

Ce texte, rédigé à l'occasion des 60 ans d'Adrian Holderegger, professeur de théologie morale à l'Université de Fribourg, est paru 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

Critique de la raison sourde ?

Lettre à un ami de l'autre bord¹

Par Denis Müller

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

27 novembre 2005

« 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 »
(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).

Cher Adrian,

Lorsque tu m'as aimablement invité en 1999 à présenter à Fribourg mon ouvrage sur *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*², tu te souviens certainement que, dans la discussion qui suivit mon exposé introductif, tu avais signalé ton étonnement de ne pas y avoir trouvé 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, avais-tu ajouté si ma mémoire ne me trahit pas trop, il serait inimaginable de ne pas commencer par là³.

Preuve en soit la manière dont j'aborde aujourd'hui cette contribution amicale et œcuménique aux hommages qui te sont rendus, ta remarque n'est pas complètement tombée dans l'oreille d'un sourd. Pourtant, tu le sais comme moi, le monde universitaire en général et celui de la théologie

¹ L'expression, dénuée de toute connotation sexuelle, était celle du protestant Karl Barth, faisant allusion implicite à son ami catholique Hans Urs von Balthasar, cf. *L'humanité de Dieu*, trad. fr., Genève, Labor et Fides 1956, p. 17.

² Paris-Genève, Le Cerf-Labor et Fides, 1999 (Collection Passages).

³ Voir par exemple Alberto Bondolfi, Stefan Grotefeld, Rudi Neuberth éd., *Ethik, Vernunft und Rationalität*, Münster, Lit, 1997.

en particulier – l'éthique, je crois, n'échappe pas à la règle – sont habités par un étrange paradoxe : lieux des plus grandes ouvertures et des plus libres recherches, ils sont hélas souvent l'occasion ou le prétexte des plus grandes *surdités* – intellectuelles, personnelles, structurelles, administratives même. 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 à ton objection d'alors. Questionner le manque toujours possible de nos propres travaux, n'est-ce pas la meilleure façon d'en assumer l'humanité et la véracité ?

Comme souvent dans la généalogie de nos labours, c'est une forme de hasard, ou, si tu préfères, de connivence, qui nous pousse en avant et nous fait cheminer. Pour ma part, c'est la plupart du temps par le hasard des rencontres ou des lectures que j'ai découvert petit à petit de nouvelles traces de recherche ou des inspirations pertinentes. *A posteriori*, il peut nous être donné de reconnaître, dans ces filets de hasard, des traces de bénédiction, des émergences de grâce, des chances de transformation. Je souligne ce point, afin d'être bien compris : trop souvent, il me semble que nous, théologiens universitaires, faisons « comme si » l'ordre de présentation de nos réflexions ou de nos recherches correspondait à un plan systématique complet, dont il nous aurait simplement suffi ensuite de tirer les conséquences. Or la recherche obéit, ce me semble, à une *logique de la découverte* beaucoup plus capricieuse et, de fait, bien plus prometteuse et parfois même bien plus agréable : nous marchons à tâtons, selon la méthode de l'essai et de l'erreur (*trial and error*). Il peut nous advenir, ô miracle, de comprendre la vérité, la justesse ou la beauté de quelque chose de 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 ta question, posée il y a cinq ans déjà, en faisant recours à un tel tiers, à un entre-nous-deux susceptible, le cas échéant, de nous indiquer un chemin nouveau en direction de ce que nous pourrions accepter comme l'objet de notre quête commune.

Il est, dans la liste quasi infinie de nos références savantes, 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 » académique : je veux parler de l'auteur et essayiste catholique français Maurice Bellet. Je n'ai encore lu, pour ma part, que quelques-uns des dizaines de livres qu'il a publiés à ce jour. Mon préféré à ce jour demeure *Le Dieu pervers*⁴. Bien avant Eugen Drewermann, et bien mieux que lui à mon avis, Bellet avait signalé 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 (je pense à notre collègue Christian Arnsperger, de Louvain-la-Neuve) 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.

