

CHAPITRE PREMIER.

RELIGION ET EPISTEMOLOGIE : QUELQUES REFLEXIONS METHODOLOGIQUES

L'ordre magnifique, la beauté et la prévoyance qui éclatent de toutes parts dans la nature sont seuls capables de produire la croyance en un sage et puissant *auteur du monde*.

Emmanuel KANT, « Préface de la seconde édition », *Critique de la raison pure*.

1. Autour de la définition de la religion

Avant de nous engager dans l'étude des quatre auteurs témoins, nous devons encore nous assurer d'être au fait sur les contours des partenaires qu'il s'agit de mettre en rapport, dans l'investigation de chaque épistémologue individuellement. Parmi ceux qui sont en jeu — la science, l'épistémologie et la religion —, c'est sans doute le troisième qui nécessite le plus d'attention dans le contexte qui est le nôtre. Certes, il n'est pas plus facile en soi de définir la science ou l'épistémologie que la religion. Mais dans le cadre de notre enquête, le débat épistémologique, et avec lui la pratique scientifique sur lequel il porte, sont clairement délimités par un thème — le concept de loi — et par un espace professionnel : les mécanismes de contrôle mis en œuvre pour les postes et publications académiques permettent d'en identifier les acteurs. En revanche, la religion pose question. Car il n'est pas à propos de la limiter à des pratiques exercées dans le cadre d'institutions traditionnellement considérées comme religieuses et à des convictions en rapport avec la confession de foi de telles institutions. Si on le faisait, on en exclurait sans doute la majorité des philosophes aujourd'hui engagés dans le débat. Même ceux qui ont une pratique communautaire aisément repérable comme « religieuse », se défendent la plupart du temps de la faire intervenir dans les débats¹.

Il s'avère donc nécessaire d'adopter une vision suffisamment large de la religion, qui puisse s'appliquer même à des personnes qui ne « pratiquent » pas de religion selon les critères sociologiques courants. En même temps, il ne faut pas élargir le champ du religieux au point qu'il ne serait plus clairement délimité. Nous devons plutôt rechercher des critères qui ne sont pas trop étroitement dépendants des religions institutionnalisées, tout en distinguant la religion d'autres modes d'existence humains.

Qu'est donc la religion ? On pourrait désespérer devant la tâche de trouver une réponse qui recouvre les différents phénomènes désignés couramment par ce nom, tant les formes que prend le fait religieux sont diversifiées. Pourtant, nous sommes souvent amenés

¹ Citons-en un exemple plus ancien, mais parlant : le plaidoyer de Pierre DUHEM, en réponse à l'accusation que son obédience catholique interviendrait dans son compte rendu de la science. Son article « Physique de croyant » a d'abord été publié dans *Annales de Philosophie Chrétienne* LXXVII, oct./nov. 1905, t. I, p. 44 ss, 133 ss, avant de figurer en annexe dans la seconde édition de *La théorie physique : son objet — sa structure*, 1914², p. 413-472. Un des auteurs clés du débat contemporain, qui est également catholique, BAS VAN FRAASSEN, se réclame explicitement du refus de Duhem de concéder un rôle aux présupposés métaphysiques en science (« Science, materialism, and false consciousness », dans *Warrant in contemporary epistemology*, sous dir. J. KVANGIG, 1996, p. 149-181 ; *The empirical stance*, 2002, p. 255, n. 27).

à poursuivre nos investigations en l'absence de définition qui décrirait l'« essence » d'un concept. Il peut suffire de le désigner par un ensemble de traits. Même si dans un cas concret, l'un ou l'autre d'entre eux faisait défaut, nous pourrions toujours constater l'« air de famille » qui provient de la présence des traits restants.

On se bercerait néanmoins d'illusions si on espérait donner une définition du religieux qui serait indépendante de la vision globale du monde que l'on adopte. Car le regard (ou l'absence de regard) que l'on porte sur la religion en constitue justement un élément crucial². Le projet de recherche poursuivi ici est-il alors voué à l'échec — avant même d'avoir pu être mis en œuvre — faute de caractérisation universellement acceptable de la religion ? Ce serait mettre la barre trop haut, car des définitions indiscutables (et indiscutées) sont bien rares en philosophie. En dernière analyse, aucune enquête philosophique ne peut prétendre être idéologiquement neutre³. Sans chercher à fournir une définition libre de tout présupposé, assignons-nous donc la tâche plus modeste d'indiquer les lignes de force qui organisent la conception du religieux à la base de cette étude. Alors que des considérations systématiques déterminent les contours de cette conception, c'est la fécondité de l'étude qui montrera *a posteriori* si le choix initial a été judicieux dans le contexte de la problématique examinée.

Il faut relever en premier lieu que notre enquête accepte le fait religieux comme un mode d'existence humain propre. L'Occident moderne est probablement unique dans l'histoire de l'humanité en ce qui concerne la difficulté qu'il a à accorder une place à l'expérience religieuse. Les diverses tentatives qui visent à réduire la religion à d'autres aspects de la vie humaine sont autant d'expressions de ce malaise. Dans l'impossibilité de nier la pratique religieuse, qui reste importante pour une grande partie de l'humanité, l'homme moderne cherche à l'expliquer. Une stratégie, pour atteindre ce but, consiste à ramener la religion à d'autres pratiques humaines qui paraissent plus acceptables à la sensibilité actuelle. Pourtant, de telles définitions réductionnistes évacuent en règle générale ce qui fait le propre du fait religieux.

N'en donnons qu'un exemple : R.B. Braithwaite proposa dans son *Eddington Lecture* de 1955 « une vision empiriste de la nature de la croyance religieuse ». Pour lui, la religion se compose principalement de deux éléments : une dimension morale, qui consiste à adopter l'intention d'agir selon certains principes, et une dimension narrative, qui consiste à raconter certaines « histoires », comme par exemple, pour le chrétien, la vie de Jésus ou le Jugement dernier. S'y ajoute, au moins dans les « religions plus évoluées », une dimension émotive : le croyant est appelé non seulement à réformer son comportement extérieur, mais

² La dépendance de la notion de religion par rapport aux paradigmes conceptuels plus larges constitue un objet d'étude à part entière. Ainsi Peter HARRISON consacre sa monographie *'Religion' and the religions in the English Enlightenment*, 1990, à la tournure très particulière qu'a prise le concept à partir de la fin du XVII^e siècle. De fait, Harrison considère que les changements introduits sont si significatifs que le concept moderne est né à ce moment-là.

³ Jean-Paul WILLAIME, « La religion : un lien social articulé au don », *Revue du MAUSS* XXII, 2003, p. 251, n. 6, souligne que l'absence de définition universellement acceptée, n'empêche pas non plus une législation réglementant certains aspects du fait religieux.

à adopter certains sentiments. La question de la vérité factuelle n'est essentielle pour aucun de ces trois éléments. On peut en particulier tenir les histoires pour fictives, sans que cela nuise à la fonction de celles-ci, qui est d'apporter une motivation supplémentaire pour l'effort moral que fournit le croyant⁴.

On peut remettre en cause telle ou telle composante du compte rendu de Braithwaite. Beaucoup de croyants en refuseraient probablement l'attitude anti-réaliste ; le rapport à l'histoire factuelle est en particulier fondamental pour les religions bibliques. Il n'est pas non plus évident que toute religion engendre un code de conduite⁵. Mais ce qui frappe avant tout quand on lit la leçon de Braithwaite, c'est qu'il semble aveugle au caractère proprement *religieux* de la religion ; on ne peut lui faire justice quand on la réduit à une combinaison de conduite morale, de narration et d'émotions. De fait, l'empirisme logique de Braithwaite l'oblige à exclure ce que beaucoup de croyants considèrent spontanément comme étant au centre de leur foi : le rapport au « divin » — même si les traditions religieuses conçoivent selon des modalités divergentes la Réalité qui dépasse radicalement le monde perceptible. Comme Braithwaite exige d'une proposition, pour qu'elle ait du sens, qu'elle — ou éventuellement le fait de l'employer⁶ — ait des conséquences empiriquement vérifiables, il conçoit la réalité divine sur le modèle d'êtres existants dans le monde accessible aux sens⁷. Il n'est alors pas surprenant qu'il cite avec approbation Matthew Arnold, quand ce dernier compare Dieu à « une sorte de Lord Shaftesbury infiniment amplifié et amélioré », et la Trinité à trois Lord Shaftesbury de ce type⁸. Il va sans dire qu'une telle comparaison ne donne pas la moindre insinuation de la transcendance divine. Comme la méthodologie de Braithwaite l'amène à évacuer ce qui distingue justement le « Tout-Autre » du monde naturel, on doit conclure qu'elle est inutile, ou pire risible.

Au lieu de laisser une méthodologie réductionniste travestir le fait religieux, il convient d'en reconnaître le caractère propre. Comme le nota l'éminent historien des religions que fut Mircea Eliade :

Un phénomène religieux ne se révélera comme tel qu'à condition d'être appréhendé dans sa propre modalité, c'est-à-dire d'être étudié à l'échelle religieuse. Vouloir cerner ce phénomène par la physiologie, la psychologie, la sociologie, l'économie, la linguistique, l'art, etc.... c'est le trahir ; c'est laisser échapper justement ce qu'il y a d'unique et d'irréductible en lui, nous voulons dire son caractère sacré. Certes [...], il n'y a pas de phénomène uniquement et exclusivement religieux. La religion étant chose humaine, elle est de ce fait, et chose sociale, et chose linguistique, et chose économique — car on ne conçoit pas l'homme en dehors du langage et de la vie collective. Mais il serait vain de

⁴ R.B. BRAITHWAITE, « An empiricist's view of the nature of religious belief », Eddington Lecture 1955, 1955, p. 21-24, 26 s, 32.

⁵ Marc SHERRINGHAM, *Introduction à la philosophie esthétique*, 1992, p. 99, mentionne l'exemple bien connu des Grecs pour qui le divin était au-delà du bien et du mal : « Pour la pensée grecque, l'alternative semble se situer entre l'immoralisme capricieux des dieux mythologiques et l'amoralisme souverain d'un principe premier. Toute la philosophie antique va rester prisonnière de ce paradoxe platonicien : la perfection divine exclut l'action et la volonté. »

⁶ Cette concession est nécessaire pour ne pas tenir pour dépourvues de sens toutes les propositions morales, desquelles Braithwaite rapproche les propositions religieuses (BRAITHWAITE, p. 9-11).

