

Science et foi: vers un nouvel horizon du problème?

Autor(en): **Reymond, Bernard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Ingénieurs et architectes suisses**

Band (Jahr): **109 (1983)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-74913>

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.

Science et foi: vers un nouvel horizon du problème?

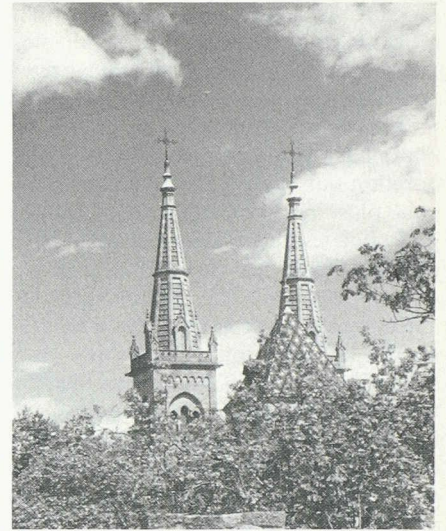
par Bernard Reymond, Pully

L'ambiguïté des rapports entre religion et science n'est certes pas nouvelle. Depuis que les prêtres ont cessé de détenir le monopole du savoir, les savants ont été soumis à la tentation d'affranchir la science de l'influence de la religion. Se sentant menacée, cette dernière est parfois intervenue avec une brutalité allant à fins contraires — c'est du moins l'image donnée par exemple dans le cas de Galilée.

La situation est aujourd'hui moins caricaturale, mais ses implications tout aussi profondes. Ce n'est plus la découverte du mécanisme de l'univers qui est en jeu, mais l'emprise de l'homme sur le phénomène de sa propre vie: les progrès de la biologie démontrent que même affranchis des limites tracées par la foi, les savants se heurtent durement à celles de la morale! Mais faut-il atteindre ces nouvelles frontières pour réfléchir sur les rapports entre les convictions religieuses (ou morales) et les activités scientifiques ou même techniques?

Le passage d'une année à l'autre incite aux bilans, aux réflexions. C'est pourquoi nous avons demandé à un théologien d'exposer dans ces colonnes son point de vue sur les perspectives actuelles des relations entre la science et la foi, qui ne sauraient intéresser que les seuls croyants: «Science sans conscience...»

Rédaction



côté du sujet (sinon on serait en pleine paranoïa). Mais pour éviter tout conflit entre eux, ou bien toute interférence nocive de l'un dans l'autre, on s'efforce de les maintenir le plus possible étrangers l'un à l'autre.

En première approche, chacun y trouve son compte: le scientifique parce qu'il ne craint plus d'offusquer le croyant et qu'il reste désormais libre d'être lui-même croyant ou incroyant, sans que sa compétence scientifique en soit touchée; le croyant (ou le théologien) parce qu'il est quitte de redouter les contradictions du scientifique et se sent les coudées franches (en particulier s'il est théologien) dans ce qu'il estime être désormais son champ de compétence.

Des questions embarrassantes

En seconde approche, on ne peut toutefois s'empêcher de soulever quelques questions ou de faire quelques remarques susceptibles de troubler ce bel arrangement. Du côté des scientifiques d'abord. Laissons ici de côté le problème, en soi si passionnant, du rôle nécessaire de la subjectivité dans l'activité la plus rigoureusement scientifique [1]¹. Contentons-nous d'une question devenue très actuelle: la recherche scientifique, fût-elle la plus théorique ou la plus pure (on dit: la «science pure»), est-elle réellement aussi neutre et innocente qu'elle voudrait le rester? n'engage-t-elle pas des valeurs et des options «existentielles» (donc aussi «religieuses») beaucoup plus importantes qu'elle ne veut bien l'admettre quand elle entend défendre toute son indépendance? A titre d'exemple, les problèmes éthiques et métaphysiques que soulèvent aujourd'hui les recherches nucléaires ou génétiques montrent bien que rien n'est jamais aussi simple ni aussi dépourvu d'incidences secondes et obvies qu'on l'aurait voulu ou imaginé voilà peu.

