Revue théologique de Louvain

La théologie comme science : théologie de la raison pure et philosophie de la raison pratique

Alfonso Pérez de Laborda

Abstract

It appears to be a given today that reasonable action on the world comes from the practical use of reason. Our knowledge of the history and philosophy of science shows that the type of reason at work on reality is always practical reason. In contrast, positivism and neo-positivism believed that pure reason would give us knowledge of the world. However, every use of pure reason is a theological use rather than a philosophical one. Pure reason is the "point of view of God" ; therefore, every philosophy of pure reason is a "philosophical theology".

Citer ce document / Cite this document :

Pérez de Laborda Alfonso. La théologie comme science : théologie de la raison pure et philosophie de la raison pratique. In: Revue théologique de Louvain, 23e année, fasc. 3, 1992. pp. 297-320;

doi : https://doi.org/10.3406/thlou.1992.2575

https://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1992_num_23_3_2575

Fichier pdf généré le 29/03/2018

Revue théologique de Louvain, 23, 1992, 297-320.
Alfonso PÉREZ DE LABORDA

La théologie comme science

Théologie de la raison pure et philosophie de la raison pratique*

I

On a longtemps pensé, depuis les Grecs, qu'un usage pur de la raison était possible en philosophie, et même que celui-ci était, en fin de compte, le seul légitime. Les domaines où l'on a pratiqué cet usage, surtout depuis l'avènement de la pensée judéo-chrétienne de la création, semblent avoir prouvé qu'il était justement le point de vue de Dieu sur le monde, que nous pourrions nous-mêmes partager puisque nous avons été créés à son image. Plus tard, on a commencé à se rendre compte qu'il n'était pas nécessaire de considérer la philosophie comme la servante d'une théologie révélée, car le lieu que l'on avait considéré comme celui de la théologie était plutôt, en réalité, le lieu philosophique de la science, telle qu'elle s'était développée depuis le XVIIe siècle. Parallèlement à cette évolution de la pensée philosophique, il a paru décisif de considérer un deuxième usage de la raison, à savoir son usage pratique; même s'il ne s'agissait pas là d'un usage nouveau (il était aussi ancien que l'autre), il passa dès lors à l'avant de la scène philosophique. De cette façon, ce qui correspondait à la connaissance du monde fut réservé au point de vue de la raison pure (quelque graves que fussent les problèmes posés par elle) et devint le champ d'action de la science proprement dite. En revanche, ce qui correspondait au comportement des hommes et des femmes, à la morale, à la prise de décisions pour la conduite de la vie (au sens de ce que nous sommes et de ce que nous faisons), constitua le lieu où était philosophiquement possible l'usage pratique de la raison; dans ce lieu, la raison pratique était pour ainsi dire chez elle, précisément parce que, dans le domaine moral, il ne pouvait évidemment être question de connaissance scientifique, de science au sens strict du terme, mais seulement de prudence, c'est-à-dire de détermination d'un agir meilleur et plus cohérent. Autrement dit, le

* Nous remercions Madame Irène Follon-Gambra Gutierrez qui a traduit ce texte du castillan (N.D.L.R.).

Persée BY: creative commons

terrain de l'action devait être le lieu de la raison, non plus dans son usage théorique de connaissance sûre, mais dans l'œuvre de la prudence, qui est tellement importante pour ce que sont et veulent les êtres humains.

De plus en plus, il apparut à beaucoup qu'il n'était plus nécessaire de continuer à parler en philosophie d'un «point de vue de Dieu». La raison en était claire: c'est que Dieu n'existe pas. Ce n'est pas que le lieu d'un usage théorique de la raison eût disparu de l'horizon de la philosophie, mais ce vide laissé par Dieu était désormais occupé par la science. Ainsi l'usage théorique de raison ouvrait la voie à la science. Même s'il n'y avait pas de Dieu, il y avait la Science. Le passage de Dieu à la Science parut tout à fait naturel: c'était le passage définitif à une ère positive. Il ne restait plus qu'à résoudre le problème de transférer l'objet de l'usage pratique de la raison à son nouvel usage théorique – scientifique et positif. C'est ce problème qu'ont essayé de résoudre tous ceux qui, s'inspirant du positivisme, ont cherché le fondement des sciences humaines dans les sciences naturelles.

Pendant longtemps, les défenseurs de cette idée positiviste du progrès de la philosophie se sont maintenus dans cette assurance scientifique. Mais aujourd'hui il semble que plus personne ne puisse défendre cette perspective philosophique, pour autant que l'on soit au courant de l'évolution des choses en ce domaine.

Il est clair aujourd'hui que tout usage de la raison est un usage pratique (mais nous devrons plus tard nuancer cette affirmation, car elle se base sur des présupposés). Grâce à l'étude de l'histoire de la science, nous avons appris à mieux connaître le fonctionnement de celle-ci. Plus précisément, les terribles crises qui ont affecté l'épistémologie scientifique à notre époque nous ont appris beaucoup de choses. Un des problèmes les plus complexes de la philosophie des sciences de ces dernières années est celui du rapport entre la mécanique quantique et le réel. Sous ce rapport, en effet, le réel nous fait à nouveau problème, et précisément là où l'on croyait posséder les plus fermes certitudes, à savoir la localisation. De la même façon, les raisons qu'on avait de défendre une position réaliste ont été ébranlées, si bien qu'une telle position ne paraît plus aujourd'hui évidente. Enfin, des problèmes très graves se posent concernant les nouvelles possibilités offertes par la biologie et les critères à adopter pour ordonner nos positions.

Ce à quoi cette évolution aboutit aujourd'hui est finalement moins la naturalisation des sciences humaines que ce que j'appellerais l'«hermé-

neutisation» des sciences naturelles. Mais il est vrai qu'il existe aussi un effort pour naturaliser à nouveau ce qui a été «herméneutisé», et pour beaucoup c'est là l'objet d'un conviction des plus fermes.

Ce qu'on avait cru être un usage théorique de la raison se révèle en fin de compte comme un usage massivement pratique, surtout dans ce qui semblait constituer la défense la meilleure de cet usage théorique, à savoir les sciences naturelles. Car il semblerait qu'elles aussi fonctionnent, comme toute action humaine, selon des critères de prudence, de cohérence et de sens et donc qu'elles ne sont pas étrangères aux questions de pouvoir et d'intérêts.

Ma thèse est que dans cette évolution on assiste de nouveau à un usage théorique de la raison qui, rejetant ce qu'on appelle le «point de vue de Dieu», le reprend toutefois pour lui-même. Si les choses sont comme je les vois, cela voudrait dire que l'on est en train de construire – même si on ne le dit pas! – une «théologie» de la raison pure, quand bien même cette «théologie» se fonderait sur la négativité d'un Dieu inexistant. Un nouveau front philosophique s'est donc ouvert ici, mais qui est un véritable front théologique. Et l'on ne saurait dire que c'est là une impossibilité parce qu'on part d'un présupposé (soi-disant) accepté par tous, à savoir qu'il n'y a pas Dieu. Car s'il n'y a pas Dieu, ce n'est pas parce qu'on affirme son inexistence, mais parce qu'on la prouve; à moins que l'on veuille s'installer dans un (in)confortable scepticisme, finalement bien difficile à défendre avec des arguments solides. Il y a donc, dans la pensée contemporaine, un passage nécessaire par une «théologie» de la raison pure. Pour le nier, on ne saurait se contenter d'affirmer que c'est une impossibilité parce-que-Dieu-n'existe-pas, en se basant là-dessus comme sur un supposé sur lequel on ne réfléchirait pas.

