

# Études critiques : une réflexion sur les rapports entre science et foi

Autor(en): **Rivier, Dominique**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **45 (1995)**

Heft 1

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381530>

## **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.

ÉTUDES CRITIQUES

UNE RÉFLEXION SUR LES RAPPORTS  
ENTRE SCIENCE ET FOI

DOMINIQUE RIVIER

*Résumé*

*Après une présentation de l'ouvrage Science et foi font système<sup>1</sup>, contenant une demi-douzaine d'exposés indépendants mais utilisant tous l'approche herméneutique, l'étude critique signale un certain nombre d'écueils attachés à la vision systémique généralement adoptée par les auteurs : abstraction des représentations, «symétrisation» des interlocuteurs. Est mise en question notamment l'opportunité de limiter le dialogue entre science et foi à la problématique dogmatique.*

*I. Présentation de l'ouvrage*

1. L'intérêt de ce recueil de plus de 200 pages tient notamment en ce qu'au travers d'une demi-douzaine d'exposés indépendants, il présente le résultat des travaux interdisciplinaires organisés par l'*Institut de Recherches herméneutiques et systématiques de la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel* (ci-après désigné par l'Institut), de 1986 à 1990. Il s'agit de la première étape d'une entreprise de longue haleine qui, au cours de journées d'études ou de colloques, réunit des théologiens, des philosophes et des hommes de science – mathématiciens, physiciens et biologistes notamment.

Comparé à d'autres entreprises du même genre et sur le même sujet des rapports entre foi et théologie d'une part, raison et science d'autre part, l'ouvrage se distingue par la méthode d'approche herméneutique, commune à tous les auteurs. Permettant d'éviter certains pièges de l'interdisciplinarité, cette approche semble bien indiquée en un temps dans lequel, du côté de la théologie comme du côté des sciences de la nature, s'impose un renouvellement apparemment profond des épistémologies.

<sup>1</sup> Pierre BÜHLER et Clairette KARAKASH (éd.), *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1992.

L'ouvrage comprend une *Introduction* générale et deux parties intitulées *Modèle théorique* et *Mise à l'épreuve du modèle*.

2. Après avoir dressé un «état de la situation» du dialogue entre théologiens et hommes de science, l'*Introduction* (due à Clairette Karakash et Pierre Bühler) précise l'orientation spécifique et les références du projet de recherches de l'Institut. Cette orientation est commandée par le «souci herméneutique» (l'herméneutique étant ici entendue «au sens classique de la théorie de l'interprétation, visant à déterminer de manière critique les conditions de possibilité, les critères, les règles et les limites de cette dernière»). Quant aux références, elles trahissent cet autre souci de tenir compte des développements les plus récents de l'herméneutique et de l'épistémologie, en théologie comme dans les sciences de la nature.

3. La première partie présente la «théorie du problème». Son premier chapitre (La typologie des articulations entre science et foi religieuse, par C. Karakash et O. Schäfer-Guignier) établit cette typologie de façon originale en ce sens qu'après avoir examiné séparément le point de vue des théologiens et celui des hommes de science, il montre que pour l'essentiel, les choix fondamentaux se recourent : la *convergence* pouvant conduire à une synthèse moniste, l'*exclusion conflictuelle* fermant la porte à tout dialogue, le *refus systématique* d'articulation menacé par la «schizophrénie de la double allégeance», ou enfin la *complémentarité* qui, dépassant le refus systématique, assigne à la foi et à la raison une mission de vigilance réciproque.

4. Le deuxième chapitre (Faille, conformité ou dialogue critique, une approche systémique des interactions entre foi et raison, par P. Bühler) commence par définir la foi comme *système de convictions* et la raison comme *système d'investigations et d'actions* : deux manières pour l'être humain, «d'être totalement pris à partie» ou «interpellé par le réel qui l'entoure». En raison de cet ancrage commun (dans le réel) et en dépit de leurs démarches distinctes, il existe entre les deux systèmes foi et raison une «interaction dynamique». Adoptant le langage de la systémique, on dit que «foi et raison font système». Il s'agit là de l'hypothèse de travail qui sert de fondement au modèle. Après avoir montré l'insuffisance de l'alternative «classique» : faille ou conformité, qualifiée de stérile, l'auteur lui oppose un dialogue critique dans lequel la foi se situe à la bifurcation entre la raison et la déraison, la raison à la bifurcation entre la foi et l'incroyance. S'inspirant ici d'un modèle mathématique dû à R.Thom, l'auteur décrit ce qu'il appelle le «paysage spirituel» dans lequel le point correspondant au système foi-raison se déplace en fonction de l'articulation choisie.

