

## LA JUSTESSE FONCTIONNELLE DE LA SCIENCE ET LA QUESTION DE LA VÉRITÉ

*Alors que les sciences contemporaines de la nature réduisent le réel qu'elles étudient à sa fonctionnalité, occultant la question dernière de l'Être, celle-ci se rappelle avec force à notre souvenir d'une part comme exigence de la pensée, d'autre part à cause des impasses auxquelles mènent les sciences caractérisées par le sacrificium intellectus. L'article précise, dans la reconnaissance de la part de vérité scientifique, ce qu'est une cosmologie ontologique ; puis il souligne la nécessité d'une philosophie de la nature entendue comme conception globale, religieuse des choses ; enfin il pose la question : Y a-t-il une science religieuse et théonome de la nature ?*

Parmi les axes majeurs de la responsabilité de la théologie chrétienne dans la société humaine, il faut indéniablement nommer le dialogue avec la culture scientifique, c'est-à-dire fondamentalement avec les sciences dures de la matière et de la vie (sciences du cosmos et de la nature, ou tout simplement : de la nature), et avec la technologie <sup>1</sup>.

Il ne s'agit certes pas à ce propos de revenir au Moyen Age où la théologie se voulait reine des sciences. L'autonomie de la raison humaine n'est pas questionnable. Mais ce qui l'est, c'est son autonomisme, c'est-à-dire son absolutisme, sinon de droit, ce qui est de moins en moins le cas, du moins de fait. Les sciences dures disent comment le réel fonctionne, et la technologie est l'imitation (artificielle) et la mise au service de l'homme, de ce fonctionnement. Mais les sciences et la technologie ne posent pas la question de leur sens, en référence au sens de l'homme. La question du sens et donc de la finalité de tout cela, et de l'homme, est occultée. C'est un fait évident : notre civilisation sécularisée a oublié la dimension de transcendance de l'homme. Elle

1. La présente contribution a été présentée à une journée d'étude du Groupe Teilhard de Chardin de Strasbourg, le 21.3.1994.

oublie aussi la dimension de transcendance, ou de profondeur, du réel, de la matière et de la vie et également du travail de l'homme jusques et y compris les sciences et la technologie. La fonctionnalité — ou la non-fonctionnalité — du réel et de l'homme, ce n'est pas aussi déjà leur être. La question critique apparaît dans les effets qui résultent — ou dans l'utilisation qui est faite — des sciences et de la technologie. Je cite l'affirmation du philosophe G. Picht : « Une science qui détruit la nature ne peut pas être vraie »<sup>2</sup>. Je précise : elle peut être juste scientifiquement, mais la justesse est autre chose que la vérité. La justesse s'accommode de l'occultation de la question du sens et donc des fins ; la vérité, qui reconnaît l'autonomie de la raison, pose la question du sens et est donc une instance de discernement. Il est essentiel, pour l'intégrité de l'homme et de la nature, il est essentiel pour leur survie, que tous ceux — scientifiques, technologues et les autres — qui ne font pas le sacrifice de l'intelligence, au sens de la pensée, qui voient qu'en plus de la justesse fonctionnelle il y a aussi la vérité essentielle, lèvent leur voix et n'arrêtent pas de poser la question du sens. Il est essentiel que la théologie, au lieu de reine, soit la servante des sciences, au service de la dimension de profondeur du réel, de la question du sens, autrement dit de la question de Dieu. Il est tout aussi essentiel que la théologie soit cette servante de manière intelligente, non en lançant des sortes de diktats qui ne seront suivis d'aucun effet et qui, démontrant son ignorance de quoi il en retourne, la discréditeraient, mais en rendant compte, à partir des sciences et de la technologie elles-mêmes, de la question *dernière*, méta-scientifique, qui y apparaît.

Une autre expression pour ce qui est nommé ici question dernière, méta-scientifique, c'est l'expression « question *ontologique* ». C'est la question de l'Être. Dans ce sens, concernant le réel tel qu'il est l'objet des sciences de la nature, c'est-à-dire de la matière et de la vie, et également de l'économie en tant que relation organisée de la société à la nature, il apparaît à la réflexion que la question dernière, ontologique, ne se pose pas extérieurement au réel mais se pose à partir de lui lorsqu'on ne le réduit pas à un aspect de lui-même. Je parle à ce propos de cosmologie ontologique, entendant par là, en relation avec la physique, la biologie et l'économie prises comme sciences « idéaltypiques », la cosmologie selon sa dimension dernière, ontologique donc.

Dans une première partie sera précisé ce concept de cosmologie ontologique.

Dans une deuxième partie sera définie la nécessité d'une philosophie de la nature qui sera apparue dans la première partie, dans le sens de la nécessité d'une conception globale, religieuse des choses.

2, G. Picht, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1989, p. 10 et suiv.

Enfin, dans la troisième partie, la question sera posée : y a-t-il une science religieuse et théonome de la nature ?