⁷ *Ibid.* p. 11, 25.

⁸ *Ibid.* p. 24 s, qui renvoie à Matthew Arnold, *Literature and dogma*, 1873, p. 306 s.

vouloir expliquer la religion par une de ces fonctions fondamentales qui définissent, en dernière instance, l'homme⁹.

Aucune caractérisation adéquate de la religion ne peut donc faire l'économie des concepts appartenant eux-mêmes à la sphère religieuse ; elle sera, dans ce sens, nécessairement circulaire. Un exemple parlant en est fourni par ce que Mircea Eliade discerne être l'élément commun de « toutes les définitions données jusqu'à présent du phénomène religieux » : « Chaque définition oppose, à sa manière, le sacré et la vie religieuse au *profane* et à la vie séculaire¹⁰ » — le sacré et le profane étant eux-mêmes des notions hautement religieuses. La même observation s'applique évidemment aux caractérisations de la religion qui renvoient à Dieu, ou plus vaguement au divin. On peut en conclure que la religion se désigne plus qu'elle ne se définit : nous savons ce qu'est le fait religieux parce que nous en connaissons des exemples dans notre propre vécu ou parmi ceux qui nous entourent.

Une fois la religion acceptée comme un mode particulier de vivre dans le monde, en quoi le concept du sacré peut-il contribuer à la compréhension que nous en avons ? Rudolf Otto, au début du vingtième siècle, l'avait décrit comme le « *mysterium tremendum* », cette « écrasante supériorité de puissance » qui provoque chez l'homme, « le sentiment d'effroi [...] devant le *mysterium fascinans*, où s'épanouit la parfaite plénitude de l'être. » Pour décrire l'expérience religieuse, Otto utilisait le terme de « numineux » (du latin *numen*, qui désigne la divinité, ou encore la volonté divine et la majesté) : « Le numineux se singularise comme quelque chose de *ganz andere*, de radicalement et totalement différent : il ne ressemble à rien d'humain ou de cosmique ; à son égard, l'homme éprouve le sentiment de sa nullité, celui de "n'être qu'une créature"¹¹. » Certes, Mircea Eliade souligne avec raison que la dimension irrationnelle ne peut pas contenir l'expérience du sacré ; le sacré se définit d'abord par l'opposition au profane — opposition qui se décline selon des modalités fort diverses¹². Pourtant la séparation d'avec le profane ne signifie-t-elle pas justement que l'homme rencontre dans le sacré le « Tout Autre », la Transcendance qui lui rappelle sa petitesse et sa dépendance radicale ? S'il faut alors se garder de lire la description d'Otto dans un sens limitatif, son *mysterium tremendum* semble bien capter un aspect fondamental de la posture religieuse.

⁹ *Traité d'histoire des religions*, 1990, p. 11.

¹⁰ *Ibid.* p. 15. La Torah désignait déjà comme une tâche essentielle des prêtres de « distinguer entre le sacré et le profane, entre l'impur et le pur » (Lv 10.10).

¹¹ Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, 1994, p. 15 s, en résumant les thèses de Rudolf OTTO, *Das Heilige*, Breslau, 1917.

¹² *Le sacré et le profane*, p. 16. De même, E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960 (première éd. 1912), cité par Michel BITBOL, « La compréhension de la nature et le sacré », dans *Science, mythes et religions en Europe*, 2000, p. 131. Bitbol mentionne les étymologies de mots désignant le sacré dans différentes langues ; elles pourraient corroborer les connotations de réalité originelle, d'effroi et de force (*ibid.*). Hélas, l'étymologie est d'un recours hasardeux pour établir le sens d'un mot (et encore plus pour celui d'un concept). En particulier, il n'est pas possible d'appuyer l'idée de séparation sur la racine hébraïque *q d sh*. On conteste aujourd'hui qu'elle soit dérivée d'une racine à deux lettres (*q d* : « couper » ; R. Laird HARRIS, Gleason L. ARCHER, Bruce WALTKE (dir.), *Theological wordbook of the Old Testament*, 1980, p. 786 s). L'emploi des mots de cette famille, dans la Bible hébraïque, oriente vers un sens premier d'appartenance : est sacré ce qui appartient à la sphère du culte rendu à Dieu. Un emploi caractéristique se trouve dans le livre des Nombres : puisque les fils de Coré ont présenté leurs cassolettes devant l'autel du Seigneur, on considère ces ustensiles comme saints — bien que leur acte soit né d'une rébellion contre la loi divine (Nb 17.3 [16.38]).

Au-delà de cette première détermination, on peut chercher à décrire le fait religieux à travers divers traits qui lui appartiennent, sans que l'on ait la prétention d'en épuiser ainsi l'essence. Pour garder le champ d'enquête aussi ouvert que possible, il convient de ne pas restreindre inutilement le champ des caractéristiques dont on tient compte. Quelques restrictions s'imposent pourtant, tant les répercussions de la religion sont tentaculaires dans le vécu humain. Ainsi la religion est traitée ici en tant que posture de l'individu. Car c'est bien ici qu'elle trouve son point d'ancrage dans l'expérience humaine et qu'elle entre en interaction avec d'autres pratiques humaines, comme la science ou la philosophie. À cet égard, je suis l'analyse de Herman Dooyeweerd qui voit dans l'« ego » le point focal unifiant les différents aspects de l'existence (logique, spatiale, esthétique...)¹³. Alors il ne peut être question d'examiner l'influence de la religion sur des positions épistémologiques *in abstracto* ; elle se joue dans la pensée et le vécu de personnes réelles. Cela ne veut pas dire que des rapports conceptuels soient absents ou négligeables. Mais il faut faire attention à l'« incarnation » d'options philosophiques et religieuses, de peur de passer à côté du facteur humain, crucial dans ce contexte. L'étude de cas en tient compte dans la mesure où elle n'examine pas de liste de comptes rendus de la notion de loi, mais met à sa base quatre auteurs témoins. Elle fait interagir leurs textes et, autant que possible, leurs paroles et des éléments biographiques les concernant.

Privilégier l'individu comme lieu où religion et science exercent leurs influences mutuelles ne revient pourtant pas à nier d'autres aspects du fait religieux, même s'ils ne reçoivent pas de traitement propre. Les aspects communautaires que revêt souvent la pratique religieuse sont traités comme dérivés du pôle individuel : la présente étude ne s'interroge pas, par exemple, sur le rôle que les institutions religieuses, comme les Églises, jouent en tant que telles dans la recherche scientifique. De même, les traits retenus pour décrire la religion n'incluent pas les aspects que le croyant perçoit, sinon comme la cause, du moins comme le fondement de son adhésion à la religion : révélations divines, expériences mystiques... Il les « reçoit », les vit comme venant d'ailleurs, même si certaines traditions cherchent cet « ailleurs » dans les profondeurs de l'être humain lui-même. Ces aspects n'apparaissent dans la présente étude que par le biais de leur réception par le sujet : en tant qu'ils ont des répercussions sur sa posture religieuse, qu'ils déterminent ses convictions et sa pratique religieuses.

¹³ *A new critique of theoretical thought*, vol. I, 1953, p. 5 ; *In the twilight of Western thought : studies in the pretended autonomy of philosophical thought*, 1975, p. 7 ; cf. Jitse VAN DER MEER, « The actor in the interaction of science and religion : an application of Dooyeweerd's anthropology to the study of religion and science », dans *Contemporary reflections on the philosophy of Herman Dooyeweerd : a supplement to the collected works of Herman Dooyeweerd*, sous dir. D.F.M. STRAUSS, M. BOTTING, 2000, p. 185-196. La théorie de la connaissance dooyeweerdienne propose un compte rendu très complet sur la manière dont le choix religieux de l'être humain influence l'ensemble de sa pensée théorique. Sans décrire l'ensemble de sa vision systématique, signalons que Dooyeweerd voit les présupposés religieux exercer leur contrôle « au moyen d'une triade d'idées transcendantales ». Cette triade concerne l'unité des divers aspects de l'expérience, le moi comme « point de référence central » et « cette double relation centrale du moi avec les autres moi et avec l'Origine absolue » (« La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne », *Revue Réformée* X, 3, 1959, p. 67). Toute la pensée reçoit son orientation de la manière dont on conçoit ces trois idées. Dans le vocabulaire de Dooyeweerd, le terme « idée de loi » désigne la conception particulière qu'un penseur (ou toute une époque) adopte de la triade. L'expression en est venue à désigner l'école de pensée dooyeweerdienne (en anglais « cosmonomic idea », *ibid.* p. 68 ; *In the twilight of Western thought*, p. 52, et *A new critique ...*, 1953-58, vol. I, p. 68 s).

En ce qui concerne le pôle individuel de la religion, je propose de combiner des aspects relevant à la fois de la croyance, de l'attitude et de la conduite, même s'il n'est pas possible de démontrer dans chaque cas que les trois dimensions soient présentes. C'est justement l'avantage des définitions basées sur l'« air de famille » que de pouvoir en identifier des instances même quand tous les traits ne sont pas réunis (ou ne peuvent pas être décelés). L'enquête met l'accent sur les « dogmes », ce que le fidèle croit sur l'être et la structure de la réalité — problématique et méthodologie choisies y obligent. D'un côté, le débat épistémologique actuel autour de la notion de loi est, par sa nature même, un débat d'idées et amène donc à privilégier l'aspect théorique, par rapport à la pratique ou encore l'attitude intérieure du philosophe. De l'autre côté, l'investigation procède essentiellement par l'étude des textes épistémologiques qu'ont écrits les quatre auteurs choisis. Les renseignements autobiographiques s'y font rares, alors que ce sont d'abord ceux-ci qui permettent d'identifier les attitudes et les conduites. Certes, je me suis efforcée d'aller au-delà des écrits philosophiques, d'y ajouter, autant que possible, des textes autobiographiques ou encore de rencontrer personnellement les auteurs¹⁴. Pour chacun d'eux, on pourra donc poser la question des différentes dimensions du religieux ; mais les *convictions* religieuses, au sens d'un contenu conceptuel, reçoivent un traitement de faveur.

