slavery behind » (R. RORTY, « Comments on Taylor's "Paralec-tics" », p. 75). L'essai de Mark C. Taylor (« Paralec-tics ») qui constitue le pré-texte des remarques de Rorty est reproduit dans *Tears*, Albany, State University of New York Press, 1990, p. 123-144. Sur ce débat, on pourra lire : J.W. ROBBINS, « "You Will Be like God" : Richard

d'une option « naturaliste », « pragmatiste » et « historiciste », Rorty rejette le geste théologique et son nécessaire renvoi — même chez un « athéologien » comme Taylor — à un « référent » hors de l'espace et du temps ; jusque dans ses formes « déconstructives », la théologie relèverait encore d'une aspiration métaphysique et essentialiste indépassable⁴⁵.

La discussion — historique⁴⁶ et virtuelle⁴⁷ — entre Rorty et Paul Tillich apparaît plus intéressante et complexe que celle avec Taylor. Même si Rorty s'attache à dénoncer les relents métaphysiques de la théologie de Tillich — notamment en lui reprochant son recours au mot « Être⁴⁸ » —, l'interprétation générale qu'il en propose suggère également la possibilité d'une lecture « contextualiste », « ironiste » et « pragmatiste » des écrits tillichien, notamment du premier volume de la *Théologie systématique*⁴⁹. Rorty attribue à Tillich la conviction que c'est « le métier d'un théologien chrétien [...] de trouver une manière qui [permette] aux chrétiens de continuer d'utiliser le mot "Christ", même après avoir renoncé au surnaturalisme » ; Tillich est ainsi présenté comme un « artisan pragmatiste » (*pragmatic reweaver*) occupé à retisser l'étoffe des croyances chrétiennes et la *Théologie systématique* est décrite comme une « entreprise destinée à nous enseigner une nouvelle façon de parler, grâce à laquelle nous [pouvons] nous questionner sur Dieu [...] sans nous considérer comme des supersavants⁵⁰ ». Les premiers linéaments de cette lecture « pragmatiste » du texte tillichien avaient d'ailleurs déjà été posés dans l'échange de 1964, sans que Tillich ne manifeste alors la moindre résistance⁵¹.

Sur la base des quelques pistes de lecture ainsi ouvertes et en référence à celles déjà explorées ailleurs, je considère qu'il ne faut pas exclure trop rapidement l'identification *possible* du théologien à la figure de l'ironiste libéral. Comme l'ironiste de Rorty, le théologien chrétien peut aussi renoncer à certaines assurances métaphy-

Rorty and Mark C. Taylor on the Theological Significance of Language Use », *The Journal of Religion*, 72 (1992), p. 389-402.

45. « My objection to the Other with a capital O, Language with a capital L, and Différance with a capital D is the same as my objection to Being with a capital B : all such capitalizations tempt us to look outside of time and space, outside of the contingent workings of nature, for salvation. No matter how much a/theologians protest that this is not what they have in mind, that seems to me the effect of their work. They help re-enslave us to the thought that we are, or can get, under the protection of Something or Somebody Bigger Than Ourselves » (R. RORTY, « Comments on Taylor's "Paralectics" », p. 76).
46. En 1964, le jeune philosophe Rorty (âgé alors de 33 ans) et le vieux théologien Tillich (qui va mourir l'année suivante) ont été impliqués dans un court échange, qui est rapporté dans S. et B. ROME, éd., *Philosophical Interrogations*, New York, Chicago, San Francisco, Holt, Rinehart and Winston, 1964, p. 392-393.
47. Voir surtout R. RORTY, « Pragmatism Without Method », dans *Objectivity, Relativism and Truth*, p. 63-77 [« Le pragmatisme sans la méthode », dans *Objectivisme, relativisme et vérité*, p. 57-80].
48. *Ibid.*, p. 71 [p. 70].
49. Voir M. BOSS, « Richard Rorty, lecteur de Tillich », dans *L'étranger. Actes du XI^e Colloque international Paul Tillich*, Paris, 1995, p. 95-113.
50. R. RORTY, « Pragmatism Without Method », dans *Objectivity, Relativism and Truth*, p. 70, 71, 73 [« Le pragmatisme sans la méthode », dans *Objectivisme, relativisme et vérité*, p. 68, 69, 73-74].
51. Tillich : « Rorty is quite right if he points to the pragmatic element in my own thinking. And I readily accept a kind of pragmatism which seems to be implied in Rorty's examples » (dans S. et B. ROME, éd., *Philosophical Interrogations*, p. 393).

siques ; confronté à un impossible à dire, il ne risque qu'« une série d'énonciations perpétuellement inquiètes⁵² », se trouvant pris dans le « jeu infini — sans commencement désignable, ni fin assignable des dispositifs successifs au travers desquels s'énoncent et se configurent, en extériorité, son être, son rapport aux autres et à soi⁵³ ».

