

La foi au risque de la réflexion scientifique

Autor(en): **Paroz, Pierre**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **38 (1988)**

Heft 1

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381346>

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.

LA FOI AU RISQUE DE LA RÉFLEXION SCIENTIFIQUE*

PIERRE PAROZ

I. *La situation de départ*

Les frictions entre la tradition religieuse (chrétienne) et l'activité scientifique ne datent pas d'hier. De l'époque moderne à nos jours, les sciences en gestation s'émancipent du cadre métaphysique et religieux où elles ont pris naissance, et parfois se retournent contre lui. Après Galilée et l'astrophysique, la critique historique, le darwinisme, la sociologie et l'économie politique, la psychologie et la psychanalyse, la logique mathématisée et la linguistique achèvent de dissoudre le vieil édifice et de discréditer la relevance cognitive, la valeur scientifique de la théologie.

La théologie emprunte alors volontiers une position de repli, à moins qu'elle n'accepte d'accrocher son wagon au train du progrès scientifique et n'annonce elle-même la venue de l'âge d'or d'une humanité éclairée, comme le fait la théologie libérale classique.

D'un côté, on assiste à la réaction conservatrice de ceux qui pensent (comme dans la doctrine catholique traditionnelle) que la tradition de l'Eglise ou (comme dans les mouvements évangéliques) que la tradition biblique sont de toute manière au-dessus de ce que peut dire et penser une humanité égarée.

Mais il est un autre genre de repli, qui se fait jour dans la théologie classique de l'existence. La théologie de l'existence, qui s'est affirmée en ce siècle en particulier autour de l'école de Bultmann, se veut informée, consciente et respectueuse de l'effort scientifique. Toutefois, elle commence par établir une distinction fondamentale, et à s'établir elle-même là-dessus: la distinction entre l'objectivité et la subjectivité.

L'*objectivité* rassemble tous les domaines où l'on peut faire apparaître une vérité au sens habituel de la conformité d'une affirmation avec l'état de choses correspondant, l'ensemble des domaines pouvant donner lieu à une connaissance qui n'engage pas personnellement, une connaissance accessible à toute personne qui en fait l'effort. Outre l'univers matériel, l'objectivité embrasse l'ensemble des objets culturels, la morale, le droit, l'art et la science elle-même,

* Le présent texte reproduit à peu de choses près l'exposé introductif du débat organisé par l'Institut de Recherches Herméneutiques de la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel sur le thème «science et foi». Ce débat, qui a eu lieu en novembre 1986 à Neuchâtel, réunissait, outre l'auteur, trois enseignants de l'Université de Neuchâtel, MM. F. Bonsack, J.-B. Grize et E. Jeannet.

la politique et la constitution de la société, tous ces domaines pouvant faire l'objet d'une science, s'ouvrir à une connaissance impartiale. A vrai dire, l'impartialité n'est pas si courante, mais l'honnêteté intellectuelle veut qu'on y tende, et qu'on réduise au minimum la marge d'interprétation de la subjectivité.

En revanche — toujours dans l'optique de la théologie de l'existence — il est un domaine où la *subjectivité* est essentielle et irremplaçable: c'est lorsque l'individu éprouve le besoin de totaliser pour lui-même la connaissance qu'il a du monde objectif et d'y ajuster un comportement adéquat; en d'autres termes, quand il envisage de donner un sens à sa vie.

En cette affaire, comme le disait J.-P. Sartre¹, l'existence précède l'essence: l'homme n'a aucune chance de savoir au fond ce qu'il est s'il ne commence pas par s'engager activement dans un sens, par se décider pour l'une des interprétations possibles de son rôle dans la vie, en se confrontant avec les interprétations rivales qu'il rencontre.

Par opposition au terme de connaissance, qui désigne l'effort de la pensée vers l'objectivité, on appelle volontiers *doctrine*² le discours qui envisage les choses à partir d'une décision ou d'un choix subjectifs. Une doctrine honnête doit se donner pour ce qu'elle est: un édifice sans prétention cognitive, la résultante d'un parti pris, la conséquence d'un engagement, qu'elle encourage ses auditeurs à assumer à leur tour en opérant un choix parmi les doctrines rivales qui sollicitent leur adhésion.

