Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 41 (1991)

Heft: 1

Artikel: Faille, conformité ou dialogue critique? : Une approche systémique des interactions entre la foi et la raison

Autor: Bühler, Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381434

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 123 (1991), P. 59-77

FAILLE, CONFORMITÉ OU DIALOGUE CRITIQUE? UNE APPROCHE SYSTÉMIQUE DES INTERACTIONS ENTRE LA FOI ET LA RAISON[1]

PIERRE BÜHLER

Résumé

Visant à reprendre de manière nouvelle le vieux problème des rapports entre la foi et la raison, l'article tente de dépasser l'alternative stérile entre les deux modèles classiques de la faille et de la conformité. Pour ce faire, il s'inspire de l'approche systémique et imagine une interaction plus dynamique, dans laquelle chacune des partenaires intervient au point critique de l'autre: la foi à la bifurcation entre la raison et la déraison, la raison à la bifurcation entre la foi et l'incroyance. Ce double entrecroisement s'avère plus fructueux, mais aussi plus risqué.

Vieux problème que celui des relations — souvent épineuses — entre la foi et la raison! Y a-t-il un sens à reprendre aujourd'hui cette question ancestrale? Est-il encore possible d'aborder ce sujet de manière nouvelle, sans retomber nécessairement dans les chemins battus de la tradition? Et surtout, à supposer qu'on réponde affirmativement, l'effort en vaut-il la peine?

Pourtant, force est de constater que, même ancestral, le problème n'en reste pas moins d'actualité, tant pour la théologie que pour la philosophie. Il rejaillit sans cesse, dans des constellations toujours nouvelles[2]. Il transparaît aujourd'hui aussi, en cette fin de XXe siècle, comme enjeu fondamental de divers phénomènes culturels et religieux d'importance.

[1] L'article qui suit reprend de manière synthétique plusieurs contributions données ces dernières années, à des occasions diverses, autour de ce thème: exposés à l'Institut de recherches herméneutiques et systématiques de Neuchâtel; conférence au groupe genevois de la Société romande de philosophie; papier présenté en collaboration avec Clairette Karakash à la 3e Conférence européenne «Science et théologie», à Genève.

[2] A titre d'exemple récent, on citera ici le travail de P. PAROZ, consacré à la confrontation entre la foi chrétienne et le rationalisme critique, à partir de la dispute qui a opposé le philosophe H. Albert et le théologien G. Ebeling: *Foi et raison* (Lieux théologiques 8), Genève, Labor et Fides, 1985. Du même auteur: «La foi au risque de la réflexion scientifique», *RThPh*, vol. 120, 1988, pp. 29-39.

Ainsi, l'explicitation critique des rapports entre la foi et la raison constitue une tâche fondamentale, qu'il faut constamment remettre sur le métier. C'est ce que j'aimerais tenter de faire, en m'inspirant de l'approche systémique, qui s'est spécialisée dans la compréhension de la dynamique des relations d'interaction et qui, de ce fait, constitue un outil fécond pour notre thème[3].

1. *Foi et raison «font système»*

Lorsqu'on considère l'histoire de la pensée (occidentale, notamment), on y rencontre une foule de notions, de théories, de convictions, de concepts et de modèles, liés entre eux par des réseaux complexes d'interactions: articulations, reprises, démarcations, synthèses, etc. Dans l'histoire des hommes, la pensée est devenue langage. Elle se dit dans des conceptions multiples, véhiculées par l'histoire des idées et s'offrant à nous comme autant d'outils pour poursuivre notre propre effort de la pensée.

Pour cette raison, on dira que cet effort s'effectue en condition herméneutique: nous sommes appelés à interpréter, à comprendre les modèles, les théories, les convictions des hommes, pour tenter de nous y repérer et d'y trouver notre propre chemin. Un des moments de cet effort d'interprétation et de compréhension consiste à se demander selon quels systèmes globaux ces idées multiples se sont constituées et organisées. A titre d'hypothèse, on peut ici distinguer, de manière sommaire, deux systèmes fondamentaux, ceux de la raison et de la foi.

a) *La raison, un système d'investigations et d'actions*

L'approche systémique opère une démarcation polémique à l'égard de la conception classique de la rationalité[4]. Cette dernière fait de la raison un

[3] Pour une introduction à la systémique: D. DURAND, *La systémique* (Que sais-je? 1795), Paris, P.U.F., 1979; J. DE ROSNAY, *Le macroscope. Vers une vision globale* (Points 80), Paris, Seuil, 1975; E. SCHWARZ (éd.), *La révolution des systèmes. Une introduction à l'approche systémique*, Cousset, Del Val, 1988. L'ouvrage classique de référence est: L. VON BERTALANFFY, *Théorie générale des systèmes*, trad. par J. B. Chabrol, Paris, Bordas/Dunod, 1973 (anglais 1968). Il est bien clair que l'usage des catégories de la systémique varie selon les disciplines. Si les sciences naturelles travaillent avec une notion très précise du système, les sciences humaines utilisent parfois les outils systémiques de manière plutôt métaphorique. Il n'en reste pas moins que la théorie des systèmes offre un éclairage renouvelant, même en théologie.

[4] Les adversaires privilégiés sont Aristote et Descartes, lus souvent de manière un peu superficielle et simpliste, si bien que la démarcation polémique s'en trouve souvent forcée.

point de vue suprême sur le monde et les choses, déconnecté et absolutisé, et de ce fait peu sensible aux interactions, soucieux surtout de décomposer analytiquement les réalités complexes en des éléments simples. Dans une perspective systémique, on peut souligner que l'effort de la raison se fait en confrontation constante — et jamais achevée — avec la réalité, en système ouvert d'interactions. C'est donc une raison concrète que l'on peut ainsi concevoir, attachée à saisir le mieux possible la réalité qui l'entoure, dans un effort d'approximation infinie. Opérant ainsi ses démarches, tant théoriques que pratiques, la raison se constitue et s'explicite comme un système d'investigations et d'actions, structuré par un certain nombre de principes épistémologiques, mais ouvert sur la réalité.