En nous situant dans la perspective d'une philosophie de l'usage pratique de la raison et de la vérité comme cohérence, et animés de l'intention philosophique d'accéder par notre activité cognitive à la réalité dans laquelle nous vivons, nous voyons apparaître à nouveau un usage théorique de la raison. Mais il ne s'agit plus cette fois d'un usage qui se place au «point de vue de Dieu», c'est-à-dire, pour le dire clairement, qui se place sur le terrain de la théologie révélée acceptée dans une foi qui nous est donnée (qui peut aussi être une croyance révélée, pour ainsi dire, de l'inexistence de Dieu), mais bien d'un usage qui, sans cesser d'être philosophique, veut sortir de soi, parce qu'il en a besoin et qu'il observe – peut-être avec étonnement – qu'il ne peut se

fonder qu'en sortant de soi, car ses présupposés le dépassent. C'est cette «métaphysique» que j'appelle précisément une «théologie de la raison pure». Et je prétends que cela reste vrai, même quand on nie Dieu et qu'on prétend posséder l'évidence de son inexistence, parce qu'on ne saurait évacuer le lieu ultime de la philosophie qui est inévitablement un lieu théologique.

II

Pour préciser ma pensée sur cette question, je vais maintenant essayer de me situer par rapport à quelques philosophes anciens et modernes. Car il est indéniable que notre pensée se développe toujours en dialogue avec ce que d'autres ont pensé avant nous ou pensent avec nous. Mais ce dialogue, nous l'entamerons ici, comme je viens de dire, pour essayer de résoudre les problèmes qui nous occupent, ce qui ne veut pas dire, bien sûr, que tout s'achève dans la pensée, mais bien que, dans une attitude qui se veut rationnelle, tout «commence» avec elle.

Saint Thomas d'Aquin sera le premier philosophe auquel je ferai référence. Pour lui[1], il existe une science spéculative – pure – du divin, c'est-à-dire une théologie ou philosophie première, qui se confond avec la métaphysique. Il s'agit d'une science pure, 1° parce que notre intelligence a pour fin la vérité, alors que, dans la science pratique, elle a pour fin d'ordonner cette vérité à l'obtention de ce que nous visons dans notre action, 2° parce qu'elle agit et fonctionne de la même manière que les autres sciences pures (sciences naturelles et mathématiques), 3° parce qu'elle est un processus qui aboutit à une connaissance certaine[2], 4° parce qu'elle utilise les mêmes instruments logiques que les autres sciences.

Chaque science spéculative a son objet propre, à savoir l'être, que chacune considère de manière spéciale et différente. Ainsi la science naturelle ne s'occupe que des formes des êtres considérés dans leur mouvement et matérialité commune, indépendamment de leur matérialité et de leurs mouvements individuels et concrets; grâce à elle, nous connaissons les choses douées de mouvement et matérielles, qui existent au dehors de l'esprit ou de l'âme. La mathématique, quant à elle, considère ces formes également dégagées de leur matérialité et de leur

[1] Cf. St Thomas d'Aquin, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, éd. Bruno Decker, Leyde, Brill, 1965.

[2] Q. VI, a. I, ad secundam, 1, p. 108.

mouvement, mais comme des objets abstraits – ne cherchant en eux que ce qu'il y a de quantifiable (pas la matière sensible, mais la matière purement intelligible) –, et elle situe ces formes en un lieu de l'imagination[3] où elle peut les étudier dans leur pure numérabilité. Enfin, la science du divin ou métaphysique considère les formes qui, par elles mêmes, sont séparées de toute matérialité et par-dessus tout la forme pure qui, parce qu'elle est acte pur, n'a aucune matière. Voilà, dira-t-on, une science étrange. Mais pourquoi, si, avec les mêmes procédés cognitifs, elle étudie des objets qui lui sont propres, les réalités divines, en ce qu'elles sont et telles qu'elles sont? Mais la théologie elle-même, étant la science du divin, comporte deux branches: «la théologie philosophique»[4], qui n'étudie pas la réalité divine comme son objet propre, mais plutôt comme le principe des autres choses, et la théologie fondée sur l'Écriture, qui la prend, elle, comme son objet propre.

Toutes les sciences suivent la méthode de la raison, puisqu'elles fonctionnent selon celle-ci, mais seule la science naturelle procède de certaines raisons à d'autres, à cause de la grande complexité de ses recherches et du grand nombre de choses qu'il faut y prendre en considération pour arriver à la connaissance. La mathématique, pour sa part, a une tâche plus facile quant à la méthode, puisqu'elle est déductive. Alors que la philosophie naturelle procède par la raison, la science divine procède par l'intelligence, qui considère d'abord une vérité simple, pour connaître en elle toute une multitude de choses[5].

De par sa nature, la science du divin est première mais, pour nous, il y en a d'autres qui lui sont antérieures. La raison en est que nous connaissons d'abord les effets sensibles, qui constituent la matière des sciences naturelles, mais, à partir d'eux, nous aboutissons aux causes premières, nous connaissons alors clairement les «pourquoi» que la science naturelle n'avait pu nous donner.

Cependant toute connaissance, y compris la connaissance scientifique, est connaissance *humaine*, c'est-à-dire connaissance d'un entendement qui, bien que personnel et justement en raison de cela, est une connaissance incarnée, empêtrée dans une foule de liens provoquant des difficultés innombrables dues à la pesanteur de la chair. C'est pourquoi on peut dire que la «pureté» de notre connaissance est ternie, et que notre connaissance, qui est pourtant la seule que nous ayons, est

[3] Q. VI, a. 1, ad quartam, p. 110.
[4] Q. V, a. IV, 4, p. 195.
[5] Q. VI, a. I, ad tertiam, p. 111.

finalement une connaissance «pratique», issue d'un usage pratique de la raison. Si ce n'était pas le cas, l'esprit humain pourrait, non pas naturellement mais surnaturellement, connaître facilement toutes choses à la lumière de la vérité première; mais notre nature humaine est ce quelle est et nous n'avons pas cette possibilité. S'il en était autrement, nous irions de ce qui est en soi facile, simple et premier à ce qui est aussi en soi difficile, composé et postérieur; mais ce n'est là qu'un rêve impossible. Notre connaissance est comme la vision d'un objet lointain, et pour cette raison cette vision est souvent sujette à l'erreur[6].

C'est de là que viennent les difficultés de notre connaissance. Bien que nous ayons en nous la possibilité de cette science du divin, la foi doit nous venir en aide pour que nous obtenions, grâce à elle, ces principes ou vérités premières que sans elle nous ne saurions atteindre, ou alors seulement avec beaucoup de difficultés, qui seraient causes de nombreuses erreurs. Mais il faut souligner que cette science du divin ou métaphysique, non seulement nous est accessible, mais nous est même nécessaire et qu'elle est pour nous la science suprême, fournissant, si l'on peut dire, la preuve de la scientificité des autres sciences précitées.

Il y a donc ici, une perspective intéressante: la raison pure a un usage théologique, soit parce qu'elle nous est révélée dans sa splendeur dans les Écritures et nous parvient comme don de foi, avec lequel tout s'éclaire (et même a été éclairé une fois pour toutes), soit parce que nous avons la capacité d'arriver par nos propres moyens à ce sommet où nous est donnée comme vraie la proposition que Dieu existe, mais non la connaissance de son être propre, c'est-à-dire de l'intériorité divine, cette deuxième voie étant la théologie philosophique.