En ce qui concerne les croyances religieuses, le « divin » y joue un rôle prépondérant, même s'il peut revêtir des formes très variées. Le divin, c'est justement cette réalité sacrée qui délimite la sphère religieuse et l'oppose au profane. Il n'est alors pas surprenant que la foi dans des êtres « sur-naturels » soit souvent vue comme une des caractéristiques les plus centrales de la religion¹⁵. Notons pourtant que le domaine sacré peut, dans certaines traditions religieuses, englober tout ce qui existe ; le panthéisme, en particulier, divinise l'ensemble du monde. La distinction entre le sacré et le profane se joue alors à un niveau plus subtil : le divin n'est « sur »-naturel que dans le sens du regard différent que pose le croyant sur le monde. La distinction de Spinoza entre la *natura naturans* et la *natura naturata* en constitue sans doute la formulation philosophique la plus rigoureuse à l'intérieur de la philosophie occidentale. Dans son adaptation du panthéisme spinoziste à la science moderne, Einstein fonde la « religion cosmique » sur l'émerveillement devant l'ordre naturel, qui nous amène à désirer « éprouver la totalité de l'Étant comme un tout parfaitement intelligible¹⁶. » Elle s'oppose au regard a-religieux, qui ne sait pas voir le mystère dans « cet ordre suprême et [...] cette Beauté inaltérable¹⁷. »

¹⁴ À certains moments, le respect pour les personnes, en particulier celles qui sont en vie, m'a amenée à taire des renseignements personnels qui auraient pu apporter un éclaircissement supplémentaire. Il est arrivé que l'on m'ait demandé explicitement de ne pas citer telle ou telle remarque faite en privé, jugée trop intime par l'auteur.

¹⁵ Ainsi William P. ALSTON indique la « foi dans des êtres surnaturels (dieux) » comme premier de ses neuf critères qui permettent ensemble de désigner la religion (« Religion », dans *The encyclopedia of philosophy*, sous dir. P. EDWARDS, 1967, vol. VII, p. 141.

¹⁶ « Religion et science », 1930, *Comment je vois le monde*, 1979, p. 17 s. Pour l'héritage spinoziste dans la pensée d'Einstein, cf. L. JAEGER, *Croire et connaître : Einstein, Polanyi et les lois de la nature*, 1999, p. 126-129.

¹⁷ « Comment je vois le monde », EINSTEIN, p. 10.

Même s'il est alors un sens dans lequel on peut qualifier le divin panthéiste de « sur »-naturel, il faut reconnaître qu'il est quelque peu surprenant d'utiliser ce vocable dans le contexte d'une vision qui, justement, fait du monde, de la nature, son dieu. D'autres efforts pour caractériser le « divin », concept religieux par excellence, méritent alors notre attention. Roy Clouser en propose un candidat particulièrement prometteur : « *Le divin est tout ce qui est réel de façon inconditionnelle, indépendante. C'est tout ce qu'on croit "juste là".* Par contraste, l'existence de tout ce qui n'est pas divin dépend en dernier ressort (d'une partie au moins) de ce qui est tenu pour divin. » Ce compte rendu réussit à couvrir un champ assez large de conceptions du divin — du Dieu biblique en passant par le Brahman-Atman jusqu'au Tao¹⁸. Il se pose bien entendu la question de savoir si le bouddhisme connaît une réalité divine qui correspond à la définition de Clouser. Mais cette question se double d'une autre, à savoir si le bouddhisme n'est pas justement le paradigme d'une religion qui se passe des dieux. Clouser lui-même considère que le Nirvana y assume le rôle de la réalité non dépendante¹⁹. On peut en tout cas considérer que sa définition met en lumière un aspect important du concept du divin.

La caractérisation du divin que propose Clouser se révélera opportune à divers moments de l'enquête. Sa tournure métaphysique en rend d'autant plus facile le maniement dans le contexte du débat d'idées. N'oublions pourtant pas qu'ici, l'ontologie se double nécessairement d'axiologie : dire qui ou ce qu'est l'être *suprême*, c'est à la fois se prononcer sur le réel et dire quelque chose sur l'échelle des valeurs. La vraie religion dépasse alors la métaphysique, car elle inclut la réponse adéquate de l'homme à cette croyance : une description totalement détachée, purement théorique, du divin ne peut guère prétendre être religieuse. On peut d'ailleurs se demander si une telle divinité areligieuse existe dans la réalité ou si elle n'est pas plutôt une vue de l'esprit, impossible à soutenir pour l'être humain, justement en raison de ses inclinations religieuses. La religion englobe donc une dimension d'engagement personnel, d'attitude proprement religieuse. D'aucuns décrivent le noyau d'une telle attitude comme « *Kreaturgefühl* », la conscience de dépendre fondamentalement du divin²⁰. Paul Tillich (1886-1965) voit en Dieu l'objet de la « préoccupation ultime²¹ ». William Alston préfère donner une liste de sentiments : « crainte révérencielle, sensation de mystère, sentiment de culpabilité, adoration », qui s'inscrivent dans des contextes rituels et

¹⁸ Roy CLOUSER, *Knowing with the heart : religious experience and belief in God*, 1999, p. 21. Cf. Auguste LECERF, *Introduction à la dogmatique réformée*, 1931, vol. I, p. 221, pour une définition proche, qui de plus, distingue différents degrés dans la radicalité avec laquelle on conçoit la non-dépendance divine.

¹⁹ CLOUSER, p. 180 s, n. 13 ; cf. p. 179, n. 9. Nagarjuna, le fondateur de la « voie du milieu » à l'intérieur du bouddhisme Mahâyâna au II^e siècle de notre ère, constitue une exception possible (*ibid.* p. 181, n. 13). Cf. la discussion de l'agnosticisme bouddhique p. 10 ci-dessous.

²⁰ CLOUSER, p. 55 ; LECERF, p. 171. Cf. la description du « numineux » qu'adopte Rudolf Otto (cité ci-dessus, p. 4). F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) voyait l'essence de la religion dans le « sentiment de dépendance absolue ». Historiquement, on peut voir, dans l'approche de Schleiermacher, la ré-interprétation libérale de l'accent sur l'expérience personnelle dans le réveil piétiste ; mais contrairement à ce dernier, Schleiermacher coupe l'expérience religieuse de ses racines doctrinales. Il n'évite alors pas le piège d'une conception appauvrie de la religion.

²¹ Traduction que retient Fernand CHAPEY du terme clé de la pensée tillichienne « ultimate concern » ; il propose également « intérêt dernier », « souci de l'absolu » (Paul TILlich, *Le courage d'être*, 1967, p. 58, n. 4).

doctrinaux spécifiques²². Encore une fois, il n'est guère nécessaire de choisir ; l'attitude religieuse étant une posture fondamentale de l'homme, toute description en reste partielle. Suivant le cas, les différents comptes rendus peuvent nous avertir utilement du caractère religieux que revêt éventuellement l'attitude d'un philosophe étudié.

En ce qui concerne la troisième dimension de la religion à mentionner ici — la pratique —, elle peut prendre des formes variées. Il y a d'abord les rites au sens strict. Il s'agit d'actes, plus ou moins élaborés, qui suivent des schémas standardisés et auxquels une vertu religieuse est reconnue : cérémonies, sacrifices, formules mantriques, etc. La plupart des religions débordent pourtant le domaine strictement rituel et orientent également les autres domaines de la vie. De fait, il paraît difficile de concevoir un système de pensée qui propose une certaine conception de la réalité ultime, sans qu'elle ait de répercussions sur l'idée que se fait l'homme de sa propre place dans l'univers et de la relation qu'il doit (ou ne doit pas) entretenir avec le divin. De même, la conception que l'homme a de lui-même influencera à son tour son comportement, même si toutes les religions n'engendrent pas un code moral au sens étroit du terme.

Bien que les rituels s'inscrivent souvent dans une pratique communautaire et semblent alors l'apanage de religions institutionnelles, les orientations d'action plus générales, nées de conceptions religieuses, ne présupposent pas nécessairement un tel cadre. Cette deuxième forme que peut prendre la « pratique » religieuse est donc particulièrement pertinente dans le contexte de notre étude, puisque plusieurs des auteurs choisis se tiennent éloignés de toute institution religieuse. Notons également que l'attention portée sur la dimension pratique de la religion s'accorde facilement avec la tendance récente qui consiste à faire une plus grande place aux pratiques en historiographie des sciences, alors que jusque là l'accent tombait souvent sur les constructions théoriques qu'elles engendrent²³. Bien entendu, il ne s'agit pas d'opposer théorie et pratique, ni en religion, ni en science. La dimension théorique, conceptuelle, constitue dans les deux cas un élément important, voire indispensable, de la pratique respective. Une approche multidimensionnelle de la religion, comme de la science, offre alors la perspective la plus prometteuse pour mener à bien l'étude des interactions entre science, épistémologie et religion.

2. L'athéisme : la mise en cause de la religion

La question de la définition de la religion se pose d'ordinaire face à l'extrême diversité des traditions et pratiques religieuses. La difficulté de décrire le fait religieux est alors liée à la peine que l'on a à dégager de celles-ci des éléments communs. Les considérations ci-dessus ont pourtant montré qu'il ne s'agit pas d'une mission impossible. Même s'il faut

²² ALSTON, p. 141.

²³ John H. BROOKE, « Religious belief and the content of the sciences », dans *Science in theistic contexts : cognitive dimensions*, sous dir. J.H. BROOKE, M.J. OSLER, J.M. VAN DER MEER, *Osiris* XVI, 2001, p. 6-14.

résister aux définitions réductionnistes ou limitatives, il existe des aspects communs à partir desquels on peut fournir un compte rendu qui mette en valeur l'« air de famille » des différentes religions et qui respecte le caractère propre de l'expérience religieuse.