#### 1. CONCERNANT LA COSMOLOGIE ONTOLOGIQUE

La cosmologie ontologique, c'est la cosmologie selon sa dimension dernière. Celle-ci est une implication premièrement de la pensée, deuxièmement des apories auxquelles conduisent les sciences de la nature, y compris l'économie, à l'époque contemporaine. Les deux sont liées : la pensée qui reprend réflexivement et critique les données des sciences constate la partialité méthodologique de ces dernières — elles mettent en œuvre la seule raison fonctionnelle (ou formelle) —, et les apories apparaissent comme résultant de cette partialité et renvoient à la nécessité de la pensée. Rappelons la phrase déjà citée de G. Picht : « Une science qui détruit la nature ne peut pas être vraie », et élargissons-la : Une science qui ne pense pas ne peut pas être vraie. Cela ne signifie pas qu'elle est fautive, mais qu'elle est aveugle pour sa propre partialité. La science n'est pas vraie — même si elle est exacte — en tant que partielle : en tant que partielle elle est, non uniment mais aussi, et donc au-delà de ses succès, destructrice. Elle est fonctionnellement juste et essentiellement non vraie. C'est ce que les apories manifestent (à savoir l'impasse écologique ou de la nature d'un côté, l'impasse humaine, de l'homme de l'autre côté ; entre elles et les impliquant, l'impasse économique ; mais aussi l'impasse des sciences du cosmos et de la nature vivante par leur occultation de la question ultime du sens : c'est-à-dire que grâce à elles nous savons toujours plus et comprenons toujours mieux le fonctionnement des choses mais sommes sans réponse, voire nous condamnons méthodologiquement à écarter la question quant au sens ou à la finalité des choses). Les apories font éclater le fonctionnalisme scientifique et libèrent la question ontologique.

La question ontologique, la question de l'Être qui est au fondement de ce qui est (des étants) — le principe et la fin de ce qui est — apparaît ainsi comme inéluctable. Elle est, au milieu du multiple, la question de l'un et du tout : quel est l'un du tout, quel est le tout de l'un ? Par cette attention à la totalité et à l'unité, elle est de l'ordre de la pensée que nous définissons comme la conscience du « entre », des relations qui lient les choses et les êtres les uns aux autres. La pensée est toujours à la fois unitaire et globalisante (c'est la même chose de dire qu'elle est unitaire dans un sens dialectique) ; elle est de l'ordre de l'expérience au sens d'*experientia* ; on peut aussi dire que la pensée est dans ce cas-là la raison responsable, autrement dit la raison fonctionnelle en tant que reprise à un niveau de totalisation : c'est cela la « Vernunft », la raison ontologique. Tout comme la raison fonctionnel-

le, elle porte sur les choses, mais dans le sens de leur perception pensante<sup>3</sup>, et celle-ci met à contribution *toute* la raison, y compris la base qu'elle a dans le cœur et ses fonctions<sup>4</sup>. Il devient clair à partir de là que l'ontologie — la même chose vaut d'ailleurs pour la théologie — n'est pas un domaine particulier à côté d'autres domaines particuliers (les sciences au sens où nous en avons parlé ont trait à des domaines particuliers), mais elle a trait à la dimension dernière, la dimension de sens qui est la dimension de mystère ou de transcendance, de tous les domaines.

La question ontologique est au cœur de la *philosophie de la nature*. Celle-ci a été largement évacuée à l'époque moderne — à cause de son dualisme qui abandonne le cosmos et la nature aux sciences — et n'a pas été vraiment retrouvée à l'époque contemporaine marquée par une conception fonctionnaliste du réel. La philosophie de la nature a une longue histoire qui remonte jusqu'aux pré-socratiques et puis, après Platon, à Aristote<sup>5</sup>; elle est reprise principalement dans la mouvance néo-platonicienne et théosophe par des philosophes comme Nicolas de Cuse, Giordano Bruno, Jakob Boehme, Franz von Baader, Fr. W. Schelling jusqu'à Rudolf Steiner; elle est déterminante, au XX<sup>e</sup> siècle, chez Teilhard de Chardin, chez A.N. Whitehead et quelques autres, dont Jacques Maritain, celui-ci dans la mouvance aristotélicienne-thomiste<sup>6</sup>. Mais toute cette tradition est restée marginale face au dualisme et au fonctionnalisme triomphants. Ceux-ci rejettent, en matière de cosmos et de nature, toute métaphysique, entendant par là ce que Maritain appelle la métaphysique (dualiste) de l'extra-réel; il s'agit d'un supranaturalisme qui situe la transcendance en dehors (au-dessus) du réel. Ce qui est commun à la philosophie de la nature, c'est que, « métaphysique de l'intra-réel »<sup>7</sup>, elle est une ontologie tournée vers l'Être en tant qu'engagé dans la nature sensible<sup>8</sup>: la dimension de transcendance se manifeste dans, avec et à travers (in, cum et sub) l'immanence; sans se résorber dans l'immanence, puisqu'elle en est la dimension de transcendance, elle apparaît à *partir d'elle*. La philosophie de la nature, celle-ci étant concernée aussi bien par la physique et la biologie que par l'économie, relève de la démarche sapientiale<sup>9</sup>; elle est une cosmologie ontologique. La nécessité de celle-ci, au plan de la pensée et à cause des apories du dualisme et du fonctionnalisme des sciences, apparaît clairement.

3. Cf. à ce propos notre *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, Labor et Fides/Cerf, Genève/Paris, 1986ss, I/2, p. 15ss.

4. Cf. *op. cit.* (D.C.E.), p. 82ss.

5. Cf. à ce propos J.M. Aubert, *Philosophie de /a nature*. Beauchesne, Paris, 1965. Cf. aussi L. Bourgey, La nature dans la philosophie grecque. In *La nature a-t-elle un sens ?*, éd. G. Siegwalt, Association des publications des Universités de Strasbourg, 1980, p. 15ss.