¹ Les chiffres entre crochets renvoient à la bibliographie en fin d'article.

Le problème science et foi semble devoir renaître sans cesse de ses propres cendres. On croit l'avoir réglé, ou lui avoir pour le moins trouvé une issue satisfaisante; mais l'apparition de nouvelles hypothèses scientifiques ou l'approfondissement de réflexions toutes personnelles obligent déjà à le reprendre pour en poser les termes un peu autrement.

Sommairement dit, on peut distinguer quatre grandes manières de le poser et de le régler, qui correspondent grosso modo à quatre étapes de son histoire:

- les résultats de la science doivent corroborer les affirmations de la foi;
- les découvertes de la science annulent les affirmations de la foi;
- la foi doit s'adapter aux affirmations de la science;
- science et foi ne peuvent être en conflit, car elles constituent chacune un domaine étranger aux compétences de l'autre.

On trouverait aisément aujourd'hui des représentants de chacune de ces quatre possibilités. Mais c'est incontestablement la quatrième qui l'emporte, en particulier du côté des théologiens. Son succès remonte à Kant, qui écrivait entre autres dans sa *Critique de la raison pure*: «J'ai limité le savoir pour faire place à la foi».

Sur les traces de Kant

Sans remonter jusqu'à lui ni jouer les historiens de la philosophie, contentons-nous de rappeler comment la solution kantienne se répercute dans les termes

du problème qui retient ici notre attention:

a) *la science* (par quoi il faut entendre l'activité scientifique et ses résultats) est de l'ordre de la connaissance objective; ses propositions doivent échapper autant que faire se peut aux aléas personnels du sujet qui les formule; elle tente de définir ce qui est, sans se prononcer ni sur sa valeur, ni sur sa destinée;

b) *la foi* est de nature éminemment subjective; elle est de l'ordre de l'aveu; elle suppose un engagement et une conviction personnels de la part de celui qui la confesse; son problème est celui de la destinée et du sens.

Cette solution d'origine kantienne peut être modulée de nombreuses manières, en particulier quand il s'agit d'exprimer au plus juste ce qui touche à la foi. Les uns le feront sur un registre plutôt romantique; d'autres se tourneront de préférence vers un vocabulaire à consonances psychologiques; ou bien on profitera d'une étonnante parenté de préoccupation entre les problèmes de la foi (ou de la religion) et ceux de la philosophie existentialiste. Mais quelle que soit la modulation choisie, la solution «kantienne» s'impose par sa simplicité et par sa commodité. Contrairement à certaines apparences, elle ne dissocie ni le sujet qui pense, qui croit ou qui examine, ni le réel dont il se préoccupe et qui constitue son milieu de vie. Elle se contente de distinguer deux ordres de préoccupation, deux niveaux de réalité.

Pour être distincts, ils n'en sont pas moins complémentaires, en tout cas du

Du côté ensuite de ces spécialistes de la réflexion religieuse que sont les théologiens, la solution la plus largement retenue n'est pas non plus aussi intégralement bonne et convaincante qu'il semblait. Là aussi, contentons-nous d'une question qui, pour être oblique, n'en est que plus révélatrice ou déniaisante: pourquoi les théologiens (et tous ceux qui émettent sur le même registre qu'eux) se sont-ils mis les uns après les autres à souscrire toujours plus délibérément à la distinction «kantienne» ou à ses dérivés? Avant Kant, ils n'avaient en matière de science ou de cosmologie ni la prudence ni la retenue que nous leur connaissons aujourd'hui. Ils n'hésitaient pas à se prononcer ès qualités sur la structure du monde ou sur le fonctionnement de l'univers. Kant est arrivé à point nommé pour les tirer d'embarras: non seulement leurs énoncés cosmologiques ne tenaient plus le coup devant les découvertes des hommes de science, mais ils devenaient carrément incompetents dans un domaine qui leur échappait de plus en plus. Quel soulagement, alors, de pouvoir renoncer absolument à des préoccupations de cet ordre et se retrancher dans un domaine où leur compétence ne serait plus contestée, ou ne le serait que dans une bien moindre mesure!