Resituons néanmoins la question. Tous les auteurs étudiés ici se meuvent à l'intérieur de l'univers conceptuel que constitue l'Occident moderne. Sans vouloir nier d'autres influences, on doit reconnaître que les traditions monothéistes, en contact avec la Bible, lui ont fourni l'apport religieux le plus significatif. Plus spécifiquement, notre enquête montrera qu'aucun des auteurs ne se réclame d'une religion orientale. Le défi auquel nous devons faire face est alors moins la diversité des expressions religieuses, que la remise en cause radicale qu'en constitue l'athéisme.

Faut-il considérer que l'athée échappe aux catégories religieuses, qu'il est a-religieux ? Ou l'athéisme constitue-t-il lui-même une conviction religieuse ? La réponse à ces questions dépend avant tout de la définition que l'on adopte pour la religion. Il serait plus en ligne avec les intentions et la rhétorique habituelle de l'athéisme de l'exclure du champ du religieux ; car il cherche justement à nier le bien-fondé de la religion. La présente étude choisit néanmoins l'option opposée : les convictions « religieuses » englobent ici les inclinations athées. La raison en est d'abord stylistique : ce choix nous évite des formules lourdes comme « la religion et/ou l'athéisme ». Mais il existe également des considérations qui font penser que ce choix n'est pas de simple convenance ; malgré son refus de la religion, l'athéisme garde suffisamment de ressemblance avec elle, pour en justifier l'inclusion dans cette catégorie.

Si l'on se concentre dans un premier temps sur la dimension conceptuelle de la religion, on peut indiquer deux raisons qui amènent à inclure l'athéisme dans le domaine religieux. En accord avec l'étymologie du mot, l'a-théisme est justement la négation du divin, le refus de reconnaître une réalité au-delà du monde perceptible²⁴. Il constitue par là-même une hypothèse sur la (non-)existence du divin, hypothèse qui appartient au champ des convictions religieuses. On peut ensuite pousser l'analogie plus loin et faire remarquer que l'athéisme répond à la définition de la religion fournie par Clouser ; car il lui est impossible de ne pas contenir la croyance à une réalité existant d'elle-même, qui ne doive sa réalité à rien d'autre et explique tout ce qui existe. De fait, en refusant un fondement transcendant, l'athéisme s'oblige à trouver l'explication ultime à l'intérieur du monde, à en diviniser une partie ou un aspect : « En supposant qu'il [c'est-à-dire le monde matériel] renferme en lui-même le principe de son ordre, nous affirmons en réalité qu'il est Dieu²⁵. » Ce qu'on choisit comme « cause première » est variable selon les penseurs ; des candidats célèbres sont la

²⁴ Il n'est pas facile de formuler précisément en quoi consiste ce refus. Denys TURNER, *How to be an atheist*, 2002, p. 33, montre qu'il est insuffisant d'affirmer que « Dieu » n'existe pas, tant que le concept de Dieu est défini en partant des objets de ce monde (et quelles autres ressources l'athée a-t-il à sa disposition ?). Car les traditions monothéistes l'ont dit depuis longtemps, en refusant l'idolâtrie (cf. Adolphe GESCHE, « Le christianisme comme athéisme suspensif : réflexions sur le *Etsi Deus non daretur* », *Revue Théologique de Louvain* XXXIII, 2002, p. 187-210). L'argument ontologique tente de prouver que même une définition négative (« quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand », ANSELME DE CANTORBERY, *Proslogion*, 1077/78, ch. II, trad. B. PAUTRAT, 1993, p. 41) entraîne l'athée dans la contradiction.

²⁵ David HUME, *Dialogues sur la religion naturelle*, 1779, 4^e partie, trad. M. MALHERBE, 1997², p. 123.

matière (pour le matérialisme) et les perceptions (pour l'empirisme de type positiviste)²⁶. Mais peu importe ses contours précis, tout système athée comporte une réponse ultime au mystère de l'existence.

En ce qui concerne les autres dimensions de la religion — non seulement croyance, mais également (au moins) attitude et pratique —, on peut de nouveau examiner les rapports que l'athéisme entretient avec elles selon deux axes, l'un négatif, l'autre positif. Déjà par son refus de la religion, l'athée préconise *ipso facto* des réponses précises dans le domaine de l'attitude et de la pratique religieuses. Il refuse l'adoration du « Tout-Autre », il n'accepte pas de laisser guider sa vie par le respect pour le sacré. Dans ce sens, l'attitude et la pratique qu'il adopte ne sont pas simplement a-religieuses, mais anti-religieuses — et relèvent du coup, paradoxalement, du domaine religieux.

Mais l'athéisme n'est pas seulement « religieux » dans ce sens limité. Positivement, les visions athées du monde transfèrent souvent la charge existentielle et émotive que porte traditionnellement la religion, vers d'autres domaines. Le communisme à la soviétique en constitue un exemple particulièrement élaboré, en allant jusqu'à proposer une eschatologie dans laquelle le prolétariat (ou le parti qui le représente) assume le rôle messianique. La pratique communautaire qui y est associée englobe (au moins dans ses prétentions) la totalité de la vie des camarades. Le transfert peut également prendre des formes plus subtiles. On doit en particulier se demander si les sciences de la nature ne fournissent pas d'*ersatz* religieux pour plus d'un de nos contemporains. Ceux qui fondent sur elles leur approche de la vie en font « une vision du monde, chargée d'étiologie, de cosmologie, d'anthropologie, de psychologie, de téléologie et d'eschatologie, accompagnées d'attitudes caractéristiques envers la connaissance, le mystère et la morale²⁷. » *La science pour salut et L'évolution pour religion* — les titres des deux livres de Mary Midgley ne pourraient guère dénoncer plus clairement l'exploitation religieuse de la science moderne²⁸. Les personnes proches de l'activité scientifique sont les premières à être exposées à cette tentation, en sorte que l'étude des quatre auteurs choisis veillera à examiner si et dans quelle mesure ils investissent la science de mission religieuse.

Reste pourtant une issue pour celui qui cherche à échapper à toute interprétation religieuse de la réalité : repousser les questions auxquelles ordinairement de telles interprétations tentent de répondre. Plus spécifiquement, il peut s'opposer à l'inclination à chercher des explications ultimes, à proposer un fondement dernier de la réalité. Plus que l'athéisme dogmatique, c'est sans doute l'agnosticisme qui offre la promesse d'une vision du monde effectivement areligieuse. Dans la tradition occidentale, Sextus Empiricus, au

²⁶ Épicure est le penseur paradigmatique du matérialisme. Au contact de la physique moderne se pose pourtant la question de savoir ce qui compte pour matériel — une question qui est loin d'avoir une réponse évidente (cf. ch. 2, sec. 8 ci-dessous). En ce qui concerne le statut « divin » des perceptions pour certains penseurs, CLOUSER, p. 179, n. 10, fournit des citations éclairantes d'Ernst Mach et d'John Stuart Mill (qui, plus précisément, postule des « possibilités permanentes de sensation » comme premières).

²⁷ Thomas DIXON, « Theology, anti-theology and atheology », *Modern Theology* XV, 1999, p. 324 ; cf. p. 299.

²⁸ *Science as salvation : a modern myth and its meaning*, 1992, et *Evolution as a religion : strange hopes and stranger fears*, 1985.

troisième siècle, fait figure de penseur sceptique par excellence, avec ses slogans : « Je suspends mon assentiment », « Je ne détermine rien », car « à tout argument s'oppose un argument égal »²⁹. Un tel scepticisme radical coupe court à toute recherche d'explication ultime. Il a l'avantage d'être philosophiquement cohérent ; car contrairement au scepticisme courant, qui affirme imprudemment que l'on ne peut rien savoir, cette variété de scepticisme suspend tout jugement, même celui concernant le bien-fondé de l'attitude sceptique elle-même.

L'agnosticisme pur impose une discipline extrême à la pensée ; vouloir le transposer du plan intellectuel au plan des attitudes et comportements ne fait qu'accroître la difficulté d'en maintenir la radicalité. Au lieu d'englober tous les domaines de la connaissance dans le scepticisme, d'aucuns le limitent alors spécifiquement à la dimension religieuse³⁰. On peut à ce propos renvoyer au débat, à bien des égards paradigmatique, qui opposa en 1948 l'épistémologue positiviste Bertrand Russell au jésuite Frederick Copleston sur les ondes de la BBC. Le déroulement de la discussion montre clairement que le désaccord entre les deux protagonistes ne porte pas seulement sur les réponses à apporter, mais tout autant sur les questions qu'il est pertinent de poser. Ainsi, quand Copleston demande : « Diriez-vous que nous ne pouvons ou ne devrions même pas soulever la question de l'existence [...] de l'univers entier ? », Russell lui réplique : « Oui, je ne pense pas que cela ait le moindre sens³¹. » En suivant une stratégie similaire par rapport à l'ensemble des questions auxquelles la religion apporte une réponse, le sceptique évite l'interprétation religieuse de la réalité, sans devoir argumenter en faveur d'une position spécifique en ce qui concerne le divin, fût-ce la négation athée de son existence³².

L'agnosticisme en matière de religion s'approche sans doute autant que possible d'une vision authentiquement areligieuse. Sans en préjuger la pertinence intellectuelle et la fécondité pratique, l'étude l'englobera pourtant dans les convictions « religieuses ». Même si l'on ne peut pas imputer des hypothèses métaphysiques épaisses à l'agnosticisme — comme c'est le cas pour l'athéisme —, ce choix d'inclusion peut toujours prendre appui sur

²⁹ *Esquisses pyrrhoniennes*, sec. 22 s, 27, 1997, p. 163, 169.

³⁰ Un tel agnosticisme même limité peut se révéler plus difficile à maintenir en pratique que l'on ne pourrait penser au premier abord. Par rapport au sujet qui nous occupe, on doit remarquer la fâcheuse tendance, chez bon nombre d'auteurs modernes, d'investir les lois de la nature d'attributs divins. Alors que le chrétien Robert Boyle insista sur le fait que « la Nature » n'est pas un « agent indépendant », mais un « système de règles » (R. HOOYKAAS, *Religion and the rise of modern science*, 1972, p.18, en citant *A free inquiry into the vulgarly received notion of nature*, 1682), trop souvent les lois de la nature sont traitées comme absolues, éternelles et toutes-puissantes, comme l'explication ultime des phénomènes naturels (Ilkka PYYSIÄINEN, « God » as ultimate reality in religion and in science», *Ultimate Reality and Meaning* XXII, 1999, pp.115s; Herman BAVINCK, *The philosophy of revelation*, Stone lectures, Princeton Theological Seminary, 1908-1909, 1963, pp. 103-105; cf. Vern S. POYTHRESS, « Why scientists must believe in God: divine attributes of scientific law », *Journal of the Evangelical Theological Society* XLVI, 2003, pp. 111-123)

³¹ B. RUSSELL, F.C. COPLESTON, « A debate on the existence of God », 1948, dans *The existence of God : a reader*, éd. J. HICK, 1964, p. 173 s. Russell précise qu'il se considère agnostique et non athée (p. 167).