Dans son usage pur, la raison traite de Dieu, de manière essentielle et définitive; elle étudie ce qui est le fondement de tout ce que nous sommes, ce qui est l'acte pur créateur de toute chose, ce dont toute action qui est nôtre évoque la ressemblance. «Quoad nos» l'usage pur de la raison est toujours un usage pratique, et donc nullement un usage ultime; mais c'est un usage où les sciences trouvent parfaitement leur place, y compris la science du divin ou métaphysique, qu'on peut appeler théologie philosophique ou scientifique, pour la distinguer de la théologie révélée (laquelle, soit dit en passant, n'en doit pas moins se construire selon les normes de la logique).

Nous pouvons nous élever jusqu'à ce point, je le répète, parce qu'il

[6] Prologus, p. 45.

n'y a aucune raison de ne pas y arriver; en effet, non seulement rien ne nous en empêche, mais tout nous pousse à arriver jusqu'à ce haut niveau de la connaissance, si nous ne voulons pas limiter l'horizon de notre savoir. Au contraire, nous arrêter dans notre élan constituerait une faute grave dans notre propre démarche scientifique, dont il découlerait de graves conséquences pour nos autres savoirs et pour notre comportement d'êtres rationnels.

Les philosophes suivent l'ordre naturel de la connaissance et établissent une échelle des êtres depuis la science des créatures jusqu'à la science du divin ou métaphysique, à laquelle, comme on l'a dit, nous avons accès. Certes cet accès est irréductiblement partiel, car nous n'arrivons jamais qu'au seuil de l'existence de Celui qui est la Vérité, où toute chose nous est donnée dans son être, mais qui demeure Lui-même radicalement caché pour nous, dans son être même. Les théologiens, en revanche, procèdent en sens inverse, parce qu'ils ont un accès total à cette réalité profonde de Dieu, dans la révélation que Celui-ci en donne. Mais nous est-il vraiment tout donné? Même pas, car notre connaissance de ces choses si hautes est une connaissance par voie de négation, et plus de négations nous connaissons, moins confuse est notre connaissance[7]. Dans ces régions si hautes, quand après de pénibles efforts nous arrivons au sommet de la montagne d'où il nous est permis de voir ce qu'il y a de l'autre côté, notre connaissance n'est quand même qu'une connaissance de ce qui n'est pas, et non une connaissance de ce qui est.

La théologie transmise dans les Écritures (c'est-à-dire la théologie révélée) se fonde sur la lumière de la foi, tandis que la théologie philosophique se base, pour sa part, sur la lumière naturelle de la raison; mais, selon les présupposés de saint Thomas, il ne saurait y avoir d'opposition entre vérités de foi et vérités philosophiques, car celles-ci «sont inférieures aux premières». Les vérités philosophiques auront quelques similitudes ou ressemblances avec les vérités de la foi, dans la mesure où elles seront comme des préambules de la foi[8].

Le cadre de pensée de saint Thomas et sa problématique sont étonnants. Il soulève là un problème qui est toujours d'actualité. Mais il ne nous est pas facile de partager les présupposés de sa théorie de la connaissance intellective, comprise comme lumière éclairante, ni son réalisme métaphysique sans fissures fondé sur son concept de nature; ce

[7] Q. VI, a. IV, 4, p. 111-113.
[8] Q. II, a. III, 1, p. 94.

qui paraît mal adapté à notre situation philosophique, c'est l'arsenal métaphysique qu'il reprend à Platon et Aristote. Pour lui, la connaissance est fondamentalement une connaissance illuminative d'essences. Il accepte l'idée grecque – tout en la modifiant par son concept de création – d'une «nature» qui a été donnée une fois pour toutes, dans laquelle tout a une essence bien définie; ce qui veut dire que tout (l'essentiel) est donné depuis le début et que notre connaissance n'est plus qu'un jeu consistant dans le simple dévoilement de ce qui est. Il s'agit certes d'un jeu subtil et difficile, mais dont le seul problème est de connaître ce qui est déjà, ce qui nous est offert dans un déploiement architectonique impressionnant dans sa complexité.

C'est ce «réalisme naturaliste» qui nous sépare définitivement de cette philosophie et qui nous sépare aussi, par conséquent, de ses solutions philosophiques. Mais il ne nous sépare peut-être ni de ses préoccupations philosophiques, ni de sa problématique, ni du cadre global de certaines de ses solutions.

Auguste Comte est le deuxième philosophe dont je vais m'occuper, car il nous montre pour ainsi dire l'envers de la médaille. Étant plus proche de nous par les thèmes dont il nous parle, en réalité il nous est plus lointain par sa problématique, peut-être parce que la philosophie de la science a finalement cessé d'être comtienne par la force des choses, après que le comtisme a exercé pendant plus d'un siècle et demi une influence massive, rampante et décisive. Aujourd'hui nous sortons à peine de la période positiviste, dont la dernière étape a revêtu une double forme: le néopositivisme et le marxisme.

Je prendrai comme texte de référence le célèbre *Discours sur l'esprit positif*[9]. D'après Comte, le progrès de l'humanité a fait que l'esprit positif soit apparu maintenant (c'est-à-dire à l'époque de Comte lui-même) avec force; cet esprit indique la fin définitive du progrès de l'humanité et marque donc ce que nous (c'est-à-dire les esprits du XXe siècle) devrons considérer comme la fin de l'histoire et de la connaissance, car à partir de maintenant (le XIXe siècle) il ne nous restera plus qu'à parfaire les derniers détails de l'épanouissement final, plus qu'à peaufiner, selon les nécessités réelles, scientifiques et techniques du moment, les ultimes approximations nous rapprochant indéfiniment des

[9] Auguste COMTE, *Traité philosophique d'astronomie populaire, précédé du Discours sur l'esprit positif*, Paris, Fayard, 1985.

limites inaccessibles de ce que les phénomènes sont en soi. Mais la base de ce travail nous aura été fournie par Auguste Comte lui-même. Celui-ci ne pouvait pas finir autrement qu'en se proclamant le prophète d'une religion nouvelle, la Religion de l'Humanité, dont lui et ses adeptes devaient être les apôtres et les grands prêtres. Mais, demandera-t-on, qu'est-ce que tout cela a à voir avec nous cent cinquante ans plus tard? Comment est-il possible que cette pensée si fermée sur sa propre illumination et à laquelle on devait adhérer dévotement, ait pu avoir l'influence qu'elle a eue jusqu'à présent? Voyons cela de plus près.

Une fois établis les présupposés, il reste à voir, avec Comte, quelle est la nature et la destinée de l'esprit positif, et à apprécier aussi l'importance sociale que représente la propagation de son étude, d'après le sous-titre du discours, tâche à laquelle il dévouera tous les efforts de sa vie.

La première chose que nous apprend l'esprit positif, c'est que toutes nos spéculations sont soumises à la loi des trois états théoriques qui les encadrent: l'état théologique, l'état métaphysique et l'état positif. Dans le premier, toutes les questions nous sont nécessairement insolubles et inaccessibles; nous les abandonnerons délibérément quand nous serons installés dans le troisième et dernier état, car la «saine philosophie écarte radicalement, il est vrai, toutes les questions radicalement insolubles», bien qu'elle ait soin de ne rien nier à propos de telles questions[10]. Cet état théologique est le fruit de la tendance première propre à l'enfance d'adapter toutes choses à notre forme humaine, assimilant à celle-ci tous les phénomènes que nous produisons nous-mêmes; mais maintenant, affirme Comte, nous avons déjà mûri. Pendant longtemps, poursuit Comte, il fut nécessaire de procéder de cette façon, car ce mode primitif était le seul dont nous disposions dans nos spéculations; nous nous trouvions devant l'impossibilité de fonder une quelconque théorie solide, car nous ne disposions pas des observations adéquates ni de la vision spéculative appropriée pour pouvoir les traiter ensuite. C'est là, poursuit-il, que l'état théologique remplit son objectif: nous faire sortir de la maladresse initiale de notre intelligence. Mais nous l'abandonnons, comme nous abandonnons aussi notre enfance. Comte estimait qu'après lui, aucune théologie n'était plus concevable chez des hommes ou sociétés adultes, sauf comme simple reflet d'un stade infantile.

