

# Critique de la raison sourde et écoute de l'autre et du monde

Autor(en): **Müller, Denis**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **57 (2007)**

Heft 1

PDF erstellt am: **17.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381735>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## CRITIQUE DE LA RAISON SOURDE ET ÉCOUTE DE L'AUTRE ET DU MONDE \*

DENIS MÜLLER

### Résumé

*Suite à une question initiale du théologien catholique Adrian Holderegger, l'auteur s'interroge sur la question du rôle de la raison en théologie et en éthique théologique. Il présente et discute la critique de la raison sourde proposée par Maurice Bellet. Les relations entre la rationalité athétique, athématique et amodale conduisent à se demander si une conception négative et critique de la rationalité ne serait pas la condition d'un redéploiement positif de la raison de l'être humain singulier comme capacité d'écoute attentive de l'autre, du monde et de Dieu.*

*«La pensée sans thème, c'est renoncer à avoir raison, à vaincre les autres, à gagner le procès.*

*La pensée sans thème c'est renoncer à ce que la pensée ait un contenu qu'on puisse de quelque façon saisir.*

*La pensée sans mode, c'est renoncer à ce que la pensée ait son lieu et pouvoir sur elle-même»*

(Maurice Bellet, *Critique de la raison sourde*, p. 160-161).

*«L'ennemi numéro 1 de la philosophie n'est pas, comme on le croit, la subjectivité de l'homme mais au contraire l'autisme de la raison»*

(Pierre Thévenaz, *La critique de la raison philosophique*, p. 94).

Lorsqu'Adrian Holderegger m'avait invité, en 1999, à présenter à Fribourg l'ouvrage récent sur *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*<sup>1</sup>, mon collègue catholique avait manifesté son étonnement, dans la discussion qui suivit mon exposé introductif, de ne pas avoir trouvé dans mon livre un chapitre ou au moins un traitement spécifique au sujet de la question de la *raison* et de son rapport aux rationalités contemporaines. Dans le monde germanophone, avait-il

\* Ce texte, initialement rédigé à l'occasion des soixante ans d'Adrian Holderegger, professeur de théologie morale à l'Université de Fribourg, est paru sous une forme plus personnelle et en version allemande dans le volume de *Mélanges* intitulé *Theologische Ethik zwischen Tradition und Modernitätsanspruch*, éd. Jean-Pierre Wils & Michael Zahner, Fribourg, Academic Press-Herder Verlag, 2005, p. 11-23. La présente version a été remaniée et retravaillée.

<sup>1</sup> Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1999.

ajouté, il serait inimaginable de ne pas commencer par là<sup>2</sup>. Mais sans doute une telle remarque émanait-elle aussi d'un arrière-fond spécifiquement catholique, eu égard à une certaine difficulté du protestantisme à rendre compte du statut de la raison et de ses relations avec la foi et à résister à la tentation du fidéisme.

Le monde universitaire en général et celui de la théologie en particulier – l'éthique, je crois, n'échappe pas à la règle – me paraissent habités par un étrange paradoxe: lieux des plus grandes ouvertures et des plus libres recherches, ils sont souvent aussi l'occasion ou le prétexte des plus grandes *surdités* – intellectuelles, personnelles, structurelles, administratives. C'est précisément parce que je crois important de lutter contre ces surdités de la raison incarnée, existentielle, personnelle, que je ne veux pas rester insensible aux objections que la théologie catholique nous adresse au sujet du statut de la raison dans ses liens avec la foi.

La raison sourde est toujours celle de l'être humain concret, et je ne vais pas donc pas faire semblant d'échapper *moi-même* au défi posé.

Dans la genèse et la généalogie de nos labeurs scientifiques, c'est souvent une forme de hasard, de controverse ou de connivence qui nous pousse en avant et nous fait cheminer. *A posteriori*, il peut nous être donné de reconnaître, dans ces événements, des traces de nouveauté ou des chances de transformation. Trop souvent, les universitaires ont tendance à se comporter «comme si» l'ordre de présentation de leurs réflexions ou de leurs recherches correspondait à un plan systématique complet et totalement concerté, dont il leur suffirait ensuite simplement de tirer les conséquences logiques et pratiques. Or la recherche obéit à une *logique de la découverte* beaucoup plus capricieuse, souvent décevante et frustrante, mais qui peut s'avérer parfois – par bonheur ! – bien plus gratifiante: nous marchons à tâtons, selon la méthode de l'essai et de l'erreur (*trial and error*). Il peut nous advenir le bonheur de comprendre la vérité, la justesse ou la beauté d'une manière neuve, ou de faire une expérience spontanée, inédite, non réductible à nos schémas de pensée. Une telle expérience de la vérité, de la justesse ou de la beauté est souvent liée à l'irruption d'un tiers. C'est pourquoi je tente de répondre à la question posée par mon collègue catholique en faisant recours à un tiers (Maurice Bellet), à un entre-deux susceptible, le cas échéant, de baliser un chemin nouveau en direction d'un espace œcuménique et intellectuel commun porteur de sens.