Mais là aussi, la mentalité et l'innocence (c'est-à-dire le non-savoir accepté et voulu) des théologiens en matière de cosmologie pourrait bien n'être qu'une illusion. Les théologies occidentales de ces dernières décennies, c'est un fait patent, ont perdu pratiquement toute incidence cosmologique. Elles se sont préoccupées en priorité, voire uniquement, des relations Dieu-homme, Dieu-moi, Dieu-nous, moi/nous-les autres, mais ont fait complètement abstraction des relations que Dieu pourrait entretenir avec l'univers des animaux, des plantes ou des objets. Certains théologiens se sont même ingéniés à démontrer que le monde créé serait un donné neutre par rapport à l'activité éthique de l'homme [2]. De là à justifier toute notre entreprise technique, y compris le «bétonnage de la nature», il n'y avait qu'un pas, bien vite franchi. Résultat: les théologiens sont restés trop longtemps bouche cousue, faute de savoir qu'en dire, devant la montée de la préoccupation écologique.

«Comme si»: c'est une hypothèse de travail. Elle était nécessaire en son temps et elle l'est restée longtemps pour soustraire la recherche scientifique à la paresse intellectuelle des solutions données d'avance, par «révélation surnaturelle». Mais l'hypothèse s'est muée progressivement en axiome pour aboutir à une attitude implicite qui pourrait être formulée ainsi: pour tout ce qui touche au monde créé, Dieu n'existe pas. Pratiquement, le «comme si» de l'hypothèse de travail initiale a disparu. Et trop contents de pouvoir se retrancher dans le confort de la distinction «kantienne», les théologiens n'ont rien dit!

Or tout cela est en train de changer de manière probablement plus substantielle qu'on ne l'aurait imaginé voilà seulement quelques années. Il y a eu d'illustres précédents; le plus connu est évidemment Teilhard de Chardin, trop vite relégué par ses pairs au purgatoire de l'oubli. Sans entrer ici dans la complexité d'une pensée aussi élaborée, signalons deux questions qui ne pourront plus être traitées longtemps par le mépris. La première se pose aux théologiens: est-il vraiment possible de développer une réflexion théologique qui ne se préoccupe pas du monde ou de l'univers dans lequel nous vivons? La seconde va aux scientifiques: l'évacuation de la dimension Dieu sur laquelle la science moderne s'est fondée ne va-t-elle pas bloquer le fonctionnement même de l'activité scientifique?

Ces deux questions pourraient aussi se muer en interpellations réciproques. Les scientifiques aux théologiens: est-il normal et pensable que vous ayez renoncé si facilement à affirmer pleinement Dieu dans l'horizon de notre réalité, y compris l'horizon que dégage la connaissance scientifique? Et les théologiens aux scientifiques: n'est-il pas arbitraire et peu scientifique de prétendre examiner tous les aspects du réel et d'évacuer d'entrée de jeu toute référence à ce que les croyants appellent Dieu?

Dans la mouvance de la «gnose de Princeton»

Pourquoi, enfin, de telles questions ne se poseraient-elles pas d'elles-mêmes aux uns et aux autres, par simple élargissement de leur horizon de préoccupation ou par approfondissement de leur réflexion? C'est bel et bien ce qui semble en train de se passer. Depuis quelques années, on parle beaucoup de la «gnose de Princeton» [3]. Le courant d'idées qui affleurerait sous cette désignation fait maintenant tache d'huile, même si ceux qu'il gagne n'ont pas nécessairement été en contact avec cette «gnose». Aux Etats-Unis d'abord, et depuis peu timidement en Europe, des hommes de science et des théologiens de plus en plus nombreux (mais ce n'est pas encore la foule) se posent des questions du même ordre que celles des «gnostiques».

