NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

90 N° 2 1968

# Pour une conception organique de l'Université Catholique

Jean LADRIÈRE

p. 155 - 172

https://www.nrt.be/fr/articles/pour-une-conception-organique-de-l-universite-catholique-1416

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# Pour une conception organique de l'Université Catholique

*Lors du « Colloque » organisé à Namur le 26 novembre 1967 par les « Amis de l'Université de Louvain » sur le thème : « L'Université en 1980 », Monsieur le professeur Jean Ladrière présenta, à la section consacrée au caractère catholique de l'Université (de Louvain), un exposé très remarqué dont nos lecteurs trouveront le texte ci-dessous. Nous remercions vivement l'auteur de ces pages ainsi que le président des « Amis de l'Université de Louvain » de nous avoir permis de faire partager par nos lecteurs le bénéfice de cette réflexion dont ils apprécieront la profondeur et l'urgente actualité.*

## 1. La science et la mise entre parenthèses de ses fondements.

La démarche scientifique, aujourd'hui, est sans doute la seule qui rende possible effectivement un accord universel. D'où l'importance que, à tort ou à raison, nous nous sentons disposés à lui accorder. Mais s'il en est ainsi, c'est parce que la méthode scientifique repose sur une réduction préalable de l'expérience humaine à deux domaines, extrêmement limités l'un et l'autre : celui du raisonnement formel pur et celui de la perception. Il est relativement aisé — non toutefois autant qu'on se plaît parfois à le penser — de se mettre d'accord sur les règles de la déduction ou sur celles de l'induction statistique, ainsi que sur la méthode de construction de certains appareils, sur la manière de s'en servir et sur les lectures auxquelles ces appareils donnent finalement lieu. La décision méthodique de s'en tenir à la double évidence du calcul et de la perception implique la mise entre parenthèses d'immenses régions de l'expérience et de tous les discours dans lesquels ces différentes catégories d'expérience tentent de se dire, de s'expliciter et de se comprendre. En particulier, elle implique la mise entre parenthèses de tout présupposé d'ordre philosophique et de tout présupposé d'ordre religieux.

Historiquement, la science se trouve enracinée dans certaines conceptions philosophiques propres à certaines fractions de l'humanité et à certaines époques. Mais la science, au sens contemporain du mot en tout cas, s'est conquise progressivement dans un processus de maturation qui lui a permis de se détacher de ses enracinements historiques et de se donner progressivement ses propres fondements. A vrai dire, ce processus n'est devenu pleinement conscient de lui-même que dans un cas privilégié et en même temps peu représentatif,

celui des mathématiques. C'est un cas privilégié car les objets mathématiques sont, en principe, totalement transparents à l'esprit. Mais c'est en même temps un cas peu représentatif parce que, en mathématiques, la perception ne joue, en principe, aucun rôle. Cependant, même en mathématiques, la question des fondements est loin d'être résolue. Nous entrevoyons cependant comment il est possible de justifier la pensée mathématique sans faire aucune hypothèse philosophique à son sujet. Dans les autres sciences, logico-empiriques, le processus de l'auto-fondation est aussi à l'œuvre, mais d'une manière moins évidente et moins assurée. Les sciences dites « humaines » constituent aujourd'hui une zone d'hésitation, mais déjà des orientations très nettes se dessinent et rien n'interdit de penser que ces sciences s'établiront de plus en plus sur des bases méthodologiques de même nature que celles des sciences physiques et biologiques.

Sans doute les soubassements historiques de la science demeurent et continuent à exercer leur fonction sustentatrice à l'égard de la démarche scientifique. Ainsi, si nous venions à mettre radicalement en doute la rationalité du monde, notre science s'effondrerait. Mais ces bases historiques sont considérées tacitement comme acquises ; personne ne songe sérieusement à les mettre en doute. On s'est contenté de mettre entre parenthèses les problèmes philosophiques qu'ont soulevés et que continuent du reste à soulever leur interprétation et leur justification. Ainsi il est clair qu'il suffit, pour faire de la physique sans inquiétude, de croire que l'univers obéit, en gros, à des lois rationnelles et qu'il n'est nullement nécessaire de s'interroger sur ce que signifie la rationalité ou sur ce qui peut justifier cette croyance en la rationalité du monde.

Le succès évident de cette méthodologie de la mise entre parenthèses nous a conduit à élaborer une image irénique de la science selon laquelle celle-ci constitue un domaine de recherches et d'affirmations complètement détachables, en principe et en fait, de toute question, et à fortiori de toute affirmation d'ordre philosophique et (à fortiori) d'ordre religieux.

## 2. Le point de vue de l'autonomie des disciplines et ses limites.

Cette image semble avoir été pleinement acceptée par l'université catholique, à la fois au nom d'une certaine apologétique et au nom d'une certaine théologie. Il s'est trouvé, dans les siècles récents, des esprits rigoristes qui, au nom d'une conception extrêmement ascétique de l'idéal scientifique, ont cru sincèrement pouvoir et devoir affirmer que la recherche scientifique authentique est incompatible avec une foi, religieuse ou séculière, quelle qu'elle soit. Les catholiques ont cru devoir interpréter cette affirmation comme une contestation et ont tenu à donner la preuve, par le fait, non seulement sur le plan indi-

viduel mais aussi sur le plan collectif, que la vie religieuse peut s'accorder de la manière la plus simple et la plus naturelle avec la pratique scientifique la plus exigeante.