6. Cf. à ce propos J. Maritain, *La philosophie de la nature. Essai critique sur ses frontières et son objet*. Pierre Téqui, Paris, 1935.

7. Cf. J. Maritain, *op. cit.*, p. 4ss, 7ss.

8. J. Maritain, p. 10 et passim.

9. Cf. à ce propos D.C.E. I/1, p. 58ss.

## II. CONCERNANT LA NÉCESSITÉ D'UNE PHILOSOPHIE DE LA NATURE ENTENDUE COMME CONCEPTION GLOBALE, RELIGIEUSE DES CHOSSES

Alors que l'avènement de la raison scientifique à l'époque moderne a conduit à la scission entre la science et la théologie, ce qui signifie plus généralement entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, et alors que cette scission a été comprise soit dans le sens d'une alternative entre les deux soit dans celui d'un compartimentage des domaines ou des approches, la solution à trouver va dans le sens de la synthèse. En effet, une délimitation réciproque des soi-disant domaines n'est, à vrai dire, pas du tout possible, car où s'arrêtent les sciences de la nature et où commencent les sciences de l'esprit ? L'homme peut-il continuellement vivre divisé, schizophrène ? C'est l'unité du réel et, partant, l'unité de l'homme qui est en cause. Il ne s'agit pas là d'un problème abstrait, mais il en va de l'unité (dialectique) entre la cosmologie et l'anthropologie. La rupture entre cosmos et anthropos qui est en fait une rupture en l'homme lui-même, peut-elle guérir ? Ou est-elle le destin de l'homme ? Y a-t-il, ou non, une espérance d'intégrité essentielle de l'homme et du réel, l'homme peut-il espérer ou doit-il se résigner ?

Nous parlons d'une conception unitaire, religieuse<sup>10</sup> des choses, disant que le fonctionnalisme de l'époque contemporaine en reste éloigné. Nous parlons également de la normativité critique permanente de l'expérience (*experientia*)<sup>11</sup>. L'expérience de l'époque contemporaine est celle de l'échec de la science à rendre compte de tout (tout dans le sens de totalité) et ainsi à satisfaire non seulement la raison formelle, scientifique et technique de l'homme, mais la raison profonde, ontologique. L'expérience est toujours d'abord expérience négative, échec d'une attente<sup>12</sup>. Là où cette expérience est assumée et non occultée, une *question* est libérée en l'homme, une question apte à miner, si l'on veut subversivement, le conformisme de la science. Celle-ci prétend savoir, et l'expérience est celle de la justesse certes mais non celle de la vérité (au sens donné précédemment de ces deux termes) de ce savoir. Les sciences savent l'apparence, non la vérité. L'expérience de l'échec, c'est celle de la *docta ignorantia*<sup>13</sup> : je sais que je ne sais pas, que ce que je sais, ce n'est pas la *vraie* science. La question libérée en l'homme par l'expérience de l'échec, c'est la

10. au sens étymologique, soit que (selon l'étymologie qui fait dériver *religio* de *religare*) elle relie la partie au tout, soit que (selon l'étymologie qui fait remonter *religio* à *relegere*) elle recueille, rassemble respectueusement la partie et le tout.

11. Cf. à ce propos notre *Expérience et révélation. Remarques de méthodologie théologique*. in RHPR, 1976/4, p. 525ss.

12. Cf. à ce propos D.C.E, I/1, ch. III concernant l'aporie. Cf. aussi H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 3<sup>e</sup> éd. 1972, p. 335s.

13. Cf. H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 344 ; cf. aussi p. 338.

*question de la vérité.* Qu'est-ce que la vérité, qu'est-ce que la vraie science ?

Parlant de la conception unitaire, religieuse des choses, nous la caractérisons par la conscience d'une limite d'une part, par celle du « entre » d'autre part<sup>14</sup>. La question de la vérité — ce que nous avons aussi appelé la question ontologique — fait appel, comme nous l'avons dit, à la pensée. La pensée est enracinée dans l'expérience de l'échec ; elle est la conscience de la limite, ou partialité, et de l'insuffisance de la science ; partant, elle est ouverture, attention à *tout* le réel dans tel réel *particulier*, étant entendu que la totalité reste toujours au-delà de toute saisie de l'homme, et donc disponibilité à de nouvelles expériences ; elle est croissance consciente, devenir lucide de l'homme au contact du réel qui est le maître à penser. Bref, penser part toujours du réel, se réfère toujours à lui, saisit ce dernier dans le plus grand nombre de ses aspects et dans les interrelations existant entre eux, et perçoit l'homme comme lié lui-même à tous ces aspects et comme partie prenante de toutes ces interrelations.

La vérité est la vérité de l'expérience et ne peut être saisie que par la pensée. Mais la vérité reste également toujours au-delà de la pensée ; elle est ce vers quoi celle-ci tend. La pensée est ainsi essentiellement *symbolique* : elle vise au-delà d'elle-même, vers la vérité qui est la totalité consciente d'elle-même, et néanmoins elle est elle-même déjà transparente à cette totalité, riche d'elle, une expression relative de cette totalité. La pensée est toujours une pensée *historique*, la pensée d'un homme donné ou d'une époque donnée, fondée dans une expérience donnée. Mais cette pensée sera toujours, précisément parce que symbolique, une pensée *typique*, dans toute sa relativité, c'est-à-dire que sa particularité contiendra toujours une universalité qui est celle de la vérité. C'est pourquoi une pensée n'est jamais caduque, même si elle est particulière. Dans toute pensée, il y a une vérité universelle.