Ainsi, à travers les idées, modèles, théories et conceptions que l'histoire nous a légués, on peut voir la raison en train de subir l'épreuve de la confrontation à la réalité qu'elle tente d'appréhender théoriquement et pratiquement.

b) *La foi, un système de convictions*[5]

Le deuxième système à l'œuvre dans l'élaboration et l'organisation des idées est celui que la théologie appelle la foi. Nous privilégierons, dans la suite, sa forme religieuse, et chrétienne en particulier, mais il convient de souligner d'emblée que l'effort considéré ici ne se restreint pas à des formes religieuses, mais peut aussi adopter d'autres formes, philosophiques en particulier. Il s'agit dans la foi de l'attitude vécue par laquelle l'être humain entreprend de comprendre et d'assumer existentiellement la réalité qui le constitue. Avec ses principes propres, en se rapportant à des expériences fondamentales, en s'inspirant de textes de référence, la foi s'élabore et s'explicite en un système de convictions, dont la tâche première est d'énoncer les certitudes fondamentales qui animent la prise en charge des joies et vicissitudes de la vie humaine dans le monde, à partir d'une expérience fondatrice de révélation, d'illumination ou de libération (buisson ardent, croix, etc.).

Comme la raison peut s'absolutiser, de même la foi peut devenir abstraite, se concevoir comme un point de vue doctrinaire sur Dieu, le monde et l'homme. Dans une perspective systémique, on exigera du système de convictions qu'il se comprenne plutôt comme un système ouvert, constamment exposé à l'épreuve de la réalité et de ses défis d'incertitude et de crise. Dans ce sens, une foi concrète, une foi en condition se sait en relation d'interaction dynamique avec le tissu de la vie, interrogée sans cesse par cette dernière sur sa pertinence.

[5] Sur ce point, cf. P. BÜHLER/P.-L. DUBIED, «Une approche systémique de la théologie», dans: E. SCHWARZ (éd.), *op. cit.* (cf. ci-dessus note 3), pp. 229-252.

c) *Deux manières d'être pris à partie*

Cette première esquisse de la foi et de la raison souligne simultanément leur spécificité respective et leur proximité. En effet, l'une étant un système d'investigations et d'actions et l'autre un système de convictions, elles ne sauraient être confondues. En même temps, elles convergent dans ce sens qu'elles sont deux manières fondamentalement différentes de se confronter à la réalité, de se situer par rapport à elle. Pour l'exprimer autrement, on pourrait dire qu'il en va de deux manières différentes pour l'homme d'être pris à partie, interpellé par la réalité qui l'entoure[6]. Ainsi, les deux aspects s'enracinent tous deux dans le sol anthropologique d'un seul et même être humain, impliqué et pris à partie tout entier dans l'un comme dans l'autre. La foi et la raison ne peuvent être localisées dans différents domaines, restreints et isolés, de la psychologie humaine. Elles sont au sens strict des aspects, des perspectives, dans lesquelles l'être humain est à chaque fois mis en jeu avec tout ce qui le constitue dans son humanité même. De ce fait, leurs accents respectifs ne peuvent être radicalement dissociés: le système de convictions de la foi inclut toujours un certain nombre d'investigations et d'actions; de son côté, le système d'investigations et d'actions de la raison comporte, lui aussi, un certain nombre de convictions.

Ainsi, l'ancrage commun de la foi et de la raison, leur orientation convergente ainsi que leur spécificité respective suscitent une contellation instaurant une interaction dynamique entre ces deux systèmes. En langage systémique, on dira que les deux systèmes de la foi et de la raison «font système». L'histoire des idées de l'Occident est en quelque sorte l'histoire de ce système complexe et dense, la raison y trouvant son origine dans l'idéal grec de la connaissance, alors que la foi plonge ses racines dans le monde biblique. Cette histoire constitue un nœud inextricable. Il ne saurait être question de le trancher d'un mythique coup d'épée, mais bien plutôt de le comprendre et d'en dégager les difficultés et les potentialités.

d) *Des déséquilibres, des zones instables et des bifurcations*

Avec les systèmes de la raison, de la foi et de l'interaction entre elles, nous nous trouvons dans le domaine complexe des expériences et des activités humaines. Cela implique que nous n'aurons pas affaire à des systèmes

[6] La première formulation s'inspire de G. THEISSEN, *Biblischer Gaube in evolutionärer Sicht*, München, Kaiser, 1984, pp. 37-64 (se référant à la théorie de l'évolution, Theissen parle de deux modes d'«Anpassung an die Wirklichkeit»). La deuxième est reprise de G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tübingen, Mohr, vol. I, 1979, p. 151: «Verschiedene Weisen menschlichen Beteiligtseins».

fonctionnant de manière simple et régulière, tels que les a décrits ce qu'on appelle aujourd'hui la première systémique. Leur organisation n'est pas déterminée dès le départ. Nous l'avons déjà insinué en parlant de systèmes ouverts. S'inspirant des travaux de thermodynamique d'I. Prigogine et I. Stengers[7], la deuxième systémique[8] s'intéresse à étudier des systèmes ouverts qui s'organisent loin de l'équilibre et dont le fonctionnement est marqué pour cette raison par des instabilités et des fluctuations dont les effets peuvent être imprévisibles. Avec notre approche systémique des interactions entre la foi et la raison, nous nous situons dans ce domaine, les dimensions envisagées relevant de la dynamique de la vie et de la pensée humaines. C'est pourquoi nous serons amenés, dans le cours de la réflexion, à nous intéresser aux déséquilibres dans les systèmes, à leurs zones instables et aux bifurcations qui en résultent. C'est là, dans les moments de rupture, que se manifesteront les véritables enjeux de la question.

2. *La bifurcation classique: faille ou conformité?*

a) *Constat de départ: une catastrophe de rupture*

A considérer la situation actuelle, on peut dire que c'est aujourd'hui une catastrophe de rupture qui marque les rapports entre la foi et la raison, une rupture qui s'est peu à peu imposée dans les Temps modernes et qui fait de plus en plus partie des évidences de la modernité. La foi, sous le coup de la sécularisation et de la différenciation fonctionnelle qu'elle opère dans les institutions, se trouve de plus en plus évacuée de la conscience publique, restreinte à une sphère privée, dans laquelle elle succombe à une individualisation toujours plus marquée. Certes, on peut assister aujourd'hui, sous des formes multiples, à ce qu'il est convenu d'appeler une recomposition du champ religieux. Mais il n'en résulte pas pour autant de manière très claire une amélioration des rapports entre la foi et la raison. Cette rupture est certes regrettable, mais il n'est pas possible de rejeter en bloc l'évolution moderne, même si l'on souhaite contester la faille qui en

[7] Cf. I. PRIGOGINE/I. STENGERS, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science* (folio essais 26), Paris, Gallimard, (1979), 2e éd., 1986.