³² Le kantisme offre peut-être l'effort le plus systématique de combiner la connaissance scientifique avec l'agnosticisme métaphysique et religieux. Il est pourtant très discutable de considérer Kant comme un penseur areligieux : Dieu joue non seulement un rôle central au cours de sa phase pré-critique, mais il continue à assurer un rôle-pivot dans les critiques. En tant qu'idée de la raison, il permet de penser l'unité de l'expérience et de fonder la morale. En particulier, Kant milite contre le naturalisme (Brigitte FALKENBURG, « Kants Naturalismus-Kritik », dans *Warum Kant heute ? : systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, sous dir. D.H. HEIDEMANN, K. ENGELHARD, 2004, p. 177-206).

le fait qu'il ne présente pas non plus de position « neutre » : il intervient dans un contexte dans lequel les différentes options religieuses existent. Ne pas en choisir une, comme cherche à le faire l'agnostique, revient *ipso facto* à un positionnement déterminé, ainsi que le remarqua William James : « Le scepticisme n'équivaut [...] point à l'abstention ; c'est le choix d'un risque d'une nature particulière. *Mieux vaut risquer la perte de la vérité qu'une chance d'erreur*, telle est la position exacte de celui qui vous interdit la foi. Il joue activement son jeu tout comme le croyant [...] Duperie pour duperie, qui nous prouve que la duperie par l'espoir soit plus pernicieuse que la duperie par la crainte³³ ? » L'agnostique hérite, par le simple fait de s'inscrire dans l'histoire humaine, de traditions religieuses qui réclament, tour à tour, son adhésion. S'y soustraire par la suspension du jugement, revient de fait à poser un choix religieux. Il est un sens dans lequel le comportement de l'animal est authentiquement areligieux ; mais cette voie est inaccessible à l'homme. Il sait s'interroger devant les mystères de l'existence, et il fait partie d'une humanité qui y a répondu, entre autres, sur le mode religieux. Du coup, même l'agnostique le plus résolu ne peut se soustraire à sa dignité d'assumer une position religieuse — fût-ce l'indécision.

Il n'est alors pas paradoxal que l'agnosticisme puisse devenir partie intégrante d'une démarche consciemment religieuse. Certains penseurs juifs dissocient radicalement la croyance dans les dogmes traditionnels, et même dans l'existence de Dieu, de la pratique des rites religieux. Ainsi, Peter Lipton transfère l'empirisme constructif de Bas van Fraassen sur le terrain de la religion : le fidèle s'immerge dans l'univers narratif de sa tradition religieuse pour orienter sa pratique, sans qu'il affirme la vérité factuelle des récits et dogmes³⁴. La « voie du milieu » du bouddhisme Mahâyâna, enseignée par Nagarjuna au deuxième siècle de notre ère, offre un exemple religieux particulièrement pur de la suspension du jugement. N'en citons que le verset qui ouvre son *Traité du milieu* :

Où que ce soit, quelles qu'elles soient
 Les choses ne sont jamais produites
 À partir d'elles-mêmes, d'autres,
 Des deux ou sans cause³⁵.

Le « vide », terme technique bouddhique, signifie justement que les choses ne sont jamais comme une quelconque conception le prétendrait. L'abstinence de toute explication devient alors un moyen pour entrer en contact expérimental avec le « Tout-Autre », qui se soustrait à toute conceptualisation. Le scepticisme devient ainsi ouverture à l'expérience religieuse. À l'intérieur de la tradition chrétienne, des penseurs influencés par le néo-platonisme exaltent la docte ignorance comme degré suprême de la conscience religieuse. À la suite du pseudo-Denys l'Aréopagite (vers 500), ils défendent la théologie apophatique : il ne nous est pas permis de savoir qui est Dieu ; seul nous reste à dire ce qu'il n'est pas.

³³ « La volonté de croire », 1896, *La volonté de croire*, trad. L. MOULIN, 1918, p. 47.

³⁴ « Science, religion and truth », Eddington memorial lecture, Cambridge, 20 février 2001.

³⁵ NAGARJUNA, *Traité du milieu*, ch. I, 1, trad. G. DRIESSENS, 1995, p. 29. Pour la traduction du titre de l'ouvrage, cf. Jay L. GARFIELD, *The fundamental wisdom of the middle way : Nâgârjuna's Mûlamadhyamakakârîkâ : translation and commentary*, 1995, p. 87 ; pour le concept du « vide », cf. *ibid.* p. 88 s.

Ainsi, l'agnosticisme occupe, dans certaines approches du religieux, une place centrale. Certes, il n'est pas toujours aisé de distinguer un tel scepticisme « engagé » de cette autre variante qui cherche à se soustraire à une vision religieuse quelconque ; car les deux renoncent à toute affirmation ontologique sur le transcendant. Il n'est alors pas exclu de voir la théologie négative aboutir, en fin de compte, à « l'athéisme formel »³⁶, même si elle maintient une *attitude* singulièrement différente devant le mystère de l'existence : au lieu de ce que le monde se dresse devant nous « dans un "juste là" russellien brut, dépourvu de sens, [...] l'existence vient à nous en pur cadeau³⁷. » Il est tentant de lire dans l'ambivalence même de l'agnosticisme un signe de son caractère foncièrement religieux : l'agnosticisme mystique ressemble-t-il peut-être si étrangement au scepticisme qui se prétend areligieux, puisque ce dernier n'échappe finalement pas non plus à la posture religieuse ?

3. Le facteur religieux en (philosophie des) sciences — pièges à éviter

S'interroger sur les interactions entre religion et science n'est pas une préoccupation récente. De fait, elle remonte (au moins) à la naissance de la science moderne. L'affaire de Galilée n'est pas un incident isolé en ce sens : progressistes et défenseurs de la science aristotélicienne, croyants et sceptiques s'accordaient pour reconnaître que la nouvelle science devait s'articuler par rapport à la vision que la religion proposait du monde. Pour schématiser ce que furent des débats traversés de tensions et de détours inattendus, on peut dire que l'alliance, vieille de plus de 300 ans, entre aristotélisme et théologie chrétienne en constitua le point focal. Pour ceux qui l'acceptèrent, il fallait choisir entre la nouvelle science et la foi chrétienne ; ceux qui la refusèrent ne rejetèrent pas pour autant l'idée selon laquelle l'activité scientifique avait une pertinence religieuse. Bien au contraire, les pères de la science moderne proposèrent couramment des comptes rendus intégrant religion et science³⁸. On aurait tort de considérer que de telles synthèses seraient nées de la seule pression sociale, pour justifier le nouveau paradigme scientifique. Même si une part de rhétorique n'est pas à exclure, l'activité des chercheurs s'inscrivait dans une vision intégrée. Le fait que l'on parlait de « philosophie naturelle » et que le terme de science n'avait pas encore pris son sens moderne restrictif, n'est pas, à ce propos, une simple affaire de vocabulaire³⁹. Ne pensons qu'à la célèbre déduction cartésienne de la conservation de la quantité de mouvement à partir de la constance de l'action divine⁴⁰. Certes, tous n'acceptaient pas de faire aussi ouvertement appel à des considérations théologiques pour

³⁶ Claude BRUAIRE, « Au procès de Dieu », *Revue de Théologie et de Philosophie* IV, 1973, p. 292.

³⁷ TURNER, *How to be an atheist*, p. 37.

³⁸ En ce qui concerne Galilée, Kepler, Boyle et Newton, on peut se reporter à L. JAEGER, *Pour une philosophie chrétienne des sciences*, 2000, p. 21-36.

³⁹ Margaret OSLER, « Mixing metaphors : science and religion or natural philosophy and theology in early modern Europe », *History of Science* XXXVI, 1998, p. 91 s.

⁴⁰ *Principes de la philosophie*, 1681⁴, § 36, *Œuvres de Descartes*, éd. C. ADAM, P. TANNERY, 1956-57, vol. IX-2, p. 84.

démontrer des thèses scientifiques ; mais on était encore loin de revendiquer la dichotomie entre savoir et croire. Quand Newton écrit : « Je n'imagine point d'hypothèses », il n'exclut pas pour autant la théologie de la physique. De fait, la fameuse remarque est précédée de plusieurs pages au fil desquelles il explique sa conception de Dieu, activement présent dans le monde⁴¹. C'est justement la forte conviction qu'il a de la liberté du Créateur qui l'amène à rejeter la méthodologie cartésienne qu'il juge trop rationaliste. Au lieu d'imaginer des hypothèses, il faut se laisser guider par l'expérience ; car « Dieu peut créer des particules de Matière de différentes grosseurs & figures en différents nombres, [...] & peut-être même de différentes densités & de différentes forces ; & diversifier par là les Loix de la Nature, & faire des Mondes de différentes especes en différentes parties de l'Univers⁴². »

Les physico-théologies du dix-septième peuvent paraître étrangères, voire étranges, quand on les compare à la pratique scientifique actuelle. Mais gardons-nous du mythe de la science « neutre ». Comme le note Ernan McMullin :

On pourrait être tenté de penser que les principes régulateurs de type métaphysique, au sens large, ne jouent plus de rôle dans les sciences naturelles. Pourtant, un simple moment de réflexion sur les débats actuels en matière de théorie des particules élémentaires, de théorie quantique des champs, de cosmologie, devrait nous prévenir que c'est loin d'être le cas. Il est vrai que les principes ne sont peut-être pas aussi ouvertement métaphysiques qu'ils l'étaient fréquemment à l'époque de Newton ; mais la distinction relève du degré et non du genre⁴³.