### **1. L'œuvre de Maurice Bellet : aperçu partiel d'une problématique stimulante**

Il est en effet un auteur que j'admire tout particulièrement et qui n'a pas encore trouvé la place et la reconnaissance qu'il mérite dans notre «petit monde»

<sup>2</sup> Voir par exemple A. BONDOLFI, S. GROTEFELD, R. NEUBERTH (éds), *Ethik, Vernunft und Rationalität*, Münster, Lit, 1997. Plus récemment, j'ai publié «Rationalité des traditions, instance critique de la théologie et pluralité des éthiques», in: F. BOUSQUET, P. CAPELLE (éds), *Dieu et la raison*, Paris, Bayard, 2005, p. 209-225.

académique : je veux parler de l'auteur et essayiste catholique français Maurice Bellet<sup>3</sup>. Je n'ai lu, pour ma part, que quelques-uns des dizaines de livres qu'il a publiés à ce jour. Mon préféré demeure *Le Dieu pervers*<sup>4</sup>. Bien avant Eugen Drewermann, et bien mieux que lui à mon avis, Bellet avait signalé dans cet ouvrage désormais classique les ambivalences de la foi chrétienne en général et du catholicisme en particulier face au continent noir de la sexualité.

Bellet fait l'objet d'un regain d'intérêt aujourd'hui, chez des éthiciens préoccupés de justice sociale<sup>5</sup> et, plus largement, chez des hommes et des femmes en quête d'une meilleure articulation de la foi, de la psychologie et de l'éthique. Il faudra qu'un jour, quelqu'un prenne la peine de consacrer ses recherches à cette œuvre étonnante, si peu académique dans la forme mais si nécessaire sur le fond.

Maurice Bellet a notamment écrit un livre, plus difficile et sans doute moins connu, mais qui concerne de très près notre question de départ. Ce livre s'intitule *Critique de la raison sourde*, justement<sup>6</sup>. Je lui ai emprunté son titre. Mais que signifie-t-il exactement ? Peut-on imaginer une raison qui serait vraiment sourde, comme si la raison était un sujet de chair et de sang, doté de tous les sens, et pas seulement de sa rationalité *sui generis* ? La raison (*Vernunft*) n'est-elle, par définition, le source vive de tout entendement (*Verstand*) et donc aussi de toute écoute véridique, non seulement de *l'être des choses*, mais aussi de *l'être-en-personne de cet autre, de cet être humain* que j'essaie de comprendre aussi par ma raison ?

L'idée *proprement philosophique* qui se profile dans le projet de Bellet tient peut-être alors dans cette question, assez proche, en définitive, de la critique de la raison instrumentale que nous devons à l'École de Francfort : comment passer d'une raison sourde à une raison capable d'entendre ce qu'elle prétend écouter, de comprendre vraiment ce qu'elle prétend penser, de voir ce qu'elle conçoit ou conceptualise (*begreift*) ? Comment dépasser les limites de la raison enfermante, aliénante, aveugle et sourde, pour accéder à une pratique de la raison ouverte, libératrice et accueillante ?<sup>7</sup> Comment, dès lors, aborder les

<sup>3</sup> Il est né le 19 décembre 1923 et vit à Paris. Il est prêtre et a publié plus de quarante ouvrages. C'est un essayiste et un écrivain, dont la liberté et l'indépendance lui valent de nombreux lecteurs d'horizons très divers.

<sup>4</sup> Paris, Cerf, 1987. Pour situer l'itinéraire de Bellet, voir son très beau journal intitulé *La longue veille. 1934-2002*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, ainsi que *Un trajet vers l'essentiel*, Paris, Seuil, 2004.

<sup>5</sup> Cf. en particulier C. ARNSPERGER, *Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Cerf, 2005. L'auteur, économiste de formation, souligne sa dette personnelle et intellectuelle envers Bellet, «théologien et philosophe français, dont l'œuvre est une remise en chantier magistrale de la modernité» (p. 205). Il renvoie surtout à deux ouvrages de Bellet non pris en compte par nous : *La seconde humanité* (1993) et *Le sauvage indigné* (1998).