La théologie classique de l'existence explicite le message de l'évangile sous la forme d'une *doctrine chrétienne*, qui insiste tout particulièrement sur l'engagement qu'elle réclame de ses adeptes, donc sur l'aspect de la subjectivité: avec la «révélation de Dieu en Jésus-Christ», elle confronte intentionnellement l'homme à un *paradoxe* qui heurte son bon sens et déconcerte son intelligence, et auquel il ne peut adhérer que par un pari audacieux, un «saut de la foi».

Pour ce mouvement-là, l'objectivité est évacuée et la science mise en congé. Cependant, la théologie de l'existence fait une grande part à la science: d'une part en abandonnant sans réticence au jeu de l'objectivité tout ce qui ne concerne pas directement le saut de la foi; ainsi, la critique philologique et historique peut s'exercer sans réserve sur la tradition biblique et son langage imprégné de mythologie, et sur la tradition de l'Eglise; d'autre part, la doctrine chrétienne est bien une *fides quaerens intellectum*, une foi en quête d'intelligibilité, et dans ce sens elle utilisera volontiers les ressources de la logique et de la linguistique ainsi que la théorie de la connaissance pour établir sa propre cohérence.

¹ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1965, pp. 17ss.

² Cf. P.-A. STUCKI, *Tolérance et doctrine*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1973, et *La vie spirituelle de l'individu et le langage doctrinal*, à la Baconnière, Neuchâtel, 1974.

Les tâches ainsi distribuées, le théologien de l'existence tire son assurance de cette dissociation qu'il croit indépassable entre l'objectivité et la subjectivité. Deux domaines non pas situés sur le même plan, mais hiérarchiquement articulés, ce qui exclut les querelles de voisinage. Partout l'objectivité semble être le point de vue qui domine: les hommes sont essentiellement préoccupés par les objets qui les entourent; ils sont «au monde» au point de s'y oublier, et pourtant chacun d'eux a *sa manière* d'être au monde et de vivre sa présence aux objets, et par cette manière, consciemment ou inconsciemment, il se définit et se trahit comme sujet. La doctrine chrétienne peut donc à bon droit interpeller chacun, sans crainte d'être dépassée par la modernité. Comme le disait Pascal: «Il faut parier. Cela n'est pas volontaire: vous êtes embarqué.»³

II. *La secousse du rationalisme critique*

Lorsqu'on est soi-même un tel théologien de l'existence, et qu'on prend connaissance de la critique féroce qu'un scientifique comme Hans Albert⁴ adresse à l'endroit de la théologie, on commence par être interloqué.

Comment? Nous, les théologiens, des marchands d'idéologie?⁵ Nous, les responsables d'une tentative malhonnête de récupération et d'immunisation d'une conception des choses (entendez: la notion chrétienne de Dieu) que le développement des connaissances a rendue objectivement caduque?⁶ — Réaction naturelle de la dignité offensée: le théologien de l'existence est tenté de faire jouer précisément le verrou de la distinction entre objectif et subjectif pour échapper à la critique de l'adversaire et contre-attaquer, en dénonçant les principes subjectifs irrationnels inavoués qui sont à la base du rationalisme critique, dans la mesure où il outrepassé ses compétences.

Mais n'y a-t-il pas mieux à faire? Plutôt que de fouiller les écrits de l'adversaire en quête de ses inévitables faiblesses, ne vaut-il pas mieux commencer par entendre sa revendication et faire droit à sa contestation, quitte à devoir repenser les bases même de la théologie?

³ B. PASCAL, *Pensées*, éd., Brunschvicg, Garnier, Paris, 1961, p. 136.

⁴ Cf. en particulier H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr, Tübingen, 1968, l'ensemble du chapitre V intitulé «Glaube und Wissen»; du même auteur, *Theologische Holzwege*, Mohr, Tübingen, 1973, rédigé en réponse à l'ouvrage critique du théologien G. EBELING, *Kritischer Rationalismus?*, Mohr, Tübingen, 1973; également d'H. ALBERT, *Das Elend der Theologie*, Hoffmann und Campe, Hamburg, 1979, ouvrage de controverse avec le théologien Hans Küng; enfin, du même, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Mohr, Tübingen, 1982, où H. Albert consacre à nouveau tout un chapitre, le V^e, à la controverse avec la théologie.

