

Dominique Lambert, Sciences et théologie: les figures d'un dialogue

Stoffel Jean-François

Revue Philosophique de Louvain, Année 2000, Volume 98, Numéro 2
p. 395 - 401

[Voir l'article en ligne](#)

Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir <http://www.sup.adc.education.fr/bib/>). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

(cf. discussion pp. 57-58). En effet, elle consiste à affirmer que le brevet devrait être limité au procédé et qu'il ne doit pas s'étendre au gène comme tel. Toutefois, la question éthique est, dans de nombreux pays, celle d'un compromis entre «l'accès à la connaissance génétique» et «l'investissement de l'industriel» (p. 51). Peut-on se limiter à ce niveau à une «éthique du compromis»? Comment assumer une telle éthique et le Bien commun (intégrant les droits et la dignité des personnes)?

La conclusion se situe au plan de la responsabilité. Mais on ne voit pas sur quoi débouche cette responsabilité (essentiellement celle du scientifique). Il est clair que cet ouvrage aborde des questions particulièrement intéressantes. Mais, d'une part ces questions ont déjà fortement évolué depuis 1996; d'autre part, en tant que scientifique, Axel Kahn ne fait qu'effleurer la problématique proprement éthique et philosophique. C'est le cas dans cette conclusion: on fait appel à la responsabilité du scientifique et marginalement à celle du citoyen, pour combler le vide créé par l'ampleur des problèmes.

Olivier PERRU.

Dominique LAMBERT, *Sciences et théologie: les figures d'un dialogue* (Connâître et croire – Donner raison, 4). Un vol. 22 x 14 de 218 pp. Namur, Presses universitaires de Namur; Bruxelles, Éditions Lessius, 1999.

Le titre et le sous-titre de ce livre, trop modestes, n'en marquent pas assez ni l'ampleur, ni l'ambition. En effet, l'A. ne s'attache pas seulement, de manière descriptive, à dresser une typologie critique des différentes figures qu'ont pu prendre et que prennent encore les relations entre sciences et théologie mais, sur base d'une telle étude, il propose — mieux, il risque — une articulation qui, gardant les aspects positifs des figures déjà expérimentées, cherche à éviter leurs déficiences. L'articulation proposée impliquant, entre sciences et théologie, la médiation de la philosophie, ce livre est en fait un plaidoyer — engagé et courageux — soutenant la possibilité d'un dialogue entre sciences et théologie qui soit authentique, fécond et pleinement respectueux de l'autonomie des trois disciplines concernées. Dans cette vaste littérature consacrée aux rapports entre science et religion où il est fréquemment fait état, sous des registres divers et souvent avec raison, au mieux de malentendus réciproques et au pire d'entraves au développement scientifique, voici donc un ouvrage témoignant d'une perspective foncièrement optimiste, sans que celle-ci ne résulte pour autant d'une ignorance des difficultés inhérentes à une telle entreprise. Le fait est suffisamment rare pour que cet essai nous retienne quelques instants.