Vient ensuite l'état métaphysique. C'est un état intermédiaire dans le

[10] P. 51.

progrès de l'humanité, et pour cette raison dangereux comme tous les intermédiaires, nous prévient Comte, car il peut nous plaire au point que nous ne veuillons pas le quitter, tant ses séductions sont grandes. Ici on remplace les agents surnaturels par des entités ou des abstractions personnifiées, ontologisées. L'apparition des conceptions positives est facilitée, bien que nous ne soyons pas encore dans le domaine de la véritable observation; nous avons abandonné l'imagination, et le raisonnement s'étend, préparant confusément la voie à ce qui sera l'esprit véritablement scientifique. Mais le danger ici, nous dit Comte, est grand de rester dans l'argumentation, au lieu de passer à l'observation. Dans cet état, tout est subordonné à une entité globale, qui est la nature. La métaphysique reste ainsi liée, définitivement, à un état dépassé, qu'aucun homme monté dans le train du progrès ne saurait accepter pour lui-même; elle est même colorée de connotations sociales et politiques proches d'une classe dominante bourgeoise qui n'aura rien à faire en face du peuple dans la révolution que nous devons susciter.

Il n'en reste pas moins, nous dit Comte, que les deux premiers états sont des préambules nécessaires (préambules d'une nouvelle foi probablement), des exercices préparatoires qui conduisent graduellement à la nature «à son état définitif de positivité rationnelle». Dès lors, il ne reste plus qu'à créer la science de la sociologie, et ce sera là l'effort scientifique final de Comte. Nous serons ainsi arrivés à la fin de notre parcours, si bien que la boucle sera pour nous bouclée: nous baignerons dans une rationalité positiviste qui aura exclu la théologie et la métaphysique comme stades définitivement dépassés. Dans cet état définitif, «l'esprit humain renonce désormais aux recherches absolues», et il limite ses efforts au domaine de la «véritable observation». Comte renonce, pour lui-même, et pour nous, à toute observation absolue, comme s'il s'agissait là d'une tentation théologique ou métaphysique, ou d'un jeu d'enfants à éviter.

Pour mener ce jeu philosophique de la positivité jusqu'à la fin, nous dit Comte, la logique spéculative dicte une norme fondamentale: «toute proposition qui n'est pas strictement réductible à la simple énonciation d'un fait, ou particulier ou général, ne peut nous offrir aucun sens réel et intelligible»[11]. Même les principes sur lesquels cette logique spéculative se base sont des faits, mais généraux et abstraits. Nous ne devons plus chercher des causes, mais des lois, c'est-à-dire, «des relations

[11] P. 23.

constantes qui existent entre les phénomènes observés»[12]. Remarquez cependant que les raisons données par Comte sont des raisons métaphysiques, avec lesquelles il est très difficile que l'on soit aujourd'hui d'accord, même en se montrant très compréhensif envers le contexte culturel de Comte. Comment pourrions-nous encore si facilement parler des «faits», quand n'importe quel «fait» nous apparaît aujourd'hui comme donné intrinsèquement dans le langage ou comme un produit d'une élaboration mentale? Si cette règle est fondamentale, être aujourd'hui comtien ou positiviste est le fruit d'un effort philosophique qui ne nous est plus donné, tant s'en faut, dès que nous devenons hommes de science.

Il y a aussi, d'après Comte, une loi générale du mouvement fondamental de l'humanité: «nos théories tendent de plus en plus à représenter exactement les sujets extérieurs de nos constantes investigations, sans que néanmoins la vraie constitution de chacun d'eux puisse, en aucun cas, être pleinement appréciée, la perfection scientifique devant se borner à approcher de cette limite idéale autant que l'exigent nos divers besoins réels»[13]. Comte nous propose ainsi un réalisme scientifique radical, en nous retirant ensuite les moyens de vérifier si la réalité obéit à ce réalisme si rigide. Si cette loi générale était toujours en vigueur aujourd'hui, la philosophie de la science depuis 1962 (pour citer une date tardive, mais symbolique, dans l'effacement définitif de la mentalité comtienne) n'aurait pas pris le chemin de la terrible crise qui a suivi.

Une fois qu'on s'est embarqué, avec Comte, dans l'observation, la véritable science ne se cantonne pas toutefois dans de simples observations, mais elle tend au contraire à s'en éloigner, les remplaçant par «cette prévision rationnelle, qui constitue, à tous égards, le principal caractère de l'esprit positif». Finalement, «le véritable esprit positif consiste surtout à voir pour prévoir, à étudier ce qui est afin d'en conclure ce qui sera, d'après le dogme général de l'invariabilité des lois naturelles»[14]. C'est précisément ici – fatalement – que Comte manifeste dans une note son accord total avec le *Système de logique* de John Stuart Mill. Il est important de le remarquer, à cause des liens très étroits entre la métaphysique comtienne et la tradition qui procède de

[12] P. 24.
[13] P. 26.
[14] P. 27.

l'empirisme britannique, ce qui explique la force irrésistible de la vision du monde positiviste.

Pour notre propos, nous pouvons en rester là en ce qui concerne Comte, non sans avoir souligné le désir marqué de Comte de convertir tout ce qui procède de la raison pratique en science positive régie, comme tout le reste, par la raison en son usage pur. S'il y a bien quelqu'un chez qui il est impossible de distinguer entre sciences de la nature et sciences de l'esprit, c'est bien lui. Toutes les sciences sont des sciences de la nature, d'une Nature qui devient Humanité. Il n'y a pas de place pour la théologie dans le domaine positif de la raison pure, parce que ce terrain est occupé entièrement par la Science, qui non seulement occupe la place laissée par la théologie, mais finit par imposer une nouvelle religion, qui est la Religion définitive de l'Humanité, avec son Église et ses Prêtres. Mais remarquons que cette nouvelle religion ne prétend plus être théologique, mais bien positive, puisqu'elle est une Religion de l'Humanité dans son étape finale de scientificité et procède donc d'une pensée qui a la Science comme son lieu propre pour la connaissance de ce que le monde est et de ce que nous y faisons.

Autrement dit, la théologie ne peut plus être considérée comme une science, car la Science positiviste a pris sa place; c'est elle qui a adopté le «point de vue de Dieu», en devenant elle-même la théologie d'un nouveau dieu: l'Humanité.

Bref, si avec saint Thomas la théologie était une science, avec Comte c'est la science qui est devenue une théologie. Dès lors, celui qui manque de sens critique pourrait croire naïvement que le positivisme ne s'occupe plus de questions théologiques, alors qu'en réalité c'est toute son activité qui est devenue théologique. Et cette conversion s'est produite d'une manière si absolue, avec une foi si ferme, qu'elle lui a interdit de réfléchir lui-même à ses propres présupposés de départ; peut-être était-ce parce qu'il admettait comme une évidence que tous les autres points de vue n'étaient que des étapes dépassées par le progrès, mais que sa propre position n'était précisément pas un point de vue, mais une réflexion positivement assurée, et qu'elle était donc, comme aucune autre jusqu'à présent, grâce à la garantie de la Science, le «point de vue de Dieu».