[8] Cf. pour une brève présentation de la distinction entre première et deuxième systémiques: E. SCHWARZ, «Pensée dialectique et mouvement systémique», *Bulletin du Centre d'études hégéliennes et dialectiques*, Neuchâtel, 16e année, 1990, no 50, pp. III/1-6. Pour une présentation plus détaillée de la transformation, cf. E. LASZLO, *La cohérence du réel. Evolution, cœur du savoir*, trad. de l'anglais par J. Guiod, Paris, Bordas/Gauthier-Villars, 1989, pp. 11-64.

résulte. La sécularisation, nous le savons tous, comporte des dimensions éminemment positives, auxquelles la foi est vivement intéressée.

Un constat comparable de rupture s'impose du point de vue de l'évolution des sciences et des techniques modernes. De Galilée à Monod, les découvertes scientifiques discréditent, l'une après l'autre, les convictions religieuses au sujet de Dieu. Après une phase conflictuelle, dans laquelle les deux thèses s'affrontent de manière plus ou moins vive, les nouveaux concepts s'imposent. Ainsi, sous les coups de la raison positive, la compétence des convictions religieuses se rétrécit comme une peau de chagrin. Entre science et foi, la rupture semble consommée: la foi s'éloigne de la rationalité, relève de plus en plus de l'irrationnel ou de l'illusion, et son Dieu devient de plus en plus inaccessible.

Faut-il dès lors craindre que ne se réalise ce que Schleiermacher déjà redoutait comme l'issue la plus probable de l'histoire moderne: «Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehn: das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?» Le nœud de l'histoire doit-il se défaire ainsi: le christianisme avec la barbarie, la science avec l'incroyance?[9]

b) *Les modèles classiques de la conformité et de la faille*

Pour ne pas succomber trop vite à une impression légèrement tragique, il faut lire la situation moderne dans le contexte plus vaste de l'histoire des idées. On peut alors souligner au moins deux éléments importants.

D'une part, il faut remarquer que la rupture moderne porte les traits d'une émancipation plus ou moins passionnée à l'égard d'un modèle classique très fort de la conformité entre la foi et la raison. Son apogée se situe dans la haute scolastique médiévale, avec la synthèse harmonieuse opérée par saint Thomas d'Aquin entre la raison naturelle et la foi surnaturelle, comprises comme deux ordres de connaissance hiérarchiquement articulés et complémentaires dans la perspective de la fin surnaturelle de l'homme. Sous des formes diverses, ce modèle de la conformité s'est maintenu jusque bien avant dans les Temps modernes. En effet, les grands systèmes philosophiques modernes de l'époque classique et même ceux des Lumières et de l'idéalisme allemand en sont de fervents adeptes. Et même dans les grandes théories scientifiques modernes, l'idée de la conformité est loin d'être absente. Il n'est pas rare de la voir rejaillir chez des scientifiques modernes, même aujourd'hui.

[9] F. SCHLEIERMACHER, «Zweites Sendschreiben an Lücke», dans: H. BOLLI (éd.), *Schleiermacher-Auswahl* (Siebenstern 113/114), München/Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1968, p. 146.

En même temps — deuxième élément —, on remarquera que la faille entre la foi et la raison n'est pas l'apanage de l'évolution moderne. On pourrait dire en un sens qu'elle a été anticipée dans la scolastique tardive du nominalisme de la fin du Moyen Age. En effet, s'opposant à la synthèse thomiste, ce mouvement marquera de plus en plus, renouant avec d'anciennes traditions du conflit, l'opposition entre la raison naturelle de l'homme et ce qui relève de l'ordre de la grâce et de la foi. Soulignant les ressources naturelles de l'homme, son aptitude à faire ce qui est à sa mesure *(facere quod in se est)*, les nominalistes auront de plus en plus de peine à affirmer la nécessité intrinsèque de la grâce et de la foi. Cette tendance à marquer la faille entre les deux ordres va se poursuivre et se renforcer progressivement dans les Temps modernes, jusque dans la forme extrême de la rupture que marque la critique de la religion.

Ainsi, nous nous trouvons ici en face d'une première bifurcation classique dont l'apogée est médiéval: la bifurcation entre la conformité et la faille. Même si l'époque moderne semble avoir basculé du côté de la faille, il faut pourtant souligner que l'alternative s'est maintenue à travers les siècles. Avec des nuances, on pourrait même se demander si les deux modèles ne se sont pas alimentés l'un l'autre, dans une sorte de mouvement pendulaire[10].

Faut-il conclure dès lors que les deux modèles évoqués ici sont intimement liés et qu'il s'avère impossible de se débarrasser de l'un par le moyen de l'autre? Toujours est-il qu'ils sont sensiblement symétriques, comme le montre une simple analyse combinatoire.

c) *Le système de la faille et de la conformité*

Si l'on représente l'alternative classique entre la faille et la conformité dans un tableau combinatoire à double entrée, selon les valeurs respectivement positive et négative «raison – déraison» d'une part et «foi – incroyance» de l'autre, on obtient une concentration sur deux diagonales exprimant respectivement la conformité et la faille (cf. ci-après figure 1).

La première diagonale, marquant la conformité, souligne la solidarité entre la foi et la raison d'une part et celle, complémentaire, entre la déraison et l'impiété, l'incroyance. Conformément au Ps. 14,1 («L'insensé dit en son cœur: Il n'y a point de Dieu!»), il est déraisonnable de ne pas

[10] A titre d'exemples: la synthèse thomiste suscite la rupture nominaliste; celle-ci suscite l'effort de synthèse des systèmes classiques modernes; la critique kantienne, qui met un terme à la synthèse métaphysique, provoque les excès de conformité de l'idéalisme, auxquels répondra la violente rupture des critiques de la religion, etc.

croire, tandis qu'il est fort raisonnable de croire. Par ailleurs, il est conforme à la foi d'user de la raison dans la limite de ses capacités, alors qu'il est impie de s'adonner à la déraison.