Restaurer, entre sciences et théologie, un dialogue authentique qui, en préservant la nécessaire autonomie de leurs domaines respectifs, satisfasse aussi bien les scientifiques que les théologiens ne peut se faire sans la détermination préalable de ce que sont l'activité scientifique et la réflexion théologique, ni sans la prise en compte des contraintes spécifiques qui en résultent. Aussi l'A. s'attelle tout d'abord à cerner au mieux la nature de l'activité scientifique, considérée respectivement au niveau ontologique, épistémologique et finalement éthique. Abordant le type d'être qui est appréhendé par les scientifiques, l'A. observe que, en lieu et place de l'ontologie classique confinée désormais au monde macroscopique, s'est instaurée une conception hiérarchique du réel physique reconnaissant divers niveaux de réalité et soutenant que les niveaux supérieurs reposent ultimement sur les niveaux inférieurs (le réductionnisme). Certains se sont emparés de cette représentation, qu'ils ont élevée au rang de seul regard valable sur le réel, pour ruiner toute idée de transcendance, quand d'autres, refusant cette approche réductionniste, ont cherché une alternative qui leur permette au contraire de réenchanter le monde. Face à ces positions qui survalorisent les sciences en les créditant d'une portée métaphysique qu'elles n'ont pas ou qui les dévalorisent en refusant de prendre en compte ce dont elles témoignent, l'A. ouvre une troisième voie. Prenant acte du succès historique remporté par cette option réductionniste, il la fait sienne, tout en ne lui accordant qu'une portée méthodologique, préservant ainsi la légitimité d'autres regards sur le monde. Au niveau épistémologique, l'A. ne peut que combattre les positions les plus extrêmes du conventionnalisme et du réalisme, car non seulement elles ne correspondent pas à la réalité de l'activité scientifique (les prédictions réussies attestent que le scientifique atteint bien le réel, mais en même temps le réductionnisme qu'il met en œuvre lui rappelle qu'il n'atteint pas le tout du réel), mais aussi parce qu'elles mettent «hors jeu» respectivement la science (qui n'aurait plus rien à dire sur le réel) et la théologie (qui aurait été supplantée par une science capable, à l'inverse, d'épuiser le réel). L'A. plaide donc pour un réalisme critique, qui reconnaît une certaine portée cognitive aux sciences, sans ignorer la particularité de leur mode d'appréhension du réel corrélatif de leur méthode inévitablement réductrice. Enfin, au niveau éthique, l'A. refuse l'image encore trop répandue d'une science qui, du moins au niveau de la recherche «pure», serait toujours «bonne» (seules ses applications pouvant être mauvaises), en rappelant que même à ce niveau, la pratique scientifique s'accompagne d'une «charge» éthique qui n'est pas à négliger. De l'analyse de chacun de ces trois niveaux, il résulte qu'un dialogue avec la théologie est donc possible, voire nécessaire, puisque la science voit tout le réel qu'elle doit voir,

mais pas le tout du réel (niveau ontologique); qu'elle appréhende effectivement quelque chose du réel et de sa vérité (niveau épistémologique) et qu'à tous ses niveaux, elle engage des choix éthiques susceptibles d'intéresser la théologie morale (niveau éthique).

Pour sa part, la théologie — et il s'agit toujours ici de la théologie catholique — se caractérise également par des spécificités auxquelles il faut pouvoir faire droit. Aussi faut-il en dresser l'inventaire afin d'examiner si ces contraintes théologiques pourront s'accorder avec celles de la science que nous venons de relever (réductionnisme, réalisme critique, autonomie de la démarche scientifique...). Seule sera en effet recevable l'articulation qui, pour avoir respecté les contraintes des uns et des autres, permettra l'établissement d'un dialogue pleinement libre et authentique, puisque ne présupposant aucun renoncement préalable. L'A. interroge à cet effet la théologie de la création et puis celle de la raison. Son analyse fait apparaître que l'autonomie requise par les sciences est déjà pleinement inscrite dans la création elle-même: entre Dieu et le créé se trouve établie une distance qui non seulement fonde la possibilité d'une authentique liberté de l'homme face à son Créateur, mais qui marque en même temps l'autonomie véritable dont jouit l'univers; aussi la théologie de la création évite-t-elle autant le panthéisme que le théisme pour prôner le panenthéisme qui, seul, assure une présence réelle, mais discrète, de Dieu dans le monde. Quant à la théologie de la raison, elle livre également de précieuses indications en vue de l'élaboration d'une articulation entre sciences et théologie: il ne peut y avoir de désaccord profond entre la raison et la foi; contre le fidéisme et le rationalisme, un dialogue entre sciences et théologie est non seulement possible, mais nécessaire; l'activité scientifique engage toujours une charge éthique, aussi ce dialogue trouvera à s'établir au sein d'une philosophie ayant non seulement une dimension métaphysique, mais aussi sapientielle.