D'autre part, la réflexion théologique a réalisé, dans son ordre, ce que la réflexion philosophique s'est efforcée de réaliser dans le sien. Méditant sur la signification de la science en tant que nouveau discours du monde, la philosophie moderne a été amenée à redéfinir sa mission propre et à rendre compte, dans ses propres catégories, du partage qui s'est effectué dans le champ de la vérité et du caractère auto-fondationnel de la science. A vrai dire cette réflexion a commencé presque en même temps que la science moderne, puisqu'elle a été inaugurée par des esprits qui ont été eux-mêmes parmi les pionniers de celle-ci. Réfléchissant de son côté sur les conséquences de l'effondrement des cosmologies anciennes, de la destruction des synthèses médiévales, de l'émiettement du savoir, de l'apparition d'une critique radicale et de l'émergence d'un nouveau mode de compréhension, la théologie a été amenée à mieux délimiter son champ propre d'opération et à établir des distinctions rigoureuses entre théologie et philosophie d'une part, théologie et science d'autre part. La théologie est l'œuvre de l'intelligence humaine s'appliquant, sous la lumière de la foi, au donné révélé pour tenter de l'expliciter et d'en saisir la cohérence. Elle n'a pas autorité pour remplacer la raison dans son domaine propre, qu'il s'agisse de la raison réflexive ou analytique telle qu'elle s'exerce en philosophie, ou de la raison formalisante et opérante telle qu'elle s'exerce en science. Il lui appartient au contraire de reconnaître les résultats auxquels une raison honnête serait arrivée par les seuls secours de ses propres lumières comme des données dont elle aura éventuellement à tenir compte et qu'elle aura éventuellement à tenter de comprendre à la lumière de la foi.

Ainsi, loin de se considérer comme appelée à prescrire à la science, ou à la philosophie, leurs principes, la théologie se met à l'écoute de ce que les sciences et les philosophies ont, à l'occasion, à lui apprendre. Cette conception extrêmement nette, sobre et discrète des rapports entre théologie et science, a trouvé son expression dans les actes du Concile du Vatican II, qui a repris du reste sur ce point l'enseignement du premier Concile du Vatican. Nous lisons en effet dans la constitution pastorale « Gaudium et spes », au chapitre II de la deuxième partie (n. 59, § 3) : « Ce saint Synode, reprenant à son compte l'enseignement du premier Concile du Vatican, déclare qu'il existe « deux ordres de savoir » distincts, celui de la foi et celui de la raison, et que l'Eglise ne s'oppose certes pas à ce que « les arts et les disciplines humaines jouissent de leurs propres principes et de leur propre méthode en leurs domaines respectifs » ; c'est pourquoi « reconnaissant cette juste liberté », l'Eglise affirme

l'autonomie légitime de la culture et particulièrement celle des sciences [1] ».

Si l'on adopte le point de vue de l'autonomie des disciplines, sans plus, la pure et simple juxtaposition des facultés au sein de l'université catholique doit être considérée comme ayant une valeur apologétique et théologique exemplaire. Cependant, il se trouve aujourd'hui des esprits pour ne pas se satisfaire entièrement de cette façon de voir les choses et pour demander une véritable confrontation entre théologie et sciences, osons même dire pour demander une véritable synthèse de la vision théologique et de la vision scientifique du monde. Deux raisons fondamentales expliquent et justifient cette attitude.

### 3. La question du sens de la science vue à partir de la foi.

La première se situe dans l'ordre de la foi : il n'est guère possible, à la longue, de se contenter d'une pluri-dimensionalité de l'existence, acceptée comme un pur fait, sans essayer de retrouver, par delà la nécessaire différenciation des disciplines, une forme réelle d'unité. D'une part, du point de vue existentiel, il existe en tout être une aspiration spontanée à l'unité qui est l'indication d'une exigence profonde de la personne : la conquête d'une cohérence maximale et l'assomption de la variété des expériences dans la simplicité des évidences suprêmes. Pour le croyant, les certitudes les plus éminentes se situent au niveau de la foi : c'est donc dans la foi que devra se retrouver l'unité, menacée par la fragmentation des méthodes. D'autre part, du point de vue de la théologie, c'est-à-dire de la compréhension intellectuelle de la foi et de son contenu, toute expérience humaine doit être considérée comme apportant des indications irremplaçables. La révélation nous fait entrevoir le plan de Dieu sur l'histoire humaine et sur chacun de nous ; par là, elle nous donne un principe d'interprétation général à la lumière duquel nous sommes appelés à comprendre chacun des moments de notre existence historique et singulière. Mais elle ne nous donne pas une vision achevée de l'univers, de l'homme et de son histoire. Nous avons donc à déchiffrer patiemment l'univers, et à nous apprendre nous-mêmes, à travers nos œuvres, nos démarches, nos expériences, nos réussites et nos échecs. C'est là pour nous une tâche qui est un devoir. Au regard de la raison, certes, puisque la raison est en nous l'exigence d'une vérité qui doit se construire, mais que nous ne saisissons que comme appel, dont nous avons à inventer la figure dans l'effort même que nous faisons pour la rejoindre. Mais au regard de la foi aussi, parce que c'est l'homme d'aujourd'hui, tel qu'il s'est fait jusqu'à présent

1. Traduction élaborée par les soins de l'épiscopat français. Editions Spes, 1966, p. 227. Cfr *N.R.Th.*, 1966, p. 735-736.

et tel qu'il se projette à partir du maintenant, que la foi interpelle. L'interprétation que la foi commande et qu'elle exige ne peut s'effectuer que dans la rencontre entre la visée qu'elle nous procure et l'expérience toujours renouvelée du moment historique où nous sommes. En nous apprenant nous-mêmes, nous apprenons aussi le sens de la révélation pour nous, puisque c'est dans la mesure où elle éclaire notre situation vécue qu'elle s'éclaire pour nous : nous ne pouvons la saisir comme la vérité abstraite qui s'annonce dans le lointain d'un discours formel mais seulement dans l'expérience d'une vie qui se déchiffre, et qui, dans les signes qu'elle se donne à elle-même en s'accomplissant, voit surgir peu à peu les signes par lesquels elle se trouve entraînée hors d'elle-même, vers le salut qui l'investit.