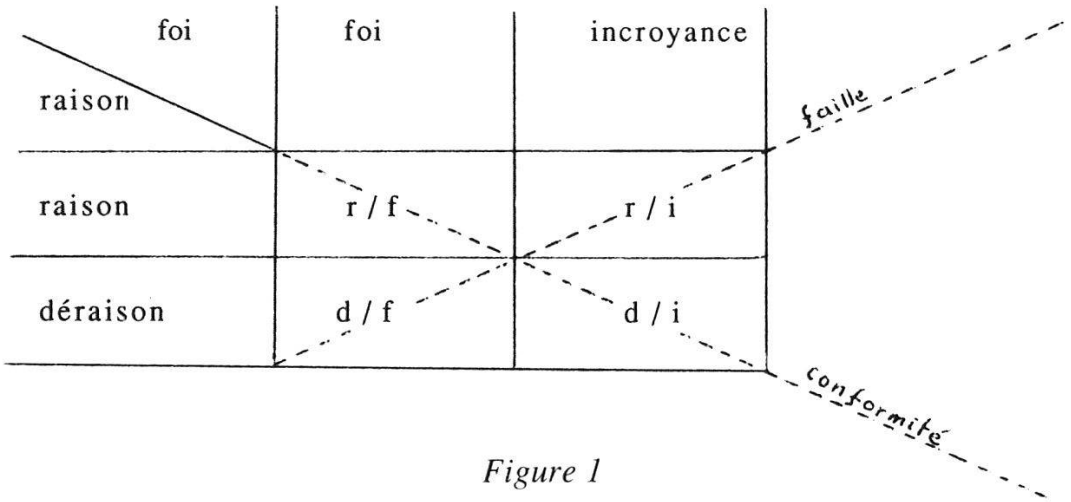

Figure 1

A l'inverse, l'autre diagonale exprime ce que Schleiermacher redoutait comme ligne dominante de l'évolution moderne: l'alliance entre la foi et la déraison, d'une part, et entre la raison et l'incroyance, d'autre part. Il n'est guère possible d'être croyant sans faire preuve de déraison, alors qu'il est fort raisonnable de ne pas croire, comme le souligneront à satiété les critiques de la religion.

d) *Une alternative stérile*

Pour diverses raisons, cette manière classique de voir les rapports entre la foi et la raison est peu satisfaisante.

Il faut souligner tout d'abord qu'elle saisit l'interaction de manière assez statique. L'enjeu est en somme «comparatif», puisqu'il s'agit simplement de juger du caractère conciliable ou inconciliable de deux dimensions placées l'une à côté de l'autre. En effet, le souci premier dans cette alternative est de savoir si, aux yeux de la raison, la foi apparaît comme raisonnable ou déraisonnable et, inversement, si, aux yeux de la foi, la raison constitue une démarche croyante ou impie. Or, on peut se demander si, dans la perspective d'un dialogue authentique, l'enjeu décisif ne se situe pas ailleurs que dans cette simple évaluation réciproque.

Par ailleurs, la répartition opérée selon les deux diagonales présuppose implicitement qu'entre la foi et l'incroyance, d'une part, et entre la raison et la déraison, d'autre part, une limite est clairement tirée. Or, ce point n'est nullement acquis. Il se pourrait même bien que ce soit là précisément que se situe le vrai problème.

Ces réflexions critiques suggèrent la nécessité de tenter une autre approche.

3. *L'hypothèse d'un dialogue critique entre la foi et la raison*

a) *La théologie et les sciences: retour au dialogue?*

Pour qu'il y ait possibilité de dialogue, il faut que les deux parties impliquées soient prêtes à s'écouter et à échanger entre elles en s'acceptant comme partenaires à parts égales, en partageant une base d'accord minimale et un enjeu commun. Ces conditions semblent être aujourd'hui à nouveau données dans les rapports entre la théologie et les sciences.

En effet, dans ces dernières décennies, la démarche scientifique a été repensée du point de vue de ses conditions de possibilité et de ses limites. La mécanique quantique montre déjà, au niveau le plus intime de la matière, l'impossibilité d'un strict déterminisme. En thermodynamique des systèmes ouverts loin de l'équilibre, on découvre le caractère potentiellement créateur et organisateur du désordre[11]. La dynamique se trouve confrontée au problème nouveau et surprenant de l'irréversibilité, et la biologie n'associe plus désormais le hasard au non-sens, ouvrant à nouveau le dossier de l'imprévisible, lié à la dimension de la complexification de la vie[12]. L'approche systémique, dans le sillage de la cybernétique, échange le réductionnisme contre le holisme et l'autonomie.

Cette cascade de découvertes modifie le rapport immédiat et privilégié que les scientifiques croyaient entretenir avec le réel. Celui-ci s'avère désormais voilé et a besoin d'être interprété. Le statut du discours scientifique change: d'une sorte de vérité révélée, il devient effort d'interprétation, dans le cadre de ce que Prigogine appelle un «dialogue avec la nature»[13].

Parallèlement, d'un point de vue herméneutique, la théologie a clarifié le statut de ses affirmations comme affirmations *de foi*, renonçant à les transposer de manière directe dans le domaine de la connaissance pour en faire des vérités objectives incontestables. Le langage dogmatique ainsi constitué n'entre plus en rivalité directe avec les investigations des sciences, au nom d'une prétendue Vérité ultime. Il se conçoit comme un travail d'interprétation des convictions fondamentales de la condition croyante dans le monde.

[11] Cf. ci-dessus note 7

[12] Cf. A. JACQUARD, *L'héritage de la liberté. De l'animalité à l'humanitude*, Paris, Seuil, 1986.

[13] Cf. ci-dessus note 7.

Ainsi, si un dialogue redevient possible, c'est d'abord parce que, de part et d'autre, a été fait l'effort d'une réflexion auto-critique sur les conditions de possibilité et les limites de sa propre démarche. Un dialogue critique exige chez chacun des partenaires ce moment auto-critique de la limitation et de la démarcation par rapport aux dangers d'outrepassement qui le guettent.

Cela montre bien que le problème décisif, comme le suggérait la fin du point 2, se trouve non pas dans une évaluation mutuelle, positive ou négative, des partenaires, mais bien chez chacun d'eux dans la clarification de ce qu'il veut et peut être et de ce qu'il ne veut pas et ne peut pas être. C'est à partir de là que peut se développer une perspective plus dynamique pour les interactions entre la foi et la raison.

b) *Le «vrai» problème*

Conformément à ce qui vient d'être développé, on situera le «vrai» problème dans les difficultés de délimitation et de démarcation entre la raison et la déraison, d'une part, et entre la foi et l'incroyance, d'autre part. Les modèles de la faille et de la conformité ont ici tendance à présupposer spontanément une limite claire et sans problème. En réalité, comme le souligne G. Ebeling, le problème décisif est précisément que la raison en tant que telle soit toujours menacée de déraison et la foi en tant que telle toujours menacée d'incroyance[14]. Chacun des deux pôles est controversé et menace toujours de basculer dans son contraire. Ainsi, dans notre grille combinatoire, au lieu de se concentrer d'emblée sur les diagonales, notre attention est appelée à se porter d'abord sur les relations verticales et horizontales: comment la raison se protège-t-elle de la déraison menaçante, et comment la foi se démarque-t-elle de l'incroyance qui la guette?