⁵ Cf. H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, éd. cit. p. 130: «(les Facultés de théologie) sont en partie des lieux d'élaboration, d'affinage et d'étañonnage 'scientifique' d'idéologies» (la traduction est de nous).

⁶ *Op. cit.*, pp. 115-122: «Das Problem der Existenz Gottes und die moderne Theologie».

C'est ce que nous avons tenté nous-mêmes avec nos modestes moyens, et que nous invitons tous les amis de la théologie à continuer.⁷

L'étude du rationalisme critique permet au théologien de se familiariser avec un aspect de la théorie de la connaissance qu'il avait tendance à ranger un peu trop rapidement dans la sphère non problématique de l'objectivité; il s'agit de la thèse majeure du rationalisme critique: la vérification expérimentale de nos affirmations est une tâche qui ne peut jamais être menée à chef, et le savoir scientifique ne se constitue pas par une accumulation de vérités acquises. Le véritable moteur du progrès scientifique réside au contraire dans l'usage du *principe de falsification*: le chercheur commence toujours l'investigation d'un domaine d'objets en élaborant par la pensée une hypothèse au sujet du processus examiné; il s'agit ensuite pour lui de soumettre cette hypothèse au test critique de l'expérience. La science progresse alors par une succession de remises en cause du savoir acquis et par le remplacement de théories reçues par des théories plus performantes, c'est-à-dire des théories qui résistent mieux au test expérimental dans son état d'élaboration actuel.

Ainsi, le rationalisme critique évacue la notion de *certitude* et situe la recherche scientifique dans l'atmosphère d'une *permanente incertitude*, en quête de vérité, mais consciente d'être à jamais incapable d'atteindre une vérité dernière. Le théologien découvre ainsi, non sans une certaine surprise, la présence d'un engagement subjectif majeur au cœur de l'effort scientifique. Cette quête passionnée de la vérité sur fond d'incertitude, H. Albert en reconnaît toute l'importance et lui donne le nom de «faillibilisme conséquent»⁸.

La vieille séparation entre objectivité et subjectivité est sur le point de s'écrouler, et les vases se mettent à communiquer dans les deux sens. Si l'effort de connaissance n'est pas dépourvu de passion subjective, inversement il va s'avérer impossible de tenir le réduit de la subjectivité à l'abri de la méthodologie critique.

Dans son *Traktat...*, H. Albert choisit d'attaquer de front le bastion théologique en s'en prenant à la conception que la théologie se fait de Dieu. Nous avons coutume de dire en théologie que Dieu n'est pas un objet de l'univers parmi d'autres, ni même le plus grand, ou le plus éloigné, ou le plus éminent. Dieu n'est pas objectivable, en ce sens qu'on ne saurait le situer à distance en dehors de nous pour l'examiner et donner à son sujet des informations tout à loisir⁹. «La connaissance de Dieu et de nous sont choses conjointes», disait

⁷ Cf. P. PAROZ, *Foi et Raison*, Labor & Fides, Genève, 1985. Ce travail a été présenté à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel en qualité de thèse de doctorat sous le titre: *La foi chrétienne face au défi du rationalisme critique*. Réflexions sur la controverse entre H. Albert et G. Ebeling.

⁸ H. ALBERT, *op. cit.*, p. 36.

⁹ Cf. R. BULTMANN, «Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?» in *Glauben und Verstehen* I, 6. Aufl., Mohr, Tübingen, 1933.

Calvin¹⁰, et l'état de saisissement existentiel serait le seul dans lequel on puisse parler sensément de Dieu.

Cette dramatisation du problème, le rationalisme critique la récuse, et au fond, c'est tant mieux. Si un discours, quel qu'il soit, y compris le discours théologique, veut être plus qu'une simple vibration poétique (soit dit sans vouloir dénigrer la poésie), plus qu'une expression émotionnelle à fleur de peau, s'il a une fonction référentielle forte, s'il parle *de* quelque chose comme existant, alors il doit se risquer, ou plutôt il *est* déjà, sur le terrain de l'objectivité; c'est bien une quelconque connaissance qu'il veut nous livrer; c'est bien un aspect de la réalité qu'il veut traquer; son discours émerge donc au problème de la *vérité*, et dans la mesure où il n'est pas une simple tautologie, un discours idéologique et autovalidant, il doit, d'une manière ou d'une autre se prêter à un examen critique et admettre un équivalent du principe de falsification.