<sup>6</sup> Paris, Desclée de Brouwer, 1992. Les chiffres dans le texte renvoie à cet ouvrage.

<sup>7</sup> Cela n'est pas sans rapport avec ce qu'esquissait le philosophe protestant P. Thévenaz, disparu en 1955, avec l'idée de réduction de l'autisme de la raison (*La condition*

questions pratiques et concrètes de l'éthique appliquée sans passer à côté du sens du monde, des événements, de la contingence irréductible des histoires individuelles, du destin, de la vie ? Comment accéder à une authentique éthique de l'agir juste qui soit à la hauteur des défis et des souffrances de l'existence et de l'histoire, des sujets et des sociétés ?

Il convient donc de reprendre cette problématique de la raison. Il ne suffit pas, à mes yeux, de *définir* la raison, d'en *décrire* les fondements, les conditions, les procédures et les contextes ; encore faut-il que nous pensions cette raison comme un *instrument de l'homme concret*, et non d'abord comme un fait transcendantal<sup>8</sup>. Non que la raison ne soit pas un fait (le «fait de la raison», disait le philosophe protestant de Königsberg). Mais ce fait, traversant les sujets singuliers et les unifiant, est inséparable de la manifestation historique des acteurs, dans ce qu'elle a de surprenant et de conflictuel.

C'est pourquoi je me limite ici à l'approche de Maurice Bellet. Elle revient d'abord à cette conviction de base : la raison, notre raison d'existants singuliers et d'acteurs séparés, est une raison sourde, à la mesure de nos surdités existentielles et spirituelles.

Sans compter nos surdités confessionnelles. En 1956, dans une note de sa fameuse conférence sur *L'humanité de Dieu*, Karl Barth avait affectueusement désigné comme «l'ami de l'autre bord» son collègue catholique Hans Urs von Balthasar, qui venait de lui consacrer, cinq ans plus tôt, un des livres les plus profonds et les plus radicalement critiques qui aient jamais été écrits sur Barth<sup>9</sup>. Ces modestes réflexions, toute proportion gardée, se veulent un signe de même amitié œcuménique, mais dans un monde où, sans doute, les différences confessionnelles n'ont plus – ou ne devraient plus avoir – le poids qu'elles avaient au milieu du siècle précédent.

Ne devrions-nous pas, pour abattre les murs de la séparation et les causes de la surdité, nous déplacer ensemble vers un point de vue qui, pour nous donner de la hauteur, ne nous éloignerait pas pour autant de la profondeur et de l'épaisseur de la vie et de l'histoire humaines ?

Cette insistance existentielle et spirituelle sur l'amitié et sur l'humanité n'est pas sans rapport avec la problématique de la raison. Dans cette optique

*de la raison philosophique*, Neuchâtel, La Baconnière, 1960, p. 94-101). En écho indirect à l'École de Francfort, mais surtout marqué par sa lecture et sa critique de la phénoménologie husserlienne, Thévenaz s'efforça de réduire (ou de déconstruire, dirait-on également aujourd'hui) la raison instrumentale (cf. p. 97 *sq.*). J'aurais pu tenter ici une comparaison entre l'approche de Bellet et celle de Thévenaz qui, à bien des égards, me paraissent se rejoindre et se recouper, à partir de points de départ et de méthodes différentes. Mais l'œuvre de Thévenaz a tellement marqué mes débuts en théologie et en philosophie et elle était par ailleurs si profondément influencée par la théologie de Barth que je préfère me concentrer davantage sur l'apport catholique de Bellet.

<sup>8</sup> «La vocation de la raison n'est plus la tâche d'une faculté à part, c'est la vocation de l'homme total», indiquait déjà Thévenaz (*op. cit.*, p. 151).

<sup>9</sup> Je traite de la réception catholique de Barth, en particulier de celle de Balthasar, dans mon ouvrage *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005.

de déplacement ou de dégagement, Bellet propose en effet aux théologiens et aux philosophes de s'affranchir de leur tendance invétérée à toujours privilégier d'abord et uniquement la thèse et le thème, qui font en quelque sorte barrage à la simple humanité de l'amitié. Il envisage une rationalité qu'il désigne par trois adjectifs assez énigmatiques à vrai dire : rationalité *athétique*, rationalité *athématique* et enfin rationalité *amodale*. Tentons de la suivre dans son argumentation, puis d'en tirer quelques enseignements pour notre propre activité de «théologiens moralistes» et, plus largement, d'intellectuels engagés et responsables.