III

Rien de ce que nous savons ne nous est donné simplement, mais c'est toujours, de notre part, le fruit d'un effort sans cesse renouvelé. Rien de

ce que nous atteignons n'est sûr, garanti une fois pour toutes; et nous ne l'obtenons que dans une certitude qui se construit sur une base toujours fragile; nous-mêmes, nous sommes toujours en mouvement; demain nous ne serons plus où nous sommes aujourd'hui. Tout cela, nous le savons parfaitement, et pourtant nous nous accrochons à notre position d'aujourd'hui, précisément pour nous garantir une ouverture à un demain où se poursuivra notre activité cognitive. Il y a ici quelque chose de si naturel dans la vie historique, qu'il est impossible de ne pas l'affirmer également de la connaissance, y compris scientifique. Mais affirmer la mobilité fondatrice de notre être historique dans le monde, y compris de notre connaissance scientifique, ne veut pas dire, toutefois, que nous soyons installés dans une quelconque incertitude. Au contraire, nous sommes sûrs de la certitude de ce qui est en train de devenir. Il est improbable, par exemple, que nous abandonnions la certitude démocratique avec laquelle nous avons voulu construire notre vie communautaire, même si nous sommes en train de changer bien des choses sous l'avalanche des problèmes quasi insolubles qui nous tombent dessus. Il est également improbable que nous abandonnions la mécanique quantique, bien que nous ne soyons nullement certains que la réalité est vraiment telle qu'elle nous l'enseigne, ni même s'il y existe une réalité. Il y a un lieu où nous sommes – le lieu de notre devenir – que nous ne voulons pas abandonner; qu'il nous semble irrationnel d'abandonner, bien que nous sachions que ce n'est pas notre lieu définitif, le lieu de notre repos.

Nous pouvons, bien entendu, nous contenter de cette certitude de notre devenir. Mais le philosophe veut davantage, il a toujours voulu davantage. Il réfléchit sur la globalité de ce lieu mouvant où nous nous trouvons. Personne n'est contraint à l'effort philosophique, mais personne ne peut non plus l'interdire, car l'intérêt qu'on y porte est inscrit en nous depuis trop longtemps pour que nous puissions maintenant le laisser de côté; cet intérêt est justement trop responsable de notre situation actuelle pour que nous puissions l'abandonner maintenant comme un luxe inutile. La disparition du désir philosophique parmi les hommes n'est pas pour demain; et s'il disparaissait, ce qui a été jusqu'à présent notre chemin et qui sera donc encore notre chemin demain, en souffrirait de manière décisive. L'activité cognitive est essentielle à l'homme. Dans le contexte philosophique d'aujourd'hui, on aperçoit probablement avec une clarté de plus en plus grande quelque chose que nous pourrions appeler une redécouverte de la métaphysique, entendue

au sens de ce qui va au-delà de la physique, c'est-à-dire au-delà de la construction de la raison pratique. Nous concevons, d'une façon qui n'est peut-être pas encore assez claire, que cette action produite par la raison dans son usage pratique réclame, disons même exige, quelque chose qui va au-delà d'elle-même; quelque chose où elle trouve ses présupposés et même où elle les fonde. Sinon, le lieu de notre être nous serait donné comme le lieu de nos certitudes, de nos certitudes définitives, ce qui n'est pas vrai. Nous avons la certitude de ce qui devient «être étant pour nous», laquelle nous est donnée comme intimement liée à la certitude de notre incertitude de deviner avec certitude ce que seront les certitudes de demain. En tenant compte des deux choses, nous bâtissons sur la certitude de ce que nous savons être mouvant: là se trouve pour nous le seul chemin de la rationalité.

Tout indique qu'il faut rechercher un fondement au-delà du lieu – provisoire – auquel nous sommes arrivés. Tout indique que, sans ce fondement, nous tomberions à coup sûr dans le scepticisme ou l'entêtement dans les positions qu'après tant d'efforts, nous avons acquises; de cette façon, ce qu'on savait empreint d'un caractère provisoire, bien qu'ayant été acquis au prix d'un effort énorme, se transformerait ainsi en quelque chose de fixe et de définitif. Notre activité cognitive se verrait achevée en voulant se mettre justement, avec un entêtement incertain et stérile, au «point de vue de Dieu». Nous savons par expérience que ce coup de frein brusque porté à l'activité cognitive aurait des conséquences très graves tant dans la vie des sociétés que dans celle des individus.

Comme nous avons la certitude que nous devons combattre contre cette éventualité dans notre activité cognitive, nous devons donc aller au-delà, en nous lançant à la recherche de fondements qui, du moment qu'ils nous échappent, nous fondent...

Dans une certaine tradition héritée du positivisme et en bonne partie acceptée par la philosophie de la science de notre temps, il semblerait acquis pour toujours que nous devions nous défaire de toute métaphysique pour nous adapter aux nécessités de notre époque. Mais je crois que tout indique qu'en rester là aujourd'hui (au moins aujourd'hui, car à chaque jour suffit sa peine), ce serait sortir de la rationalité. Aussi recommence-t-on aujourd'hui à parler sans complexe de métaphysique, et donc de problèmes considérés comme tabous dans la tradition héritée du positivisme.

IV

On ne peut accepter les usages de la raison pure dont j'ai parlé au paragraphe II, bien qu'ils aient servi pour commencer à voir clair et à se déterminer pour trouver un début de solution à notre problème. Penser, c'est toujours penser avec d'autres.

Aujourd'hui, nous évoluons dans un usage pratique de la raison. Peut-être est-ce les temps qui nous y poussent? Je n'oserais pas le nier. Mais, comme je l'ai déjà dit, chaque moment a ses préoccupations. Celles-ci sont les nôtres et demain on s'occupera de demain; la seule façon de rester ouvert au lendemain, c'est de se plonger profondément dans l'aujourd'hui et ses problèmes. Dans la réflexion de la philosophie des sciences – et sûrement aussi dans celle de la philosophie tout court - nous considérons (parce que nous avons de fortes raisons pour le faire) que l'usage de la raison est pratique et non théorique. Mais que signifient usage théorique et usage pratique de la raison?

La connaissance scientifique, on le voit de plus en plus clairement, n'a rien à voir avec un usage pur de la raison. Ce n'est pas une connaissance d'essences qui exprime, en propositions de notre langage ce que les choses sont en elles-mêmes, avec toutes leurs propriétés. Il ne fournit pas non plus un schéma légal de ce que le monde est, en extrayant les lois profondes de son être. Ce que nous disons sur le monde au moyen de l'instrument scientifique n'est pas un ensemble structuré de propositions qui reflètent ce que le monde est. Et il n'est même pas sûr qu'il s'agisse d'une représentation du monde. Si nous prétendions qu'il s'agit d'une représentation, nous devrions nous embarquer dans de longs et tortueux problèmes philosophiques pour expliquer ce que nous voulons dire par cette représentation (je pense ici à Richard Rorty). Notre concept de science ne nous mène en aucun cas, vu ce que nous savons maintenant de sa structure et de son fonctionnement réels, à supposer que la connaissance scientifique soit sûre au terme d'un long et progressif cheminement par lequel nous obtiendrions petit à petit la connaissance de la réalité telle qu'elle est. Et pour éviter les perplexités que pourrait produire cette dernière affirmation, il ne servirait à rien non plus que nous émettions une réserve uniquement verbale, probablement pour nous convaincre que ce que nous appelons science traite seulement de ce qui nous apparaît comme phénomène dans la science même, car dans cette réserve subsisterait la croyance, constitutive de toute connaissance, que nous parlons là (et seulement là)

de faits fondateurs de la réalité même. Si l'on acceptait cette façon de voir, on devrait affirmer quelque chose de bien étrange et de fort éloigné de toute évidence rationnelle, comme ce qui suit: seul a une existence réelle ce qui, selon la science d'aujourd'hui, aura demain une existence réelle.