Fort de ce que sont et de ce que veulent la science et la théologie, l'A. peut maintenant apprécier les modes d'interaction qui ont été pratiqués entre ces deux disciplines, à l'aune des contraintes et des principes qu'il vient de relever. Il examinera donc — toujours sous son triple point de vue ontologique, épistémologique et éthique — les deux positions traditionnelles, à savoir le concordisme et le discordisme, avant de proposer sa propre articulation, dont il s'attachera enfin à tester la validité en la confrontant à quelques problèmes contemporains.

Le concordisme ontologique identifie indûment la réalité visée par les sciences à celle qu'entend rejoindre la théologie. Cette attitude mène au panthéisme et finalement à l'athéisme, condamne Dieu à occuper ces zones d'ombres de la science qui, presque inmanquablement,

disparaîtront avec le progrès scientifique et, finalement, ne respecte ni la liberté de l'activité scientifique ni la transcendance de Dieu: elle ne peut être que rejetée. Tout en distinguant les niveaux d'être visés par la science et par la théologie, le concordisme épistémologique confond, quant à lui, les niveaux de connaissances auxquels ils ressortissent et, finalement, les rend tributaires d'un seul et même type de discours. Il conduit ainsi à l'utilisation directe d'arguments scientifiques en vue d'étayer des propositions métaphysiques ou théologiques, sans s'apercevoir de la confusion entre niveaux de langage ainsi opérée. Enfin, le concordisme éthique, assimilant le discours moral au discours scientifique, s'imagine que la science seule est à même de fonder les normes éthiques.

Pour avoir recherché un accord direct entre un passage des Écritures et une connaissance scientifique, pour avoir donc négligé les différences spécifiques qui distinguent la science de la théologie, l'attitude concordiste pratiquée par certains catholiques a, au cours de l'histoire, provoqué de nombreux errements dont les conséquences ont souvent été néfastes. Aussi les milieux catholiques ont-ils fini par s'aviser des dangers que recèlent ce concordisme, d'autant plus redoutable qu'il pouvait, à court terme, passer pour bénéfique. Dès lors, pour mieux s'en prémunir et pour pouvoir adresser une fin de non-recevoir à ceux qui, pareillement, escomptaient s'emparer de la science pour attaquer leur foi, ils ont souvent adopté la position symétriquement opposée: le discordisme. Au niveau ontologique, celui-ci établit une séparation radicale entre l'ordre des réalités naturelles et celui des réalités théologiques. S'il préserve ainsi, à l'inverse du concordisme, la transcendance de Dieu et l'autonomie du monde naturel, c'est au risque d'une fracture ontologique détachant l'immanence de la transcendance et pouvant conduire soit à l'agnosticisme et à l'athéisme, soit à un théisme abstrait sans relation avec le monde dans lequel nous vivons. Dans la lignée du «positivisme chrétien» que nous évoquions il y a un instant, plusieurs savants catholiques, afin d'éviter tout problème théologique, ont également adopté un discordisme épistémologique (maintien d'une séparation radicale entre connaissances scientifiques et connaissances théologiques) qu'ils fonderont soit sur une distinction entre le phénoménalisme de la science et le réalisme de la métaphysique, soit sur la conception selon laquelle l'intelligibilité atteinte par la science ne rejoint pas la sphère d'intelligibilité ouverte par la théologie. L'A. ne peut se satisfaire d'une telle position (pas même de sa seconde version qui, pourtant, crédite la science d'une portée réaliste), car tout en maintenant, contre le concordisme épistémologique, une distinction entre les niveaux de ces différents discours, elle induit le fidéisme, restreint la théologie au domaine

de la vie intérieure, et la prive ainsi d'une théologie de la création capable de prendre en compte l'existence du cosmos. Enfin, au niveau éthique, le discordisme sépare l'éthique naturelle, qui bénéficiera du crédit accordé aux techno-sciences, de la théologie morale, qui sera ramenée à un simple choix personnel.

