

Comptes rendus de lecture

**Vattimo, G. & Rorty, R., *L'avenir de la religion. Solidarité, charité, ironie* (Sous la dir. de S. Zabala), Bayard, Paris, 2005, 138 pages**

**Dominic Desroches**

Volume 17, numéro 1, automne 2006  
Existentialisme et philosophie continentale

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/802972ar>  
DOI : <https://doi.org/10.7202/802972ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)  
1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Desroches, D. (2006). Compte rendu de [Vattimo, G. & Rorty, R., *L'avenir de la religion. Solidarité, charité, ironie* (Sous la dir. de S. Zabala), Bayard, Paris, 2005, 138 pages]. *Horizons philosophiques*, 17(1), 121–124.  
<https://doi.org/10.7202/802972ar>

**VATTIMO, G. & RORTY, R., *L'avenir de la religion. Solidarité, charité, ironie* (Sous la dir. de S. Zabala) Bayard, Paris, 2005, 138 pages.**

La question centrale posée par l'ouvrage *Il futuro della religione* dirigé par Santiago Zabala est claire : la religion a-t-elle encore un avenir? Car dans un monde ébloui par les sciences, un monde obsédé par les progrès fulgurants de la technique et soumis aux questions les plus radicales, le problème du statut (ou de l'avenir, car décider de son statut revient à décider de son avenir) de la croyance ne peut laisser personne indifférent. La question devient des plus pertinentes si elle assure un débat entre deux grandes figures de la philosophie contemporaine : l'herméneute italien Gianni Vattimo et le pragmatiste américain Richard Rorty. C'est ce que nous propose le petit ouvrage pétillant dirigé par Zabala et bien plus comme nous le verrons plus bas. Or quels seront donc les résultats de ce débat inusité opposant un catholique italien (et proeuropéen) fier de sa tradition d'interprétation et un pragmatiste américain athée, heureux de révoquer en doute toutes les croyances irrationnelles ?

Cette plaquette se divise en trois parties assez égales : la première intitulée *Une religion sans théistes ni athées* est une introduction rédigée par Zabala; la seconde partie se compose de courts textes des auteurs : *Anticléricalisme et théisme* présente la position de Rorty et *L'ère de l'interprétation* donne la réplique de Vattimo. L'intérêt de la troisième et dernière partie, *Quel avenir pour la religion après la métaphysique?*, réside dans la formule retenue par le responsable du débat : dans une discussion à trois, les auteurs cherchent à s'entendre en aménageant un espace ouvert et respectueux afin de faire émerger des pistes nouvelles quant à l'avenir de la religion. Avant de présenter l'essentiel des positions défendues dans l'ouvrage, il importe de revenir sur le contexte historique et philosophique encadrant ce débat.

D'abord, au niveau historico-mondial, les événements récents ont tendance à montrer qu'il existe un besoin réel de mieux comprendre la religion et, plus précisément, les pratiques religieuses particulières. En effet, à ce besoin général, il faut ajouter que l'on réalise, tous les jours un peu plus, en fait, que les politiques occidentales, sinon internationales, interprètent le monde à partir des préjugés les plus commodes ; pensons ici par exemple à la prétendue montée de l'Islam, la supposée chute du christianisme et le fameux intégrisme lié à la religion musulmane. Dans un monde sans nuance où toute personne qui ne pense pas comme soi est vue comme un «terroriste», il convient de réfléchir sur le pouvoir des mots, mais aussi sur la force de nos peurs et de nos convictions. Si, à cette pratique de la politique, on ajoute une fixation sur les progrès des sciences et des techniques — nous pensons

entre autres ici aux effets abrutissants de l'idéologie scientiste qui cherche à opposer sophistiquement science et religion —, il devient urgent de réfléchir à nouveaux frais sur la place de la religion, mais aussi sur son histoire et sur ses célèbres contradictions. Cela, d'autant que de nombreux professionnels de la philosophie, ayant fait vœu de chasteté religieuse, restent incapables en 2006 d'admettre le rôle positif que les sentiments jouent dans la recherche de la vérité et la construction du monde.

Dans ce nouveau contexte donc, celui de la méfiance envers toute croyance religieuse, nous ne comprendrons bien les positions avancées dans *L'avenir de la religion* que si nous admettons au départ un constat philosophique puissant : nous sommes désormais entrés dans «l'ère de l'interprétation». Cela signifie précisément que le cadre du débat sera celui d'une pensée postmétaphysique pour laquelle l'objectivité demeure une question de consensus linguistique intersubjectif et la méthode, un problème d'interprétation. Plus que jamais auparavant, la philosophie doit prendre acte des effets multiples de la déconstruction de l'histoire de la métaphysique réalisée par Nietzsche, Heidegger et Derrida. Nos deux auteurs, influencés par le pragmatisme de Dewey et l'herméneutique de Gadamer, s'entendent d'ailleurs pour affirmer que trois «événements» ont marqué cette nouvelle forme de rationalité de la pensée occidentale : le christianisme, la Révolution française et le romantisme. Or, ces trois événements culturels mettent en scène trois concepts sur lesquels il faudra méditer durant le débat, soit la solidarité, la charité et l'ironie. Cela signifie donc que le sort de la religion, dans son rapport à la vérité, se jouera ici, c'est-à-dire dans une réflexion neuve sur sa propre histoire conceptuelle.