## 2. Une triple critique de la raison

### 2.1 Une rationalité athétique

J'essaie de traduire assez librement le propos de Bellet de la manière suivante : les théologiens et les philosophes sont habités la plupart du temps, du fait de leur déformation professionnelle et de leurs manies corporatistes, par le souci *d'énoncer une thèse* et d'en proposer ensuite une *thématisation*. Ils se considèrent spontanément et se comportent machinalement comme des êtres de parole, d'affirmation, d'action, de réaction, avant d'être à *l'écoute* de la parole, de l'être, de la vie, du monde, de l'événement<sup>10</sup>. Or l'écoute véritable, plus radicale, supposerait d'aller jusqu'au bout de nous-mêmes, non pour épuiser les sources du soi, mais pour *laisser place et parole* aux ressources de l'autre. «Le paradoxe du principe d'écoute est qu'il permet de traverser et d'aller au bout, sans prétendre *réduire d'avance* la parole de l'autre» (p. 55). L'attitude thétique est une première forme de la surdité intellectuelle et spirituelle. Le risque de l'intellectuel, en particulier, est d'imposer son thème en faisant de sa thèse sur son thème la thèse en soi, la thèse parmi toutes les thèses, ce qui découpe le thème et en décide. Penser vraiment implique la renonciation à ce geste. Rien de cela ne nous est facile. La structuration narcissique de la personnalité humaine semble s'y refuser. Et les théologiens, tout particulièrement, ont semblé préférer de loin l'*assertio* (chère à Luther et à Barth) à l'écoute, au questionnement, à la quête. Entendre Dieu me dire (d'Augustin à Pascal) : «Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé»<sup>11</sup>, n'est-ce pas courir le risque, privilégiant la consolation et la certitude trop sûre, de renoncer d'avance à la surprise de la découverte ? N'est-ce pas en quelque sorte

<sup>10</sup> Sur l'importance de l'événement comme catégorie philosophique, cf. en particulier A. BADIOU, *Le siècle*, Paris, Seuil, 2005. Il y aurait peut-être à développer une nouvelle manière de comprendre et de pratiquer, en théologie morale, le déchiffrement des «signes des temps».

<sup>11</sup> PASCAL, *Pensées*, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1962, N° 919 (le mystère de Jésus) : «Console-toi. Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé».

assigner et imposer à Dieu le mode même de sa révélation, et encloue la peu commode liberté de Dieu dans le cercle logique et spéculatif de la thèse et du thème donnés *a priori* ?

En fait, Bellet ne vise pas le thème lui-même, mais la *domination du thème par la thèse*. On le voit bien, me semble-t-il, dans la manière dont il analyse tout en finesse les relations du concept – précis, par définition – et du thème, dont l'imprécision contient à la fois, c'est son paradoxe, la violence de l'indéfinissable et l'ouverture de tous les possibles (cf. p. 72 sq.). La vraie question semble être dès lors celle du *juste rapport au thème*, ce qu'indique en fait l'idée de pensée athétique. *La pensée athétique, à l'opposé de la raison sourde, est une pensée fondée sur l'écoute de l'autre.*

Sans le dire très explicitement (sauf à récuser la chouette de Minerve, p. 93), la pensée de Bellet livre ici un combat décidé contre l'hégélianisme, mais aussi contre les variantes rationalistes du discours : le discours porte en lui la violence de la pensée théétique, seul le parcours, où la pensée se voit «nettoyée du meurtre» (p. 92), ouvre sur les vraies possibilités de l'autre. La pensée athétique est anticipation des possibles, *Vorgriff*, au fond, et non *Begriff*, mais cette prolepse ne se replie jamais sur une totalité qui ferait système dogmatique<sup>12</sup>.