On est aujourd'hui assez convaincu, non sans hésitation (comme les scientifiques en ont toujours, ou presque), que ce que dit la science a quelque chose à voir avec ce que le monde est. Dans les moments les plus graves de la première crise de la mécanique quantique, Albert Einstein l'a soutenu avec énergie contre Niels Bohr, et il semblerait que cette affirmation soit maintenant à l'horizon de tous les scientifiques. De fait, la science a toujours eu la prétention de parler de ce que le monde est dans sa réalité, et il serait très grave pour elle d'abandonner cette conviction fondatrice. Tout ce que Einstein a dit à cette époque s'est finalement révélé assez problématique, mais ce cri résonne encore dans nos oreilles. Mais un cri n'est pas encore, tant s'en faut, un éclaircissement rationnel de la question: c'est la conviction fondatrice d'un présupposé.

Une solution élégante pour éviter ces problèmes est celle qu'ont proposée certains, comme Bas C. van Fraassen, qui préfèrent abandonner à nouveau le réalisme scientifique qui s'était imposé depuis cette époque et dire simplement qu'il suffit que la science fonctionne, et qu'il est inutile de se poser des problèmes métaphysiques, car cela n'ajoute rien à ce que la science fait mais, bien au contraire, obscurcit inutilement notre compréhension de la science et de ce que la réalité est (car ce courant admet quand même que la science parle de la réalité); il vaudrait donc mieux laisser de côté de tels problèmes et construire une philosophie de la science qui ne soit pas fondée sur un réalisme scientifique aussi problématique, mais qui se fonde sur une «image de la science» qui ne fait guère de difficultés. Ce qui complique cependant la tâche des partisans de ce point de vue, c'est qu'ils assument tous les problèmes que la science même pose aujourd'hui à la philosophie, et que, sans leur enlever leur consistance, ils prétendent les délester de ce qu'ils ont de métaphysique. Mais il ne semble pas que ce soit chose facile. En outre, et de toute façon, cette position, qui se reconnaît l'héritière d'un certain néopositivisme, a des présupposés qui sont à leur tour clairement métaphysiques. D'un autre côté, il se pose ici une question décisive: pour éviter les «problèmes métaphysiques» dans la philosophie des sciences, peut-on accepter des présupposés métaphysi-

ques, avec pour seule condition de reprendre entièrement les problèmes philosophiques que la science pose (pour autant que ce soit possible) selon ses présupposés propres, ce qui implique précisément le présupposé qu'il est raisonnable de considérer comme seul lieu de discussion philosophique la philosophie de la science? Mais cela est-il raisonnable? On pourrait l'admettre s'il était raisonnable de penser que toute la philosophie est philosophie des sciences, ce qui ferait retourner à l'époque du positivisme triomphant, mais il existe de nombreuses et fortes raisons pour penser qu'il n'en est pas ainsi.

Faudra-t-il au contraire défendre un réalisme scientifique qui ne serait, probablement, que l'autre face d'un réalisme métaphysique? Je n'en suis pas du tout sûr. Il me semble plutôt, que le réalisme scientifique doit être pour nous quelque chose comme un «idéal type», une idée régulatrice, une certitude existentielle à laquelle nous pousse toute notre expérience personnelle et communautaire; pour ainsi dire un acte de rationalité. Mais le concept-clé doit être, selon moi, celui de réalité.

J'ai parlé plus haut de «mentalisation», à côté de ce qui nous est donné intrinsèquement dans le langage. Une manière très large de voir les choses présuppose que l'expression de tout acte de connaissance est intrinsèquement un acte posé dans le langage, duquel il est absolument impossible de sortir. Ceci est d'une importance décisive pour les débats philosophiques qui ont lieu aujourd'hui. Mais je pense, avec toute une tradition philosophique qui vient de Platon, qu'en rester là nous enferme dans un lieu trop étroit. Je préfère donc dire, avec Nicholas Rescher, que tout ce que nous savons est «enveloppé dans la pensée», ou mieux encore, «pensé» et «mentalisation». Tout ce que nous disons nous est évidemment donné dans le langage, dans un acte de parole; en revanche, tout ce que nous savons, expérimentons, devinons ou colorons n'est pas enfermé dans le langage.

Tout ce que nous saisissons par acte de rationalité ou tout ce que nous sommes ne tient pas dans un ensemble d'actes de langage. Nos propositions expriment ce que nous savons, ce que nous expérimentons, devinons ou colorons. Nos propositions se construisent (pas toujours, il est vrai!) dans un effort résolu de rationalité. Nos propositions expriment ce que nous sommes. Or tout ce dont je parle est «pensé», c'est-à-dire exprime un effort qui a comme centre notre esprit et son activité, et c'est, en lui, le lieu où se donne tout ce dont je viens de parler; mais – c'est là le point décisif – cela ne reste pas dans l'esprit, car à partir de

celui-ci, nous voulons, dans un acte complexe de rationalité, accéder à la réalité et l'exprimer. Ainsi, tout est en quelque sorte le produit d'une mentalité, mais d'une mentalité réelle. Le foyer de notre connaissance, et donc de notre dire, est notre esprit dans son activité. C'est en lui et à travers lui que nous devenons des personnes, des individus, et que nous avons une place dans le monde, que nous participons à la réalité en étant plongés dans cette réalité. Ce que j'indique ne se réduit pas au langage; et c'est pour cette raison que la connaissance ne se réduit pas non plus à un ensemble d'actes de parole.

Il s'agit d'un esprit, disons d'emblée, qui est tout et a tout dans le corps. Cette «chair avec mémoire» que nous sommes nous offre un lieu pour être dans le monde; un lieu pour être dans la réalité. En étant dans le monde et dans la réalité, nous exprimons notre devenir-l'être-là du monde; nous exprimons ce que notre devenir-l'être de la réalité, ce que nous devenons en elle. De cette manière, parce que nous sommes un «point de vue dans la réalité», nous sommes, en vérité, un «point de vue sur la réalité». Monde et réalité ne se superposent pas. La réalité est au-delà du monde.

V

En acceptant, comme nous l'avons fait ici, que tout ce que nous savons, tout ce nous disons est «pensé» et qu'aucune connaissance ne nous est donnée comme «impensé», il reste encore deux manières possibles de situer la réalité de la théologie, mais celles-ci, bien que fort attrayantes, ne me semblent pas appropriées.