Ainsi les notions d'expérience, d'échec, de question, de pensée, de réel, de totalité, de vérité sont liées et s'appellent, se contiennent les unes les autres.

Il en appert que l'expérience est fondamentalement d'essence *religieuse*. Si Schleiermacher définit la religion comme le sentiment de dépendance absolue, nous disons qu'elle est la conscience, sur la base de l'expérience, de l'interdépendance de tout avec tout et du mystère, de la transcendance qu'est la totalité. En tout état de cause, la religion a trait à la *totalité*<sup>15</sup>. Elle est la conscience que tout immanent

14. Cf. notre article *Cosmologie et théologie. Pour une nouvelle coordination entre science, philosophie et théologie*, In ETR, 1976/3, p. 313ss, en part. p. 328s.

15. Cf. U. Mann, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1970, p. 60s., p. 69ss.

comporte une transcendance, qu'il renvoie au-delà de lui-même jusqu'à l'infini. Elle est ainsi la conscience du mystère des choses, de leur profondeur, de l'esprit dans les choses : la transcendance, dans ce sens, n'est pas seulement au-delà des choses mais en elles, comme ce qui les transcende *en elles-mêmes*. Il faut entendre « totalité » à la fois dans son sens extensif et dans son sens intensif. La religion est le sens de la totalité ou, ce qui est la même chose, de la transcendance.

Il faut dire plus : la religion est « médiation d'une relation totale à la totalité »<sup>16</sup>. « Religion » maintenant désigne non plus le sens de la totalité ou de la transcendance, mais tel système donné, c'est-à-dire telle religion particulière en tant qu'expression typique, exemplaire — et reçue comme telle par un groupe humain donné — de la relation totale à la totalité, moyennant des symboles (mythes, histoire sainte) et des rites, grâce auxquels cette relation se dit et se vit sous une forme ramassée mais significative pour la totalité de l'existence. À chaque religion particulière se pose la question de la vérité : dans quelle mesure est-elle cela, à savoir « médiation d'une relation totale à la totalité » ? Car la religion peut aussi avoir une prétention qu'elle ne tient pas, tout comme la science. Elle peut aussi renoncer à toute prétention de médiation totale. Elle est alors insignifiante, impuissante en tant que religion, elle est sous-religion.

### *Philosophie de la nature*

La conception globale et donc religieuse des choses nous a amené à parler de la religion au sens spécifique. La philosophie de la nature procède souvent de la religion ainsi entendue — ainsi, par exemple, les philosophes pré-socratiques, les Milésiens (Thalès, Anaximandre et Anaximène), et puis encore Platon et même Aristote puisaient dans la mythologie et donc dans la religion ; la même chose est largement vraie des philosophes de la nature chrétiens déjà mentionnés — ; elle est alors une reprise réflexive et critique de la religion. Pourquoi cette reprise est-elle non seulement utile mais nécessaire ? C'est que la religion est ambiguë. Cela tient à la diversité des religions qui ne sont pas réductibles les unes aux autres même si on peut y déceler un thème commun<sup>17</sup>. Cela tient aussi, pour une même religion, au fait qu'elle comporte ce qu'on peut nommer une hiérarchie des vérités<sup>18</sup> : la transcendance, ou la totalité, est pour ainsi dire graduée. Il y a une dimension de transcendance en toutes choses : c'est vrai concernant les sciences de la nature, y compris l'économie, et concernant le réel sur quoi elles portent. La religion est attentive à cela ; autrement dit, cette

16. Cf. U. Mann, *ibid.*

17. Cf. à ce propos D.C.E. I/2, voir III. Bss.

18. L'expression est reprise de Vatican II où elle est appliquée à la foi chrétienne. Nous l'employons ici dans un sens général.

attention à la dimension de transcendance de tout est religieuse. En ce sens, la religion est une sensibilité à ce que le symbole de Nicée (325) appelle la création invisible, donc aux anges, et par suite aussi aux démons, en un mot : aux dieux, non encore au Dieu de Jésus Christ. La religion rend attentive à cette profondeur de la création visible, de ce que la science appelle la nature, à quoi il faut aussi ajouter l'histoire. Cette profondeur, qui est angélique et démoniaque, apparaît bien comme ambiguë. La religion, dans ses expressions les plus développées, c'est-à-dire dans les religions positives monothéistes, ne s'arrête pas à cette transcendance mais la voit dépassée — transcendée — par Dieu dans son unicité. La philosophie de la nature est cependant d'abord attentive à la dimension de transcendance telle qu'elle est inhérente au réel immanent. À ce titre, elle est confrontée avec l'ambiguïté de la transcendance à ce niveau-là, et elle doit opérer un discernement. En ce sens, elle est une reprise réflexive et critique de la religion.

Mais la philosophie de la nature peut aussi ne pas procéder de la religion. Elle peut n'être pas post-religieuse, mais anté-religieuse, au parvis de la religion. En tout cas, sa place est en dehors de telle religion donnée puisque son principe de connaissance est la raison, non la foi. Mais la philosophie de la nature, à la différence de la science moderne et contemporaine, met en œuvre non la seule raison formelle, mais la raison totale, ontologique. À cause de cela même elle est, au sens général précédemment indiqué, religieuse. Elle n'est pas religieuse au sens d'une religion donnée.