Par ailleurs, une autre question se pose : une telle identification est-elle *souhaitable* ? La redescription ironiste est-elle la redescription à laquelle le théologien chrétien a intérêt à avoir recours actuellement ? Plus directement, la question s'énonce ainsi : l'ironisation de l'acte théologique — entendons : la redescription du « savoir théologique » comme « savoir ironique » — n'a-t-elle pas pour corollaire son *esthétisation* (et éventuellement son *individualisation* et sa *privatisation*), et n'implique-t-elle pas dès lors une *perte* du point de vue chrétien ?

II. L'IRONISTE LIBÉRAL ET LE REFUS DE LA CRUAUTÉ

Je crois qu'un jour viendra où quelqu'un me remettra en question et annoncera que, loin d'avoir été un oiseau de feu frivole, je fus un moraliste inflexible qui n'a cessé de distribuer des coups de pieds au péché, des taloches à la stupidité, qui s'est gaussé des vulgaires et des cruels⁵⁴.

Pour que l'ironiste accède au statut de héros culturel auquel il est voué, il doit être *libéral*. C'est-à-dire que, pour Rorty, l'ironiste doit appartenir à « ceux qui pensent que la cruauté est la pire chose que nous puissions faire⁵⁵ ». Cette définition a pour caractéristique de constituer en quelque sorte une « déclaration de principe », ne s'appuyant sur aucun argument de légitimation : « Pour les ironistes libéraux, la question “pourquoi n'être pas cruel ?” n'admet pas de réponse : autrement dit, il n'y a pas de fondement théorique non circulaire à la conviction que la cruauté est chose horrible⁵⁶. » Cette idée de « justification circulaire » s'accorde parfaitement avec toute la critique anti-fondationaliste de Rorty et avec l'idée que la seule justification possible est celle « qui donne bonne allure à un trait de notre culture en en invoquant un autre, ou qui compare notre culture à d'autres, désobligeamment, en s'appuyant sur nos propres étalons de valeur⁵⁷ ». Par ailleurs, on pourrait risquer une interpréta-

52. G. DIDI-HUBERMAN, art. « Art et théologie », dans *Encyclopaedia Universalis*, c. 3, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1990, p. 65.

53. P. GISEL, « Comment et pourquoi relire le passé en postmodernité : plaidoyer pour une perspective généalogique », *Science et Esprit*, 53 (2001), p. 181.

54. V. NABOKOV, *Parti pris*, trad. V. Sikorsky, Paris, Robert Laffont, 1999, p. 217-218.

55. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. xv [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 15]. Rorty se réfère ici à J. SHKLAR, *Ordinary Vices*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, p. 43-44.

56. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. xv [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 16].

57. *Ibid.*, p. 57 [p. 92].

tion plus audacieuse et se demander : dans quelle mesure ce type de « justification circulaire » se distingue d'une *croyance* ou d'acte de *foi*⁵⁸ ?

Quoi qu'il en soit, en insistant sur le caractère libéral de son héros culturel, Rorty reconnaît une limite indépassable à l'ironie : l'esthétisation ou la poétisation de la figure de l'intellectuel n'est pas totale, elle va de pair avec le respect de considérations proprement éthiques. En d'autres termes, il y a un « au-delà du principe de plaisir » : l'interdiction de jouir de l'autre⁵⁹. Le héros culturel de Rorty — l'ironiste libéral — est celui qui devrait s'attacher à combattre la souffrance et la cruauté ; et, à cette fin, il devrait travailler à l'établissement de *solidarité* toujours plus grande entre les êtres humains — l'ethnocentrisme de Rorty et le refus de toute référence (méta-physique) à l'idée de « genre humain » s'accompagnant de la responsabilité d'étendre le « nous » auquel on se rattache.

Étant entendu qu'il s'agit de considérer la cruauté comme « la pire chose que nous puissions faire », encore faut-il savoir comment y résister et la combattre. À cet effet, Rorty distingue deux grandes voies, correspondant à deux types de livres : d'une part, il y a « les livres qui nous aident à voir les effets des pratiques et institutions sociales sur les autres » ; d'autre part, il y a les livres « qui nous aident à voir les effets de nos idiosyncrasies privées sur autrui » — « ces livres nous montrent comment nos efforts d'autonomie, nos obsessions privées qui nous poussent à atteindre une forme de perfection bien particulière, peuvent nous rendre oublieux de la douleur et de l'humiliation que nous provoquons⁶⁰ ».