La première manière est celle du théologien écossais Thomas F. Torrance[15], pour qui la question décisive est de voir si, en définitive, ceci est vrai ou non. C'est que pour Torrance, dans ce qui est pensé, il y a quelque chose, un noyau décideur, qui n'est pas le fruit de la «mentalisation», mais l'expression du réel, le dévoilement, peut-être, du réel dans notre propre processus de pensée. Et c'est le cas aussi bien de la pensée scientifique que de la pensée théologique. On comprend que cette affirmation soit pour lui d'une importance capitale. D'accord avec Karl Barth, il rejette l'analogie et il refuse donc toute ressemblance ou préambule. Selon la formule barthienne, Dieu ne se manifeste pas dans

[15] Thomas F. TORRANCE, *Theological Science*, Oxford University Press, 1969; traduction française: *Science théologique*, Paris, P.U.F., 1990.

son être mais dans son action. La seule théologie vraie est la théologie révélée par Dieu en Jésus-Christ. À quelques nuances près, c'est aussi vrai pour Torrance. Considérant que dans la théorie einsteinienne de la relativité, géométrie et physique fusionnent dans une union indissoluble[16], il montre que, dans notre connaissance scientifique, il n'y a plus de place pour le dualisme newtonien de l'espace-temps ni pour les corps en mouvement. Pour la même raison, il n'y a plus de place pour une «théologie naturelle» qui s'opposerait à la Révélation de Dieu, ce que Barth attaque de front. Dans cette perspective, une théologie philosophique indépendante, sur laquelle viendrait se greffer ensuite la connaissance actuelle de Dieu, devient impossible. Une autre conséquence est qu'une théologie «géométrique» (pour reprendre l'analogie de la théorie de la relativité) et l'expérience vivante de Dieu à travers son Fils incarné et ressuscité opèrent conjointement, sans qu'on ne puisse en rien les séparer. Dans son livre, Torrance défend ces thèses avec beaucoup d'intelligence et il montre aussi qu'elles sont en consonance avec la philosophie des sciences élaborée par Niels Bohr autour du concept de complémentarité. Torrance a une connaissance de première main des grandes questions qui se posent aux sciences naturelles d'aujourd'hui, ce qui est rare pour un théologien.

Mais pour moi, il y a des raisons pour être d'accord avec Einstein dans une partie de sa discussion avec Bohr, ce qui fait que je ne partage pas nécessairement les thèses de Torrance. Il se trouve que la discussion scientifico-philosophico-théologique a des labyrinthes, comme elle les avait déjà au temps où Newton et Leibniz s'y adonnaient âprement. Un effort philosophique, même s'il aboutit à une philosophie théologique, n'est pas contraire à une théologie révélée, sauf si l'on considère que la raison est intrinsèquement obligée de s'enfermer orgueilleusement en elle-même, en niant toute possibilité de viser au-delà d'elle-même, ce qui veut dire que la raison rejette nécessairement l'image de Dieu. Qu'il en ait été ainsi, ou qu'il puisse en être ainsi, je ne le nie pas, mais la question est plutôt celle-ci: Pourquoi est-ce nécessaire? Pourquoi devrions-nous avoir une méfiance aveugle, selon moi, dans l'action de la rationalité? On entrevoit la ligne de repli de la discussion, qui devient une conception de l'homme – du péché et de la grâce –, mais nous ne pouvons entrer dans cette question.

[16] V. aussi la préface à l'œuvre de Thomas F. TORRANCE, *Space, Time and Resurrection*, Édimbourg, Handsel Press, 1976.

Pourquoi devrions-nous penser que la philosophie, pour être telle, doit se faire à partir d'une négation radicale de la théologie? En d'autres mots, la métaphysique considère-t-elle toujours et nécessairement un Être qui, pour être tel et parce qu'il est tel, doit être dédivinisé, ou, au contraire, est-elle une recherche raisonnable de ce que la réalité est pour nous en train d'être? Notez bien que je ne dis pas, évidemment: ce que Dieu est en train d'être pour nous.

La deuxième manière est celle du théologien allemand Wolfhart Pannenberg[17], pour qui, en définitive, la rupture nous vient du sens global qui s'offre finalement à nous dans l'histoire et qui est l'*eschaton* de la manifestation décisive et décisoire de Dieu. Les deux positions, chacune à sa manière, cassent la «mentalisation» en adoptant dans le cas de Torrance un réalisme scientifique défendu très intelligemment et dans le cas de Pannenberg un réalisme eschatologique de l'histoire entendue comme lieu de la manifestation définitive de Dieu. L'approche de Pannenberg se fait pour ainsi dire de l'autre côté de la barrière, depuis le terrain des sciences de l'esprit et dans un certain dialogue avec la tradition herméneutique. Mais il semble que Pannenberg ne connaisse pas de première main la tradition des sciences naturelles, ce qui, sans le disqualifier entièrement, rend sûrement sa position plus fragile. En outre, il semble aussi que chez lui tout est ressemblances et préambules et que c'est en ceux-ci que se donne l'*eschaton* définitif. Le théologien allemand mène la discussion si loin de notre histoire (et donc de notre tradition!) que je ne parviens pas à voir comment on pourrait s'entendre: la possibilité d'aller si loin dans notre vie nous échappe. Je ne voudrais pas qu'on voie dans ma réaction le rejet massif d'une certaine théologie, mais il faut quand même signaler que Pannenberg ordonne aussi les choses, *ses* choses, «dans la cohérence d'une mentalisation».

Cela dit, il reste un terrain d'entente pour notre désaccord rationnel. Ce que Pannenberg défend ne me paraît pas s'accorder avec ce que je dis, et je crois avoir montré en bref les raisons de ma position. Il se peut que la réflexion sur la réalité qui est «en train d'être pour nous» puisse avoir la pensée de Pannenberg comme un de ses éléments constitutifs, mais sûrement pas comme l'unique fil qui nous mènerait au dévoilement de Dieu. Notre conviction concernant ce qui est en train d'être

[17] Wolfhart PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Francfort, Suhrkamp, 1977.

pour nous est quand même une conviction enracinée dans un présent rempli de raisons, une certitude enracinée dans une incertitude, et nullement l'entêtement pour demain dans l'(in)certitude d'aujourd'hui. Sinon on ontologise l'histoire, en y mettant ce qui nous plaît, parce que c'est beau et intéressant. Mais il reste, il est vrai, la possibilité d'un beau col de montagne, peut-être semblable à ceux que nous avons présentés ici et qui regarde vers ce qui vient.

Dans aucune des deux issues, on n'aurait cru qu'était nécessaire une «théologie philosophique», mais, comme nous l'avons vu, nous avons trouvé celle-ci sur notre chemin.

Les choses étant telles, ma thèse est que, puisqu'une philosophie de la raison pure n'est pas possible (vu que toute philosophie est une philosophie de la raison pratique), le problème des présupposés de notre action rationnelle continue à se poser. Et là, comme nous l'avons vu dans tout ce qui précède, il y a quelque chose qui va au-delà de cette même philosophie de la raison pratique, quelque chose à quoi on ne peut échapper, quelle que soit la solution que nous choisissions, explicitement ou implicitement. Il faut donc ici rejoindre ce terrain métaphysique fondateur que je préfère maintenant appeler par son nom en disant qu'il s'agit d'un terrain théologique. Il ne s'agit pas seulement d'avoir retrouvé les thèmes traités par tel ou tel ouvrage récent de métaphysique[18], mais de beaucoup plus, car nous avons trouvé un point de vue global, qui nous fait passer de la globalité mondaine où nous séjournons à la globalité de l'être de la réalité dans laquelle nous existons.

Si la thèse défendue dans ces pages et résumée dans le dernier paragraphe est juste, nous nous trouvons alors devant un horizon philosophique, car à aucun moment nous n'avons fait appel à quelque chose qui soit en dehors de la rationalité, même s'il est vrai que j'ai appelé le lieu auquel nous sommes arrivés le lieu de la «théologie philosophique». Au contraire, ceux qui se comportent ainsi seraient plutôt ceux qui acceptent comme évident le présupposé qu'il-n'y-a-pas-de-Dieu, sans même essayer de donner une preuve rationnelle de cette proposition, et qui la remplacent par une quelconque science sûre

[18] Par exemple celui de José A. BENARDETE, *Metaphysics, The Logical Approach*, Oxford - New York, O.U.P., 1989, ou celui de Michael DUMMETT, *The Logical Basis of Metaphysics*, Londres, Duckworth, 1991. C'est déjà rare de trouver ce genre de livres dans la tradition philosophique de ses auteurs! J'exagère peut-être, car ce fut Quine qui l'a remise d'actualité.

d'elle-même et traitant de toute chose du «point de vue de Dieu», c'est-à-dire ceux qui se sont placés au-dehors de la philosophie, sur le terrain d'une «théologie révélée» d'un genre spécial.