Certes l'expérience humaine ne se réduit pas à la science, loin de là. Mais la science en fait partie. Il importe donc que nous apprenions à voir la science dans la foi, non plus dans son contenu propre, dans les images austères ou grandioses qu'elle nous propose, mais en tant que signe, en tant qu'annonciatrice, à sa façon, peut-être négative, du mystère de l'homme et du mystère de Dieu. Par elle-même la science n'est nullement signe ; elle repose dans la tranquillité satisfaite de ses rassurantes évidences, et souvent dans l'orgueil enfantin de ses fragiles conquêtes. C'est le regard de la foi qui la constitue en signe : c'est en appliquant à la science, comme mise en question du monde à travers les opérations conjointes de la perception artificielle et de la manipulation formelle, la puissance interprétative qui lui vient de sa source divine, que la foi nous permettra de découvrir ce qui, en réalité et en vérité, se fait à travers la science. Et par là même elle s'éclairera elle-même sur son propre sens : c'est en mettant en œuvre sa vertu déchiffrante qu'elle nous révélera ce qu'il en est de cette vertu même, c'est en nous faisant comprendre, à partir de sa propre lumière, ce que sont nos œuvres, qu'elle nous fera comprendre ce qu'il en est du salut.

Or l'interprétation que procure la foi est jugement. Dans son ordre, certes, la science est autonome, c'est-à-dire qu'elle est, pour employer la très belle expression de Kant (que celui-ci, à vrai dire, appliquait à la philosophie), gardienne de ses propres lois. Cela signifie qu'elle ne peut, sans se détruire, recourir à des principes qui seraient étrangers à sa propre visée. La science est une certaine idée d'un savoir critique de type opératoire et une telle idée ne peut devenir réelle, s'actualiser en un savoir effectif, que si elle suscite elle-même le moyen de sa mise en œuvre : l'élaboration de la méthode n'est que la prise de conscience progressive du contenu d'une visée initiale. Dans tous les moments de la démarche, cette visée reste présente comme idée directrice et régulatrice. C'est donc de son propre fonds que la science tire de quoi se construire, c'est par rap-

port à elle-même qu'elle rectifie ses propres démarches et c'est à partir de ses propres instaurations qu'elle décide de son avenir. Mais l'idée qui la définit ne se soutient pas entièrement par elle-même : elle n'est pas une instance absolue, ni sous forme d'un principe premier ni sous forme d'un terme ultime. Elle n'est pas première, parce qu'elle présuppose nécessairement une expérience historique et existentielle dans laquelle elle s'est élaborée et dans laquelle elle ne cesse de puiser ce qui lui permet de se constituer elle-même en force inspiratrice. Et elle n'est pas un terme ultime, car elle n'est pas capable de tout récapituler sous sa propre égide. Elle ne contient pas en elle-même de quoi se situer dans la totalité de l'existence. Ainsi son statut et sa portée ultime restent énigmatiques.

Nous sommes en quelque sorte condamnés à la science, sans pouvoir penser vraiment, radicalement, sa destination. Nous savons, certes, qu'elle opère sous le signe de la vérité. Mais nous savons aussi que l'idée de vérité demeure mystérieuse, qu'elle l'est même de plus en plus, que sans doute, sous l'action même de la pensée scientifique, elle ne cesse de se transformer. Le rapport de la vérité, ou plutôt des différents ordres de la vérité, à l'existence est un rapport obscur, ambigu, qui dissimule peut-être d'extrêmes périls. Nous n'avons certes plus la naïveté de croire que le savoir conduit à la plénitude, que la connaissance suffit à assurer la moralité, pour ne rien dire du salut. Mais d'autre part nous n'oserions prétendre que nous pouvons nous débarrasser d'un cœur léger du fardeau de la connaissance, tenir pour rien l'effort parfois réconfortant, souvent fastidieux, souvent aussi décevant, de la recherche, de l'exploration, de l'invention. Nous pressentons obscurément que, à travers tout cela, se forge quelque destin qui va bien plus loin que nos balbutiants calculs, que nos dérisoires expériences. Mais l'esprit scientifique n'est pas assez fort pour percer le secret de son propre destin. Il y faut un autre pouvoir, d'une autre dimension, d'un autre ordre, d'une autre source.

Nous savons que tout doit être jugé, et que le jugement opère en chaque présent. Mais nous ne pouvons pas, maintenant, dans notre présent, discerner pour nous-mêmes le bon grain et l'ivraie. Le jugement, pour nous, est toujours à venir. Encore ne devons-nous pas oublier qu'il vient. Nous avons donc à comprendre nos œuvres dans la lumière annonciatrice et dissimulatrice d'un discernement, d'une épreuve purificatrice et transformatrice, d'un avènement, qui est à la fois déjà mystérieusement présent et en même temps toujours dans l'imminence de son à-venir. Nous ne pouvons pas dire déjà tout ce que, en définitive, la science aura signifié, au jour où tout sera devenu visible. Mais nous pouvons et devons déjà la placer dans l'éclairage de ce qui constitue pour nous la dimension ultime du sens.

### 4. La question du sens de la science vue à partir de la science elle-même.

Cependant, cette question du sens se pose non seulement du point de vue de la foi, mais aussi du point de vue de la science elle-même. C'est que, précisément, la science est en question à ses propres yeux, même si elle ne s'en avise pas toujours. La science se construit dans une approximation permanente ; elle n'est jamais en possession de principes absolument fondamentaux, de critères absolument ultimes au moyen desquels elle pourrait se construire en toute sécurité. La leçon des efforts qui ont été entrepris, par exemple, pour donner aux mathématiques un fondement ultime et inébranlable, c'est que, précisément, une telle entreprise est vaine et qu'il faut accepter, comme un lot définitif, le statut d'une démarche tâtonnante, qui éprouve sa validité en s'effectuant. Selon la très belle comparaison de Otto Neurath, « nous sommes comme des navigateurs qui doivent remettre à neuf leur bateau en pleine mer, sans jamais pouvoir le mettre en cale sèche et le reconstruire avec les matériaux les plus éprouvés ». Mais après tout, c'est là la condition de la connaissance humaine : un savoir critique veut opérer selon des critères, mais nous ne pouvons nulle part trouver une sorte de position absolue à partir de laquelle nous pourrions élaborer des critères définitifs et sûrs. Nous sommes obligés d'élaborer nos critères en avançant et de soumettre sans cesse à l'épreuve aussi bien nos critères que nos résultats. L'expérience prouve qu'une telle démarche est possible et même fructueuse. Cela signifie qu'il n'est jamais possible de déterminer une fois pour toutes, avec assurance, ce qu'est la vérité scientifique et ce qu'est la science elle-même.