Aucune de ces solutions n'étant pleinement satisfaisante, l'A. propose une articulation au sein de laquelle cette instance médiatrice qu'est la philosophie offrirait non seulement un lieu de dialogue pour ces deux ordres que sont les sciences et la théologie, mais irait jusqu'à viser «l'acquisition d'un point de vue cohérent qui les coadapte de telle manière que l'un puisse réellement féconder l'autre» (p. 106). Cette articulation se déploie à nouveau sur un plan ontologique, épistémologique et éthique, en prêtant, à chacun de ces niveaux, une attention particulière à la problématique des fondements et à celle de la finalité. Au niveau ontologique, cette articulation établit que l'existence de l'univers et les liens entre Dieu et le monde ne peuvent être pensés qu'en faisant appel à une notion de relation métaphysique dans laquelle, pour rencontrer le problème de la finalité sans aboutir à une confusion avec la causalité matérielle, Dieu est conçu comme *causa causarum*. Au niveau épistémologique, la mise en relation des propositions théologiques et des résultats scientifiques sera médiatisée par une philosophie de la nature qui, prenant acte de l'intelligibilité du monde mise en évidence par le scientifique, pourra interroger le sens de cette intelligibilité, pour finalement envisager, en lien avec la révélation, des réponses capables d'en rendre compte. Au niveau éthique enfin, l'articulation de la théologie morale et des sciences passera également par l'intermédiaire de la philosophie morale qui sera un lieu de dialogue ouvert à tous et un point d'ancrage pour une théologie morale qui, sans cela, risquerait de se priver de l'éclairage scientifique dont elle a besoin et de se cantonner dans la seule sphère privée.

Arrivé au niveau de la théologie, évoquons les trois catégories d'interrogations théologiques qui s'offrent à nous. En premier lieu, un questionnement sur le sens théologique des contenus scientifiques. En effet, le monde renvoie à son Créateur comme l'effet à sa cause, non pas im-médiatement, mais seulement par l'intermédiaire de traces, d'empreintes qu'il faut interpréter. En deuxième lieu, une réflexion sur la portée théologique du rapport que le scientifique entretient avec «son» monde. Le savant, par le regard bien particulier qu'il porte sur le réel, engendre en effet un monde qui lui est propre. En cela, il témoigne d'une activité co-créatrice qui, selon l'A., n'est pas sans rappeler, analogiquement bien sûr, l'acte du Créateur, de telle sorte que cette (co)création humaine pourrait sans doute nous aider à penser, imparfaitement, l'acte

créateur. En dernier lieu, il reste à penser la portée théologique de cette démarche d'articulation elle-même, et ce à son niveau philosophique, où, tout comme au niveau scientifique, s'offre l'opportunité de comprendre quelque chose de l'acte du Créateur, en l'occurrence non plus le surgissement d'un monde (mis particulièrement en évidence par l'activité scientifique), mais une meilleure expérimentation de la notion de relation. Et l'A. de conclure: «le scientifique apprend à décrypter la création en cocréant son Monde, le philosophe apprend cela en vivant la constitution d'une cosmologie philosophique homogène à la Révélation» (p. 140).

L'ouvrage se termine par une «mise à l'épreuve» de la pensée de l'A., puisque que celle-ci se trouvera confrontée à d'importants problèmes contemporains, tels que la problématique de l'origine de la vie, de l'hominisation et de l'animation humaine, ou ceux de la souffrance, du péché originel et du respect envers le monde végétal et animal. Parmi ceux-ci, nous ne retiendrons que la thématique de l'origine de l'univers. Distinguant commencement naturel, commencement métaphysique et création théologique, l'A. se livre à une analyse particulièrement pénétrante de cette difficile question. Plutôt que de vouloir, fort traditionnellement, interpréter le commencement naturel du monde comme une trace physique de son surgissement métaphysique, l'A. préfère prêter attention au processus évolutif que ce commencement initie: pour lui, cette progressive auto-organisation de l'univers marque son inachèvement et fait écho à l'autonomie que lui accorde la théologie de la création.