Or Maurice Bellet a écrit un autre livre, beaucoup moins connu, mais qui concerne de très près notre question. Ce livre s'intitule *Critique de la raison sourde*, justement⁵. Je lui ai emprunté son titre. Mais que signifie-t-il exactement ? Peut-on imaginer une raison qui serait vraiment sourde,

4 Paris, Le Cerf, 1987. Pour situer l'itinéraire de Bellet, voir son très beau journal intitulé *La longue veille*. 1934-2002, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

5 Paris, Desclée de Brouwer, 1992. Les chiffres dans le texte renvoient à cet ouvrage.

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'Ecole de Francfort : comment passer d'une raison sourde à une raison capable d'entendre ce qu'elle écoute, de comprendre ce qu'elle pense, de voir ce qu'elle saisit (*begreift*) ? Comment dépasser les limites de la raison enfermante, aliénante, aveugle et sourde, pour accéder à une interprétation de la raison ouverte, libératrice et accueillante ?⁶ Comment, dès lors, aborder les 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 ?⁷

Je me propose donc de traiter cette problématique de la raison que tu m'avais si judicieusement renvoyée en 1999. Je ne le ferai ni à la manière germanophone qui nous est si familière par nos lectures, ni à la manière de Jean-Paul II dans *Fides et ratio*. J'aurais pu le faire, à ma manière, certes, avec des biais typiquement protestants et mes choix personnels (qui, souvent, détonnent dans le paysage si douillet et parfois si aseptisé du protestantisme bien-pensant !) mais, je te l'avoue, je ne l'ai pas voulu et je ne suis pas du tout certain de le vouloir jamais. Pourquoi ? Il ne suffit en effet 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 à la manière de Kant⁸. Non que la raison ne soit pas un fait (le « fait de la raison », dit 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.

6 Cela n'est pas sans rapport avec ce qu'esquissait le philosophe protestant Pierre Thévenaz, disparu en 1955, avec l'idée de réduction de l'autisme de la raison (La condition de la raison philosophique, Neuchâtel, La Baconnière, 1960, p. 94-101). En écho indirect à l'Ecole 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. 97s). 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'oeuvre 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.

7 Je te demeure très reconnaissant d'avoir accueilli mes Passions de l'agir juste (2000) dans la collection fribourgeoise des études d'éthique chrétienne, sans l'amputer de sa conclusion plus explicitement existentielle et engagée. C'est aussi une des surdités du monde universitaire de vouloir dissocier l'intellectuel et l'émotionnel, la raison et le sentiment. Je ne suis pas un partisan de l'émotivisme, mais je crois plutôt que nous devons réformer notre concept de rationalité en l'élargissant aux capacités du sentir et du pâtir (comme le montre Paul Ricoeur dans son magistral essai sur le mal (1986), repris dans Lectures 3, Paris, Le Seuil 1994, p. 211-233).

8 « 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).

Revenons à Bellet si tu veux bien. La raison, notre raison d'existants singuliers et d'acteurs séparés, est souvent sourde, à la mesure de nos surdités existentielles et spirituelles.

Sans compter nos surdités confessionnelles. Tu auras peut-être été étonné par le sous-titre qui figure au-dessus du titre de cette contribution. En fait, je l'ai empruntée à l'un de nos plus illustres « prédécesseurs », le grand Karl Barth lui-même. C'est ainsi, j'en fais l'hypothèse en tout cas, qu'en 1956, dans une note de sa fameuse conférence sur *L'humanité de Dieu*, il a affectueusement désigné son ami catholique Hans Urs von Balthasar, qui venait de lui consacrer, cinq ans plus tôt, un des livres les plus profonds et les plus radicaux qui aient jamais été écrits sur Barth⁹. Puis-je te prier d'accueillir ces modestes réflexions, toute proportion gardée, comme un signe de même amitié oecuménique, 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 ? Puis-je suggérer, par ailleurs, que nous n'en restions jamais, toi et moi, à nous regarder simplement comme des amis « de l'autre bord », mais à toujours chercher, dans ce qui nous démarque et nous fait déborder l'un de l'autre (le catholique, le protestant, notamment), l'amitié qui nous tient ensemble, comme une correspondance analogique du Royaume, ce lieu où la ressemblance prime toute différence ? Si j'ose encore une autre image, 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 ?