D'un point de vue systémique, le problème est le suivant. Il se pourrait bien que les limites entre raison et déraison d'une part et entre foi et incroyance d'autre part soient des zones floues, instables, dans lesquelles les différents éléments se trouvent soumis à des fluctuations imprévues. Pour l'exprimer autrement: il se pourrait que les rapports entre raison et déraison et entre foi et incroyance se comportent comme des systèmes ouverts loin de l'équilibre, si bien qu'on se trouve constamment confronté à des bifurcations inattendues.

[14] G. EBELING, *op. cit.* (cf. ci-dessus note 6), p. 155: «Hier zeigt sich der eigentlich alarmierende Sachverhalt. Die Vernunft als solche ist ständig von Unvernunft bedroht und ebenso der Glaube als solcher ständig von Unglauben.» Cette citation se trouve dans un paragraphe intitulé «Das Beieinander von Vernunft und Unvernunft, von Glaube und Unglaube».

Cette perspective permet d'envisager une interaction plus dynamique entre la foi et la raison.

c) *Le dialogue critique: porter ensemble le souci des bifurcations*

Etant donné que chacun des partenaires est exposé à la menace de son propre contraire, le dialogue critique pourrait être précisément conçu comme l'effort de lutter ensemble contre cette menace de catastrophe respective. Ainsi, chacun pourrait intervenir au point sensible de l'autre, pour l'aider à se situer de manière auto-critique face à ses possibles dérives inattendues. Ainsi, l'interaction plus dynamique que nous voulons tenter d'envisager pourrait être formulée comme suit.

La raison est constamment menacée par la déraison — dans quelle mesure la foi peut-elle intervenir à cet égard? Inversement, la foi est constamment menacée par l'incroyance — dans quelle mesure la raison peut-elle intervenir à cet égard? La raison peut-elle recevoir la foi comme un partenaire critique la retenant de succomber à sa propre propension déroutante à la déraison? Réciproquement, la foi peut-elle s'ouvrir aux interrogations critiques de la raison l'empêchant de céder à sa propre tendance sournoise à l'incroyance? L'une peut-elle ainsi contribuer à la mise à l'épreuve de l'identité de l'autre?

4. *La foi à la bifurcation entre la raison et la déraison*

a) *La raison en proie à la déraison*

«Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison.»[15] Cette réflexion de Pascal reflète bien le danger constant d'une catastrophe de déraison pour la raison, que l'histoire ne cesse d'attester, dans des manifestations variées, plus ou moins accablantes. En effet, n'est-ce pas le plus souvent au nom de la raison que s'instaure le règne de la déraison? Comment se fait-il que cette faculté, qui traditionnellement fait la différence essentielle entre l'homme et l'animal, s'avère aussi impuissante à maîtriser cette contradiction inhérente à elle-même?

On peut distinguer, pour l'essentiel, deux formes de désaveu, que j'appellerai respectivement, en m'inspirant librement de la classification des

[15] B. PASCAL, *Pensées*, texte établi par L. Lafuma, Paris, Seuil, 1962, p. 110 (n° 182).

formes de désespoir chez Kierkegaard[16], le désaveu-faiblesse et le désaveu-défi.

Dans le désaveu-faiblesse, la raison se désavoue en se perdant elle-même, en se laissant déterminer par la contrainte de l'irrationnel ou en se laissant imposer une compréhension aliénante de la rationalité. Différentes formes de ce désaveu pourraient être ici évoquées. Je retiendrai, à titre d'exemple philosophiques: la raison instrumentale, analysée de manière critique par l'Ecole de Francfort, une raison qui renonce à réflechir sur les fins et se laisse transformer en un simple instrument, outil soumis à des fins dont elle ne dispose plus[17]; la raison utilitariste à laquelle John Rawls se confronte de manière critique, une raison qui soumet tous ses principes éthiques à la règle du plus grand bien pour le plus grand nombre possible[18].

A l'inverse, le désaveu-défi consiste pour la raison à faire de son effort d'appréhension de la réalité un véritable effort de maîtrise, de conquête, et à se prendre ainsi au piège de sa propre prétention. Prise dans un effort de maîtrise, elle ne se maîtrise plus, mais s'asservit précisément elle-même dans l'effort de tout maîtriser. Nombreuses sont ici aussi les références que l'on pourrait citer à l'appui de ce constat. P. Thévenaz parle du danger de «l'autisme de la raison»[19], qui la conduit à s'absolutiser, à se couper de tout ce qui l'entoure. Dans un sens parallèle, on peut parler de la menace d'un «délire de souveraineté»[20], dans lequel la raison devient incapable de saisir ses propres limites. Dans son ouvrage *Le huitième jour de la création*, J. Neirynck suggère de comprendre l'illusion technique comme la résultante d'une illusion de souveraineté et d'immortalité de la part de la raison scientifique[21].

[16] Cf. *La maladie à la mort*, dans: *Œuvres complètes*, trad. du danois par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Orante, vol. 16, 1971, pp. 171s. et 204-229.

[17] Cf. entre autres: M. HORKHEIMER, *Eclipse de la raison*, trad. de l'américain par J. Debouzy, Paris, Payot, 1974, surtout pp. 13-65 («Moyens et fins»). La traduction allemande, parue en 1967 chez Fischer, Frankfurt a.M., s'intitule *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*.

[18] Cf. J. RAWLS, *Théorie de la justice*, trad. de l'américain par C. Audard, Paris, Seuil, 1987.

[19] *La condition de la raison philosophique* (Etre et penser 51), Neuchâtel, Baconnière, 1960, surtout pp. 51-64 et 90-101.

[20] P.-A. STUCKI, *Critique de l'athéisme* (Revue neuchâteloise, Neuchâtel, 19e année, nº 73, 1975/76), réédition: Genève, Labor et Fides, 1980.

[21] *Le huitième jour de la création. Introduction à l'entropologie*, Lausanne, Presses polytechniques romandes, 1986.

b) *La foi interpelle la raison*

Un système de convictions tel que la foi peut-il interpeller le système d'investigations et d'actions qu'est la raison? Cette interpellation ne pourra toujours être qu'indirecte: elle ne portera pas sur les investigations et actions en tant que telles, mais sur leur enracinement dans le tissu de la vie humaine et donc sur leurs enjeux existentiels. Comment cela s'opère-t-il?