Pourtant la science se construit. Perpétuellement dans l'incertitude au sujet de ce qu'elle fait et de ce qu'elle cherche, elle est comme animée secrètement d'une espèce de certitude vitale quant à sa propre existence et à sa propre justification. Mais cette certitude-là ne se laisse pas formuler dans des critères et dans des principes ; elle est d'ordre existentiel, elle a la massivité des évidences vécues, la force d'affirmation silencieuse de la vie elle-même. Le propre de la pensée, cependant, c'est d'interroger la vie sur ses évidences, de mettre en doute ses affirmations, de faire obstacle à son entêtement prétentieux, parfois insolent. Il vient toujours un moment où la science hésite, non seulement sur ce qu'elle dit, mais sur son existence même. Cette hésitation fait apparaître une question qui n'est plus intérieure à la science, puisqu'elle la concerne elle-même, dans son entièreté : c'est la question du sens.

Il y a, certes, des réponses faciles à cette question : après tout la science est utile, elle nous aide à guérir les malades, à nous pré-

munir contre les famines, et de façon générale contre les fléaux, à mieux organiser nos sociétés, à créer des conditions où la moralité de la vie collective sera mieux assurée. On sait cependant qu'elle n'est pas toujours si bénéfique, qu'elle n'est même pas toujours innocente, qu'elle peut servir aux plus grands crimes. Mais là n'est pas la vraie question. Indépendamment des usages auxquels on peut l'appliquer, la science représente une activité intellectuelle exigeante, animée par une grande idée, dans laquelle il y a, à la fois, un idéal de connaissance, un sentiment moral et une sorte de vision prophétique. Laissant à la théologie et à la philosophie le soin de se débattre avec leurs propres concepts, la science s'est emparée de l'idée antique de la vérité et tente d'en construire, selon un cheminement qui a commencé déjà à faire ses preuves, une approximation efficace. Elle tente d'élaborer une image animée de l'univers, une sorte de représentation qui ne soit pas simplement un reflet mais qui soit elle-même comme un second univers, fonctionnant pour son propre compte et nous donnant à connaître l'univers réel à travers ses propres modalités d'effectuation. Mais l'idée de vérité que met en œuvre la science se présente en même temps comme une sorte de devoir : il y a un impératif catégorique de la recherche, qui fut jadis entendu par quelques individus particulièrement attentifs, qui est devenu aujourd'hui comme une évidence pour les citoyens des sociétés industrialisées. Et derrière cet impératif se profile une vision grandiose, la figure d'un savoir triomphant qui aurait enfin réussi à faire exister le corps tangible de la rationalité, la révélation d'un logos qui ne serait plus simplement la fragile apparition du concept ou l'éphémère manifestation de la parole mais *une raison devenue vivante, une seconde nature enfin capable de* se tenir par elle-même sur ses propres assises, un immense système auto-signifiant dans lequel le monde visible trouverait à la fois sa représentation, sa célébration et son accomplissement.

Mais quelle est la signification de tout cela par rapport à l'être humain concret, individuel, porteur d'une vocation personnelle ? Ou bien il faut dire que la science n'est qu'une sorte de distraction, un passe-temps parfois utile, mais sans pesanteur propre, sans implication éthique, sans gravité. Ou bien il faut accepter qu'en elle, comme dans la création esthétique et politique, l'homme se met vraiment, sérieusement, dangereusement en question, qu'en elle, mystérieusement sans doute mais réellement, des déterminations essentielles à la destinée de l'homme se jouent, que sous le couvert des instaurations rationnelles, c'est le cœur même de l'existence qu'elle met en cause, à sa manière, et pour sa part. Mais comment ? Nous pressentons que la science vient de plus loin et va plus loin que les apparences ne le donnent à croire. Elle vient de plus loin parce

que l'idée du savoir dont elle est la mise en œuvre n'est pas originaire ; elle est le produit d'un long et obscur cheminement, qui vient du plus profond des mythologies, qui se prépare depuis les premiers balbutiements du langage. Ainsi elle porte en elle un fabuleux héritage, une histoire inconnue, souterraine, l'écho des anciens chants, les vestiges des cosmologies les plus archaïques, les forces conjuguées des plus étranges magies et des plus obscures incantations, bref toute l'irrationalité du monde. Et elle va plus loin, parce que le savoir, en elle, symbolise un état inconcevable qui serait plus qu'un savoir : elle annonce plus qu'elle n'effectue, elle promet plus qu'elle n'opère. Il faut faire silence un instant, essayer de ne plus entendre le tumulte des villes et des machines, le fracas des discours et de tous les instruments de la communication. Alors l'avenir devient présent, comme l'annonce incertaine, menaçante et prometteuse de quelque révélation toujours imminente, toujours suspendue, dont nous ne pouvons pas savoir si elle sera la profération de la secrète et terrifiante vérité du non-sens ou la promesse consolante d'une vie où nous serions enfin en paix auprès des choses.

Mais qui nous dira ce qui nous attend au-delà de ce long processionnement en lequel, patientes fourmis, nous nous sommes engagés, comme en aveugles, avec l'obstination résolue de ceux qui n'ont pas besoin de savoir pour persévérer ? Et si quelque dieu trompeur s'ingéniait à nous décevoir ? Et si le secret du monde n'était que la dissimulation de sa non-signifiance ? Et si nous n'étions que la suprême dérision d'une nature vouée à retomber depuis toujours et pour toujours dans l'inanité d'une vaine naissance ? Ou, plus simplement, si nous n'étions que cette passion inutile dont parlait Sartre ? La science, certes, est traversée par un grand élan, par un grand mouvement de confiance, mais elle est habitée de la naïveté des enfants et elle n'a pas leurs excuses. On peut, certes, décider de vivre dans la naïveté. Mais il est à craindre que, quand on a accepté de s'engager dans la voie de la science, il soit déjà trop tard. Nous venons déjà dans un monde trop vieux, rongé par trop de doutes, habité par trop de démons, tenté par trop de trompeuses paroles. Nous ne pouvons plus bénéficier de l'innocence de ceux qui ne savent pas encore. Au point où nous en sommes, on peut se demander sérieusement s'il est encore possible de s'enfermer dans le mythe rassurant et puéril d'une science naïve, aseptique, inoffensive et indifférente à l'égard des grandes questions qui concernent, aujourd'hui comme toujours, non pas les vérités partielles et innombrables dont le pullulement encombre presque inutilement nos vies, mais ce que Parménide appelle superbement « le cœur sans tremblement de la vérité », ou, plus fortement encore, le salut.