L'introduction de cette distinction préliminaire est liée à une remise en cause de la division « traditionnelle » entre « sphères de la culture », dont Rorty souligne « l'effet virtuellement suffocant⁶¹ ». En établissant un contraste entre une faculté de conscience et une faculté de goût, entre un champ esthétique et un champ moral, ce schéma conduirait certains à privilégier la morale au détriment de l'art, en distinguant la conscience — comme « faculté humaine essentielle » — et le goût esthétique — comme « faculté supplémentaire à option » ; tandis qu'il en conduirait d'autres à privilégier l'art au détriment de la morale : « le centre du moi devient le désir d'autonomie de l'ironiste, son désir d'une forme de perfection qui n'a rien à voir avec ses relations avec d'autres personnes⁶² ». Pour Rorty, ces distinctions — entretenant l'idée d'un moi partagé entre « la quête cognitive de la vraie croyance », « la quête

58. Rorty reconnaît lui-même la place cruciale qu'occupe la *croyance* dans la « logique » de ce qu'il avance dans *Contingency, Irony and Solidarity* : « La prémisse fondamentale du livre est qu'une croyance peut encore gouverner l'action, qu'il est encore permis de penser qu'il vaut la peine de mourir pour elle » (*Ibid.*, p. 260).

59. Voir notamment F. IMBERT, *L'Émile ou l'interdit de la jouissance : l'éducateur, le désir et la loi*, Paris, Armand Colin, 1989.

60. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 141 [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 195, 196].

61. *Ibid.*, p. 66 [p. 103]. On sait que ce schéma des trois sphères est intimement lié au « système kantien », puis a été repris et réinterprété notamment par George Herbert Mead, Max Weber et Jürgen Habermas.

62. *Ibid.*, p. 142 [p. 196]. Cette dernière erreur serait celle de Nietzsche : « We shall not assume that the artist must be the enemy of conventional morality. Nietzsche was unable to free himself entirely from the Kantian association of "art" and the "aesthetic", and this helped to blind him to the possibility of liberal ironism » (*ibid.*, p. 142 [p. 197]).

morale de l'action juste » et « la quête esthétique de la beauté » — ont le désavantage de ne pas rendre « justice au rôle que les romans, notamment, ont joué dans la réforme des institutions sociales, dans l'éducation morale des jeunes et dans la formation par l'intellectuel d'une image de soi ». La division entre « sphères culturelles » n'apparaît donc pas à Rorty d'« une grande utilité », aussi propose-t-il de traiter la conscience et le goût, non pas comme des facultés qui ont des objets déterminés, mais comme « des paquets de croyances et de désirs idiosyncrasiques ». Sur cette nouvelle base, il faut cesser de se poser certaines questions à propos d'un livre, comme celles de savoir s'il vise « à la vérité ou à la beauté ? » ou encore s'il promet « la bonne conduite ou le plaisir ? ». Il faut plutôt simplement demander : « Quels desseins sert ce livre⁶³ ? »

De nouvelles distinctions deviennent alors nécessaires.

Il s'agit d'abord de distinguer « entre la gamme des fins actuellement énonçables dans quelque vocabulaire final bien connu et largement employé, d'une part, et le dessein d'élaborer un *nouveau* vocabulaire final, de l'autre⁶⁴ ». Cette distinction nous conduit à classer les livres en deux catégories : d'un côté, les livres dont on peut évaluer la réussite sur la base de critères qui nous sont familiers ; de l'autre côté, les livres qui instituent en quelque sorte leurs propres critères. Pour Rorty, la seconde catégorie contient une petite partie seulement des livres, mais une partie qui *compte* : à longue échéance, ce sont les livres qui influencent le plus la vie de leurs lecteurs.

Parmi les livres qui ont pour dessein d'élaborer un *nouveau* vocabulaire final, il faut encore distinguer : « d'un côté, les livres destinés à élaborer un nouveau vocabulaire final *privé*, de l'autre ceux qui ambitionnent d'élaborer un nouveau vocabulaire final *public*⁶⁵ ». Suivant Rorty, ces deux types de livres correspondent à deux types de vocabulaires dont « l'ironiste libéral » a besoin. Il a besoin du vocabulaire final *privé* pour répondre à des questions comme : « Que serai-je ? », « Que puis-je devenir ? » ou encore « Qu'ai-je été ? ». Mais l'ironiste libéral — s'il est libéral — a aussi besoin d'un vocabulaire final *public* qui lui permette de répondre à une question comme celle-ci : « À quel genre de chose concernant quelle catégorie de gens ai-je besoin d'être attentif⁶⁶ ? ». C'est à ce dernier type de question que s'intéressent des gens comme Marx, Mill, Dewey, Habermas et Rawls, et c'est pour y répondre qu'ils privilégient le vocabulaire de la *justice* au détriment du vocabulaire de l'*autocréation*. Et il est vrai que le type de questions touchant la « quête de la perfection privée » ne va pas nécessairement de pair avec le type de question qui concerne plutôt un « projet de vie au service d'autrui⁶⁷ ».

63. *Ibid.*, p. 142 [p. 196-197].

64. *Ibid.*, p. 142-143 [p. 197].

65. *Ibid.*, p. 142 [p. 198].