Avec P. Thévenaz, on peut dire que la foi interpelle la raison en lui proposant une «expérience-choc radicale», en registre chrétien celle de la folie de la croix, qui vient confondre la sagesse du monde[22]. Pour sortir la raison de son paradoxe de maîtrise non maîtrisée, elle lui offre le contre-paradoxe d'une donnée absolument non maîtrisable, estimant que ce n'est qu'à travers ce conflit radical que la raison peut être rendue à la raison. Quels sont les effets de cette confrontation?

D'abord, elle met en évidence l'ambiguïté fondamentale de la raison, ou pour parler en termes systémiques, la bifurcation qui l'habite. On trouve par exemple une telle explicitation de l'ambiguïté de la raison chez Luther, qui, dans un même texte, peut dire de la raison qu'elle est «la chose capitale, la meilleure au regard de toutes les autres choses de la vie et quelque chose de divin», et en même temps qu'elle est pourtant «soumise au pouvoir du diable»[23].

Rappelant à la conscience cette ambiguïté de la raison, la foi sera précisément soucieuse de ne pas laisser la raison se désavouer elle-même, de ne pas la laisser capituler, mais de l'interpeller comme «cette chose capitale», appelée à s'opposer à toutes les tentations de déraison. Elle le fera en la revendiquant comme un partenaire de dialogue exigeant, aussi exigeant que nécessaire.

En même temps, par le choc qu'elle lui propose, elle l'invite à prendre conscience d'elle-même et de sa condition et donc à sortir de son autisme. Elle conduit ainsi à favoriser la réflexion auto-critique de la raison sur son effort de maîtrise et sur les limites qui lui sont imposées. Elle lui offre ainsi de redécouvrir qu'elle n'est pas première, qu'elle est en situation de secondarité, dans laquelle elle ne s'institue pas elle-même, mais est appelée à répondre de ses investigations et ses actes en responsabilité. Pour l'exprimer dans les termes de J. Neirynck, qui suggère la perspective de la

[22] Cf. P. THÉVENAZ, *op. cit.* (cf. ci-dessus note 19), pp. 27-41. P. Thévenaz reprend ici 1 Cor 1, 18-31.

[23] Cf. chez Luther les thèses de la dispute *De homine*, citées ici d'après G. EBELING, *Disputatio de homine. I: Text und Traditionshintergrund*, Tübingen, Mohr, 1977, pp. 15-24 (thèses 4 et 24). Une traduction française (parfois imprécise) des thèses *De homine* a été publiée par J. ANSALDI et P. PELISSERO: «Le *De homine* de Martin Luther», *Etudes théologiques et religieuses*, Montpellier, 57e année, 1982, pp. 473-489 (traduction des thèses: pp. 474-477).

théologie de la création et de la providence: la raison ne se situe pas au premier jour, mais au huitième jour de la création, placée dans une réalité qui lui est confiée et qu'elle est appelée à administrer en conscience[24].

5. *La raison à la bifurcation entre la foi et l'incroyance*

a) *La foi tentée par l'incroyance*

La foi est elle aussi exposée sans cesse à l'incroyance. «Je crois, Seigneur, viens au secours de mon incroyance», prie le père de l'enfant épileptique dans Marc 9,24. Il y a, dans cette dualité, une dimension constitutive de la foi: elle n'est pas une assurance illimitée, mais une certitude contestée, exposée au doute, à l'«Anfechtung», pour employer le terme consacré chez Luther[25]. Mais cette dualité a précisément pour effet que la foi n'est jamais à l'abri du danger de basculer dans la catastrophe de l'incroyance, dans laquelle elle est conduite à se désavouer elle-même. On peut ici aussi, en simplifiant, distinguer deux formes de désaveu, l'une de faiblesse, l'autre de défi.

Dans le désaveu-faiblesse, la foi se perd elle-même, capitule sous les coups de la contestation multiple à laquelle elle est exposée. Elle se désavoue elle-même dans ce sens qu'elle renonce à s'assumer dans son caractère de conviction existentielle. Elle s'effondre, et la consistance de son système de convictions se vide. La foi se transforme alors en indifférence, en apathie religieuse. Cette structure a été mise en évidence par P.-L. Dubied comme «athéisme pratique»[26], se manifestant sous deux formes, incroyante *et* croyante, le point commun étant que dans les deux cas, la foi cesse d'être conviction, n'informe plus la vie.

Mais, en même temps, l'inverse menace aussi, le désaveu-défi: pour échapper à la contestation du doute, la foi se durcit, se referme sur elle-même et bascule dans un fanatisme obstiné qui ne veut plus ou ne peut plus faire l'effort de comprendre, dans une soumission servile et non critique à des instances religieuses autoritaires ou encore dans une totale indétermination irrationnelle teintée d'ésotérisme et de mysticisme. Les

[24] Dans un sens comparable, Luther dit de la raison qu'elle est «sol et numen quoddam ad has res administrandas in hac vita positum» (thèse 8, *op. cit.*, p. 16), un soleil et une sorte de puissance divine, instituée en cette vie pour administrer toutes ces choses.

[25] E. MORIN s'est intéressé à cette dualité de la foi et du doute d'un point de vue systémique; cf. *Pour sortir du XXe siècle* (Points 170), Paris, Seuil, 1981, pp. 269-298 («Que croire? Qui croire? Faut-il croire?»).

[26] P.-L. DUBIED, *L'athéisme: une maladie spirituelle?* (Lieux théologiques 4), Genève, Labor et Fides, 1982.

manifestations de ce désaveu-défi sont bien connues aujourd'hui et font l'objet de beaucoup d'études: intégrismes, fondamentalismes, nouveaux mouvements religieux, etc.