Mais la philosophie de la nature n'est pas seulement attentive à la dimension de transcendance du réel ; elle pose aussi la question de *l'unité* du réel : par là elle dépasse son ambiguïté. La question de l'unité du réel, c'est la question de la totalité — ou de l'unité — de la totalité ; c'est la question de l'Être ou de Dieu.

La philosophie de la nature telle qu'elle s'impose à nous donne à la question de Dieu un véritable statut. Certes, Dieu est aussi ici de l'ordre de l'hypothèse — il n'y a pas de preuve philosophique de l'existence de Dieu — ou du postulat : Dieu ne peut pas être prouvé, il peut seulement se prouver, c'est-à-dire se révéler ; il ne relève pas à proprement parler de la philosophie mais de la théologie. Mais il y va non tant de Dieu que de la *question* de Dieu. C'est à elle que la philosophie de la nature donne un statut, au plan de la raison ontologique qui dépasse tout dualisme et fonctionnalisme. La question prend appui sur la dimension de transcendance du réel. Elle est la question de la transcendance de la transcendance.

Cette question, avons-nous dit, se pose à partir du réel, à partir de ses contradictions telles qu'elles se manifestent à nous précisément dans la crise de civilisation, et à partir de l'effort de surmonter ces contradictions en cherchant l'unité du réel. Elle peut se formuler de



manière plus explicite et plus concrète de la façon suivante : quel est le bien de l'homme, et cela veut dire aussi, à cause de l'étroite dépendance de l'homme par rapport à la nature : quel est le bien de la nature ? Et puisque la nature se « constitue » pour l'homme dans la culture, donc dans les sciences de la nature, y compris l'économie, la réponse à cette question du bien doit être donnée au niveau même de ces sciences. À quoi il faut ajouter, puisque l'homme se « constitue » dans les sciences de l'homme, celles-ci étant coordonnées dans une conception globale des choses aux sciences de la nature, que la réponse à la question du bien doit être donnée par les sciences humaines qui intègrent à elles les autres sciences.

La question du bien de l'homme et de la nature, c'est cela la question métaphysique de l'Être, de Dieu. Car il est, au-delà d'eux-mêmes, le principe d'intégration de la nature et de l'homme. Cette question n'est pas réservée à la seule théologie. La théologie, là où elle est la science de Dieu, apporte à cette question la réponse de la révélation de Dieu. Mais la théologie n'a pas le monopole de la question de Dieu. Elle partage cette question avec la philosophie en tant qu'ontologie.

### III. CONCERNANT LA QUESTION : Y A-T-IL UNE SCIENCE RELIGIEUSE ET THÉONOME DE LA NATURE ?

La question peut paraître surprenante, voire incongrue. N'est-ce pas idéologiser la science, c'est-à-dire lui imposer une grille de lecture, une approche du réel qui ne vient pas de ce dernier mais de ce qui ne peut être considéré que comme un « préjugé » ? Il y a eu une science, en particulier une biologie et également une économie se réclamant du matérialisme dialectique marxiste, dans l'Union Soviétique du XX<sup>e</sup> siècle. N'était reconnu que ce qui avait le droit d'être, au regard de l'idéologie dominante, et n'était pas reconnu ce qui n'avait pas ce droit. Une science idéologique n'approche pas le réel avec une méthode qui lui correspond, mais avec une méthode qui vient d'ailleurs et dont on pense seulement qu'elle lui correspond. Elle lui correspond en effet toujours partiellement, sinon on n'aurait pas de raison de penser qu'elle lui correspond. Mais en fin de compte il s'avère qu'elle ne lui correspond pas vraiment. La faillite d'une telle science idéologique est alors inévitable.

La question semble être entendue : la science est la science, elle se détermine uniquement en fonction du réel, c'est-à-dire : est scientifique ce qui respecte la méthode scientifique, et la méthode scientifique est la méthode qui correspond au réel. Il faut pourtant questionner critiqueusement cette affirmation en l'appliquant à la science moderne et contemporaine. On peut relever son athéisme méthodologique — le réel se