66. *Ibid.*, p. 143 [p. 198].

67. Suivant Rorty, cette non-coïncidence entre « projet privé de perfection » et « projet public » serait le lot de la grande majorité des gens, les chrétiens faisant partie de la minorité pour qui « les deux types de question vont de pair », c'est-à-dire « pour qui la quête de la perfection privée coïncide avec un projet de vie au service d'autrui » (*ibid.*, p. 143 [p. 198]).

Rorty soutient qu'il n'est pas nécessaire d'articuler *théoriquement* le vocabulaire de l'autocréation et le vocabulaire de la justice ; il s'agit plutôt de concevoir chacun de ces vocabulaires en maintenant « une distinction bien solide entre le privé et le public⁶⁸ ». D'un côté, « le vocabulaire de la justice [...] est nécessairement public et partagé : il est l'instrument d'un échange argumenté ». D'un autre côté, « le vocabulaire de l'autocréation est nécessairement privé : il ne se partage pas plus qu'il ne se prête à la discussion⁶⁹ ». C'est précisément l'erreur du métaphysicien de « vouloir universaliser son vocabulaire et son récit préféré » et de demander un assentiment *public*. Acceptant que « l'ironie est d'une modeste utilité publique⁷⁰ », le héros de Rorty se satisfait plutôt « du particulier et du contingent, du privé et du petit, et même du fictif et de l'éphémère » ; l'ironiste tente de « surmonter l'autorité des narrations et des vocabulaires hérités en créant un moi et une histoire selon ses termes à soi, sans pour autant revendiquer l'autorité sur le langage des autres et leur auto-façonnement ».

Il faudrait évidemment se demander dans quelle mesure un discours théologique chrétien peut souscrire à cette logique privatiste ? Plus largement, il faudrait se demander si l'idée même d'une césure radicale entre le public et le privé est soutenable⁷¹. Je renonce à m'engager plus avant dans l'analyse de cette problématique et je propose d'accepter provisoirement — et stratégiquement — la suggestion de Rorty suivant laquelle *il faut* renoncer « à l'exigence d'une théorie qui unifie le public et le privé » et « juger les exigences d'autocréation et de solidarité humaine comme des exigences également valables, quoique à jamais incommensurables⁷² ». C'est en effet ce point de départ qui permet à Rorty d'insister — en accord avec Habermas — sur la nécessité du vocabulaire de la justice, sans pour autant discréditer — comme Habermas — le vocabulaire privé de l'autocréation. Loin de le discréditer, Rorty lui accorde en fait une nette préférence : le projet esthétique de rescription de soi apparaît ce qui compte vraiment, si bien que « le but d'une société juste et libre est de laisser ses citoyens être aussi privatistes, "irrationalistes", et esthétisants qu'il leur plaît de l'être⁷³ ». Ce qui conduit le philosophe américain à faire l'apologie de l'État libéral,

68. *Ibid.*, p. 83 [p. 123]. Rorty reconnaît néanmoins qu'un *ajustement* doit s'opérer chez les individus : le héros culturel de Rorty doit lui-même ajuster son sentiment d'identité *privé* d'ironiste à ses espoirs *sociaux* — publics — de libéral (voir *ibid.*, p. 68 [p. 105]). Ce que préserve le concept d'*ajustement* — et que tend au contraire à dissoudre le concept de *synthèse* —, c'est l'idée d'une *tension* en quelque sorte insurmontable. La « thèse » d'une césure entre public et privé a un horizon autobiographique, évoqué par Rorty dans « Trotsky and the Wild Orchids », dans *Philosophy and Social Hope*, p. 3-20 [« Trotsky et les orchidées sauvages », dans *Lire Rorty : le pragmatisme et ses conséquences*, p. 253-276].

69. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. XIV [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 15].

70. *Ibid.*, p. 120 [p. 169].

71. Pour Linell Cady, le souci — louable — d'éviter de *fusionner* les domaines du privé et du public ne justifie pas la méconnaissance des *connexions* qui les relient ; voir L.E. CADY, *Religion, Theology, and American Public Life*, Albany, State University of New York Press, 1993, p. 91. Pour une analyse intéressante de « la recomposition en cours entre public et privé » et de ses incidences sur les modalités d'inscription du religieux, voir M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

72. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. XV [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 15].

73. *Ibid.*, p. XIV [p. 14].

qui « nous procure seulement la stabilité et la liberté négative nécessaires pour la poursuite de nos plaisirs et notre perfectionnement individuels⁷⁴ ».