Nous sommes bien conscient qu'on ne peut pas évacuer le problème du choix ou du pari existentiel. Il est vrai que quand il s'agit pour l'homme de se connaître lui-même dans l'unité d'un projet de vie (et la question de Dieu met précisément en jeu tout ce processus), il ne peut pas évaluer les différentes hypothèses qui se proposent à lui dans la neutralité d'une distance sereine; l'individu est embarqué, il doit se choisir tel et tel en prenant une option doctrinale concurrente d'autres.

Toutefois ce choix n'est pas dramatique au point de se faire totalement dans le bleu. Différentes options doctrinales sont comparables et rationnellement discutables. Elles représentent des modèles subjectifs, des hypothèses qui prétendent rendre compte (mieux que ne le font leurs rivales) de l'expérience vécue des gens, de la réalité existentielle.

Il n'est donc pas juste de caractériser l'objectivité par l'existence d'un moyen de contrôle — l'examen critique — et la subjectivité par l'absence d'un tel moyen de contrôle, car ce faisant, on donne libre cours à l'arbitraire et au fanatisme. En fait, sur le chemin de la connaissance de nous-mêmes, et bien que largement conditionnés par notre éducation et par l'atmosphère sociale où nous sommes plongés, nous avons conscience de l'existence d'une pluralité d'options doctrinales, morales, politiques et religieuses — par exemple, nous savons qu'il existe plusieurs religions, qui n'affirment pas forcément toutes la même chose, qu'il existe même une option agnostique et une option athée qui sont largement représentées aujourd'hui, etc.

Chacun à son échelle effectue au cours de sa vie au moins un embryon d'examen critique; il ne se choisit pas au hasard: il fait le choix qui lui semble recouvrir le mieux son expérience vécue; et c'est pour ces raisons également

¹⁰ J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, Labor et Fides, Genève, 1967, livre I, p. 3.

intelligibles que parfois il en change. Même la «conversion» la plus brusque n'est pas rationnellement immotivée.

Il est possible et il s'avère nécessaire de systématiser ce processus, possible et nécessaire de dessiner les traits d'un examen critique rationnel dans la sphère de la subjectivité, et articulé sur celui qui prévaut dans les sciences, par exemple.

S'agissant de l'idée de Dieu, et de la thèse (nous pourrions dire l'hypothèse) de son existence, ce sera de deux choses l'une :

— ou bien cette notion de Dieu, qui est au cœur des mythologies et des cosmologies antiques, et de toutes les conceptions du monde archaïques, est solidaire de ces conceptions et doit tomber avec elles. Telle est l'idée d'H. Albert : l'émergence d'une conception du monde scientifiquement informée rend la notion de Dieu inopérante et par conséquent caduque,

— ou bien nous pensons que la notion de Dieu doit être maintenue, mais nous sommes mis en demeure de montrer sa pertinence dans le cadre de la conception moderne du monde. En invitant l'individu à se comprendre d'une certaine manière et à rejoindre la communauté où cette compréhension est partagée, le message religieux affirme en même temps quelque chose *du* monde, du monde de l'objectivité, et il doit pouvoir en rendre compte. En d'autres termes, la théologie sera aussi théologie naturelle, ou ne sera pas.

En s'explicitant dans ses conséquences objectives et cosmologiques pour relever le défi que lui lance le rationalisme critique, la théologie va retrouver, dans la mesure où elle l'avait perdu, le chemin du dialogue et de la confrontation critique. Ce sera peut-être pour s'y brûler les doigts et y vivre la falsification de ses hypothèses — toujours est-il que le jeu en vaut la chandelle. Voyons donc comment nous pouvons nous aventurer sur le terrain de l'objectivité.

III. *Le terrain d'une confrontation fructueuse*

Nous partirons de la «parabole du jardinier qui n'existe pas», citée par G. Theissen¹¹. Deux explorateurs arrivent un jour à une clairière dans la forêt vierge. Y poussent toutes sortes de fleurs et d'herbes. L'un des explorateurs s'écrie : «Il doit y avoir un jardinier qui travaille dans ce coin de terre!» L'autre n'est pas de cet avis. Alors tous deux dressent leur tente et attendent. Mais ils ne voient personne.