L'A. a donc soumis cette question extrêmement complexe de l'articulation qu'il convient d'établir entre sciences et théologie à un traitement systématique au sein d'un exposé dont il convient de souligner tout à la fois la clarté et la nuance. Il va sans dire que l'enquête ainsi menée n'est pas pour autant complète — comment du reste aurait-elle pu l'être? Ainsi, comme le reconnaît l'A. lui-même, en renvoyant aux travaux de Jean Ladrière, son étude préliminaire de la nature de l'activité scientifique ne s'accompagne-t-elle pas, de façon symétrique, d'une analyse du discours et de l'activité théologiques. De même, si l'A. a pris soin de vérifier que son articulation rencontre les contraintes scientifiques et théologiques précédemment relevées, il ne semble pas qu'une attention aussi soutenue ait été apportée à la troisième instance concernée par cette articulation, à savoir la philosophie. Quelles sont ses contraintes et sont-elles également respectées? De la même façon que l'A. spécifie précisément deux des trois instances concernées (la théologie catholique et une science conçue de façon réaliste et réductionniste) — car il sait parfaitement bien que ces choix ne seront pas sans répercussions sur l'articulation proposée —, ne devrait-il pas également

préciser davantage quelle est la philosophie qui, selon lui, serait la plus apte à jouer ce rôle de médiation? Sans doute l'influence manifeste du thomisme qui transparaît en maints endroits nous renseigne-t-elle, d'une certaine façon, sur la philosophie que vise l'A., mais, au niveau de cette troisième instance, il reste sans doute à mener un certain travail de clarification et de justification.

Au fond, cet ouvrage, qui s'adresse moins spécifiquement aux philosophes de métier qu'à «l'honnête homme», est, contre le positivisme chrétien, une invitation à plus de témérité — oser, à nouveau, la constitution d'une philosophie de la nature, malgré la «fragilité» des données scientifiques — et, corrélativement, à plus de modestie — être prêt à reprendre cette articulation à tout moment, en raison précisément de cette constante évolution des savoirs théologique et scientifique. Optimiste, il soutient que l'on peut, comme son A., intégrer la méthodologie et les données scientifiques sans renoncer à sa foi ni devoir la repousser dans la seule sphère privée; et inversement, que l'on peut faire siens tous les acquis de la théologie catholique sans devoir refuser ou dénaturer les données des sciences. Très certainement, la doctrine de l'A. suscitera des remarques, voire des réserves, mais il importait ici de saluer un réel effort de réflexion visant à penser ensemble sciences, théologie et philosophie.

Jean-François STOFFEL.

Jean-Claude SCHOTTE, *La raison éclatée, pour une dissection de la connaissance*. Préface de Jean LADRIÈRE. Un vol. 22 x 14 de 323 pp. Bruxelles, De Boeck Université, 1997.

Pour qui s'interroge sur la théorie de la connaissance et sur son actualisation, en fonction de l'intelligibilité des démarches scientifiques d'une part et de l'activité de l'homme d'autre part, ce livre veut relever le défi que représente l'élaboration d'une «théorie scientifique de la raison» (préface, ch. xvii). L'épistémologue s'attache à analyser la démarche scientifique et à en préciser la validité. Mais, selon l'acception moderne du terme scientifique, cette démarche n'est pas la seule démarche possible pour l'intelligence humaine. Le défi passionnant que relève cet ouvrage consiste à retourner à l'activité essentielle de l'homme comme sujet de connaissance, comme saisissant la réalité sous son mode intelligible. Ainsi, la recherche la plus centrale de cet ouvrage porte sur l'élaboration conceptuelle (sans que l'on sache bien si celle-ci consiste en une assimilation ou en une désignation). Considérant donc l'opération d'élaboration et de désignation conceptuelle comme l'opération vitale fondamentale de la raison et en vue d'en discerner la nature,