Par la simultanéité des deux formes de désaveu, la situation est très contrastée[27], marquant bien l'ambiguïté de la foi. Dans quelle mesure la raison peut-elle ici intervenir?

b) *La raison interroge la foi sur sa pertinence*

Ici aussi, l'intervention ne peut se faire que de manière indirecte. En effet, la raison ne peut pas faire l'examen direct des convictions de la foi, pour les confirmer ou les réfuter, par des procédures d'investigation. On peut dire des convictions de la foi ce que K. R. Popper précise concernant l'irréfutabilité des théories philosophiques[28]: comme ces dernières, les convictions de la foi sont irréfutables, même si elles sont fausses; pourtant, cela ne signifie pas pour autant qu'elles échappent à tout examen critique. Si l'on tient compte du fait que leur but est de résoudre un ou plusieurs problèmes, on peut mettre à l'épreuve leur pertinence en les confrontant à «la configuration aporétique», à la «*problem situation*» qu'elles prétendent résoudre. Cette prétention de pertinence peut faire l'objet d'un examen critique assumé par la raison: est-ce que la conviction résout effectivement le problème? Le résout-elle mieux que ne le font d'autres convictions? S'est-elle, éventuellement, contentée de déplacer celui-ci? Est-elle simple? Est-elle féconde? Peut-elle se trouver en contradiction avec d'autres convictions requises pour résoudre d'autres problèmes?[29]

Confrontée à cette interrogation critique, la foi doit articuler son système de convictions dans une argumentation cohérente et consistante, pour rendre compte de ses présupposés et de ses implications. Cela ne fait pas d'elle une démarche purement rationnelle, mais l'empêche de basculer dans une attitude irrationnelle d'apathie ou d'obstination, en l'invitant à un effort de compréhension et d'explicitation de soi. Ainsi, comme le souligne Kierkegaard, même en croyant contre la raison, le croyant n'abandonne pas la raison; il ne se met pas à l'abri de cette dernière en se contentant de

[27] Cf. pour des éléments d'analyse théologique de ces contrastes: P. VALADIER, *L'Eglise en procès. Catholicisme et société moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, surtout pp. 61-96; H. ZAHRNT, *Gotteswende. Christsein zwischen Atheismus und neuer Religiosität*, München/Zürich, Piper, 1989.

[28] Cf. «La question de l'irréfutabilité des théories philosophiques», dans: *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, trad. de l'anglais par M.-I. et M. B. de Launay, Paris, Payot, 1985, pp. 288-299.

[29] Cf. *art. cit.*, pp. 296s. Les questions sont reprises de POPPER, en remplaçant simplement «théorie» par «conviction».

croire n'importe quoi. «Ainsi, le croyant chrétien a sa raison et s'en sert; il respecte l'ordinaire condition humaine; si l'on ne devient pas chrétien, il n'invoque pas un manque de raison, d'intelligence; mais touchant le christianisme, il croit contre la raison et ici encore il recourt à la raison — pour bien voir qu'il croit contre la raison. Il ne saurait donc croire quelque non-sens, contre la raison comme on pourrait peut-être le craindre, car la raison mettra en lumière qu'il s'agit d'un non-sens et l'empêchera d'y ajouter foi (...)»[30].

L'examen critique de la pertinence de la foi par la raison a pour effet d'inviter la foi à un exercice incessant d'intelligence. Il combat par là, de manière efficace, aussi bien la catastrophe de l'apathie que celle du fanatisme. Il exige de la foi qu'elle assume son statut de conviction contestée, en résistant aussi bien à la dissolution de la conviction qu'au rejet de la contestation.

6. *Vers un double entrecroisement...*

Il résulte de ces considérations une possibilité de comprendre de manière dynamique les interactions entre la foi et la raison. C'est ce qu'exprime la figure 2 ci-dessous, en imaginant un entrecroisement des interventions: chacune intervient à la bifurcation de l'autre, au point sensible où elle doit se démarquer de son contraire menaçant. Le présupposé d'un tel entrecroisement est celui d'une loyauté critique réciproque: chacune vise à soutenir l'autre dans son effort de démarcation. La foi veut contribuer à renforcer la raison contre la déraison, et inversement, la raison à renforcer la foi contre l'incroyance.

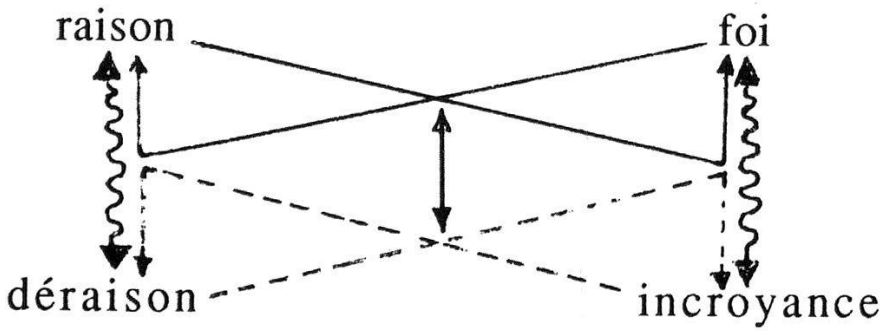

Figure 2

[30] S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, dans: *Œuvres*, trad. du danois par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Orante, vol. 11, 1977, p. 249.

Mais un autre entrecroisement suit ce premier comme une ombre menaçante (en pointillé dans la figure): la déraison et l'incroyance interviennent aux mêmes bifurcations, mais pour obtenir chez l'autre la catastrophe correspondante. La déraison et l'incroyance visent ainsi à se renforcer l'une l'autre, pour faire poids contre le renforcement inverse.

L'interaction des deux entrecroisements fait que le système est instable, loin de l'équilibre. Même des fluctuations infimes pourraient, dans ce système précaire, avoir des conséquences imprévues. C'est pourquoi la question de Schleiermacher concernant le nœud de l'histoire reste ouverte. La constellation qu'il redoute est toujours possible: rien n'exclut que la raison, s'alliant à la déraison, se mette à alimenter l'incroyance, tandis que la foi, jouant le jeu de l'incroyance, pourrait se mettre à privilégier la déraison.

Mais cette issue-là n'est pas la seule, elle ne s'impose pas comme une fatalité tragique, à laquelle il faudrait se résigner au vu de certains signes de l'époque. Le système ouvert nous suggère que l'avenir est ouvert. Autrement dit: il est encore possible de croire en d'autres alliances possibles — et d'œuvrer en leur faveur.

7. *Le prix du dialogue critique: s'aventurer ensemble dans la fronce...*

L'hypothèse d'un système ouvert loin de l'équilibre souligne que l'interaction entre la foi et la raison ne se structure pas de manière linéaire et continue. Nous avons parlé librement, et un peu métaphoriquement, de zones floues, de bifurcations, de ruptures et de catastrophes. Cela suggère l'idée d'un terrain accidenté, que l'on pourrait représenter en s'inspirant des modèles topologiques développés dans la théorie des catastrophes de René Thom[31]. On pourrait ainsi imaginer que le paysage spirituel dans lequel se déplace notre système de la foi et de la raison ressemble au graphe de la fronce, graphe représentant chez R. Thom une catastrophe déterminée par deux facteurs de contrôle (cf. ci-après figure 3). Le plan incliné et accidenté défini par les coordonnées de la raison et de la foi coupe l'axe vertical qui, d'un point de vue théologique, marque l'enjeu fondamental des cheminements: la plus ou moins grande proximité de Dieu.