### 5. De l'université comme lieu d'interrogation sur le sens de la science.

Mais comment mettre en œuvre une telle interrogation ? Comment, pour le croyant, faire venir jusqu'à la science l'interprétation questionnante dont il a la charge ? Comment, pour le scientifique, faire venir jusqu'à la sphère du sens le sourd questionnement qui, du sein même de sa discipline, remonte jusqu'au jour d'une conscience attentive ? Comment passer d'un destin apparemment circonscrit aux instaurations de la raison à ce qui ne peut se penser et se dire que dans le langage du cœur ?

Nous ne pouvons oublier que la vérité est devenue multiple, que le savoir s'est fragmenté, qu'il n'est plus au pouvoir de personne de comprendre entièrement le monde dans lequel nous sommes. La science est une œuvre collective, institutionnelle, elle est l'affaire d'une communauté. Il faut la dimension d'une université, précisément, et le type de relations humaines dont, traditionnellement, l'université donne l'exemple, pour qu'une certaine totalisation soit possible. Certes, il n'est plus possible aujourd'hui, même à une université, de suivre toutes les spécialités, dans toutes les disciplines. Mais il lui est encore possible de se donner collectivement la représentation de l'ensemble des disciplines de base en quoi consiste aujourd'hui, pour nous, le savoir. Par ailleurs, l'interrogation sur le sens de la science ne peut se faire simplement à partir de la science elle-même. Ou bien elle ne conduira nulle part, ou bien elle doit s'alimenter à une source de sens déjà disponible. Cela ne veut pas dire qu'il suffit de se tourner vers quelque sagesse pour y puiser des réponses toutes faites aux questions que nous pose la science. Cela veut dire simplement que c'est seulement à la condition de se placer d'abord sous la mouvance d'une grande inspiration que l'on pourra commencer à entrevoir la possibilité d'une réflexion utile sur ces questions. Mais seule une croyance peut nous donner une inspiration assez vaste et assez puissante pour nous permettre de relever de pareils défis.

On peut, certes, au nom de la raison critique, dissoudre toute croyance et préférer stoïquement la menace du non-sens à la soi-disant naïveté d'une position non rationnelle. Mais alors on se livre sans réserve et sans recours aux forces toutes-puissantes qui emportent le cosmos et nous emportent nous-mêmes, en renonçant à plonger le regard dans les abîmes vers lesquels nous sommes précipités. Si l'on ne renonce pas à la question du sens, plusieurs positions, dans le monde d'aujourd'hui, restent en principe accessibles. On peut adhérer à une vision moniste de l'existence, en reconnaissant soit dans la nature soit dans l'histoire le sens ultime de la vie humaine ; et c'est en particulier à une position de ce genre que se rattacherait

l'attitude de ceux qui font confiance aveuglément à la science et n'attendent que d'elle la révélation de sa propre signification et, par voie de conséquence, de celle de l'homme lui-même. On peut adhérer à une sagesse de type bouddhique, dans laquelle, renonçant à toute représentation, on s'efforce, par le chemin de l'ascèse et de la méditation, d'échapper à la douleur universelle en éteignant progressivement en soi tout désir, tout attachement, tout sentiment de soi, toute affirmation, peut-être ce que saint Jean a appelé « l'orgueil de la vie ». Ou enfin on peut adhérer à une forme positive de la foi en Dieu, soit en dehors du Christ, soit à travers la médiation du Christ et de son Eglise.

Dans les conditions qui sont les nôtres aujourd'hui, on peut donc concevoir deux types d'universités : des universités où l'on se contente de pratiquer loyalement la méthode scientifique, en mettant entre parenthèses toutes les questions de sens, et des universités où, au contraire, on décide de façon réfléchie et résolue de ne pas séparer la pratique de la science d'une interrogation permanente, collective et institutionnalisée sur sa signification.

Pour un croyant chrétien, la motivation d'une telle interrogation, on l'a vu, est double : d'une part, la foi étant elle-même puissance et exigence d'interprétation, elle appelle une mise en question de l'activité scientifique (comme, du reste, de toutes les autres) — et d'autre part, l'homme étant essentiellement un être de sens, en tant qu'individu concret porteur d'une destinée singulière, et la foi se situant à la source même du sens, la science, en la personne des scientifiques chrétiens, en viendra nécessairement à s'interroger elle-même dans la lumière de la foi.

### 6. Conditions préalables d'une mise en rapport de la foi et de la science.

Mais comment concevoir concrètement cette mise en rapport nécessaire, dans le cadre d'une université, entre foi et science ?

Il faut remarquer, pour commencer, que deux conditions préalables doivent être respectées, si l'on veut garder à l'entreprise sa vraie signification : respect d'une part de la transcendance de la foi et d'autre part de l'autonomie des sciences. Nous devons reconnaître, une fois pour toutes, que la notion de vérité s'est fragmentée et qu'il n'y a pas de forme absolue du savoir dans laquelle les différentes figures de la vérité, telles qu'elles se présentent à nous aujourd'hui, pourraient être reprises, resituées et systématisées. Nous sommes désormais dans un monde plural, où différentes espèces de discours coexistent. Certes, cela ne signifie nullement que ces différents discours sont condamnés à rester pour toujours extérieurs l'un à l'autre, qu'entre eux aucune communication n'est possible,

que nous devenons autres lorsque nous changeons de langage. En définitive, c'est le même homme qui parle, soit qu'il fasse de la physique, soit qu'il fasse de la métaphysique, soit qu'il fasse de la théologie. Il y a une vie universelle du sens qui reste une malgré l'émiettement du langage et la particularisation des discours. C'est pourquoi, sous les apparences d'une diversité insurmontable, il y a une unité existentielle du vrai qui reste toujours présente et sur laquelle nous pouvons à tout moment nous appuyer, pour remettre en circulation les significations momentanément bloquées dans les discours régionaux et patoisants des spécialistes.