5. Le troisième chapitre (Imprévisible et réel commun par P.-L. Dubied) contient «l'esquisse d'une articulation entre science et théologie du point de

vue de la théologie pratique». Science et théologie sont ici considérées dans certains de leurs développements contemporains, caractérisés par ce qu'on appelle le «retour à l'imprévisible». Reconnu par un nombre croissant d'hommes de science, notamment par tous ceux qui s'attachent à l'étude du *chaos* – nouveau paradigme caractérisant d'une manière générale l'évolution de systèmes *hypersensible aux conditions initiales* – ce «retour à l'imprévisible» libère quelque peu la science contemporaine jusqu'ici prisonnière du prévisible, souvent identifié par erreur au déterminisme qui fixe le passé et l'avenir en termes des conditions présentes<sup>2</sup>. Parallèlement les prétentions de la théologie traditionnelle sont revues à la baisse si l'on s'en tient au programme de «démithologisation» de R. Bultmann, lequel aboutit lui aussi à une «reconnaissance d'imprévisibilité» pour le «message du salut concentré sur la proclamation du Dieu crucifié et ressuscité». Quant aux racines de cette double imprévisibilité, elles plongent dans le «réel commun», milieu où s'articulent science et théologie. Il s'agit du «réel de l'expérience ordinaire, interhumaine, de la quotidienneté et de l'immédiateté» qui «sert de berceau et de support à la réalisation existentielle». Le «réel scientifique» et le «réel théologique» sont des constructions issues du réel commun lorsque celui-ci «cherche à se comprendre lui-même». L'analyse des rapports entre science, foi, mythologisation et imprévisible est ici illustrée dans le thème du *miracle*, conçu comme «guérison de l'aliénation que constitue le refus de s'accepter dans l'incertitude et la précarité du réel commun, dans l'historicité, dans l'angoisse».

6. La seconde partie de l'ouvrage propose trois premières «mises à l'épreuve» du modèle «Science et foi font système» exposé dans la première partie. Son premier chapitre (L'herméneutique biblique et la recherche de la vérité religieuse par G. Theissen) commence par souligner les rapports ambigus liant l'exégèse à la recherche de la vérité religieuse, celle-ci étant prise successivement sous trois de ses aspects : «*correspondance* à un réel extérieur à l'homme», «*cohérence* avec l'histoire», «*consensus* parmi les hommes». C'est en vue d'intégrer ces trois aspects que Theissen avance sa conception évolutionniste de la vérité biblique, «accessible par réduction des divergences, des incohérences et des dissensions». Le point crucial est ici de mettre en évidence la caractéristique propre à l'«adaptation religieuse» comparée à l'adaptation telle que la conçoit la science de l'évolution. Religion et science s'adaptent-elles à la même réalité? S'il arrive à la science d'envisager le réalisme de l'ensemble de ses objets en tant que *totalité*, elle ne saurait conférer à celle-ci une valeur, un sens ou une signification. L'attitude religieuse est tout autre, qui s'adapte à une réalité ultime en développant des valeurs et des normes. Mais il y a plus : selon l'Évangile, cette réalité ultime «au niveau de l'évolution

<sup>2</sup> Le chaos respecte le déterminisme de la physique classique.

culturelle» rompt avec les principes mêmes d'évolution et d'adaptation reçus par la science. Selon celle-ci, en effet, l'évolution est sélective (c'est la survivance du plus apte). En revanche, l'évolution est «antisélective» selon la Révélation: la rédemption pour ceux qui sont perdus, la justification pour les pécheurs ne suivent aucun principe d'évolution; seule la grâce de Dieu agit. Ce dualisme opposant l'«antisélectionnisme» de l'Évangile à la sélection biologique, comme aussi le caractère «présélectif» de la «résonance existentielle» (qui nous fait percevoir la contingence de notre vie en correspondance avec la contingence de la réalité ultime) constituent autant d'objections de taille à toute théorie évolutionniste de la religion biblique – ce que laisse entendre Theissen lui-même (p.153).