Par ailleurs, si Rorty assigne à la société la responsabilité « de laisser ses citoyens être aussi privatistes, “irrationalistes”, et esthétisants qu’il leur plaît de l’être », il ajoute aussitôt : « du moment qu’ils le font sur leur temps à eux : qu’ils ne causent pas de tort à d’autres⁷⁵ ». Cette dernière précision n’est évidemment pas anodine ; elle fixe en effet des limites à l’ironie — ou encore à l’esthétisation de l’existence — et pointe en direction de la dimension proprement *éthique* du héros culturel de Rorty. L’importance de cet impératif éthique et la difficulté de s’inscrire *pratiquement* dans une certaine logique esthétisante et privatiste (à laquelle Rorty s’attache *théoriquement*) apparaît clairement dans la lecture qu’il propose de *Lolita*, le roman célèbre de Nabokov.

Avant de reprendre les principaux éléments de cette lecture, je rappelle la distinction qu’établit Rorty entre deux types de littérature : la littérature qui combat la cruauté en l’évoquant de l’extérieur, du « point de vue des victimes » en quelque sorte, et la littérature qui consiste à écrire sur la cruauté « de l’intérieur, nous aidant à voir comment la poursuite privée de la volupté esthétique engendre la cruauté⁷⁶ ». Suivant Rorty, le meilleur de ce qu’a écrit Nabokov — *Lolita* bien sûr, mais aussi *Pale Fire* — s’inscrit précisément dans cette seconde catégorie d’œuvres, qui décrivent la réalisation d’un désir de projet privé particulier, tout en posant le problème proprement *éthique* de la souffrance de l’autre découlant de ce désir.

Il faut bien voir qu’en émettant une telle hypothèse, Rorty va à l’encontre de l’interprétation que Nabokov lui-même donne de son œuvre. En effet, on connaît les soins qu’a mis le romancier pour protéger *Lolita* de toute lecture moralisatrice : pour lui, *Lolita* n’est rien d’autre qu’une œuvre d’art, un texte de fiction cherchant à nous conduire au bord de l’extase. À tel point, qu’il serait impossible ou mal venu d’en faire une lecture édifiante. La préface imaginaire du roman — plus fictive que le roman lui-même — vise précisément à écarter ce type de lecture : en se cachant sous les traits d’un docteur en philosophie nommé John Ray, Nabokov ridiculise et par là rejette l’interprétation « éthique » qu’on pourrait faire de son œuvre. *Lolita* est ironiquement décrit comme « un récit dramatique qui tend sans relâche vers une véritable apo théose morale » ; par-delà son « intérêt clinique ou littéraire », « c’est le rejaillissement moral du livre [...] qui retiendra l’attention du lecteur sérieux » ; ainsi, « à travers cette poignante expérience personnelle transparait une leçon universelle ; cette enfant réfractaire, cette mère égoïste et cet obsédé pantelant ne sont pas seulement les

74. C’est dans le contexte de cette apologie que Rorty reprend la rhétorique (trop ?) bien connue : « si nous veillons à la liberté politique, la vérité et la bonté veilleront sur elles-mêmes » (*ibid.*, p. 84 [p. 125]). Pour un point de vue critique, voir J.-M. VINCENT, *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Paris, Éditions du Félin, 1998, p. 195-200.

75. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. XIV [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 14].

76. *Ibid.*, p. 146 [p. 202].

personnages hauts en couleur d'un drame exceptionnel : ils nous mettent en garde contre de périlleuses tendances, ils nous montrent du doigt d'horribles déchéances⁷⁷ ».

En lisant cela, tous auront compris que, pour Nabokov, *Lolita* tend à tout sauf à une « apothéose morale », que son intérêt est purement littéraire, qu'il ne s'adresse pas à un « lecteur sérieux » et qu'il nous met en garde contre rien : quoi qu'en pense « John Ray, docteur en philosophie », ce roman n'enseigne pas qu'il faut éviter de poser ses mains sur les jeunes filles. Dans un article publié peu après la première parution du livre, Nabokov écrira d'ailleurs qu'à ses yeux « *Lolita* ne contient aucune leçon morale⁷⁸ ». La visée du roman est ailleurs ; elle relève essentiellement de l'ordre de l'*extase*. Or, dans le même paragraphe de ce texte — qui servira de « postface » au roman⁷⁹ —, Nabokov propose sa conception de la littérature et de l'art : « à mes yeux, écrit-il, un roman n'existe que dans la mesure où il suscite en moi ce qu'appellerai crûment une volupté esthétique, à savoir un état d'esprit qui rejoint, je ne sais où ni comment, d'autres états d'esprit dans lesquels l'art — *c'est-à-dire la curiosité, la tendresse, la charité, l'extase* — constitue la norme⁸⁰ ».

Cette définition de l'art paraît à Rorty pour le moins étrange. En identifiant l'art non seulement à l'*extase* mais aussi à la *curiosité*, à la *tendresse* et à la *charité*, Nabokov tenterait ni plus ni moins « de caser une philosophie morale *ad hoc* et invraisemblable⁸¹ ». Rorty poursuit : « si curiosité et tendresse sont les marques de l'artiste et que toutes deux sont indissociables de l'*extase* — au point qu'il n'est de volupté possible en leur absence — il n'y a, somme toute, aucune distinction entre l'esthétique et le moral ». Je note au passage que dans son analyse, Rorty s'attache particulièrement (quasi exclusivement en fait) à l'élément de la *curiosité* — dont il souligne d'ailleurs qu'il vient en premier dans l'énumération de Nabokov —, et qu'il ne revient pas comme tel sur la référence à la *charité*.