Mais la fragmentation du vrai signifie que nous devons renoncer à l'idée des grandes synthèses dans lesquelles, à partir de quelques principes généraux, il serait possible de retrouver la diversité des affirmations particulières. Les tentatives de synthèse qui nous ont été proposées paraissent toujours singulièrement faibles quand on les compare à la rigueur des discours particuliers. Et il ne suffit pas d'invoquer la poésie pour tout excuser. Du reste, l'enjeu est plus profond. Un discours de synthèse ne pourrait être que théologique, ou philosophique, ou scientifique. Mais la théologie a-t-elle de quoi fournir des principes à la physique, ou à l'économie politique ? Et la philosophie est-elle mieux placée à ce point de vue ? Par ailleurs, pourrions-nous considérer comme acceptable un discours qui, s'appuyant sur quelques idées scientifiques, prétendrait, par exemple sous le couvert d'une vision évolutive du cosmos, fournir un cadre conceptuel tout préparé à la théologie ? En réalité, nous voyons bien que chaque type de savoir doit opérer à partir de ses propres sources et des évidences qui le caractérisent en propre. Aucun savoir, aujourd'hui, ne peut prétendre englober les autres parce que la différenciation n'est pas seulement dans les concepts ou dans les méthodes, elle est à la racine même du travail de conceptualisation, dans la formation de l'idée inspiratrice qui donne à un savoir à la fois son impulsion, sa raison d'être et son ultime garantie.

### 7. La synthèse en acte entre foi et raison scientifique. Les méditations nécessaires.

Si cependant on croit devoir estimer que la mise en rapport de la foi et de la science est une nécessité vitale pour l'une et pour l'autre, il faut pouvoir lui donner un statut positif. Et si ce statut ne peut être celui d'un système conceptuel englobant, il faudra bien qu'il soit celui d'une synthèse en acte. La synthèse, c'est précisément la mise en rapport, l'activité de liaison, la saisie conjointe de termes divers. La synthèse de la foi et de la science ne pourra se faire sous la forme inerte, statique, pédante et tout compte fait inutile d'un grand système. On ne peut avoir au mieux qu'une admiration

esthétique pour les grands systèmes ; on ne les prend jamais tout à fait au sérieux, à cause de leur sérieux même. La synthèse devra se faire sous la forme d'une confrontation permanente et institutionnalisée. Elle consistera en un effort sans cesse repris d'interprétation, dans lequel la foi mettra la science à l'épreuve de son questionnement, en se mettant ainsi elle-même, par le fait même, en question au regard du discours de science. « Mettre en question » ne signifie pas « mettre en doute » mais : interroger quant à son sens, tenter de pénétrer jusqu'à la source même où se produit la genèse des significations. Ainsi, dire que la foi met la science en question, c'est dire qu'elle projette sur la démarche scientifique et ses résultats une lumière qui, en les enveloppant, en les mettant en évidence à partir d'un principe radicalement autre, les oblige en quelque sorte à se montrer pour ce qu'ils sont, dans l'ambiguïté de leur essence incertaine, dans la dualité de leurs intentions souterraines, c'est-à-dire à la fois dans la naïveté de leur croyance ingénue en une vérité toute familière et toute rassurante et dans la revendication superbe du règne à venir d'un logos glorieux. Et dire que la foi se met en question en écoutant la science, c'est dire qu'elle mesure son propre langage à celui de la science, afin de mieux s'assurer de ce qui lui est vraiment propre, de réduire en elle toutes les tentations anthropomorphisantes ou cosmologisantes qui menacent toujours de troubler sa vision.

Mais une telle confrontation, pour être active et féconde, exige une double médiation. La foi est d'abord un engagement (à l'égard d'un événement qui est saisi en même temps comme fait et comme sens) et, comme telle, elle est une démarche vécue, mais cette démarche se dit en des paroles : paroles de la prédication, paroles de la confession, paroles de la célébration. La science, de son côté, est une certaine expérience de la raison ; cette expérience ne se dit pas dans des paroles, mais dans des discours, et même dans des discours formels, comme tels purement objectifs. Pour qu'une rencontre puisse s'opérer, il faut d'une part que la foi tente de s'exprimer dans un discours approprié, il faut d'autre part que l'expérience de la raison, présentée dans le discours de science, se réfléchisse et devienne ainsi accessible comme telle ; il faut, en d'autres termes, qu'un certain terrain de rencontre soit ménagé, sous la forme d'un langage capable de mettre en présence, dans un même domaine, la démarche de la foi et celle de la science.

C'est à la théologie qu'il appartient d'élaborer le discours de la foi. Réfléchissant sur le contenu de la foi et sur la démarche vécue dans laquelle ce contenu nous devient accessible, elle tente d'amener dans la relative clarté d'une organisation catégoriale ce qui, dans ce contenu, se laisse ainsi appréhender sous l'articulation de concepts.

D'autre part, c'est à la philosophie qu'il appartient de mettre en évidence, de manière réflexive, les caractères propres de l'expérience qui se poursuit sous le couvert du discours scientifique. En ce sens, c'est elle qui doit fournir le langage médiatisant grâce auquel la démarche de la foi, à travers le discours théologique, et l'expérience de la raison scientifique, à travers son propre discours, pourront finalement se rencontrer.