7. La deuxième mise à l'épreuve du modèle (L'humour comme interface entre science et foi à partir d'Arthur Koestler, par P. Bühler) propose une forme particulière d'interaction dynamique entre la démarche scientifique et la perspective religieuse. Persévérant dans l'utilisation ingénieuse d'analogies géométriques, l'auteur fait l'hypothèse de l'existence d'une interface entre science et foi, lieu de cette interaction, laquelle est un «jeu ouvert et créatif» qui doit permettre d'éviter les durcissements qui stérilisent le dialogue. Appliquant à cette interface le concept de *bisociation* (selon Koestler la bisociation est la rencontre – en général fortuite – d'éléments étrangers produisant une réalité nouvelle), P. Bühler propose de situer dans cette interface l'action de l'humour, lequel provoque une «mise à l'épreuve du sérieux de l'appropriation religieuse». Par le rire qu'il suscite, l'humour «dévoile les contradictions, démasque les faux sérieux et les inauthenticités». De là à considérer l'humour comme agissant dans la «bisociation radicale entre la connaissance et l'existence», à l'interface de la «matrice humaine» et de la «matrice absolue», il y a un pas qui paraît justifié. C'est du moins ce que suggèrent quelques exemples d'interpellations humoristiques empruntées au dialogue contemporain de la science avec la foi.

8. Le troisième et dernier chapitre de la seconde partie (Au miroir de l'intelligence artificielle, par C. Karakash) met en scène l'intelligence humaine, l'intelligence artificielle – ou plutôt quelques-uns des modèles qui en ont été proposés – et l'intelligence de la foi.

L'histoire quelque peu mouvementée de l'apparition de ces premiers modèles pour l'intelligence artificielle, histoire où se mêlent curieusement les mythes de Pygmalion et de Narcisse, fait apparaître le flou considérable qui entoure, aujourd'hui encore, le concept de l'intelligence artificielle. C'est ce que confirme l'examen du paradigme de la théorie «computationnelle» de l'esprit, qui s'efforce de clarifier les rapports entre les trois «niveaux» «neurophysiologique», «symbolique» et «conceptuel» du système cognitif censé schématiser l'intelligence humaine. Cette représentation ne va pas sans susciter les objections les plus vives de la part des philosophes et des psycho-

logues, les questions controversées relevant de problèmes métaphysiques classiques comme celui des rapports entre le corps et l'esprit. Comme il fallait s'y attendre, les recherches autour de l'intelligence artificielle modifient en retour l'image de l'intelligence humaine, celle-ci s'avérant en définitive irréductible à celle-là. D'une tout autre nature se trouve être *l'intelligence de la foi*, faculté de l'esprit intimement liée à la Révélation elle-même: son rôle n'est-il pas de discerner l'action de «la main de Dieu» dans le monde, de combler l'écart entre la lettre de l'Écriture et la Parole de Dieu? Dans le réseau herméneutique diffus où interagissent connaissances et croyances, valeurs et pouvoirs, l'intelligence de la foi demeure ouverte à la réalité qui l'environne et fait montre de probité intellectuelle afin de garantir le libre examen à l'endroit de toute information qui pourrait l'atteindre. Cela sans perdre de vue sa vocation originelle qui est de discerner la volonté de Dieu. Là encore, il s'agit d'une forme particulière de dialogue critique entre science et foi, précisément entre volonté de puissance sur la nature d'une part, et appel à l'émerveillement et à la dévotion face au Créateur d'autre part.