Le premier explorateur persiste dans son idée : «Il y a un jardinier, mais sans doute est-il invisible!» Elargissons un peu l'image du jardin en la gonflant

¹¹ Cf. G. THEISSEN, *Argumente für einen kritischen Glauben oder: Was hält der Religionskritikstand?*, Kaiser, München, 1978. La «parabole du jardinier qui n'existe pas» est de A. Flew, citée par Theissen aux pp. 52-53 de son livre, et tirée de l'ouvrage de W. TRUTWIN u.a. (Hg.), *Gespräch mit dem Atheismus*, Düsseldorf, 1976, p. 69s.

aux dimensions de la terre; un élément vient alors s'ajouter: les explorateurs découvrent qu'ils sont eux-mêmes issus du jardin. Si nous laissons le premier explorateur exprimer son enthousiasme, il pourra assez bien devenir le représentant des religions du monde. Il mettra sur pied une fête du jardin en l'honneur de son créateur et donateur supposé (c'est-à-dire qu'il fondera un culte), sans doute mettra-t-il la main sur de vieilles légendes racontant sous forme mythologique la création et la donation du jardin (c'est-à-dire qu'il donnera lieu à une tradition scripturaire); enfin, il se sentira obligé à l'égard du jardin, responsable de le protéger et de le cultiver (c'est-à-dire qu'il formulera une éthique, une éthique de l'obéissance à la Loi du jardinier).

Le second explorateur, lui, représente l'effort des scientifiques occupés à observer tous les recoins du jardin préalablement partagé en multiples zones et parcelles, la question de savoir s'il existe un jardinier ayant été soigneusement mise entre parenthèses.

Les deux explorateurs pourront cohabiter sans problème une fois leurs plates-bandes respectives ainsi délimitées. Et c'est bien ainsi que les choses se passent le plus souvent.

Imaginons maintenant qu'il prenne à nos deux héros l'envie de s'expliquer et de confronter leurs points de vue. Le second explorateur, esprit sceptique et positif, se fait philosophe de la connaissance pour interpellier le premier, et le premier se fait théologien pour essayer de rendre compte à l'autre de ce qu'il croit.

Supposons qu'ils conviennent tous deux de faire jouer l'examen critique et le principe de falsification sur l'hypothèse du jardinier. Le second dit: «Très bien. Tu supposes qu'il existe, mais qu'il est invisible. Edifions alors un parc électrique et patrouillons avec des chiens!» Ce qui est fait. Mais aucun mouvement du fil électrique, aucun aboiement des chiens ne trahit jamais l'arrivée d'un intrus. Le croyant persiste: «Il existe, si! mais il est insensible au courant électrique, ne fait pas de bruit et ne dégage aucune odeur. Et la nuit il vient, incognito, s'occuper de son jardin bien-aimé.» Le sceptique, au désespoir, s'écrie à la fin: «Mais que reste-t-il de tes premières intuitions? Quelle différence y a-t-il pour finir entre ton jardinier invisible, inodore et insaisissable et un jardinier purement imaginaire, un jardinier qui n'existe pas?»

Posé de cette manière, le problème tourne irrémédiablement à l'avantage du sceptique. La croyance de l'autre se réduit comme une peau de chagrin pour échapper aux expériences falsifiantes. Mais en s'immunisant ainsi, en prêtant à son jardinier des traits paradoxaux qui en rendent la position irréfutable, le croyant laisse à l'autre tout l'avantage: l'avantage de la logique, du mouvement, de la conséquence.

Avançons l'hypothèse suivante:

Entre le terrain qui l'expose à une falsification triviale et le retrait dans une position immunisée (autovalidante), il y a place pour la théologie et sa tradition sur un terrain de confrontation avec la tradition scientifique.

Donnons encore à notre parabole du jardinier un élargissement humoristique; nous pouvons nous référer au dessin ci-dessous¹²:



Dans notre *Foi et Raison*, nous utilisons à la suite de Kierkegaard cette définition: «Dieu, c'est la chose inconnue»¹³. Cela revient au même que de dire: la situation du bonhomme sur son jardin planétaire et criant «Y'a quelqu'un?», c'est la *situation humaine fondamentale*.