En aucun cas nous ne sommes arrivés ici jusqu'à Dieu. Tout au plus sommes-nous arrivés à un seuil philosophique. Et là nous avons au contraire demandé une preuve à ceux qui pensent rationnellement (et non selon une théologie révélée particulière) qu'il n'y pas de Dieu. Et nous nous sommes trouvés empêtrés dans des difficultés portant sur le fondement ultime de notre dire sur le monde. Nous sommes arrivés, aussi, à la conviction qu'il faut faire un saut pour considérer la réalité où nous sommes. Ce passage du monde où nous séjournons à la réalité dans laquelle nous existons (passage qu'il faudra justifier), nous laisse, après une difficile ascension, devant une sorte de col d'où l'on peut entrevoir ce qu'il y a de l'autre côté des montagnes.

Ce terrain de «théologie philosophique» permet de poser une question: la théologie est-elle une science? Pas une science, évidemment, au sens d'une parmi les autres, mais au sens où beaucoup se demandent si la sociologie, par exemple, est une science, ou, mieux encore, dans le sens qui procède de la supposition que la science est un acte de rationalité qui s'adapte aux objets de sa problématique. La question peut sembler étrange après tout ce temps où la théologie nous a paru se réduire à rien (à la simple vie privée), mais il nous semble quand même qu'il faut s'interroger sur la rationalité de notre discours fondateur, sur la possibilité d'un accès rationnel à celui-ci. Le discours sur les fondements ultimes serait-il le seul que nous devrions laisser en dehors du champ d'action de la rationalité? Évidemment non: la «théologie philosophique» est bien, elle aussi, l'œuvre de la rationalité.

La théologie est-elle cependant une science comme celles de jadis, quand tout le monde semblait savoir très bien ce qu'était la science? Bien sûr que non. La théologie est-elle alors science de ces temps nouveaux – passablement mouvementés – où personne ne semble plus savoir peu ou prou ce qu'est la science et où n'importe quoi peut donc prétendre à ce titre? Certes pas davantage. Posons plutôt cette question: «La théologie est-elle une science?» (qui sans doute est aujourd'hui une question provocante), pour prendre conscience de la complexité de notre activité rationnelle, ainsi que de son lieu et de son mode de réalisation, et pour voir qu'elle a des présupposés qui ne doivent pas rester enterrés ou intouchables. Alors oui: en ce sens-là, la

théologie est bien une science. Et ainsi la «théologie philosophique» est peut-être le point d'arrivée ultime de notre entreprise de rationalité.

Avant de terminer, je voudrais commenter brièvement un livre récent qui a eu une énorme diffusion. Cette diffusion, comme ce fut le cas récemment pour le livre de Stephen Hawking sur l'histoire du temps, montre que l'on y touche un problème aigu pour la sensibilité de notre temps. Je veux parler de l'œuvre dialoguée du philosophe français Jean Guitton[19]. Personne n'est obligé d'adopter un point de vue qu'il n'a pas choisi, mais, dans la perspective de ces pages-ci, ce petit livre, malgré son intérêt, reste en deçà: c'est trop et c'est trop court.

On y affirme décidément le principe anthropique au sens fort: «L'univers *savait* que l'homme viendrait à son heure»[20]. On y pose les problèmes de la physique moderne et plus précisément de la mécanique quantique, d'une façon telle que cela voudrait dire que le monde se trouverait devant un *savoir* sur lui-même (extérieur à notre savoir humain sur lui), ce qui présuppose un sujet qui *sache*: l'esprit ou Dieu, peut-être. Mais ceci est trop rapide; en plus, ce Dieu ne finirait-il pas par devenir «l'âme du monde»? D'après moi, la science nous montre, médiatement, l'être du monde; le reste, nous le *savons*, nous les humains, et nous en tirons les conséquences qui nous paraissent rationnelles. La conscience est en nous (avec les conséquences que cela peut avoir), mais rien ne nous autorise à penser que le monde ait lui-même une conscience, à moins que, en nous produisant, il ne produise ainsi notre conscience et que nous ne soyons la conscience du monde. Que le monde de la physique moderne soit dématérialisé remet en question une conception trop facile de la «matière», ce qui fait sans doute difficulté aux matérialistes «ancien style», car aucune pensée active ne reste figée dans de vieilles raisons; mais je ne vois pas que cela soit, sans plus, une affirmation de «spiritualisme». Parler de «champs immatériels» et de choses semblables ne conduit pas à devoir dire que nous avons finalement trouvé une approximation *vraie* au réel (les approximations antérieures ne l'étaient-elles pas? celle-ci est-elle la dernière et définitive, qui, enfin, cesserait d'être une simple approximation?); mais cela nous mène, en outre, à devoir affirmer que le substrat ultime n'est plus matériel, mais abstrait, une *idée pure* discernable uniquement par un

[19] Jean GUITTON, Grichka BOGDANOV et Igor BOGDANOV, *Dieu et la science – vers le métaréalisme*, Paris, Grasset, 1991.

[20] P. 88.

acte mathématique[21]; il peut arriver encore que *cela* soit, précisément, la matière. Il est ambigu de dire que Dieu *est là*, derrière les phénomènes; car, s'il en est ainsi, l'a-t-il toujours été, ou est-ce seulement que «nos phénomènes» sont de vrais phénomènes? Ou faudrait-il en déduire que la seule nouveauté se trouverait dans ce que lesdits phénomènes se sont amincis de telle manière qu'ils sont devenus *invisibles*, avec l'invisibilité de Dieu. Mais affirmer cela, qui est trop facile, ne serait-ce pas aussi «mondaniser» Dieu? Mais si nous savons quelque chose de Dieu, c'est qu'il n'est pas mondain.

Le vrai problème est peut-être que la question décisive ne consiste pas tellement à s'interroger sur «Dieu et la science» (comme si un dialogue s'établissait entre eux, pour ainsi dire, d'égal à égal) que sur les imbrications qui existent entre le dire de la théologie et le dire de la science; entre un discours rationnel sur Dieu, celui de la théologie, et un discours rationnel sur le monde, celui de la science. Comme cette théologie est encore, d'après ce que je défends dans ces pages, une théologie philosophique, il resterait toujours à établir un autre dialogue fécond entre celle-ci et la théologie révélée. La discussion contenue dans ces pages suppose certains préambules ou ressemblances avec les questions de la foi, sans tomber dans la facilité de voir Dieu dans chaque point obscur de notre vision scientifique du monde.

Des penseurs comme Descartes, Pascal et Leibniz ont été capables d'établir un tel dialogue fécond. Tous les trois étaient des hommes de science. Tous les trois ont réussi à articuler une pensée vaste, où tout ne se réduisait pas à un seul problème, mais où, au contraire, toutes les questions étaient imbriquées.

E-37007 *Salamanca*,
Plaza de las Carmelitas 12.

Alfonso PÉREZ DE LABORDA,
Professeur à l'Université Pontificale de Salamanque

[21] P. 101.