## 2.2 Une rationalité athématique

Avec le passage à la rationalité athématique, Bellet emprunte un passage étroit qui donne le vertige (je le suppose alpiniste, ou amateur de plongée sous-marine, car il semble attiré par les gouffres). La pensée athétique semblait ne constituer qu'une *attitude*, par une sorte d'ascèse de la thèse, de suspension du jugement théétique, au sens quasi phénoménologique du terme. Or la pensée athématique (dont parlait déjà, à vrai dire, un Karl Rahner, en lien avec l'expérience transcendantale, distinguée de l'expérience catégoriale)<sup>13</sup>, nous fait franchir un nouveau palier : s'il est vrai que chaque discipline du savoir humain existe par le thème qu'elle circonscrit (la médecine parle de la santé, la biologie de la vie, la théologie du divin, l'éthique de l'*éthos*, etc.), dès l'instant où on se laisse saisir par la «puissance thématique» (p. 98) du thème, alors le thème *explose, se diffracte, perd sa clôture disciplinaire*. Et la thématization, de discours, devient *parcours*, s'ouvrant le chemin vers la pensée athématique.

Ainsi, la pensée athématique, découvrant la puissance thématique de l'idée des droits de l'homme, interroge la thèse des droits de l'homme, en ce qu'elle a potentiellement de terrorisant (p. 133). La pensée athématique ne refuse ni la thèse, ni le thème, ni sa thématization, mais elle se refuse à se laisser enfermer, appesantir ou affadir par le fondement qu'elle découvre. La raison athématique

<sup>12</sup> J'ai repris ici la distinction que fait Pannenberg entre concept et prolepse, mais je souligne ce qui, chez Bellet, résiste au geste systématique du dogmaticien.

<sup>13</sup> Bellet n'indique pas toujours les sources de sa pensée ; il faut se risquer à les énoncer, quand du moins elles nous frappent.

cherche la vérité dans une direction qu'on pourrait dire à la fois non fondationnelle et déconstructive. Mais de même que le non-fondationalisme *subvertit notre rapport au fondement* (et ne propose donc pas la dénégation dogmatique et absurde de tout fondement à venir), et que la déconstruction, loin de détruire l'éthique, *est* une éthique, la pensée athématique nous invite à *entrer autrement* dans ce qui *se dit* au cœur de la thématization.

Lorsqu'il développe, par des exemples concrets, le sens de la pensée athématique, Bellet peut sembler ouvrir sous nos pieds des tombeaux de philosophie ou de théologie négatives, mais je crois qu'il vient aussi à notre secours en reliant l'expérience concrète de l'enseignement à sa réflexion. On pourrait sans doute se risquer à transposer les exemples qu'il donne dans le champ de l'éthique appliquée qui nous est plus familier en théologie morale et en éthique philosophique. Ainsi, parler de la vie, de la nature, des droits de l'homme, de la dignité humaine, de l'autonomie de la personne, de la «condition fœtale»<sup>14</sup>, de la justice, de la liberté, c'est courir le double risque d'imposer nos thèses substantielles (dogmatisme) et de les plier à nos stratégies discursives et méthodologiques (formalisme). Or la pensée athématique, si difficile à atteindre de l'aveu même de Bellet, n'est pas le refus du thème ou de la thématization, mais l'exigence radicale d'un autre regard, d'une autre manière de *réinvestir* la «puissance thématique» du thème. Il y a toujours retour de l'athématique sur le thématique (p. 138 *sq.*), dit Bellet, et je pense, de même, qu'il y a toujours retour du geste de généalogie critique ou de déconstruction dans un parcours de reconstruction.

#### *Excursus : le clonage*

Demandons-nous ce que cela impliquerait en éthique appliquée. Les thèmes que nous y élaborons – nature, nature humaine, personne, vie, liberté, etc. – ne valent pas tant par leur contenu de vérité (toujours à distance du réel et de l'idéal) que par leur *puissance d'évocation imaginaire et de transformation fantasmatique*. L'essentiel n'est pas d'enclorre l'embryon ou les cellules souches embryonnaires (ou tout élément tendant à une nano-existence) dans leur définition scientifique et dans leur statut éthique, mais de prendre la mesure de la *sidération* que leur *considération* implique.

Prenons l'exemple du clonage humain reproductif. On veut tellement le lier, dans la discussion actuelle, au débat plus politiquement correct sur les cellules souches, qu'en on viendrait presque à occulter le côté sidérant du clonage reproductif en tant que tel.