Le rôle de la philosophie sera ainsi double. D'une part elle doit aider la raison scientifique à comprendre sa propre situation et à reconnaître quelle est, par rapport à elle, celle de la foi. Elle doit donc situer l'expérience scientifique à sa place exacte, extrêmement limitée, dans la totalité de l'existence humaine, et en même temps mettre en évidence, aux yeux de la raison en général et de la raison scientifique en particulier, la dimension existentielle dans laquelle se situe la démarche de la foi. D'autre part, elle doit en quelque sorte préparer le travail de la théologie en l'aidant à comprendre ce qui se produit dans l'entreprise scientifique. En d'autres termes, elle doit mettre à jour les présupposés de la science, faire apparaître la nature et le rôle de ses principes directeurs et de ses méthodes fondamentales, et tenter de préciser aussi exactement que possible la portée exacte que l'on peut attacher à ses affirmations, toujours partielles et limitées, et en un certain sens trompeuses. Par ailleurs, elle doit s'efforcer de dégager l'allure générale de la dynamique d'ensemble qui se fait jour à l'intérieur de la recherche scientifique et de deviner le sens global de la téléologie qui l'anime.

Mais la médiation philosophique, pour importante qu'elle soit, est loin d'être suffisante. Pour qu'une confrontation féconde s'instaure entre science et théologie, il faut sans doute qu'une certaine confrontation s'instaure en même temps, et peut-être d'abord, entre les différentes disciplines qui se partagent l'empire de la science. Une confrontation ponctuelle entre la théologie et les différentes sciences, prises une à une, risquerait en effet de se perdre dans les méandres de la spécialisation et deviendrait très vite stérile. Ce qui importe, dans l'optique qui nous occupe, ce ne sont pas les détails, c'est l'ensemble. Sous l'émiettement des disciplines, il y a une unité de la science qui ne cesse de s'affirmer et qui s'affirme même peut-être de plus en plus. Or si on veut réfléchir sur le sens de l'entreprise scientifique, c'est cette unité qui importe avant tout. Certes, l'ensemble n'existe que grâce aux détails et il n'y aurait pas « la » science s'il n'y avait « les » sciences. Mais ceci ne fait que souligner la nécessité de ce qu'on appelle les contacts interdisciplinaires, non seulement au niveau des projets de recherche qui impliquent la collaboration de nombreux spécialistes, mais aussi au niveau d'une réflexion fondamentale qui s'efforce précisément de ressaisir l'unité

du savoir sous son apparente fragmentation, qui s'efforce de maintenir vivante la question du sens, et en somme de sauver l'entreprise contre ses propres pesanteurs en l'aidant à retrouver, de façon extrêmement vive, des vraies raisons d'être et de continuer. Or l'entreprise de la science s'enracine dans une visée de vérité qui est profondément une, mais dont c'est l'essence de se fragmenter au niveau de l'effectuation. Il faut donc sortir de la science pour en apercevoir l'unité. Chaque science doit sortir d'elle-même pour se voir à travers les autres, et retrouver dans ses homologues comme un reflet de ses propres réalisations. Elle doit sortir d'elle-même pour se voir dans le regard réflexif de la méditation philosophique. Et elle doit enfin sortir d'elle-même pour se voir dans la lumière interprétative de la foi. A chaque niveau de cette prise de conscience, elle ressaisira plus fortement le sens de l'unité qui l'habite.

Au niveau de la confrontation interscientifique, l'unité s'apparaîtra dans sa fragmentation même, mais sous la forme d'échos multipliés : chaque science apercevra dans chacune des autres comme une réalisation analogique de ce qu'elle tente elle-même de réaliser. Au niveau de la réflexion philosophique, l'unité apparaîtra sous la forme d'une intentionnalité porteuse qui traverse la science de part en part et ne se différencie dans les diverses disciplines que grâce à l'élan même qui l'anime dans son jaillissement unitaire. Et la mise en évidence de cette intentionnalité sera du même coup mise en évidence de l'horizon vers lequel se dirigent toutes les démarches, d'une instauration de vérité que toutes ont perpétuellement en vue. Et enfin au niveau de la réflexion théologique, l'unité apparaîtra, plus encore que comme fonds originaire commun en lequel toutes les disciplines s'enracinent, comme le terme secret auquel, sans le savoir, elles se réfèrent toutes ensemble. La véritable unité, telle qu'on peut l'apercevoir de ce point de vue, n'est pas en arrière, du côté d'un point à partir duquel il y aurait eu diffusion et divergence, elle est en avant, dans une convergence à venir, qui n'est sans doute pas de l'ordre de la science, mais à laquelle cependant tout l'ordre de la science est suspendu. Secrètement, chaque science travaille pour cette convergence et en espère l'avènement. Ce n'est pas à la science, cependant, qu'il appartient de nommer cette espérance, ni surtout d'en faire apparaître le fondement. La véritable unité, que notre esprit attend, n'est pas celle que pourrait procurer un grand système où tout viendrait se ranger comme dans un musée bien organisé. Les musées évoquent, en général, plutôt la mort que la vie. La véritable unité, c'est celle que nous invoquons dans l'espérance de la vérité. Mais seule une foi peut fonder une telle espérance. La foi nous apprend **que la vérité est personne. Le terme même de vérité ne trouve son** sens que par Celui qui a pu dire : « Je suis la voie, la vérité et la vie ».

Le lien mystérieux qui relie au Verbe de Dieu notre science balbutiante, impure, trop humaine, nous échappe, sans doute. La foi cependant nous suggère que la recherche de la vérité ne peut être étrangère à l'édification du Corps du Christ, qu'elle doit prendre son sens dans l'Incarnation, que ce n'est pas en vain que nous y consacrons une partie de nous-mêmes. Ainsi c'est la foi qui, en définitive, donne à la science ses véritables assises. C'est elle qui la sauve de son émiettement et qui l'ouvre à la promesse de son sens.

## 8. Les tâches de l'action.

Cependant, la confrontation vivante entre foi et science ne peut s'épuiser dans cette détermination de sens. Car la foi n'est pas seulement source de compréhension, elle est aussi, et peut-être avant tout, inspiratrice d'œuvres. Et la science, de son côté, va en quelque sorte spontanément vers l'action. L'interrogation sur le sens est inséparable d'une mise en œuvre des ressources et des énergies en vue d'une incessante transformation du donné. Aujourd'hui nous ne pouvons plus penser en termes limités, d'immenses défis nous sont proposés, d'immenses projets nous requièrent, de graves devoirs se présentent, non seulement à l'échelle d'une région ni même d'un pays, mais à l'échelle de l'humanité tout entière. Et comment pourrions-nous oublier que l'Eglise est universelle, qu'elle a une mission qui concerne la communauté humaine comme telle, dans son ensemble, et que notre présent, où pour la première fois la planète s'est fermée sur elle-même, devient le moment même de l'Eglise, qu'enfin le monde est à sa dimension ?