conçoit *etsi deus non daretur*, donc sans Dieu —, mais on peut constater que cet athéisme n'est pas seulement méthodologique mais aussi ontologique, c'est-à-dire de fait : Dieu et le réel sont en tout état de cause séparés. Le dualisme moderne et le fonctionnalisme contemporain n'ont que faire de Dieu au plan du réel et donc de la science. Mais nous avons constaté aussi la crise du dualisme et du fonctionnalisme, disant qu'elle est due à l'absence de pensée, de pensée religieuse en fait puisqu'aussi bien le réel ce n'est pas seulement la partie mais le tout et que la référence au tout, à la totalité, permet seule de rendre compte du réel de manière non seulement (partiellement) juste mais (pleinement) vraie. Force est alors de reconnaître le caractère idéologique de l'athéisme méthodologique (et ontologique) de la science, ce qu'on peut aussi appeler avec G. Picht « la masse d'idolâtrie qui est emmurée dans les fondements de la science contemporaine de la nature »<sup>19</sup>. Car face au réel avec sa dimension dernière de transcendance l'athéisme est une idolâtrie ; l'idéologie de l'athéisme de la science est, comme toute idéologie, idolâtre. Ce sont par conséquent les fondements mêmes des sciences de la nature, y compris l'économie, qui sont en cause, rien de moins ; ne sont-ils pas, selon la description apocalyptique du livre de Daniel (2,31s) écrite pour un autre temps mais qui pourrait n'être pas sans vérité pour le nôtre — comme des pieds qui sont en partie en fer et en partie d'argile et qui supportent une grande statue, de splendeur extraordinaire, à la tête en or pur, à la poitrine et aux bras en argent, au ventre et aux cuisses en airain, aux jambes de fer ; mais une pierre qui vient frapper les pieds de fer et d'argile de la statue peut avoir raison de toute splendeur. C.F. von Weizsäcker pose la question de savoir si les présupposés méthodologiques, plus particulièrement épistémologiques, les fondements donc des sciences exactes — il parle de la physique, mais son propos peut être étendu à toutes les sciences de la nature —, ne sont pas partiellement illusoire, peut-on dire : de fer *et* d'argile ? « Il y a bien des systèmes illusoire (Wahnsysteme). Ceux qui le sont entièrement ne sont pas dangereux, parce qu'ils échouent rapidement. Les systèmes illusoire dangereux sont ceux qui contiennent une part de vérité et qui à cause de cela réussissent pendant un certain temps. La physique moderne est-elle peut-être un tel système illusoire ? »<sup>20</sup> et dont, peut-on ajouter en conséquence, la faillite finale est, comme celle de la science soviétique, inévitable ? La crise des fondements du monde contemporain rend cette question incontournable, et la nécessité qui nous est apparue d'une conception globale, religieuse des choses fait apparaître la vérité du constat d'idolâtrie.

Mais cela justifie-t-il la question d'une science religieuse et théo-

19. Cf. G. Picht, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, p. 89.

20. C.F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München, Hanser Verlag, 1971 (2<sup>e</sup> éd.) p. 113.

nome de la nature ? Cette question est assurément obérée par un passif historique considérable et grevée de malentendus possibles. Le passif historique est celui d'une image religieuse du monde que l'Église, surtout mais pas uniquement la catholique-romaine (Luther aussi), a longtemps opposée à l'image scientifique du monde, s'attirant l'accusation d'obscurantisme : la science moderne s'est faite en protestation contre l'Église et la théologie. Les malentendus sont de deux ordres : d'abord en ce qui concerne la science, ne risque-t-on pas, en parlant du caractère partiel de la science et en constatant sa crise, de rejeter l'enfant avec le bain ? Mais nous avons affirmé la légitimité de la raison scientifique, constatant simplement la crise de son absolutisation, donc de la méconnaissance de son caractère partiel. Ensuite pour ce qui est de la théologie : va-t-elle pour ainsi dire vouloir « profiter » de la crise des sciences pour essayer de reconquérir sa position de « reine des sciences » qu'elle avait tenue pendant le Moyen Age ? C'est le malentendu d'une manœuvre de récupération par la théologie de son hégémonie perdue et donc celui d'une théologie impérialiste, et ainsi aliénante. Mais nous avons déjà donné à entendre que non seulement la théologie ne saurait se substituer aux sciences mais encore qu'elle n'est pas, légitimement, autre chose que servante des sciences dans leur aptitude à déceler la dimension dernière du réel et donc d'elles-mêmes. Le fondamentalisme en théologie qui fonderait ce malentendu et qui, au plan de l'image du monde, est un passéisme, même si par ailleurs il s'accommode des acquis pratiques du monde moderne et contemporain, tient à une absolutisation de l'image religieuse du monde et à une confusion entre sa vérité permanente et sa justesse insuffisante.

Si ainsi le champ est libre pour la question posée, comment l'entendre ? Le « religieux » et le « théonome » comme qualificatifs de la science s'opposent à l'athéisme méthodologique et ontologique et ainsi au dualisme et au fonctionnalisme de la science, c'est-à-dire à l'idéologie de la science dominante dont la crise dévoile la partialité. Le qualificatif « religieux », en renvoyant à la conception globale, religieuse, des choses, signifie la nécessaire attention de la science, par-delà son objet particulier, à la totalité du réel, et ce non pas au nom d'un préjugé idéologique mais au nom du réel lui-même qui n'existe pas autrement qu'en tant que les parties sont liées à toutes les autres et au tout. Parler de science religieuse — ce qu'il ne faut pas confondre avec science du religieux ou de la religion ou des religions —, étant entendu qu'il s'agit des sciences de la nature et que ce sont elles qui sont dites religieuses, c'est employer le vrai concept de science <sup>21</sup>, celui qui prend en compte la totalité du réel et la totalité de la raison. Il ne s'agit pas là de plaquer une grille de lecture sur le réel, ce que fait précisément la science moderne et contemporaine en isolant la raison formelle par