Le premier explorateur pourrait dire au second: «Toi et moi, nous sommes pareillement dans cette situation. Certes, tu es plongé dans tes observations sectorielles. Au fur et à mesure de l'augmentation du degré de complexité de tes recherches, tu mets en œuvre des outils spécifiques, et tu n'es plus toujours en mesure de suivre le travail que font à côté de toi tes collègues chargés de l'observation des plates-bandes voisines. Et pourtant, il y a une raison à ton acharnement, à ta curiosité. Comme moi, tu es *étonné* de découvrir dans ton secteur les traces d'un ordre intelligible qui nous a précédés. Tu te doutes qu'il y a une sorte de connivence entre cet ordre intelligible dont tu repères peu à peu les structures dans les choses et ta propre intelligence d'homme et de chercheur. Ce ne serait pas trop étonnant si le monde n'était que la projection

¹² Dessin repris par H. REEVES dans son livre *L'heure de s'enivrer*. L'univers a-t-il un sens?, Seuil, Paris, 1986, p. 218. Le dessin lui-même est signé J. F. BATELLIER et extrait de l'album *Y'a quelqu'un?* auto-édité par l'auteur (janvier 1983).

¹³ Cf. P. PAROZ, *op. cit.*, p. 170s et p. 181s, et aussi KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, traduit du danois par P. H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, *Œuvres Complètes*, L'Orante, Paris, 1973, vol. 7, p. 38.

de tes structures mentales; mais tel n'est pas le cas: tu as par ta raison une prise sur l'objectivité; une prise toujours à revoir, mais une prise quand même, et c'est cela qui est étonnant. L'énigme des objets que tu explores, et de leur ordonnance, a quelque chose à voir avec l'énigme de ta propre existence intelligente et interrogatrice, et donc aussi avec l'énigme de ce «quelqu'un» qui est peut-être à l'origine de tout ça».

Nous ne pouvons nous empêcher de citer dans ce contexte le passage bien connu où Albert Einstein évoque la «religiosité du chercheur»: comme il ne partage pas la foi naïve du croyant en un Dieu anthropomorphe (Einstein était, ne l'oublions pas, déterministe et «spinoziste»), «le chercheur, dit Einstein, est pénétré de la causalité de tout événement. L'avenir est pour lui non moins nécessaire et déterminé que le passé. L'élément moral est pour lui une affaire purement humaine, et non divine. Sa religiosité tient dans l'étonnement plein de ravissement (*im verzückten Staunen*) qu'il éprouve devant l'harmonie des lois naturelles, dans laquelle se révèle une raison si supérieurement élevée qu'en comparaison, tout ce que la faculté humaine de penser et d'ordonner peut produire de sensé n'est qu'un reflet tout à fait misérable. Ce sentiment est le leitmotiv de sa vie et de son aspiration, pour autant qu'elle parvient à s'élever au-dessus de l'esclavage de ses désirs égoïstes»¹⁴.

Les deux explorateurs de notre parabole, le croyant et l'autre, ont intérêt à bien prendre conscience de la situation humaine fondamentale qui leur est commune, et à faire constamment la relation entre celle-ci et la tradition particulière dont ils sont les porteurs et les continuateurs.

Les religions y gagneraient dans la mesure où elles seraient moins tentées d'imposer fanatiquement leurs réponses particulières à la question qui nous est commune à tous, moins tentées d'affubler la divinité jardinière des traits humains trop humains ou franchement inhumains qui enlaidissent notre espèce.

De son côté, la recherche scientifique aurait aussi tout à y gagner. Nous autres théologiens avons peut-être quelque peine à réaliser à quel point le degré de complexité des problèmes actuellement étudiés en sciences oblige la recherche à se spécialiser et à se sectoriser à l'infini, à se servir de modèles très abstraits et de langages spécifiques. Malgré tout, il nous semble qu'une spécialisation outrancière et non réfléchie représente pour la science et les scientifiques eux-mêmes un grand danger: formalisme, manie expérimentale, perte de l'enjeu, morcellement des connaissances. A notre avis, quelque chose de la situation humaine fondamentale, quelque chose de la dignité de l'homme s'exprime lorsqu'il interroge l'univers, et ce quelque chose doit transparaître dans la moindre exploration de détail pour éviter à celle-ci de se perdre dans l'insignifiance et la stérilité.