On ne peut alors que saluer le regain d'intérêt (au moins dans la littérature anglophone) que les études des interactions entre science et religion rencontrent ces dernières années, après le tabou que le positivisme logique avait imposé. Ian Barbour proposa, dans ses *Gifford lectures* de 1989, une classification qui est devenue une référence pour de nombreux travaux dans ce champ d'investigation. Il distingue quatre types fondamentaux de la manière d'envisager et de vivre les rapports entre science et théologie : conflit, indépendance, dialogue et intégration⁴⁴. Bien que de tels schémas soient souvent une aide précieuse pour s'orienter dans un domaine fort complexe, il convient d'y voir plutôt le point de départ que l'aboutissement de l'enquête. En particulier, toute classification des rapports possibles entre science et religion doit s'enrichir de l'étude détaillée de la pratique réelle des chercheurs engagés sur le « terrain ».

Fort heureusement, des études historiques minutieuses ont été entreprises et permettent de voir non seulement ce que *doivent* être ces rapports, selon l'avis des scientifiques, épistémologues et théologiens, mais ce qu'ils *ont été*, à travers les différentes époques de la quête scientifique et de la réflexion épistémologique à son propos. Loin de conforter une image simpliste, « une érudition sérieuse en histoire des sciences a révélé un

⁴¹ « Scholie général », *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, 1726, trad. Mme la Marquise du CHASTELLET, 1759, vol. II, p. 175-9.

⁴² *Traité d'optique*, 1722, Livre III, qu. 31, p. 491s. Cf. Edward B. DAVIS, « Newton's rejection of the "Newtonian world view" : the role of divine will in Newton's natural philosophy », *Science and Christian Belief* III, 1991, p. 115-7.

⁴³ *Newton on matter and activity*, 1978, p. 127.

⁴⁴ *Religion in an age of science*, vol.1, 1990, chap.I.

rapport si extraordinairement riche et complexe entre science et religion par le passé qu'il est difficile de soutenir des thèses générales. La vraie leçon s'avère être la complexité⁴⁵. » Il est alors bon de reconnaître que les rapports entre science, épistémologie et religion sont aussi variés et multicolores que l'histoire de leurs influences réciproques est longue.

Des travaux récents se sont efforcés de décrire les éléments marquants du paysage complexe que forment les interactions de ces trois champs du savoir humain⁴⁶. Ici, on peut donc se limiter aux aspects qui s'appliquent directement à notre étude de cas, à savoir le débat épistémologique sur la notion de loi. Commençons par énumérer quelques complications qui risquent d'entraver l'enquête, avant de baliser des chemins que l'on peut néanmoins espérer emprunter.

Une première difficulté, celle-ci fondamentale, a déjà été mentionnée : toute enquête sur les interactions entre science, épistémologie et religion dépend des conceptions que l'on a de ces divers domaines. Ce constat est vrai non seulement pour celui qui chercherait une définition « essentialiste », qui capterait la nature du domaine respectif, mais encore pour celui qui se contente — comme nous le faisons — de conceptions basées sur l'« air de famille », reconnaissant un faisceau de traits qui en constituent ensemble la physionomie. Certes, se concentrer sur le débat épistémologique contemporain facilite notre tâche : nous n'avons pas à tenir compte des changements que les concepts ont subi au cours du temps. Différentes époques tracent différemment les frontières entre les divers champs du savoir humain, de sorte que d'aucuns vont jusqu'à voir les catégories mêmes de science et de religion menacées d'anachronisme dans les études historiques, par exemple, du dix-septième⁴⁷.

Mais il reste vrai qu'aucune étude de cas, aussi circonscrite qu'elle soit, n'est neutre par rapport aux conceptions des partenaires en dialogue. N'en donnons qu'un exemple : dans une étude mettant en perspective mécanique quantique, (néo-)kantisme et bouddhisme, Michel Bitbol opte pour une approche résolument pragmatiste, non conceptuelle, des divers champs d'investigation que constituent la science, la philosophie et la religion. Il propose de « considérer une théorie ou un système de pensée comme un opérateur interne à un réseau de pratiques, plutôt que comme un ensemble clos de vérités. » Il en découle une visée particulière, en ce qui concerne l'intégration recherchée entre les trois domaines :

Dans cette perspective, établir une triple relation entre la physique moderne, une philosophie de la connaissance néokantienne, et la dialectique Madhyamaka n'implique pas qu'on essaie de mettre en évidence leur éventuel isomorphisme. Tout ce qu'il est question de montrer est qu'en tant qu'opérateurs locaux, ils

⁴⁵ John H. BROOKE, *Science and religion : some historical perspectives*, 1991, p. 5.

⁴⁶ Les travaux de John BROOKE, professeur émérite de science et religion à l'Université d'Oxford, fournissent une des contributions les plus précieuses ; p. ex. « Religious belief and the natural sciences : mapping the historical landscape », dans *Facets of faith and science*, sous dir. VAN DER MEER, vol. I, p. 1-26, et « Religious belief and the content of the sciences », dans BROOKE, OSLER, VAN DER MEER, p. 3-28. Cf. les réponses de Stephen J. WYKSTRA, « Have worldviews shaped science ? : a reply to Brooke », dans *Facets ...*, sous dir. VAN DER MEER, vol. I, p. 91-111, et « Religious beliefs, metaphysical beliefs, and historiography of science », dans BROOKE, OSLER, VAN DER MEER, p. 29-46.

⁴⁷ BROOKE, *Science and religion ...*, p. 7 s, et « Religious belief and the natural sciences ... », p. 3.

s'accordent assez bien pour être articulés en un opérateur d'ordre supérieur prétendant à un domaine d'action global⁴⁸.

En comparaison à un tel projet, notre étude part consciemment d'une conception de la religion (et de la science) qui englobe la dimension ontologique. Certes, il est avantageux, pour une enquête portant sur plusieurs auteurs, d'avoir une vision pluridimensionnelle des champs de connaissance en question. On augmente ainsi la probabilité d'en capter les aspects que les auteurs respectifs valorisent. Mais l'ouverture d'esprit, nécessaire à la réussite de l'enquête, n'est pas la seule raison de ne pas tout miser sur les considérations pragmatiques. La différence de perspective renvoie à une profonde divergence entre la dialectique de la « voie du milieu » du bouddhisme et les confessions de foi chrétienne : alors que l'on peut lire celle-là comme une thérapie anti-métaphysique — « le médecin bouddhique est irrécupérable par quelque cosmo-théologie que ce soit⁴⁹ » —, celles-ci emploient sans détour des catégories portant sur l'être. Il est impossible qu'une divergence aussi fondamentale n'influence pas la mise en perspective des rapports entre science, épistémologie et religion. Mieux vaut alors avouer cette dépendance que de se bercer dans l'illusion d'un point de vue de « nulle part ». Ce qui compte avant tout, c'est de rendre explicite, autant que possible, la perspective adoptée. Par là, on peut espérer que des approches divergentes pourront néanmoins se féconder mutuellement.

La meilleure réponse à la première difficulté — dépendance par rapport aux conceptions adoptées de la religion et de la science — consiste donc, me semble-t-il, à l'endosser franchement (comme aiment dire nos amis philosophes anglophones : « to bite the bullet », à « prendre le taureau par les cornes »). Cette réponse n'invaliderait l'étude que si on était encore sous l'enchantement du mythe de neutralité. La deuxième difficulté doit au contraire nous inciter à la vigilance, pour ne pas y céder : quand on mène une enquête sur l'influence du facteur religieux, on peut facilement oublier l'influence qu'exercent d'autres paramètres et ainsi confondre choix méthodologique et description exhaustive du réel. Ce n'est pas parce que l'on a choisi de se concentrer sur un élément que l'influence des autres s'évanouirait. Alors que certains facteurs internes à la pratique scientifique — comme l'activité expérimentale — interviennent trop massivement pour que l'on soit tenté de les écarter, d'autres facteurs extra-scientifiques ne s'imposent pas avec la même évidence et l'on doit veiller à ce que la problématique choisie ne conduise pas à les éclipser.

Le remède le plus efficace devant cette difficulté est sans doute de se rappeler régulièrement que les convictions religieuses se trouvent au centre de l'étude non pas parce qu'elles seraient le seul facteur extra-scientifique, mais parce qu'elles constituent un élément parmi d'autres influences qui interviennent dans l'élaboration des concepts scientifiques. Il se révèle alors important d'être en mesure de pouvoir distinguer d'autres facteurs le rôle que

⁴⁸ « L'unité organique des opérateurs de connaissance : la mécanique quantique, Kant, et le Madhyamaka », dans *De la science à la philosophie : y a-t-il une unité de la connaissance ?*, sous dir. M. CAZENAVE, 2005, p. 479 ; cf. « A cure for metaphysical illusions : Kant, quantum mechanics and the Madhyamaka », dans *Buddhism and science*, sous dir. B.A. WALLACE, 2003, p. 334.

⁴⁹ « L'unité organique des opérateurs de connaissance », p. 476.

joue l'engagement religieux du chercheur. Que l'on ne rêve pas de trouver des critères généraux qui permettraient d'opérer parfaitement la démarcation. Il convient plutôt de s'appliquer à discerner, dans chaque situation particulière, les parts qu'y prennent les différents éléments — l'esprit de finesse sait souvent mieux faire que ce que la (non-)disponibilité de règles explicites laisserait espérer⁵⁰.

Notons pourtant que l'interaction probable entre différents facteurs risque de compliquer la reconnaissance sélective de l'influence religieuse. Il est envisageable, par exemple, qu'un auteur adopte une certaine conception des lois pour des raisons sociologiques : supposons que dans son laboratoire, tous s'accordent pour rejeter l'existence d'universaux. Même si par ailleurs sa pratique religieuse (disons un catholicisme sous forte influence thomiste) ne l'y prédispose pas, il résistera alors à toute analyse des lois qui fait intervenir des universaux. L'appartenance à un groupe peut ainsi annuler l'influence que la religion pourrait exercer.