21. Cf. à ce propos D.C.E. I/2, p. 90s.

rapport à la raison totale, mais il s'agit, en procédant, à cause et en fonction de la multiplicité des objets et de la diversité de leurs aspects (pour des raisons de méthode donc référée à tel réel particulier), à une mise en œuvre de la seule raison formelle, de faire suivre l'« analyse » de la « synthèse » en inscrivant la partie dans le tout. La revendication de sciences religieuses de la nature est la revendication non de sciences idolâtres parce qu'idéologiques, mais de sciences à la fois justes et vraies. Le qualificatif « théonome » ajoute à celui de « religieux », lequel est d'ordre strictement scientifique mais dans le sens du vrai concept de science, une référence théologique ; la science théonome n'est pas autre que la science religieuse, mais est cette science religieuse non pas seulement au nom du réel avec sa dimension de transcendance mais encore au nom de la révélation théologique. L'affirmation théologique du Dieu créateur et rédempteur implique de se prolonger, ou de se vérifier, dans les sciences et la philosophie de la nature : cela se fait précisément en prenant le réel dans sa globalité, puisqu'aussi bien il est l'œuvre du Dieu créateur et rédempteur. La science est théonome lorsqu'elle rend compte du réel devant Dieu, et alors elle est religieuse, parce que le réel vu à la lumière de la révélation est le réel dans sa totalité et son unité dernières, tel que le voit la science religieuse. Il n'y a pas de différence de contenu entre la science religieuse et la science théonome ; la différence est de démarche : celle-là est sapientiale, celle-ci prophétique, étant entendu que cette dernière implique la démarche sapientiale.

À quoi bon encore la démarche prophétique si, impliquant la démarche sapientiale, elle n'aboutit pas au plan du réel et de la science à d'autres affirmations que la démarche sapientiale qui est la démarche scientifique conforme au vrai concept de science ? La réponse est un constat : l'affaiblissement de la démarche prophétique — concrètement, l'affaiblissement de la foi en Dieu — conduit à un affaiblissement de la démarche sapientiale et non seulement à une occultation de la dimension de transcendance du réel et de la science mais encore à une perte de l'unité du réel et de la science. Cela montre que la philosophie de la nature vit de la théologie ou de la révélation de Dieu. De même, la démarche sapientiale vit de la démarche prophétique, la connaissance du monde (et de soi) vit de la révélation de Dieu. Le constat fait est celui qui a trait à la modernité et aussi à l'époque contemporaine.

À ce propos n'est pas seulement ni d'abord incriminée la science, mais le constat s'explique fondamentalement par ce qu'il faut bien nommer la capitulation de la théologie<sup>22</sup>. En premier lieu, elle tient à l'incapacité de la théologie à voir, avec l'avènement de la raison scientifique à l'époque moderne, la sollicitation nouvelle qui en résultait

22. Cf. G. Picht, *op. cit.*, p. 88.

pour elle et qui consistait, non à s'opposer à l'autonomie de la raison, mais à la fonder dans sa théonomie, afin d'éviter la maladie de la raison autonome ou formelle, son absolutisation, maladie qui apparaît dans la crise actuelle de la raison scientifique. La capitulation de la théologie se situe à l'aube de la modernité et est une capitulation devant l'histoire et son devenir. En second lieu, il y a capitulation de la théologie devant la raison autonome et donc la science triomphante : la théologie abandonne les sciences de la nature à elles-mêmes et se recroqueville du côté des sciences de l'esprit. Du même coup elle s'est discréditée vis-à-vis des premières sans gagner nécessairement en crédit auprès des autres au milieu desquelles elle essaye vaille que vaille de survivre.

Le discrédit de la théologie tient à une infidélité théologique : il ne tient donc pas à des circonstances, mais à l'inaptitude de la théologie à discerner ce qui se joue en elles et à faire face, non en contrant les circonstances mais en les ouvrant à leur avenir constructif. En diabolisant dans un premier temps la science, en l'abandonnant à elle-même ensuite, la théologie a failli dans sa tâche de discernement qui est sa tâche de récapitulation<sup>23</sup>. Elle est responsable en premier lieu de la crise des fondements du monde contemporain, elle en est pleinement solidaire et partie prenante, et elle a à y retrouver sa fidélité pour son propre salut et le salut des sciences.

La foi théologique qui caractérise la démarche prophétique est la foi dans le Dieu créateur et rédempteur de tout. Tout est l'œuvre de Dieu et l'objet de sa sollicitude. Comment alors opposer la science et la foi, comment leur assigner à chacune son domaine ? Certes, il y a lieu de distinguer entre deux règnes de Dieu, son règne salvifique (rédemption) et son règne cosmique (création), même s'il y a une unité (dialectique) dernière des deux. Cette unité cependant n'apparaît qu'à la foi, elle est révélée dans la révélation spéciale de Dieu. La foi a à attester, mais au nom de l'unité elle n'a pas à confondre la distinction de la création et de la redemption. La foi dans le Dieu créateur et rédempteur inspire la parole théologique vis-à-vis des sciences de la nature comme aussi vis-à-vis des sciences de l'esprit. Cette parole théologique est toujours à la fois parole attestatrice du Dieu créateur et rédempteur ; au plan des sciences de la nature, elle est d'abord parole qui atteste le Dieu créateur et donc la création.

La démarche prophétique, pour ce qui est des sciences de la nature, inspire une science théonome. Certes, Dieu n'apparaît pas dans le microscope ni dans le calcul mathématique ; le sens des choses ne se dévoile pas à la raison scientifique (Verstand) mais à la raison ontologique (Vernunft). Il y a là deux ordres, celui de la science et celui de l'esprit. C'est alors l'esprit, la raison ontologique fondée dans la foi, qui

23. À propos de récapitulation, cf. D.C.E. I/1, p. 80ss et passim.

inspire une science théonome. L'esprit, ou la foi, implique un regard de totalité sur le réel. La science théonome est une science dans la foi, on peut aussi dire dans l'esprit. L'objet de la science ainsi comprise, selon sa plénitude, est en fin de compte de dire Dieu dans le tout de la réalité, c'est-à-dire de dire le réel, la nature, comme création.