## II. *Evaluation critique*

1. Comme le précise l'Introduction, «Science et foi font système» est – exprimée dans le langage de la systémique – une proposition qui «n'a de valeur que d'hypothèse» (p. 41). A l'inverse de ce qui a lieu en général dans les sciences de la nature, une telle hypothèse, ici, n'a pas à être vérifiée ni falsifiée: sa valeur tient dans la nouveauté des perspectives qu'elle découvre, comme à la pertinence des conséquences qu'on en peut tirer. A cet égard, chacun des six exposés du recueil témoigne à sa façon de la fécondité de l'hypothèse. C'est ainsi que, jointe à l'approche herméneutique, la vision systémique des interactions entre le savoir et le croire renouvelle la typologie de leur articulations (1<sup>re</sup> partie, chapitre I). Elle élargit le dialogue critique entre science et foi au-delà d'une confrontation statique et stérile (1<sup>re</sup> partie chapitre II). Elle permet de préciser et d'enrichir la notion de réalité pour en faire ce «réel commun, agrégat de faits et d'objets, de valeurs partagées ou en conflit, de rencontres d'émotion, d'échanges,...», «terreau où s'enracinent investigation scientifique et démarche théologique» (1<sup>re</sup> partie, Chapitre III). Plus particulièrement, la perspective systémique confère un supplément de crédibilité à la théorie évolutionniste telle que la fonde G. Theissen sur le complexe des trois «composantes de la vérité scientifique»: correspondance, cohérence, consensus (2<sup>e</sup> partie chapitre I). C'est encore la vision systémique qui suggère d'élargir le concept de bisociation (inventé par Koestler pour identifier l'une des composantes de l'acte de création *scientifique*) à la théologie de la Croix, laquelle confronte à la sagesse de Dieu l'intellectualisme des Grecs et le légalisme des Juifs (2<sup>e</sup> partie, chapitre II). Enfin l'approche systémique offre un cadre particulièrement adéquat à l'amorce d'un dialogue entre l'intelligence humaine,



sa caricature floue et fragmentaire qu'on désigne sous le nom d'intelligence artificielle, et l'intelligence de la foi inspirée par la Révélation (2<sup>e</sup> partie, chapitre III).

2. Il reste que, dans son indéniable fécondité, l'hypothèse «Science et foi font système» recèle quelques écueils. Même si certains d'entre eux n'ont pas échappé à l'attention des auteurs de l'ouvrage (voir par exemple les pages 37 à 105) il n'est peut-être pas inutile d'en signaler ici au moins deux ou trois. Le premier paraît être celui d'une *abstraction* croissante dans la description des articulations et des interactions entre le croire et le savoir. En témoigne l'utilisation, souvent séduisante, de représentations géométriques ou de tableaux synoptiques, lesquels sont, qu'on le veuille ou non, autant de réductions drastiques du complexe de relations qu'ils sont censés décrire. Que la raison et la science s'accommodent de telles schématisations, c'est probable, mais qu'en est-il de la foi et de la théologie? Au demeurant, pas plus que le calcul, l'abstraction n'est garante de la rigueur.

3. Il est une conséquence importante de ces schématisations figurant les relations entre le croire et le savoir qui paraît constituer un écueil supplémentaire, fruit lui aussi de l'hypothèse «Science et foi font système». C'est l'idée qu'il existerait entre foi et raison, entre science et théologie, comme une sorte de symétrie essentielle. C'est en tous les cas ce que suggèrent la plupart des figures et tableaux de l'ouvrage, lesquels manifestent de fait cette symétrie. D'où le risque d'un double glissement: d'abord le glissement de la symétrie entre représentations des *relations* à la symétrie entre représentations des *reliés*; puis glissement de la symétrie des *représentations* à la symétrie des *représentés*. Et voilà science et foi qui se trouvent comme de plain-pied! Car l'une des leçons à tirer du développement récent de l'épistémologie des sciences de la nature est qu'au fur et à mesure de l'élaboration d'une théorie, il devient plus difficile – sinon illusoire – de séparer la réalité des phénomènes de la représentation qu'en donne la théorie. Or bien évidemment, lors de ces glissements des relations aux reliés ou des représentations aux représentés, plutôt que la raison et la science, ce sont la foi et la théologie qui pâtissent de l'image réduite, et de la symétrie fallacieuse qu'elle suggère. Celle-ci n'est-elle pas encore corroborée par l'utilisation répétée, à propos de foi et de théologie, de termes comme «complémentarité», «compatibilité», «convergence», «bifurcation», «imprévisibilité»,...lesquels renvoient à des concepts strictement définis par la science?