Or il importe de mieux réfléchir en amont au rôle des représentations symboliques *au cœur même* de la rationalité éthique. Cela devrait nous conduire à reconnaître et à débusquer la puissance intrusive de l'idole au cœur

<sup>14</sup> Cf. le beau livre de L. BOLTANSKI, *La condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard, 2004.

de l'icône et du désir<sup>15</sup>. Sinon, on tombe dans le piège auquel a succombé par exemple Gregory Pence, un des partisans les plus décidés du clonage humain reproductif aux États-Unis : serait éthique uniquement ce qui correspond et obéit à la liberté telle que le comprend le libéralisme rationaliste. Or poser ainsi la liberté en absolu n'est pas argumenter de manière authentiquement libérale et démocratique, mais développer une option substantielle cachée et la présenter de manière subreptrice comme plus rationnelle que d'autres options envisageables ; ce qui constituerait, en définitive, un dogmatisme à l'envers, non moins redoutable que le dogmatisme des intégrismes et des fondamentalismes religieux.

La question de la justice ne saurait être limitée aux individus et à leur désir, comme le pense l'hyper-libéralisme éthique avec son absolutisation de l'autonomie. Ce qui travaille le projet *imaginaire* du clonage, par-delà une volonté fantasmatique de reproduction mimétique, c'est la volonté économique et scientifique de pouvoir et de domination. Ce n'est pas pour rien que certains partisans des cellules souches embryonnaires ont tenté de tenir à distance la question du clonage thérapeutique de la notion même de clonage. C'est que, dans l'incertitude de la distinction se profile peut-être aussi le spectre du clonage reproductif comme *visée de puissance*. La critique théologique du clonage ne doit donc pas se limiter à une critique uniquement anthropologique et symbolique ; elle doit oser détecter, derrière le désir de cloner et de manipuler biologiquement l'idée d'altérité, une volonté *d'étendre la puissance des biotechnologiques jusqu'au champ de l'intime et de l'imaginaire*. Le projet du clonage, davantage qu'une tentation de transformation du vivant (argument peu convaincant dans la logique néo-darwinienne de l'évolution permanente de la vie), *témoigne d'une volonté d'arraisonnement de l'esprit*. Cloner, ce serait dominer l'esprit par le leurre d'un double corporel ; ce serait décréter la victoire irréversible de l'homme neuronal sur l'homme spirituel et culturel. Le déterminisme, en effet, ne serait pas celui des gènes (où ne semble régner, comme dans le cerveau, qu'une admirable plasticité), mais de la puissance économique et culturelle des forts et des nantis. À la suite de Walter Benjamin (contre l'idéologie fétichiste du marché) et de Paul Ricœur (dans sa critique du naturalisme des sciences du vivant et des neurosciences), il faut parier au contraire pour l'irréductible *originalité* de la vie spirituelle, intellectuelle et culturelle de l'humain singulier et historique. Il faut entrer dans une éthique de la résistance et de la dissidence, rétive à la logique marchande du clonage généralisé. Il faut identifier, sous la question pseudo-procréative du clonage reproductif, la question culturelle de la domestication de l'esprit.

En jouant ainsi à Dieu, on se jouerait de l'homme. Ce serait un jeu irresponsable avec notre identité personnelle profonde. Nous sommes balancés entre

<sup>15</sup> Cf. mon article «L'éthique, entre l'idole et la démaîtrise. Un point de vue théologique», in : B. VAN MEENEN (éd.), *Autour de l'idolâtrie. Figures actuelles de pouvoir et de domination*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2003, p. 57-67.

le désir d'être un autre (Je est un autre, vieux mythe de l'adolescent éternel que fut Arthur Rimbaud<sup>16</sup>) et la crainte d'être copié. Nous vivons dans une société de l'infiniment singulier et de l'infiniment semblable. À quoi bon nous singulariser si nous sommes tous des clones en puissance ?

La question du clonage, plus que l'interrogation encore embryonnaire sur les enfants clonés, pose la question des apprentis-cloneurs et oblige à s'interroger sur la volonté de puissance qui s'abrite derrière leur désir de procréation atypique. En voulant sortir de la ligne procréatique ancestrale de l'humanité, savent-ils à quelle hauteur d'inhumanité ils entendent s'installer et exercer leur *dominium* ?

Le discours actuel autour du clonage humain reproductif, interprété sur un mode critique comme absence du désir et comme alibi de la puissance, ne serait-il que le discours poétique d'un narcissisme et d'un solipsisme technoscientifique frustré de sa juste parole et d'une écoute adéquate ? Dirait-il à notre niveau à tous, hors de l'étroitesse des communautés scientifiques et de leurs spécialisations de *Fachidioten*, notre commun manque d'amour et notre souffrance de solitaires ? Au lieu de nous enfermer dans les thèmes à succès (cellules-souches comprises), ne faudrait-il pas nous ouvrir au mystère athétique et athématique de la raison écoutante et accueillante – et assumer ainsi, sur ce point également, le programme magnifique de Maurice Bellet ?