D'autre part, l'énormité des moyens financiers consentis pour le développement de la recherche et le fait que l'activité scientifique a pour une part

¹⁴ A. EINSTEIN, *Mein Weltbild*, Ullstein, 1980, p. 18.

d'importantes retombées technologiques qui la font entrer dans le circuit de production de la société, donnent lieu à d'autres tentations et suscitent d'autres dangers. Il existe une recherche militaire, sans doute aussi une recherche industrielle, dont la finalité échappe au contrôle des chercheurs eux-mêmes, et qui tend à pratiquer le secret, au contraire du reste de la communauté scientifique, tout naturellement vouée à la communication mutuelle des informations.

Nous touchons ici au problème bien connu depuis Einstein de la responsabilité éthique du savant. Mais justement, nous voudrions y voir plus qu'un problème extrinsèque, comme s'il y avait *d'une part* le chercheur qui pratique sa discipline dans le plus complet désintéressement, et *d'autre part* l'homme en lui qui, comme n'importe quel autre, se pose la question éthique: que va-t-on faire à partir des résultats de sa recherche? Nous pensons qu'il existe comme une *éthique intrinsèque* de la pratique cognitive elle-même, une éthique à laquelle la méditation de la «situation humaine fondamentale» peut nous rendre attentifs: une sorte d'ascèse du chercheur appelé à vivre cette permanente incertitude de la quête de la vérité, qui mérite d'être cultivée dans la communauté scientifique; cette éthique permettrait, croyons-nous, de faire un certain contre-poids face aux appétits de puissance de commanditaires sans scrupules et aux rêves de domination technicienne qui hantent la société moderne.

Nous ne disons pas massivement que la science doit recommencer de croire en Dieu pour pouvoir subsister, mais simplement ceci: la science est appelée à admettre, à l'horizon de sa problématique, la pertinence de la question de Dieu, la valeur de l'énigme du «Y'a quelqu'un?».

A partir de là, et en faisant l'aveu d'une certaine solution de continuité, nous voudrions proposer la spécification de l'hypothèse «Dieu» dans l'optique chrétienne.

Repartant du dessin ci-dessus, imaginons la présence, aux pieds de notre bonhomme en train d'appeler, d'un quelconque gamin qui viendrait le déranger dans sa méditation en le tirant par la main et en lui soufflant un «psst!» timide pour attirer son attention et lui demander quelque menu service. Sur ce dessin, Jésus prendrait figure d'observateur actif de la scène: et toute son attitude tendrait à faire comprendre à notre bonhomme que c'est peut-être justement en répondant au gamin qu'il serait vraiment au rendez-vous du «quelqu'un» cherché. On connaît en effet la fameuse affirmation johannique: «Dieu est amour» (I Jn 4, 8).

La montagne semble accoucher d'une souris; l'énigme suprême de l'univers accoucher... d'une banalité affective! Et pourtant c'est justement cette banalité qui porte à l'intention de la science une tâche très lourde: redessiner le cadre de communication humain du discours scientifique, ce cadre que la complexité des objets traités tend régulièrement à faire perdre de vue. L'éthique du respect de la chose inconnue (personnifiée dans le «quelqu'un» appelé

par le bonhomme), du respect de cette dimension d'inconnu partout présente dans l'univers et singulièrement dans la personne d'autrui, se précise maintenant comme *exigence d'amour*. Le discours scientifique est invité à se comprendre *aussi* comme une parole d'homme à homme, comme une réponse à l'exigence de l'amour. Comme acte de parole, le discours scientifique dépouille et enrichit à la fois son destinataire; il lui arrache bon nombre d'illusions et de préjugés, et il le libère d'autant; il l'aide à mieux s'accepter dans ses limites et à s'ouvrir à de nouvelles possibilités de la vie: c'est là le mouvement même de l'amour.

Travailler à la restitution de cette dimension du langage scientifique — voilà un terrain où l'hypothèse chrétienne véhiculée par la foi est à même de tester une certaine pertinence dans le monde de l'objectivité.