La troisième difficulté provient du choix de la problématique, qui ne met pas deux partenaires en face, mais trois : science, épistémologie et religion. D'une façon, c'est inévitable dès que l'on commence à s'intéresser aux rapports entre religion et science : l'épistémologie étant la réflexion systématique sur la science, elle ne pourrait manquer au rendez-vous quand on se met à penser les interactions entre ces deux disciplines. Il convient néanmoins de mesurer la distance d'avec la pratique scientifique « sur le terrain » qu'implique notre étude de cas. Notre objectif premier n'est pas d'examiner l'usage du concept de loi dans la pratique quotidienne des laboratoires. De fait, les auteurs examinés ici n'y participent pas directement.

Se pose donc la question de savoir dans quelle mesure les réflexions épistémologiques des divers auteurs sont en décalage par rapport à la réalité de l'activité scientifique. À plusieurs moments, l'enquête s'intéressera à la distance que peut introduire la systématisation épistémologique, par rapport à la science des laboratoires. Les conclusions auxquelles l'étude aboutira devront alors être qualifiées en fonction de la distance constatée et ne pourront pas avoir la prétention de s'appliquer en toute généralité aux rapports entre religion et « science ». Mais la plupart du temps, l'investigation comparera la religion d'un côté, à la science et à l'épistémologie de l'autre, sans ignorer que le deuxième partenaire de dialogue se décline de fait en plusieurs dimensions d'abstraction. De toute manière, comme les constructions théoriques font partie intégrante de l'activité du scientifique, aucune science n'est totalement exempte de composante épistémologique, même si la proportion en est variable. D'ailleurs, la complexité interne de la religion n'est certainement guère moindre : ce concept englobe, comme nous l'avons vu, pratiques, attitudes et affirmations métaphysiques, dont certaines portent justement sur la pratique religieuse — en analogie avec les constats épistémologiques quant à l'activité scientifique.

⁵⁰ Michael POLYANI, *Personal knowledge: towards a post-critical philosophy*, 1958, pp.49ss.

La quatrième difficulté surgit quand on prend au sérieux les différences qui permettent de distinguer les discours scientifique, épistémologique et religieux : ne sont-elles pas trop prononcées pour établir des liens judicieux entre ces différentes approches ? On admettrait éventuellement que les convictions religieuses facilitent ou compliquent l'élaboration de nouvelles théories scientifiques. Mais elles y interviendraient de manière anecdotique et n'appartiendraient pas à la méthodologie scientifique en tant que telle. Les rapprochements entre les différents domaines se joueraient dans la biographie de l'individu, mais n'auraient pas de pertinence conceptuelle.

Une stratégie de réponse en deux temps est la plus apte à surmonter cette quatrième difficulté. D'abord il s'agit de résister au cloisonnement des divers modes d'existence humaine, qui lui est sous-jacent. Ces modes se rencontrent dans la conscience individuelle et la pratique communautaire. Exiger une séparation radicale reviendrait à élever la schizophrénie en idéal épistémologique. Tenir en particulier le soi-disant contexte de découverte comme impertinent quant à la justification des théories scientifiques, revient à prolonger de fausses dichotomies positivistes. Dans un deuxième temps, il est nécessaire de préciser comment des « jeux de langage » distincts peuvent renvoyer l'un à l'autre, sans que leur distinction s'en voie niée. Pour y parvenir, il faudra élaborer des modèles d'interaction qui dépassent les simples relations d'implication logique. Comme l'observe Mary Hesse, « ceux (à l'instar des philosophes) dont le travail est logique et argument sont trop enclins à négliger le fait qu'il peut y avoir de très importants liens tendanciels ou plausibles entre des idées, qui sont moins qu'une implication stricte, mais qui influencent fortement la pensée et qu'on n'exorcise pas simplement en faisant remarquer qu'elles ne sont pas logiquement concluantes⁵¹. »

Plusieurs voies s'offrent à nous pour accomplir cette tâche. Nous y reviendrons bientôt, une fois finie la revue des principaux obstacles sur notre chemin. Mentionnons pourtant tout de suite deux pistes, la première puisque nous ne nous y attarderons pas, la deuxième puisqu'elle pose un problème particulier. La première prend son origine dans une réflexion sur les métaphores. Comme tout domaine discursif, la science et avec elle l'épistémologie, les emploie abondamment. D'ailleurs, l'expression « lois de la nature » en est un exemple, car il est plus que vraisemblable qu'elle soit née d'un transfert des domaines juridique et/ou théologique vers la description des phénomènes naturels. Alors qu'une conception courante ne voit dans la métaphore qu'une simple figure de style, ou encore une astuce que mettent les langues naturelles en œuvre pour pallier au manque de mots, plusieurs auteurs considèrent que le procédé de transfert transporte un réel contenu cognitif⁵². S'il est ainsi, le contenu même des sciences se voit infléchi de l'emploi de nombreuses expressions ayant

⁵¹ « Reductionism in the sciences : some reflections on part 1 », dans *Reductionism in academic disciplines*, sous dir. A.R. PEACOCKE, 1985, p. 108.

⁵² Mary HESSE, « The explanatory function of metaphor », dans *Logic, methodology and philosophy of science*, sous dir. Y. BAR-HILLEL, 1965, p. 249-259, et « The cognitive claims of metaphor », *Journal of Speculative Philosophy* II, 1988, p. 1-16 ; Janet M. SOSKICE, *Metaphors and theological language*, 1985, *passim*.

pris leur origine dans un contexte religieux. L'emploi de métaphores dans un domaine, pris dans un autre, permet alors d'établir des ponts entre les deux⁵³.

Une deuxième piste, pour mettre en perspective religion et science, passe par la notion de *Weltanschauung*. On cherche, par ce biais, à dépasser l'attitude concordiste (ou encore conflictuelle) qui se concentre sur la question de savoir si les résultats scientifiques s'accordent ou s'opposent aux convictions religieuses. Même s'il ne peut pas s'agir d'écarter cette dernière question avant d'en avoir instruit le dossier, il faut reconnaître qu'elle ne peut capter qu'un aspect très restreint des rapports entre science, épistémologie et religion. De fait, elle se montre trop limitée dès que l'on se rend compte que les théories scientifiques sous-déterminent les croyances religieuses et vice-versa, de sorte qu'une théorie donnée peut s'accorder avec tout un éventail de convictions religieuses, si l'on se borne à en exiger la simple compatibilité. Thomas Huxley (1825-1895), peu enclin par ailleurs à défendre la foi chrétienne, faisait remarquer que sa psychologie épiphénoménaliste⁵⁴ était compatible avec (une certaine forme de) la théologie chrétienne. Il invoqua en particulier la doctrine de la prédestination pour affirmer que l'orthodoxie pouvait s'accorder avec l'idée que les hommes soient des « automates conscients »⁵⁵.

La médiation par le biais de la vision du monde permet d'élargir les modes d'interaction que l'on prend en compte entre différents champs de connaissance⁵⁶. Nous verrons sous peu sous quelles formes cette médiation peut se jouer. Mais avant de construire positivement un compte rendu, il est nécessaire de s'apercevoir des problèmes spécifiques que pose le recours aux « visions du monde ». Le terme, ou plutôt son équivalent allemand *Weltanschauung*, fut très certainement forgé par Kant dans sa *Critique de la faculté de juger*. Bien qu'apparemment, Kant ne l'ait utilisé qu'une seule fois⁵⁷, l'expression devint rapidement un terme clé pour tous ceux qui s'attachaient à faire ressortir le rôle de « l'ensemble des croyances qui sont à la base de toute pensée et de toute action humaine et qui les façonnent⁵⁸. » Quand Thomas Kuhn mettait l'accent sur les « paradigmes », déterminant l'activité scientifique à une époque donnée, on peut y lire un triomphe à retardement du kantisme sur le positivisme logique. Peter Lipton qualifie alors Kuhn de « Kant-sur-des-

⁵³ OSLER, p. 101-7 ; cf. Wolfhart PANNENBERG, « God and nature », *Toward a theology of nature : essays on science and faith*, 1993, p. 65. Jitse VAN DER MEER, « The engagement of religion and biology : a case study in the mediating role of metaphor in the sociobiology of Lumsden and Wilson », *Biology and Philosophy* XV, 2000, p. 669-698, met en œuvre cette approche dans une étude de cas biologique.

⁵⁴ Cette conception considère que les états psychologiques sont un « épiphénomène » des états physiologiques, c'est-à-dire que les premiers accompagnent toujours les seconds, sans contribuer d'aucune façon à leur apparition et leur évolution.

⁵⁵ DIXON, p. 322.

⁵⁶ La démarche d'Ernan McMULLIN en présente un exemple particulièrement net : il considère que les convictions théologiques n'interviennent pas sur le plan des données « scientifiques », bien qu'elles jouent un rôle dans la construction d'une vision du monde plus large, dont la science est un élément constitutif (« Evolution and special creation », *Zygon* XXVIII, 1993, p. 304).

⁵⁷ David K. NAUGLE, *Worldview : the history of a concept*, 2002, p. 58 s. Le passage en question se trouve dans la *Critique de la faculté de juger*, 1790, livre II, § 26, trad. A. RENAUT, 1995, p. 236 (*Akademieausgabe*, vol. V, p. 255, ligne 2).

⁵⁸ Peter HESLAM, *Creating a Christian worldview : Abraham's Kuyper's Lectures on Calvinism*, 1998, p. 88 s. Cf. James OLTHUIS, « On worldviews », *Christian Scholar's Review* XIV, 1985, p. 153, n. 3.

roues⁵⁹ », car contrairement au kantisme originel, les paradigmes kuhniens ne sont pas *a priori* et changent avec le temps.