### 2.3 Une rationalité amodale

Bellet atteint ainsi le sommet le plus ardu de son «programme». Comme il le résume admirablement : «La pensée sans thèse, c'est renoncer à avoir raison, à vaincre les autres, à gagner le procès. La pensée sans thème c'est renoncer à ce que la pensée ait un contenu qu'on puisse de quelque façon saisir. La pensée sans mode, c'est renoncer à ce que la pensée ait son lieu et pouvoir sur elle-même» (p. 160-161). La raison amodale touche aux confins de la raison. Non seulement elle doit se départir de son pouvoir sur les autres (avoir raison) ou de son pouvoir sur le thème (connaître le fondement rationnel de toutes choses), mais voici qu'elle doit maintenant douter d'elle-même (choc qui n'est pas sans rappeler le doute cartésien, et des reprises dans la théologie protestante moderne (Pierre Thévenaz et sa critique de l'autisme de la raison) ou dans la philosophie contemporaine (Wilhelm Weischedel avec son interprétation de

<sup>16</sup> Ce n'est pas un simple fruit du hasard que Mark Hunyadi ait intitulé son excellent ouvrage récent : *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies* (Paris, Seuil, 2004). L'allusion à la parole célèbre de Rimbaud «je est un autre», dans sa «Lettre du voyant», est transparente et pertinente : si je est déjà un Autre, point n'est besoin de le cloner biologiquement. La présence de l'Autre au cœur du sujet, dont Ricœur et Lévinas traitent chacun à sa manière, relève d'une hauteur anthropologique qui rend le désir de clonage aussi puéril que superficiel. Je l'ai souligné à mon tour : «Jouer à Dieu en se jouant de l'homme ? Les illusions symboliques et religieuses du désir de cloner», in : D. MÜLLER, H. POLTIER (éds), *Un Homme nouveau par le clonage ? Fantasmies, raisons, défis*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 302-322.

Dieu comme «das Vonwoher der radikalen Fraglichkeit» et son plaidoyer en faveur d'une éthique sceptique).

«Si le mode du penser comme tel est ébranlé, alors ce qui s'annonce, comme menace, est la fin de la pensée. La pensée amodale est d'abord le refus de se résigner à cette fin, c'est-à-dire qu'elle est la confrontation à la non-pensée au sein même de la pensée» (p. 160).

On ne saurait mieux dire : loin de se raidir contre le mode *en soi* (pas davantage que la théorie de Bellet ne luttait contre la thèse ou contre le thème *en soi*), la raison amodale se tient dans un entre-deux paradoxal, dans un au-delà du concept qui est en même temps un «à travers», un passage dangereux, une traversée exposée de la non-pensée, de la perte de tout repère. J'ai essayé d'exprimer cela dans certains de mes travaux à l'aide de la catégorie *d'instabilité normative* : toute éthique est normative, à la condition qu'elle accepte de vivre sur l'*arête* d'une position instable ; et l'éthique théologique, loin de réduire cette instabilité, l'augmente et l'aiguise : *la splendeur de la vérité est à jamais clouée à la croix et emportée dans son sillage*. C'est de ce *déséquilibre constitutif* que naît la possibilité du courage et la grâce indispensable, parce que si rare, de l'espérance.

La vraie raison, la raison qui ose assumer sa triple crise – crise de la thèse, du thème et du mode –, serait puissance sans pouvoir, recrudescence de la pensée à partir du silence, de la croix, de l'abandon. La raison se doit d'accéder ici au «silence essentiel» (p. 161), faire preuve d'une «hospitalité héroïque» (*ibid.*) de l'impensable, de l'impossible, de l'indicible.

Avec force, et non sans mystère, le parcours de Bellet redécouvre ici la question classique de la foi et de la raison, que j'avais évoquée au début (p. 167 *sq.*). Mais la foi n'est pas ici au-delà de la raison, elle s'exprime, comme fonction critique, au cœur de la raison. La pensée amodale et la foi semblent se rejoindre, comme pointe de la rationalité, comme plage de silence, comme tremplin d'une vraie puissance : c'est-à-dire d'une existence assumée et réconciliée, dans et à travers ses combats et ses questions.