Dans cette optique de déplacement ou de dégagement, Bellet propose de nous affranchir de la tendance invétérée des théologiens et des philosophes à toujours privilégier d'abord et uniquement la thèse et le thème. 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 ».

1) Une rationalité athétique

J'essaie de traduire assez librement le propos de Bellet de la manière suivante : nous les théologiens, nous sommes habités la plupart du temps par le souci *d'énoncer une thèse* et d'en proposer ensuite une *thématisation*. Nous sommes 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'événement¹⁰. 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

9 Je traite de la réception catholique de Barth, en particulier de celle de Balthasar, dans mon ouvrage *Karl Barth*, Paris, Le Cerf, 2005 (Collection Initiation aux théologiens).

10 Sur l'importance de l'événement comme catégorie philosophique, cf. en particulier Alain Badiou, *Le siècle*, Paris, Le 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 ».

thème en faisant de sa thèse la thèse des 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, de tout temps, ont semblé préférer l'*assertio* (chère à Luther et à Barth) à l'écoute, au questionnement, à la quête. Augustin lui-même était resté prisonnier, en quelque sorte, du schéma platonicien de la réminiscence; car affirmer : « je ne te chercherais pas, si je ne t'avais déjà trouvé », n'est-ce pas renoncer d'avance à la surprise de la découverte ? N'est-ce pas assigner et imposer à Dieu le mode même de sa révélation ? N'est-ce pas enclorre 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 (c. p. 72ss). La vraie question semble dès lors celle du *juste rapport au thème*, ce qu'indique 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 un dur combat avec une forme d'hégélianisme, mais aussi avec 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 vrais 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 dogmatique¹¹.

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 transcendante, distinguée de l'expérience catégoriale)¹² nous fait franchir un nouveau palier : s'il est vrai que chaque discipline du savoir 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 cherche la vérité dans une direction qu'on pourrait dire à la fois non fondationnelle et

11 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.

12 Bellet n'indique pas toujours les sources de sa pensée; il faut se risquer à les indiquer, quand du moins elles nous frappent.

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 coeur 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 négative, 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 »¹³, de la justice, de la liberté, c'est courir le double risque d'imposer nos thèses substantielles (dogmatisme) et de leur surimprimer 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 un autre regard, une autre manière de *réinvestir* la « puissance thématique » du thème. Il y a toujours retour de l'athématique sur le thématique (p. 138ss), 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.

Respect et sidération

Qu'est-ce que cela impliquerait en éthique appliquée ? Que 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'enclôre 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 coeur même* de la rationalité éthique. Cela devrait nous conduire à reconnaître la force de pénétration de l'idole au coeur de l'icône et du désir¹⁴ Sinon, on tombe dans le piège auquel a succombé par exemple Gregory Pence, un des partisans les plus décidés du clonage humain reproductif aux Etats-Unis : serait éthique uniquement ce qui correspond et obéit à la liberté telle que le comprend le libéralisme rationaliste, sinon on tombe hors de tout argument. Or poser ainsi la liberté en absolu n'est pas argumenter, mais développer une option substantielle cachée ; ce qui constitue, en définitive, un dogmatisme à l'envers, non moins redoutable que le dogmatisme des intégrismes et des fondamentalismes religieux.

13 Cf. le beau livre de Luc Boltanski, *La condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard, 2004.

14 Cf. mon article « L'éthique, entre l'idole et la démaîtrise. Un point de vue théologique », in Bernard van Meenen (dir.), *Autour de l'idolâtrie. Figures actuelles de pouvoir et de domination*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2003, p. 57-67.

La question de la justice ne saurait être limitée aux individus et à leur désir, comme le pense l'hyperlibéralisme éthique et 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 biotechnologies 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 néodarwinienne 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. A la suite de Walter Benjamin (contre l'idéologie fétichiste du marché) et de Paul Ricoeur (dans sa critique du naturalisme des sciences du vivant et des neurosciences), il faut tenir 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 le désir d'être un autre (Je est un autre, vieux mythe de l'adolescent éternel que fut Arthur Rimbaud¹⁵) et la crainte d'être copié. Nous vivons dans une société de l'infiniment singulier et de l'infiniment semblable. A 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 techno-scientifique 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

15 Ce n'est pas un simple fruit du hasard que Mark Hunyadi ait intitulé son excellent ouvrage récent : Je est un clone. 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 Ricoeur et Lévinas traitent chacun à sa manière, relève d'une hauteur anthropologique qui rend le désir de clonage aussi puéril que superficiel.

faudrait-il pas nous ouvrir au mystère athétique et athématique de la raison écoutante et accueillante – et d'assumer ainsi, sur ce point également, le programme magnifique de Maurice Bellet ?