Nous n'aurons pas assez de toutes les bonnes volontés, de toutes les imaginations, de toutes les ressources de l'intelligence et du cœur, pour conjurer les terribles fatalités qui pèsent sur nous, pour traverser sans malheurs irrémédiables la grande période de mutation en laquelle nous sommes engagés. Comment résoudre à la fois — car il le faut — les problèmes de la coexistence pacifique, du désarmement, de la croissance, de la surpopulation, de la famine, de l'abondance ? Comment assurer la paix ? Comment donner ses chances à la justice, et à la liberté ? Comment ne pas désespérer ? Il faut ici plus que l'intelligence, plus que l'imagination, plus que les projets. Il faut une grande inspiration, qui vienne de plus loin que l'homme.

L'université catholique, dans son unité organique, c'est ce milieu humain où foi et science doivent pouvoir se rencontrer, dans une synthèse vivante, où la foi doit pouvoir se saisir de l'immense effort de la raison dans la science pour en comprendre la signification dans sa dimension propre, où, de son côté, la raison scientifique, par l'intermédiaire de la raison philosophique, doit pouvoir se compren-

dre elle-même à la lumière de la foi et trouver dans une inspiration transcendante de quoi justifier son effort, de quoi fonder son espérance, de quoi maintenir, sans fléchir, la rigueur de sa fidélité. C'est aussi ce milieu humain où foi et science, et philosophie, se prêtant mutuellement leurs lumières, et communiant dans une même inspiration fondamentale, dans le sentiment d'une même responsabilité, dans la conscience d'une même mission, doivent pouvoir contribuer à l'invention des grands projets d'action que requiert la situation présente de l'Eglise et du monde.

### 9. Suggestions concrètes.

Il sera peut-être utile de compléter ces considérations générales par l'évocation de quelques mesures pratiques qui seraient de nature à mieux assurer les rapports organiques dont il vient d'être question.

1. Organisation de cours ou de séminaires de philosophie des sciences dans les différents départements. Le responsable de cet enseignement, dans chaque département, devrait être issu de ce département même, mais de plus entretenir des liens étroits avec le département de philosophie.

2. Organisation de séminaires ou même de centres d'études interdisciplinaires, autour de programmes relativement limités et précis, éventuellement pour une durée limitée. Il existe du reste déjà plusieurs réalisations qui vont dans ce sens.

3. Recherche de formes d'organisation suffisamment souples pour être capables de répondre facilement à des appels venant de l'Eglise. Comme, en général, ces appels se traduisent par une exigence de recherche interdisciplinaire, il faudra penser à un type d'organisation permettant une mobilisation rapide, pour un temps éventuellement très limité, de spécialistes venant de différents secteurs. A cet égard, on peut se demander si une organisation par départements n'est pas plus efficace qu'une organisation par facultés. Si les unités autonomes sont plus petites, elles peuvent plus facilement s'adapter avec rapidité à des situations et à des exigences mouvantes.

4. On peut enfin se demander si une conception organique de l'université catholique ne doit pas se traduire également par une certaine réorganisation de la Faculté de théologie. Il importerait de mieux assurer les contacts et les liaisons entre la théologie et les autres disciplines, surtout la philosophie et les sciences humaines.

### 10. L'espérance.

Il faudrait, pour terminer, souligner fortement qu'une telle conception de l'université catholique ne peut signifier un repli sur soi,

mais qu'elle s'inscrit nécessairement dans le cadre général d'un dialogue universel, seule chance de la vérité dans un monde divisé, habité à la fois par la toute-puissance d'une critique dissolvante et par la force impérieuse des croyances.

Nous sommes appelés à vivre dans l'horizon exigeant d'une tâche à comprendre et d'une vérité à faire. Mais nous nous avançons parmi des ombres, sans savoir si nous sommes dans la lumière naissante d'une aube annonciatrice ou déjà, peut-être, dans la clarté vacillante d'un interminable crépuscule. Nous sommes encore assez jeunes pour croire à toutes les promesses, même fallacieuses, et pour participer à toutes les ferveurs, même illusoires, mais assez vieux déjà pour connaître l'amertume de la vie et du savoir et la déception de tous les discours. Ce que nous attendons de l'université catholique, c'est qu'elle nous aide à ne pas désespérer, à nous garder à la fois de la tentation du nihilisme et des séductions ambiguës de l'esprit promothéen, qu'elle nous apprenne en même temps l'audace et l'humilité, qu'elle nous donne, face au doute, la force de l'affirmation, et face au délire de la présomption, le courage de la confession des péchés. Ce qu'elle doit nous faire voir, c'est le cheminement de la vérité au milieu des abîmes de l'esprit, c'est l'annonce, dans nos fragiles pensées, dans nos discours chancelants, dans nos entreprises hasardeuses, au sein même de notre naïveté, de notre faiblesse et de notre déréliction, d'une réalité à venir et déjà présente dans laquelle, dès maintenant, tout est sauvé. Nos œuvres s'en vont avec la poussière des siècles, dans l'hémorragie universelle de néguentropie qui entraîne toute chose, en ce monde, vers sa mort. Mais un jour s'est levé qui ne finira plus jamais. Il vient à nous de l'obscurité de Nazareth et nous atteint à travers les siècles : il nous entraîne au-delà de tous les temps, au-delà de toutes les naissances et de toutes les morts, jusqu'à l'instant du jugement et de l'accomplissement, jusque dans la vie à venir, jusque dans les profondeurs de l'éternité, c'est-à-dire jusqu'au centre même de la vérité.

L'espérance a déjà commencé ; elle ne peut plus finir.

*Louvain*
19 Fochplein

Jean LADRIÈRE
*professeur à l'Université Catholique de Louvain*