### **3. Une rationalité éclectique liée à une théologie négative ? ou le risque de l'existence et de l'exigence devant Dieu ?**

Il existe un certain écart, dans le dialogue œcuménique, entre la conception catholique romaine et la conception protestante des rapports entre la raison et la foi. Avec sa vision critique et provocante de la raison, Maurice Bellet nous entraîne peut-être, sans le dire et sans le vouloir, dans des eaux mouvantes, que mes interlocuteurs pourraient penser plus protestantes que catholiques (ce qui, en soi, ne me gêne pas !). On ne peut s'empêcher de ressentir ici une certaine proximité entre la pensée de Maurice Bellet et celle de Karl Barth (ce qui pourrait s'avérer plus problématique !). La raison semble débordée, dépassée, transcendée par la foi. Au risque de rationalisme semble se substituer

un risque de fidéisme, de même qu'à un modèle de cohérence ou de corrélation semble se substituer un modèle de dissonance et d'a-symétrie. Ce n'est pas le fait d'un simple hasard si Maurice Bellet, à la pointe de ses développements, nous entraîne de la raison athétique, athématique et amodale à une «raison poétique» orientée sur la thématique paradoxale du Royaume. Renouant à sa manière avec la problématique classique des théologies négatives, Bellet aurait-il succombé, lui aussi, à la tentation du fidéisme, voire du mysticisme ? Serait-ce là la pente «protestante» de sa démarche ?

Plutôt que de fidéisme, notion qui prend toujours l'allure d'un soupçon ou d'une critique plutôt que d'une description, ou d'un mysticisme bien difficile à définir et à circonscrire, on pourrait peut-être parler, à propos de Bellet, d'un «auditisme». En me risquant à ce néologisme, je reprends ce que disait Bellet de la raison sourde. L'auditisme s'oppose en effet à l'autisme, s'il est vrai, comme le soulignait Luther à la suite de l'apôtre Paul, que la foi vient de l'écoute de la parole (*fides ex auditu*). Or cette proposition classique, si finement analysée par Eugen Bizer<sup>17</sup>, n'a pas toujours trouvé une interprétation correspondant à sa visée la plus radicale. On l'a souvent comprise, de manière étroitement dogmatique, comme si elle voulait uniquement signaler la subordination de la croyance chrétienne à une théologie de la Parole, au sens le plus étroitement protestant qui soit.

Je me demande s'il ne faut pas dépasser cette vision trop convenue de l'expression biblique relayée par Luther.

Karl Rahner l'avait très bien montré dans son magistral ouvrage *L'homme à l'écoute du Verbe*<sup>18</sup>, puis repris dans son *Traité fondamental de la foi*<sup>19</sup>. L'écoute n'est-elle pas, en effet, cette attitude anthropologique fondamentale consistant à se tenir simplement, en attente de parole vraie, devant une transcendance nue, non encore mise en catégories ? L'écoute dépouillée relève bien de semblable expérience transcendantale de la Parole. Devenons écouteurs de la Parole. Adoptons une forme d'auditisme, comme renouvellement de la raison par la foi.

Ainsi, entre écouter et entendre vraiment, s'impose la médiation du *logos* comme expression du décentrement vécu dans l'expérience de foi.

Nous pourrions tenter de reformuler notre hypothèse de la manière suivante : pour pouvoir non seulement *écouter* ce que lui dit Dieu dans sa Parole, mais pour pouvoir entendre en vérité en quoi cette Parole *le concerne de manière ultime* (selon la formule de Paul Tillich), l'être humain doit devenir capable de colliger ou de rassembler, par son propre *logos*, le mystère de l'ébranlement occasionné par son expérience de la foi.

<sup>17</sup> *Fides ex auditu*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1972.

<sup>18</sup> Paris, Mame, 1968 (*Hörer des Wortes*, München, Köselverlag, 1963 ; version retravaillée par Johannes Baptist Metz, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1971).

<sup>19</sup> Paris, Centurion, 1983 (*Grundkurs des Glaubens*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1976).

Comment la recherche, propre à la théologie fondamentale, touchant les relations complexes et dynamiques de la foi, de la raison, de l'écoute de la Parole et de la découverte de Dieu comme «ultimate concern» peut-elle éclairer la question éthique ? Et comment la découverte de la radicalité critique du *logos* de la foi peut-elle contribuer à une compréhension non seulement cohérente et convaincante, mais également innovante de l'*agir moral chrétien* ? Ce serait là, sans doute, la suite éthique à donner à cette méditation liminaire. Nous en resterons pourtant à ces questions, soucieux de ne pas céder à la tentation de combler le vide et l'inquiétude où nous conduit toute vraie écoute.