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 il 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 Dieu comme « das Vonwoher der radikalen Fraglichkeit » et son plaidoyer en faveur d'une « skeptische Ethik »).

« 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 qu'elle 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 avec 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 ainsi. 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. 167ss). 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.

Envoi oecuménique :

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

Comme tu le sais, cher Adrian, 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 d'aucuns pourraient penser plus protestantes que catholiques. On ne peut s'empêcher de ressentir en effet ici une certaine proximité entre sa pensée et celle de Karl Barth. 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 avec la problématique classique des théologies négatives – celle-là même que Derrida a frôlée dans toute son œuvre sans jamais vouloir l'assumer sous ce nom –, Bellet aurait-il succombé, lui aussi, à la tentation du fidéisme, voire du mysticisme ?

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, je préférerais parler, à propos de Bellet, d'un « auditisme ». En me risquant à ce néologisme – je me demande comment on pourra le traduire en allemand : *Hörerschaft* ? –, je reprends ce que disait Bellet de la raison sourde. L'auditisme s'oppose 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 Bizer¹⁶, 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'a très bien montré dans son magistral ouvrage *Hörer des Wortes*¹⁷, puis repris dans son *Grundkurs des Glaubens*¹⁸. 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.

16 *Fides ex auditu*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1972.

17 München, Köserverlag, 1963; neugearbeitet von Johannes Baptist Metz, Freiburg/B, Herder, 1971.

18 Freiburg/B, Herder, 1976.

Nous pourrions donc 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* (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.

Il me resterait alors à aborder la dernière partie de la démarche annoncée au début de cette réflexion. 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 ? Comment, en d'autres termes, 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* ?

Pour bien répondre à cette exigence, je pense qu'il faut d'abord préciser ce qu'il en est de la compréhension de cette notion d'agir moral chrétien. Y a-t-il en effet une manière chrétienne d'agir moralement ?

Si je dis que l'éthique théologique chrétienne s'interroge sur les conditions théologiques de l'agir juste, je pose en principe, au préalable, que toute éthique vise le juste. Or on trouve aussi, bien évidemment, des théories éthiques pour insister sur la priorité du bien sur le juste. Placer l'éthique sous l'égide de la question ambivalente « Comment faire pour bien faire ? » reviendrait non seulement à réduire l'éthique à une pragmatique modale du « faire », mais, surtout, cela présupposerait que la finalité de la réflexion éthique concernerait uniquement la bienfaisance, identifiable de plus en termes directement bibliques et chrétiens.

Je crois qu'il faut récuser la différence commode entre l'éthique minimale et l'éthique maximale¹⁹ et plaider au contraire, de manière paradoxale, pour une éthique *optimale* fondée sur la « médieté » du juste - par quoi il faut entendre, non un juste milieu ou une médiocrité, mais une *sensibilité aiguisée et exercée*. Le juste n'est pas à penser en termes strictement formels ou sur un mode exclusivement procédural comme résultant d'une exactitude conceptuelle empruntée à la rationalité argumentative. Le juste suppose, tout au contraire, une théorie substantielle de la justice (c'est bien ce que Arthur Rich a essayé de construire avec sa notion de « menschengerecht »).

Peut-être alors que la critique de la raison sourde pourrait déboucher sur un *accueil* du réel, dans l'horizon d'une justice plus humanisante et plus responsabilisante ? C'est en tout cas, ne te semble-t-il pas, à cette tâche immense et magnifique qu'il convient que nous continuions d'oeuvrer ensemble ?

© Denis Müller

www.contrepointphilosophique.ch

19 Cf. Michael Walzer, *Morale maximale, morale minimale*, trad. fr., Paris, Bayard, 2004 (*Thick and Thin : Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1994).

Rubrique Philosophie
27 novembre 2005