Ainsi, si nous résumons la relecture de Dewey, Gadamer et Croce présentée par Zabala afin de situer le débat entre Rorty et Vattimo, nous dirons que désormais «la religion peut reprendre son rôle sans masques, ni dogmatismes, et peut occuper à nouveau dans le monde contemporain une place à côté des sciences et de la politique, sans plus aspirer à l'absolu» (14). Ici cependant, certains lecteurs éprouveront peut-être un malaise : comment en effet la religion peut-elle aujourd'hui, en gardant son statut, faire l'économie d'une prétention à l'absolu? Dit en d'autres termes, ce qui fait d'une religion une religion, n'est-ce pas ce besoin «humain trop humain» d'atteindre quelque chose qui échappe au relatif et ce, peu importe les époques? Le malaise se laissera sentir d'une autre manière : comment «croire» au dogme si nous congédions, au nom des nouvelles exigences post-métaphysiques, le besoin de l'au-delà?

Afin de résoudre ce grave problème, Rorty et Vattimo tombent d'accord pour développer une pensée «faible», c'est-à-dire une pensée qui hérite du devoir

de déconstruction. Cette nouvelle forme de pensée faible, donc moins prétentieuse, implique, explique Zabala, une théorie de l'affaiblissement comme caractère constitutif de l'être à l'époque de la fin de la métaphysique (17). Ainsi, la pensée de l'être s'en trouve assez bouleversée : elle n'est qu'une « interprétation » parmi d'autres...

Cette idée a pour effet de placer Rorty et Vattimo presque à égalité devant le problème du rapport entre la science et la religion. D'entrée de jeu, les deux auteurs reconnaissent que la distinction est moins marquée qu'avant et qu'elle relève de l'espace public. Cela s'entend bien, car pour eux la sécularisation n'est rien d'autre que l'histoire de la pensée faible évoquée plus haut. La philosophie change ainsi de vocation : incapable d'assurer le savoir dernier, elle développe plutôt l'humanité et la culture. Si la philosophie doit accepter le fameux mot de Nietzsche (« Dieu est mort »), c'est qu'il est devenu impossible de ne pas accepter l'expérience postmoderne du monde. Et que dira cette expérience, demande Zabala, sinon que l'homme postmoderne (la postmodernité, on le sait, n'est que la réflexion moderne appliquée sur elle-même) est celui qui, revenu du besoin de l'assurance d'un Dieu, accepte la possibilité que l'histoire « ne soit pas de son côté » (32). Cela signifie que l'homme apprend à vivre dans l'angoisse existentielle de sa finitude, que la raison présente un caractère fragmentaire, que les textes religieux restent des mythes visant à rassurer les sociétés et que, en bout de ligne, l'homme est condamné à accepter les demi-vérités et à pratiquer la solidarité, la charité et l'ironie. C'est ainsi que les deux textes tentent de dessiner la possibilité d'une foi sans préceptes et sans l'image d'un Dieu métaphysique. Mais que retenir ici des positions plus personnelles de Rorty et Vattimo ?

La position anti-cléricale de Rorty est claire : la religion n'est pas un problème si elle demeure une « affaire privée ». Selon lui, la religion ne doit pas être confondue avec l'épistémologie quant à la question de la vérité. D'après Rorty, Vattimo, qui propose une théologie pour les demi-croyants, cherche le sens du sacré dans le passé et tente de rester fidèle au message de l'Église, un message qu'il ne peut « entendre » n'ayant pas été élevé dans la même culture religieuse. Rorty pense donc qu'il faut se rallier au courant « anti-essentialiste » et se débarrasser des distinctions greco-latines inopérantes. Quant à Vattimo, qui a, rappelons-le, débattu de cette question avec Derrida au Colloque de Capri en 1996, il souligne que l'herméneutique ne contredit pas la vérité religieuse. Au contraire, la sécularisation, dit-il en provocateur, est plutôt le « fait constitutif d'une expérience religieuse authentique » (56). Ainsi, l'herméneutique ne serait rien de moins que la « maturation du message chrétien ». Mieux encore : le nihilisme post-moderne serait la « vérité actuelle du christianisme » (74). Contre le néopragmatisme de Rorty, la réplique de

Vattimo relève de l'espérance : l'histoire véritable de Dieu est amour (*caritas*), une vérité qui n'est pas épistémologique, mais une participation à un horizon de sens. La position américaine de Rorty, résume Vattimo, n'est donc possible qu'à l'intérieur de l'histoire européenne du christianisme, ce qui signifie que l'on ne peut écarter le christianisme sans perdre de vue en même temps le sens de notre culture occidentale.

Finalement, la plaquette, qui s'adresse à un large public, est utile parce qu'elle permet de faire progresser les discussions sur une question brûlante d'actualité. Elle montre avec force qu'il est naïf d'opposer encore science et foi, raison et passion, philosophie et théologie. Elle se présente aussi comme une chance inespérée pour les pragmatistes de croiser le fer avec les héritiers de Heidegger. Les chercheurs d'arguments profiteront de ces quelques pages pour défendre avec plus d'acuité leurs écoles. Enfin, beaucoup plus important peut-être, le lecteur se verra obligé de penser la finitude, de situer les sciences à l'intérieur des cultures auxquelles elles appartiennent et d'historiciser les expériences-limites, ce qui représente sans doute un acquis fort estimable à une époque mobilisatrice et techno-scientifique pour laquelle les planètes du système solaire diminuent en nombre et les adeptes d'astrologies et de sectes religieuses augmentent en proportion contraire...

Dominic Desroches  
Ph.D. (philosophie)  
Département de philosophie  
Collège Ahuntsic