[31] R. THOM, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*. Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Chr. Bourgeois, 1980; R. THOM, *Paraboles et catastrophes*. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie, réalisés par G. Giorello et S. Morini, Paris, Flammarion, 1983.

Sur le plan, plusieurs cheminements sont possibles, qui sont plus ou moins paisibles ou risqués. Je peux adopter une attitude de conformité très prudente et ne pas trop m'aventurer, ni d'un côté, ni de l'autre (cheminement 1 dans la figure), en me contentant d'un peu de foi et d'un peu de raison (c'est une attitude qui peut qualifier aussi bien l'athéisme pratique que des attitudes de soumission servile aux autorités, religieuses ou scientifiques). Une autre forme de conformité consiste à tendre, à l'extrémité inverse du plan, vers une grande synthèse de la foi et de la raison (cheminement 2): c'est la solution de diverses gnoses scientifiques, de type souvent théiste — donc avec un Dieu lointain, objet de spéculations mystico-scientifiques. Mais d'autres cheminements vont dans le sens de la faille: ainsi, je peux me déplacer le long de l'axe de la foi (3), en me passant le plus possible de la raison (c'est le chemin suivi par toutes les formes de religiosités irrationnelles, tendant vers un Dieu proche, saisi de manière immédiate), ou à l'inverse, le long de l'axe de la raison (4), sans trop m'aventurer du côté de la foi (position des rationalismes agnostiques, des réductionnismes scientifiques, avec un Dieu devenu lointain, voire inexistant).

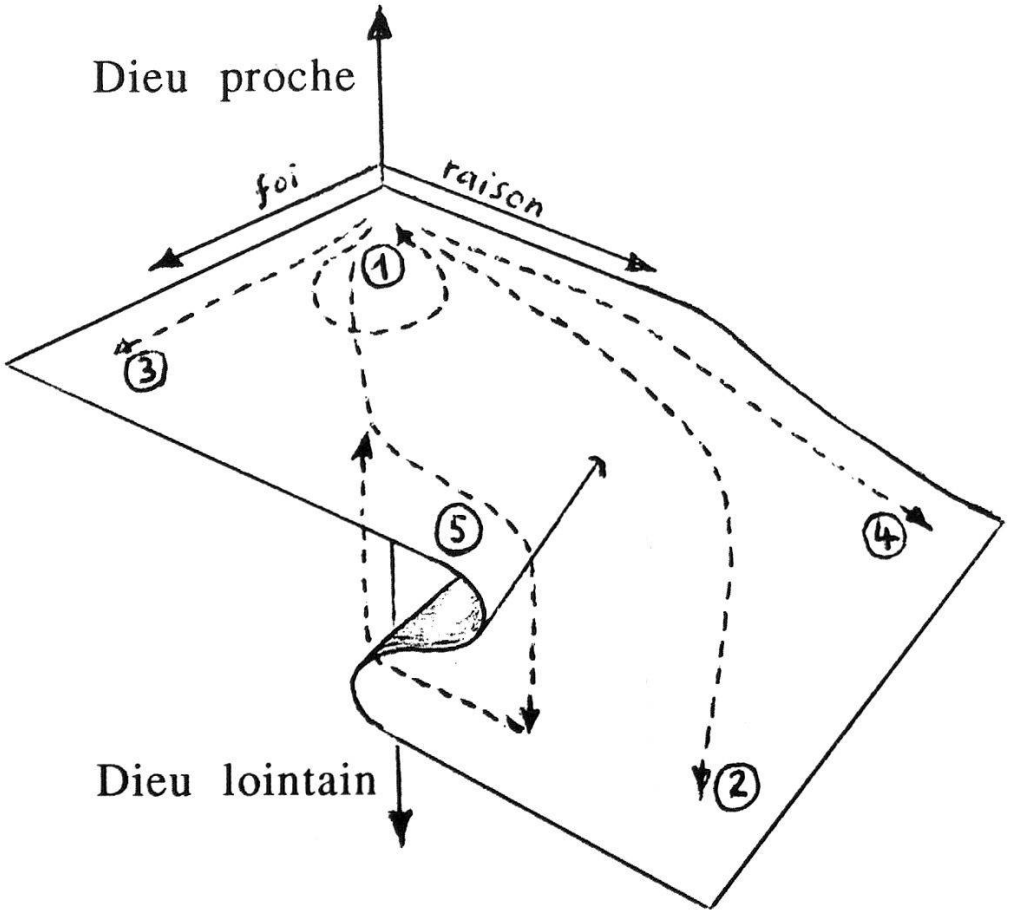

Figure 3

Jusqu'ici, nous avons esquissé des chemins de conformité ou de faille, qui évitent soigneusement de s'aventurer dans la zone accidentée de la fronce. Mais à rester dans les zones planes et sans danger, foi et raison perdent l'exigence stimulante du dialogue critique: l'une peut estimer pouvoir se passer de l'autre ou s'allier à elle dans une grande synthèse concordiste — faille ou conformité. Ce n'est qu'au centre du graphe que les choses s'animent. Foi et raison s'y trouvent soudain confrontées à des bifurcations, à des catastrophes, elles y découvrent la possibilité de leurs contraires respectifs, en lutte chacune avec diverses possibilités qui s'offrent à elle et qui l'entraînent dans des mouvements inattendus. Le dialogue critique, que nous avons tenté d'imaginer, est à ce prix: il invite à s'aventurer ensemble dans la fronce (5). C'est là que foi et raison pourront redécouvrir cette interaction ouverte et dynamique qui consiste pour chacune à accompagner l'autre de manière critique dans ses bifurcations, chacune rappelant à l'autre l'exigence d'être fidèle à elle-même par respect de l'autre.

Il ne m'appartient pas de dire quelle interprétation le philosophe pourra donner de la fronce. Le théologien que je suis propose de la saisir comme le lieu d'une dialectique animée du Dieu proche et du Dieu lointain, dans laquelle la foi et la raison sont impliquées. Il invite à la comprendre comme l'expression de la théologie de la croix, pour insinuer que la catastrophe de la fronce n'est qu'une manière de dire ce que le philosophe Pierre Thévenaz nommait «l'expérience-choc radicale»: la puissance et la sagesse de Dieu se manifestent dans le scandale et la folie du messie crucifié.