La science théonome inspirée par la démarche prophétique, laquelle tient à la foi au Dieu créateur et est la foi que tout est sa création et qu'il est dans, avec et à travers (in, cum et sub) sa création, dépasse le dualisme entre sujet et objet, entre homme et nature, et aussi le fonctionnalisme qui évacue l'esprit. Homme et nature, fonctionnement et sens dernier vont ensemble et s'ils doivent être distingués, ils ne sauraient être séparés. On peut parler de la co-créalité (Mitgeschöpflichkeit) de l'homme : il est créature (particulière) au milieu de la création ; on peut parler également de spiritualité (dimension spirituelle) de la nature. Parler ainsi n'empêche pas l'exercice de la raison autonome, mais empêche que cet exercice ne devienne démoniaque, destructeur et d'homme et de nature.

La théologie a une responsabilité dans la maison des sciences, au nom de la démarche prophétique. Elle passe à côté de cette responsabilité si elle ne lie pas celle-ci à la démarche sapientiale. Car une cosmologie théologique ne peut pas s'élaborer en vase clos mais seulement dans le champ ouvert des sciences de la nature. Nous l'avons dit : la théologie n'est pas en dernier lieu un domaine particulier, à côté d'autres domaines particuliers, mais elle a trait à la dimension dernière, de transcendance, de tous les domaines. Elle ne peut qu'être en dialogue critique avec les sciences, avec réciprocity, puisqu'aussi bien la théologie est la gardienne des sciences et les sciences la gardienne de la théologie. « Suis-je le gardien de mon frère ? » répliquait Caïn à Dieu qui lui demandait : « Où est ton frère Abel ? » (Gn 4,9). Le refus du dialogue critique revient à un assassinat de l'autre, à son refoulement, à son ignorance ; il conduit loin de la théonomie dans l'hétéronomie et cela veut dire : dans le rapport de force de l'un par rapport à l'autre, dans la domination de l'un sur l'autre. Le dialogue critique est le dialogue entre la raison autonome, formelle, et la raison théonome, ontologique, entre la science et la pensée voire la foi, dans la reconnaissance mutuelle de la spécificité de chacune et de leur unité (dialectique) dernière. Ce dialogue réciproquement critique n'est possible que sur le plan et donc dans la reconnaissance de l'esprit ou de la raison ontologique, voire de la foi. Il est de l'ordre du combat spirituel.

La science religieuse et théonome de la nature n'existe pas encore. Mais si elle ne vient pas à exister, la crise des fondements des sciences et, partant, du monde moderne et contemporain sera la fin de celui-ci. La théologie, après ses capitulations précédentes, doit se faire le porte-parole du vrai concept de science. Un tel langage qui résonne

encore dans le désert, finira, on peut l'espérer, par devenir petit à petit un lieu commun. Car si à la question : Y a-t-il une science religieuse et théonome de la nature ?, il faut répondre deux choses, à savoir : 1. de fait, non, 2. de droit, oui, la question ne peut que devenir une — sainte, saine et constructive — obligation : *Pour* une science religieuse et théonome de la nature.

### *Conclusion*

Nous avons vu 1. que la question de la vérité, la question ontologique, se pose à partir des sciences de la nature et de l'économie ; 2. qu'elle anime la philosophie de la nature entendue comme conception globale, religieuse des choses ; 3. qu'elle conduit à la quête d'une science religieuse et théonome de la nature.

La question de la vérité se pose à l'homme qui n'est pas réduit à une partie de lui-même, et alors elle devient la question de la vérité du tout. « Dieu est au fondement de la question de Dieu », dit P. Tillich comme Aristote avait affirmé : « Ce qui est en dernier était là en premier ». Dans le même sens, mais déjà au plan de la perception des choses elles-mêmes, l'« idée » de plante qui, certes, ne devient consciente qu'au contact des plantes, est, pour Goethe, prédonnée à celles-ci, tout comme pour Kant les idées de Dieu, du monde et de l'homme sont des idées transcendantales, c'est-à-dire des conditions de possibilité de la perception de l'unité des choses. Teilhard de Chardin parle de la face interne et de la face externe des choses et de la coextensivité de celle-ci avec celle-là, disant que « les dernières fibres du composé humain vont se confondre pour notre regard avec l'étoffe même de l'univers » et que « dans le monde, rien ne saurait éclater un jour comme final à travers les divers seuils (si critiques soient-ils) successivement franchis par l'évolution, qui n'a été d'abord obscurément primordial »<sup>24</sup> ; autrement dit, la matière est porteuse d'esprit (de même pour le vivant) et c'est le propre de l'homme, et sa vocation, que de nommer l'esprit de la matière et du vivant. Lorsque la science, les sciences du cosmos et de la nature, de la matière (énergie/matière) et du vivant et aussi l'économie sont le fait non seulement de scientifiques mais d'hommes et de femmes, d'êtres humains, alors elles ne se suffisent pas à elles-mêmes mais sont ouvertes à la pensée et donc à la philosophie ; celle-ci, au-delà du fonctionnement des choses, est en quête de l'être des choses. Pour la théologie, l'Être c'est Dieu, et pour la théologie chrétienne, c'est le Dieu tri-un.

Gérard SIEGWALT

24. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*. Seuil, Paris, 1955, p. 49ss et 65ss, p. 33, p. 69s,