Côté scientifique: l'horizon de réalité délibérément agnostique, voire pratiquement dépourvu de Dieu, qui sert de contexte à l'énoncé de nos hypothèses ne bloque-t-il pas le fonctionnement même de la fonction hypothétique? Pour sortir de l'impasse dont semblent pâtir les hypothèses qui régissent notre recherche, ne faudrait-il pas situer ces hypothèses dans un autre horizon de réalité? Un horizon de réalité qui, loin de mettre Dieu entre parenthèses, l'incluerait dans l'ensemble des relations qui constituent le réel, ne donnerait-il pas lieu à de nouvelles hypothèses susceptibles de débloquer certains secteurs de la recherche?

Côté théologiens: les égarements cosmologiques d'hier ne justifient pas les autocensures actuelles dans ce domaine. Pour permettre aux croyants de se situer vraiment dans l'univers des animaux, des plantes et des objets, le moment n'est-il pas venu de développer une réflexion qui réinsère l'homme dans son horizon de réalité, qui reprenne résolu-



Etsi Deus...

Faisons un pas de plus dans cette interrogation: un monde «neutre», qu'est-ce à dire, tant du côté des scientifiques que de celui des théologiens? La réponse peut s'énoncer dans les termes de la mondanité scientifique la plus classique: est «neutre», en l'occurrence, un monde considéré *etsi Deus non daretur*, «comme si Dieu n'existait pas».

ment en compte l'étroite solidarité de l'homme avec la nature et le cosmos? N'est-il pas temps que, comme les «nouveaux gnostiques» le suggèrent, l'homme prenne aussi en considération une certaine et vraisemblable subjectivité des choses (pourquoi l'électron n'aurait-il pas, à sa manière, une «intériorité»?) et, partant, leur relation à Dieu? Ce type-là de réflexion, pour aventureux qu'il soit, n'est-il pas nécessaire pour rendre à notre réflexion éthique son équilibre et la resituer dans son véritable horizon de déploiement?

Point de convergence: Dieu?

Les réflexions des uns et des autres pourraient ainsi converger beaucoup plus qu'on ne s'y attendait, et les ordres de préoccupation se recouper là où on cherchait jusqu'ici à leur interdire de le faire. Chat échaudé craint l'eau froide; aussi théologiens et scientifiques se méfient-ils beaucoup des interférences malignes qui pourraient résulter du surgissement et de la prise en compte de telles questions. Mais le problème ne devient-il pas intéressant dans l'exacte mesure où il pourrait être périlleux? Et passé le moment de ce premier frisson, son intérêt réel ne tiendrait-il pas au fait que le point de convergence des uns et des autres pourrait justement être Dieu — ce Dieu dont on avait tellement cherché à ne pas tenir compte?

Si elle est sérieusement posée, si donc il s'agit bien de lui, la question de Dieu ne peut pas ne pas donner le vertige: ver-

tige de ce qui ne sera jamais à la portée ni de nos manipulations, ni de nos investigations. Mais dans le contexte que nous venons d'exprimer, elle prend un relief auquel on ne s'attendait peut-être pas: c'est que la notion de Dieu sur laquelle se fondaient les préventions des scientifiques comme celles des théologiens demande à être révisée. Le Dieu dont la recherche scientifique, par souci de juste méthode, ne pouvait éviter jusqu'ici de faire l'économie était-il bien Dieu? Et celui que les théologiens se sont ingénies à restreindre à l'existentialité humaine était-il suffisamment Dieu? Ce n'est pas sans raisons que le courant théologique actuellement le plus proche du mode de pensée qui caractérise la «gnose de Princeton» s'est assigné pour premier programme un réexamen fondamental de notre notion de Dieu. La «Process Theology», comme elle s'intitule elle-même, estime nécessaire de définir les termes d'un «nouveau théisme» [4]. Or l'une des caractéristiques de ce «nouveau théisme» est d'insister sur le fait, d'ailleurs parfaitement évangélique, que ni la science ni la foi ne sauraient que faire d'un Dieu impassible et omnipotent, au sens mécanique et non point imagé de cette expression. Le seul Dieu que la science et la foi puissent prendre également en considération est un Dieu qui entre dans la trame des relations constituant le réel comme facteur décisif de novation orientante, au gré d'une attirance qui est aux antipodes des solutions totalitaires. Pour développer ce type de réflexion, la «Process Theology» se réfère entre