4. On retrouve ailleurs cette tendance implicite vers une sorte de symétrisation entre les données de la foi et celles de la science; par exemple dans la discussion, instructive à plus d'un titre, de la notion de miracle: «miracle de la science» d'un côté, «miracle de Dieu» de l'autre (pages 123ss). Là le miracle est considéré quasi exclusivement du point de vue de celui qui

en apparaît comme le bénéficiaire direct. Pourtant une lecture complète – pas nécessairement «littérale» – des Evangiles ne révèle-t-elle pas que la portée du miracle va bien au-delà de cet aspect particulier et partiel? que les guérisons et les résurrections accomplies par Jésus ne visent pas seulement à rendre la santé aux malades et la vie aux morts (quand bien même c'est par compassion pour ceux qui souffrent ou qui pleurent que Jésus agit), mais aussi et surtout à manifester qu'Il est le Messie, le Fils de Dieu annoncé par les prophètes et, par voie de conséquence, à authentifier la proclamation de la bonne nouvelle du salut (cf. Luc 7, 18-23, Jean 5, 36, Esaïe 61,1). Cela n'est-il pas confirmé par l'accomplissement de miracles qui ne sont ni des guérisons, ni des résurrections, ni des «libérations d'une aliénation insupportable»? Que l'on songe aux noces de Cana, au figuier stérile, à la marche sur les eaux, à la Transfiguration!

5. Subsiste une importante question. Au moment d'«offrir aux théologiens et aux scientifiques une possibilité de dialogue critique qui permet aux uns et aux autres de résister à toutes les tentatives de récupération » (p. 33), est-il judicieux, comme semblent l'admettre certains des auteurs, de se «limiter à la problématique *dogmatique* des relations entre science et théologie, en laissant volontairement de côté la question éthique...» (p. 61, note 37)? Est-il opportun, dans un dialogue qui, en définitive, engage l'homme contemporain dans sa totalité, de réduire ainsi la théologie à «sa contribution à l'interprétation du réel»? Ce «réel commun» – d'où sont issus le «réel scientifique» – et le «réel théologique» – «agrégat de faits, d'objets, *de valeurs partagées et en conflit*, de rencontres, *d'émotions, d'échanges...*» (c'est nous qui soulignons), n'est-il pas radicalement tronqué dès lors qu'en est banni ce qui relève de l'éthique, soit du comportement et de la conscience de l'individu? N'est-il pas généralement admis – notamment par les auteurs de l'ouvrage – que la science elle-même «influence nos comportements de manière irrémédiable» (p. 114)? Comment alors séparer dans le réel commun, puis le réel scientifique et le réel théologique, ce qui ressortit à l'éthique de ce qui ressortit à la dogmatique – et cela d'une façon qui soit acceptée par tous les interlocuteurs? Que cette séparation soit commode, voire nécessaire dans un premier temps, lorsqu'il s'agit d'étudier ou d'enseigner la théologie pour elle-même et «de l'intérieur», passe! Mais que cette séparation soit de mise dans un dialogue qui se veut *ouvert* entre science et raison d'une part, foi et théologie d'autre part, rien n'est moins évident! N'implique-t-elle pas, cette séparation, une sorte de cloisonnement, de *fermeture* à tout un pan humain du réel? Peut-on, aujourd'hui, faire dialoguer des hommes de science et des hommes de foi en excluant du débat ces parties du réel qui sont la souffrance, l'angoisse, le bien et le mal, l'amour et la mort? En ce temps où, un peu partout et parfois spontanément, s'instaurent tant bien que mal des «instances éthiques» afin de sauvegarder la dignité de chaque individu face aux avancées implacables de la science et de la barbarie, n'est-il pas urgent de faire porter le dialogue aussi sur ce qu'à défaut de meilleur terme, il faut bien appeler le «réel humain»?