Quoi qu'il en soit, on se rend bien compte que la définition de l'art proposée par Nabokov suppose résolu le « dilemme de l'esthète libéral ». Il apparaît en effet que « la seule chose nécessaire pour bien agir, c'est de faire ce à quoi excellent les artistes : remarquer des choses que l'immense majorité des autres ne remarquent pas, être curieux de ce que les autres tiennent pour acquis, percevoir l'iridescence passagère et pas simplement la structure formelle sous-jacente. L'artiste curieux sensible sera le paradigme de la morale parce qu'il est le seul qui remarque toujours tout⁸² ». L'artiste serait le modèle de l'être humain tendre et curieux, ayant « du temps pour les fantaisies d'autrui, et pas seulement pour les siennes ».

Or, pour Rorty, l'intérêt de l'œuvre de Nabokov, et spécifiquement celui d'un roman comme *Lolita*, réside en ce que le romancier y explore « la possibilité que ses

77. V. NABOKOV, *Lolita*, trad. E.H. Kahane, Paris, Gallimard (coll. « Folio », 899), 1977, p. 9-11.

78. V. NABOKOV, « À propos de "Lolita" » (1956), dans *Lolita*, p. 499.

79. Sur l'importance de cette « postface » pour Nabokov, voir V. NABOKOV, *Parti pris*, p. 14, 87.

80. V. NABOKOV, « À propos de "Lolita" » (1956), dans *Lolita*, p. 499. Je souligne.

81. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 158 [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 218].

82. *Ibid.*, p. 159 [p. 218-219].

critiques les plus sévères eussent, somme toute, peut-être raison » et « qu'il existe des tueurs sensibles, des esthètes cruels, des poètes impitoyables : des maîtres ès images qui se contentent de transformer la vie d'autres humains en images sur un écran, sans prendre la peine de remarquer que ces autres personnes souffrent⁸³ ». Ainsi Humbert — l'anti-héros de *Lolita* — est « une exquise sensibilité à tout ce qui affecte ou exprime [son] obsession mais n'[a] pas la moindre curiosité envers tout ce qui affecte autrui » — l'incuriosité étant « la forme particulière de cruauté qui tracassait le plus Nabokov⁸⁴ ».

Plus spécifiquement, Rorty croit pouvoir déceler dans un petit épisode de *Lolita* une véritable clef herméneutique de l'ensemble du roman ; il s'appuie pour cela sur une remarque de Nabokov lui-même, présentant l'épisode du « coiffeur de Kasbeam » parmi « les nerfs moteurs du roman, les formules secrètes, les coordonnées subliminales qui ont donné sa structure à *Lolita*⁸⁵ ». Or cet épisode — qui « coûta un mois de travail » à son auteur — se résume à une seule phrase :

À Kasbeam, un très vieux coiffeur me coupa très mal les cheveux : il ressassait sans relâche les exploits de son fils au base-ball et, à chaque consonne labiale, il me postillonnait dans le cou et s'arrêtait de temps à autre pour essuyer ses besicles sur le drap, ou bien il interrompait le branle grelottant de ses ciseaux pour me montrer de vieilles coupures de presse, et j'étais si inattentif que lorsqu'il tendit le doigt vers une photographie encadrée parmi les antiques lotions grisâtres, j'eus un haut-le-corps en me rendant compte que le jeune athlète moustachu était mort depuis plus de trente ans⁸⁶.

Se rappelant que « la mort d'un enfant est, chez Nabokov, l'exemple classique de l'ultime souffrance⁸⁷ », le lecteur est invité à rattacher l'épisode de Kasbeam aux deux brefs passages où il est question du décès du frère de Lolita, et à propos duquel Humbert manifeste la même incuriosité. Dans le premier passage, il est question d'une lettre que Humbert cherche à retranscrire mais dont il a oublié la moitié du contenu — notamment, note-t-il, « un paragraphe fort lyrique, que je n'avais fait que parcourir au passage en lisant la lettre, à propos du frère de Lolita, mort à deux ans (alors qu'elle était âgée de quatre ans⁸⁸) ». Le second passage est celui où Humbert déplore que la mère de Lolita parle rarement de sa fille, préférant évoquer « le petit mort ». Ces références à la mort du frère de Lolita doivent elles-mêmes être mises en rapport — par le lecteur — à l'épisode au cours duquel une observation de Lolita conduisit Humbert à reconnaître son ignorance profonde de sa belle-fille et se mit à envisager « que derrière la pauvreté de ces clichés puérils il y avait peut-être en elle un jardin, et des crépuscules, et la grille d'un palais⁸⁹ ». Humbert se rappelle alors d'une circonstance au cours de laquelle Lolita réalisa qu'une de ses copines « avait

83. *Ibid.*, p. 157 [p. 216].