autres à la philosophie très «scientifique» (mais non point laïcarde) du mathématicien anglo-américain Whitehead. Mais simultanément, elle redécouvre ainsi quelques traits dominants du Dieu de Jésus-Christ. Cette allusion n'entend évidemment pas expliquer ce qu'est cette théologie du «process» (mot intraduisible en français). Elle suffit à montrer que, si nous voulons bien accepter de sortir un peu de nos habitudes de pensée, le problème «science et foi» peut ressurgir parmi nous de manière moins lancinante que ce ne fut trop souvent le cas.

Adresse de l'auteur:
Bernard Reymond
Avenue C.-F. Ramuz 100
1009 Pully

Bibliographie

- [1] En français ce problème a été remarquablement étudié par Bernard Morel dans son livre *L'autre et l'intime*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1975.
- [2] L'exemple le plus remarquable de cette tendance est à notre sens le livre de F. Gogarten, *Destin et espoir du monde moderne*, Paris, Castermann, 1970.
- [3] Voir en particulier le livre de R. Ruyer, *La gnose de Princeton*, Paris, Fayard, 1974.
- [4] Sur la «Process Theology», voir l'excellente étude introductive d'André Gounelle, *Le dynamisme créateur de Dieu*, Montpellier, Etudes théologiques et religieuses (cahier hors série), 1981.

Vie de la SIA

Marche des affaires dans les bureaux d'études

Enquête d'octobre 1982

Pour la première fois depuis 1978, tous les indicateurs dénotent une tendance en baisse. Dans l'intervalle d'un semestre, la situation économique s'est sensiblement dégradée dans les bureaux d'études. Même sans constituer un franc repli, la tendance à la régression constatée tout au long de l'année s'est accentuée durant le 3^e trimestre 1982. Seule l'évaluation des perspectives d'occupation rend une note légèrement optimiste puisqu'elle est moins mauvaise qu'on ne pouvait le craindre. En confirmation, les prévisions concernant la *rentrée des commandes* dans toutes les branches sont nettement pessimistes. Le 44% des bureaux répondants annonce une rentrée des mandats stationnaire sinon en baisse par rapport au trimestre précédent. Les mesures de compression des dépenses

TABLEAU 1. — *Participation, par catégories professionnelles, aux 5 dernières enquêtes (nombre de réponses)*

	Octobre 1981	Janvier 1982	Avril 1982	Juillet 1982	Octobre 1982
Architectes	472	522	511	511	523
Ingénieurs civils	284	281	315	295	328
Ingénieurs du génie rural/géomètres	56	50	47	52	52
Autres ingénieurs (mécaniciens, électriciens, forestiers, etc.)	30	25	34	41	45
Total	842	878	907	899	948

TABLEAU 3. — *Rentrée des mandats par professions*

Répartition par professions (en %)	Octobre 1981	Janvier 1982	Avril 1982	Juillet 1982	Octobre 1982
<i>Architectes</i>					
En progression	15	18	17	18	12
Stationnaire	52	47	52	48	48
En baisse	33	35	31	34	40
<i>Ingénieurs civils/bâtiment</i>					
En progression	14	13	21	16	14
Stationnaire	41	38	40	40	34
En baisse	45	49	39	44	52
<i>Ingénieurs civils/travaux publics</i>					
En progression	12	10	15	12	11
Stationnaire	47	39	40	47	42
En baisse	41	51	45	41	47
<i>Ingénieurs du génie rural/géomètres</i>					
En progression	17	25	18	8	10
Stationnaire	59	45	54	55	52
En baisse	24	30	28	37	38