84. *Ibid.*, p. 158 [p. 217].

85. V. NABOKOV, « À propos de "Lolita" », dans *Lolita*, p. 501.

86. V. NABOKOV, *Lolita*, p. 340.

87. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 163 [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 225].

88. V. NABOKOV, *Lolita*, p. 110.

89. *Ibid.*, p. 452.

un petit papa si rose et si gentil, et un petit frère bien dodu, [...] et Lolita n'avait rien⁹⁰ ».

Rorty croit que Nabokov a laissé au lecteur la responsabilité de faire le lien : « d'associer l'observation de Lolita sur la mort et le fait qu'elle eut jadis un petit frère dodu qui est mort⁹¹ ». La postface de Nabokov ne viendrait au fond qu'expliquer ce qui a probablement échappé au lecteur, qui est dès lors ramené à sa propre incuriosité : « Le lecteur commence à se rendre compte qu'il a lui-même été tout aussi inattentif à cette interminable phrase et à ce fils moustachu mort, que Nabokov devinait l'avoir été. Soudain révélé à lui-même, comme un être, sinon hypocrite du moins d'une cruelle incuriosité, le lecteur reconnaît son "semblable, son frère" en Humbert⁹². »

Ainsi, du point de vue de la lecture de Rorty — et contre ce qu'affirme Nabokov —, *Lolita* comporte bien une leçon morale. Cette leçon « n'est pas de garder ses mains loin des petites filles » — *en ce sens*, Nabokov a raison d'affirmer que son roman ne comporte pas de leçon morale. Mais la leçon est « d'observer ce que l'on fait et, en particulier, d'observer ce que les gens disent. Car il pourrait s'avérer, comme c'est très souvent le cas, que des gens essaient de vous dire qu'ils souffrent. C'est dans l'exacte mesure où l'on est tout occupé à se forger sa propre forme privée de volupté sexuelle, à la manière de Humbert, ou sa volupté esthétique personnelle, comme le lecteur de *Lolita* qui a laissé échapper la phrase sur le coiffeur à la première lecture, que des gens sont susceptibles de souffrir davantage encore⁹³ ».

Ainsi c'est seulement en étant sensible à la souffrance de l'autre que l'ironiste peut accéder au statut de héros culturel auquel le destine Rorty et devenir un « ironiste libéral ». Ne faut-il pas se demander s'il ne commence pas alors à ressembler étrangement à un « chrétien » ? Ou plutôt, plus précisément, pour reprendre l'interrogation de départ, n'apparaît-il pas de plus en plus *possible* que le théologien chrétien puisse se comprendre sous les traits de l'« ironiste libéral » décrit par Rorty ?

III. LE THÉOLOGIEN CHRÉTIEN : UN IRONISTE LIBÉRAL ?

La redécouverte du christianisme est rendue possible par la dissolution de la métaphysique⁹⁴.

Le long détour qui nous a permis d'appréhender de manière relativement précise la figure de l'« ironiste libéral » — ou en tout cas, d'en apprécier certains contours majeurs — nous conduit maintenant à poser plus directement la question d'une « théologisation » possible-impossible de cette figure. J'ai eu largement l'occasion d'insister sur le fait que cette question comporte une double composante.

90. *Ibid.*, p. 455-456.

91. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 163 [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 225].

92. *Ibid.*, p. 163 [p. 225-226].

93. *Ibid.*, p. 164 [p. 226].

94. G. VATTIMO, *Espérer croire*, trad. J. Rolland, Paris, Seuil, 1998, p. 64.

La première touche le caractère « pensable » (ou non) d'une théologie ironiste, c'est-à-dire « non métaphysique » : contre Rorty, il m'a semblé possible d'affirmer que le « théologien » pouvait s'identifier à « l'ironiste libéral » dans sa dimension spécifiquement « ironiste ». Il ne m'apparaît pas invraisemblable que le théologien conçoive son travail comme celui d'un artiste, d'un écrivain ou encore d'un critique littéraire. L'*esthétisation* — ou la *littérialisation* — de la *ratio* théologique impliquée dans ce procès identificatoire a évidemment des conséquences importantes, qui mériteraient des analyses plus approfondies que celles avancées ici. Par ailleurs, il ne serait pas difficile de montrer — me semble-t-il — que plusieurs théologiens chrétiens souscrivent déjà à cette identification avec la figure de l'écrivain (ou de l'artiste⁹⁵), en rapportant l'acte théologique à un travail d'écriture⁹⁶ et de métaphorisation⁹⁷, ou plus explicitement à un exercice de littérature. Dans la même optique, le « retournement général contre la théorie au profit de la narration⁹⁸ » souhaité par Rorty apparaît en étroite consonance avec les développements contemporains touchant les « théologies narratives » chrétiennes, élaborées elles aussi très souvent en réaction à une épistémologie fondationaliste⁹⁹.

Le second aspect de la question d'une « théologisation » de la figure de l'ironiste libéral touche les *incidences* d'une telle identification ; pour reprendre les termes déjà utilisés, il faut se demander si l'ironisation de l'acte théologique — entendons : la redescription du « savoir théologique » comme « savoir ironique » — n'a pas pour corollaire son *esthétisation* (et éventuellement son *individualisation* et sa *privatisation*), et n'implique-t-elle pas dès lors une *perte* du point de vue chrétien¹⁰⁰ ?

Sans qu'on puisse prétendre avoir levé tous les doutes sur le sujet, l'examen de la dimension « libérale » du héros culturel de Rorty a permis de mettre en lumière les limites proprement *éthiques* imposées à l'esthétisme ironiste : le héros de Rorty n'est pas n'importe quel artiste, mais l'artiste non cruel. Comment dès lors ne pas établir de rapprochements entre l'attitude libérale à l'égard de la cruauté et le principe chré-

95. « The theologian is essentially an artist » (G.D. KAUFMAN, *An Essay on Theological Method*, Missoula, Scholars Press, 1975, p. 30).

96. Voir par exemple G. AICHELE, « Literary Fantasy and Postmodern Theology », *Journal of the American Academy of Religion*, 59 (1991), p. 323-337 ; S. HOLLAND, « Theology as a Kind of Writing : The Emergence of Theopoetics », *The Mennonite Quarterly Review*, 71 (1997), p. 227-241 ; M.I. WALLACE, « Theology, Rhetoric, and Postmodernism », dans *Fragments of the Spirit*, New York, Continuum, 1996, p. 15-34.

97. On pense notamment aux travaux de Sallie McFague ; voir surtout S. MCFAGUE, *Models of God : Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia, Fortress Press, 1987.

98. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. XVI [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 17].

99. Voir notamment R.F. THIEMANN, *Revelation and Theology : The Gospel as Narrated Promise*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985. Sur le rapport étroit entre Rorty et les théologiens américains du courant dit « postlibéral », voir S.G. DAVANEY, *Pragmatic Historicism*, p. 123.

100. Je note au passage que ces problèmes, touchant l'inscription *communautaire, publique* et « *non esthétique* » de la théologie, sont au cœur du débat ayant opposé Habermas à des théologiens chrétiens, à l'occasion d'un congrès à l'Université de Chicago, en 1988 ; voir D.S. BROWNING, F. SCHÜSSLER-FIORENZA, éd., *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York, Crossroad, 1992. Voir aussi M. MAESSCHALCK, « Le débat théologique autour du procéduralisme en éthique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 213 (2000), p. 159-180.

tien de la *caritas* ? Le refus de la cruauté n'est-il pas le simple revers spéculaire du principe de la charité¹⁰¹ ?

Rorty lui-même encourage l'établissement de parallèles entre la « figure de l'ironiste *libéral* » et la « figure du héros (ou saint) chrétien » lorsqu'il écrit que « le christianisme ne savait pas que sa fin était d'alléger la cruauté¹⁰² ». Les critiques sévères qu'il adresse au « christianisme historique » sont ainsi relativisées par cette reconnaissance du rôle positif joué par le « vocabulaire chrétien » dans le combat contre la cruauté et par la reconnaissance des « résultats prodigieux » produits par « l'usage métaphorique d'*agapè* par saint Paul¹⁰³ ». J'ajoute que l'orientation *pratique* sous-jacente aux perspectives néo-pragmatistes de Rorty — pour qui en définitive « la question n'est [...] pas tellement de savoir si vous et moi partageons le même vocabulaire final que de savoir si vous souffrez » —, rejoint tout à fait la dimension *orthopraxique* de la foi chrétienne.

Le « danger » d'une *esthétisation* du geste théologique, découlant de l'identification du théologien à l'« ironiste libéral », m'apparaît prévenu par les paramètres fixés par Rorty lui-même. Les questions de l'*individualisation* et de la *privatisation* du travail théologique restent quant à elles ouvertes ; le travail exploratoire qui a été fait ici m'incite cependant à penser que l'identification du théologien au héros culturel de Rorty n'implique pas nécessairement l'abandon d'une inscription *communautaire* et *publique* du discours théologique.

101. Voir T.P. JACKSON, « The Disconsolation of Theology : Irony, Cruelty, and Putting Charity First », *The Journal of Religious Ethics*, 20, 1 (1992), p. 1-35.

102. R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 55 [*Contingence, ironie et solidarité*, p. 89].

103. *Ibid.*, p. 17 [p. 39].