Depuis, des voix se sont pourtant levées pour critiquer l'utilisation des *Weltanschauungen*, sous quelque forme précise que ce soit. Les critiques s'alimentent principalement de deux sources, dont les orientations sont presque diamétralement opposées : d'un côté, on résiste au relativisme qui a souvent marqué ceux qui mettaient en œuvre l'idée de vision du monde. Il suffit de se rappeler, à ce propos, les interminables discussions pour savoir dans quel sens on pouvait admettre que les paradigmes kuhniens soient « incommensurables ». De l'autre côté, on en est venu à se méfier du caractère englobant d'une *Weltanschauung*. Le vocable à la mode « post »-moderne sert à évoquer la suspicion que rencontre de nos jours tout schéma à prétention universelle. Frederick Suppe remarque ainsi laconiquement : « Aujourd'hui, les vues basées sur les *Weltanschauungen* [...] ne sont plus moribondes. Ce sont des artefacts dans le musée de l'histoire de l'épistémologie⁶⁰. »

Nous aurons intérêt à prendre à cœur ces mises en cause sévères du recours aux visions du monde. Notre discernement sera faussé si nous nous appuyons, pour saisir les rapports entre science et religion, sur des conceptions trop inadéquates. Gardons pourtant notre sang-froid tant vis-à-vis de ceux qui brandissent la menace du relativisme que face aux pressions de l'ultramodernité. En ce qui concerne les premiers, il peut suffire pour l'instant de souligner que le relativisme n'est *pas* une conséquence inéluctable des *Weltanschauungen*. Il est possible d'accorder une place aux présupposés dans l'entreprise épistémique, sans verser dans le relativisme. En ce qui concerne les remises en cause « post »-modernes, rappelons d'abord que les grandes questions auxquelles une *Weltanschauung* cherche à répondre restent toujours d'actualité : Quelle est la réalité ultime ? Quelle place l'homme occupe-t-il dans l'ensemble de ce qui existe ? Comment articuler les différentes pratiques humaines ? Comment orienter la vie en société ? Ensuite, on doit faire justice à la forte pulsion humaine qui cherche à arriver à une vision intégrée de la réalité. Il est simplement inexact que nous nous satisfassions d'ordinaire d'une image du monde fortement morcelée. On doit s'attendre à ce que la tendance à construire un *système* de pensée soit encore plus forte chez les épistémologues, car ils sont justement portés vers des disciplines (la science et la philosophie) qui se caractérisent par l'effort de réflexion structurée. Il serait alors étonnant que les quatre auteurs choisis pour notre étude de cas échappent à la règle.

En même temps, on manquerait de lucidité si on voulait nier que la pensée de chacun soit traversée d'incohérences plus ou moins amples. Ces incohérences restent souvent inconscientes. En ce qui concerne les lois de la nature, on peut par exemple envisager le cas où un auteur choisit une certaine position en imitant un autre philosophe, sans se rendre compte que ce choix l'entraîne dans un conflit avec ses convictions plus fondamentales,

⁵⁹ Cours « Philosophy of Science », Université de Cambridge, 10 mars 2000.

⁶⁰ « Evaluation of models for interaction between metaphysical beliefs and the natural sciences : the post-*Weltanschauungen* era », dans *Facets ...*, sous dir. VAN DER MEER, vol. I, p. 269.

philosophiques et/ou religieuses. Mais il y a également des contextes dans lesquels on peut volontairement maintenir des incohérences. Tel est par exemple le cas lorsqu'un auteur s'attache fortement à certaines convictions religieuses qu'il sait pourtant incompatibles avec les données scientifiques. Une telle attitude n'est pas nécessairement irrationnelle, s'il a de bonnes raisons pour maintenir son engagement religieux ou encore s'il possède des indices qui suggèrent la fragilité de ses connaissances scientifiques.

Une source très différente d'incohérence volontaire entre en jeu quand un auteur cherche à dissimuler ses convictions personnelles. Par le passé, la pression sociale portait à taire d'éventuelles vues hétérodoxes, voire athées. Les vues anti-trinitaires de Newton, qui apparaissent clairement dans ses manuscrits privés, en fournissent un exemple célèbre ; le savant réussissait à rester « fellow » du Trinity College de l'Université de Cambridge, position qui demandait l'adhésion à la foi anglicane⁶¹. De nos jours, l'ambiance intellectuelle générale rend la plupart des scientifiques et philosophes réticents à parler de leurs croyances religieuses. Non seulement cette retenue rend souvent difficile l'obtention de renseignements fiables et suffisamment étoffés sur leur pratique religieuse, mais encore des chercheurs peuvent taire des influences religieuses sur leurs idées épistémologiques, alors qu'ils en sont conscients.

Il ne peut exister de stratégie globale qui nous mettrait à l'abri contre des difficultés qu'introduisent les incohérences — conscientes ou non. Mais il s'avère utile de se souvenir qu'en toute vraisemblance, aucune corrélation rigide n'existe entre les convictions religieuses d'un auteur et son approche des lois de la nature. Ainsi on évitera des simplifications qui ne pourraient que fausser l'enquête. Face à la complexité, la combinaison de deux stratégies paraît l'approche la plus prometteuse : d'un côté, il convient de faire appel aux affirmations explicites d'un auteur quant aux influences mutuelles entre science, religion et épistémologie. De cette manière, on évitera des rapprochements gratuits, qui partiraient de similitudes superficielles, mais n'auraient pas informé la pensée de l'auteur en profondeur⁶². De l'autre côté, on ne peut pas faire l'économie d'une analyse *conceptuelle*. Car il n'est pas à exclure qu'à certains moments, nous comprenions mieux la pensée d'un auteur qu'il la comprend lui-même : on n'est pas toujours le mieux placé pour remarquer les intégrations réussies et les zones de tensions dans sa propre conception du monde. Bien entendu, il faut veiller à ce que l'emploi de catégories étrangères à l'univers de pensée de l'auteur n'en déforme pas l'interprétation. La « présomption d'innocence » nous conduit à privilégier les grilles de lecture qui permettent de donner de la pensée d'autrui une image cohérente et en accord avec ses affirmations explicites sur les rapports entre différents

⁶¹ BROOKE, « Religious belief and the content of the sciences », dans BROOKE, OSLER, VAN DER MEER, p. 27, qui renvoie à Stephen D. SNOEBELEN, « Newton as heretic : the strategies of a Nicodemite », *British Journal for the History of Science* XXXII, 1999, p. 381-419. Plusieurs antagonistes dans le développement de la théorie de l'évolution mettaient en œuvre une tactique comparable (BROOKE, « Religious belief and the content of the sciences », p. 21, pour Robert Chambers et Charles Darwin).

⁶² Pour établir un lien causal, une simple similitude entre une conception scientifique et une vue religieuse ne suffit pas — même quand l'auteur la constate lui-même (BROOKE, « Religious belief and the content of the sciences », p. 25 s, pour un parallèle entre christologie arienne et théorie de la gravitation chez Newton).

domaines du savoir. Mais il ne s'agit que d'une présomption ; nous devons maintenir la liberté de vérifier par nous-mêmes si la réalité de l'action d'un auteur s'accorde véritablement avec son projet. À certains moments de l'enquête, nous serons ainsi amenés à interpréter certains aspects de son œuvre à rebrousse-poil de ses déclarations d'intention.

Ces réflexions nous amènent à adopter de la *Weltanschauung* une conception moins monolithique, moins englobante que certains emplois ont pu le suggérer par le passé. La vision du monde, dans des cas concrets, peut comporter des zones de friction, voire être fragmentaire : il n'est pas à exclure qu'un penseur applique des principes régulateurs conflictuels dans différents domaines. Le concept garde pourtant sa pertinence pour rendre compte du rôle de présupposés implicites, voire inconscients, dans la réception de tout « fait ». Même partielles et incohérentes, les visions du monde restent un outil précieux pour articuler les interactions entre religion, épistémologie et science⁶³.

4. Le facteur religieux en (philosophie des) sciences — chemins à emprunter

Ne nous laissons pas décourager : même s'il est important d'être conscient des rapports différenciés entre science, épistémologie et religion, il est possible d'indiquer des pistes qui en permettent une approche au moins partiellement systématique. Certes, l'exploration des quatre auteurs témoins suivra une méthodologie que l'on pourrait qualifier à prédominance « empirique » : sans poser à l'avance des convictions très fermes sur les possibles, et encore moins sur les « bons » rapports entre ces trois champs du savoir, nous tâcherons de découvrir et de décrire au plus près, dans chaque cas, la physionomie des rapports entre science, épistémologie et religion. Les réflexions qui précèdent font attendre des interactions complexes — trop complexes pour espérer les capter dans des modèles simples. En particulier, il n'est certainement pas suffisant de chercher à *définir* le propre de ces trois activités humaines, pour en déduire leurs interactions. On doit instruire des cas concrets, si l'on veut approfondir la compréhension des rapports existants.

En même temps, des principes directeurs sont nécessaires pour nous guider dans notre recherche. Une étude empirique qui essaierait de procéder sans aucune présupposition théorique se paralyserait par là-même. Il faut savoir où regarder pour voir quoi que ce soit. Face à une épistémologie unilatéralement empiriste, Karl Popper (1902-1994) soulignait déjà le rôle irremplaçable de convictions théoriques fournissant le cadre à

⁶³ Certains auteurs distinguent entre « vision du monde » et « image du monde », le premier terme désignant les croyances fondamentales sur l'ensemble de la réalité, le deuxième les conceptions qui concernent plus spécifiquement les structures du monde physique (Howard J. VAN TILL, Robert E. SNOW, John H. STEK, Davis A. YOUNG, *Portraits of creation : biblical and scientific perspectives on the world's formation*, 1990, p. 15, n. 3, en suivant HOOYKAAS, p. 16). J'emploie pourtant les deux termes comme synonymes, en reconnaissant qu'une vision du monde comporte en général plusieurs niveaux dont la généralité varie.

l'investigation scientifique. Depuis, la prise de conscience n'est allée qu'en s'accroissant⁶⁴. Certes, de telles présuppositions restent, au moins jusqu'à un certain point, ouvertes à la révision ; le progrès de l'enquête peut les remettre en cause. L'(in-)fécondité servira plus spécialement de critère pour déterminer leur pertinence. Il n'en est pas moins vrai qu'une étude empirique ne peut faire l'économie de l'effort qui vise à structurer le champ de l'enquête.

De nouveau, on ne doit pas se faire d'illusions : de telles présuppositions dépendent à leur tour de la vision du monde plus large que l'on adopte. N'en rappelons que l'exemple déjà mentionné de l'étude des interactions possibles entre bouddhisme, kantisme et mécanique quantique : la visée anti-métaphysique d'une certaine forme de bouddhisme, ainsi que d'une certaine interprétation de la mécanique quantique, a des répercussions notables sur les contours du rapprochement recherché⁶⁵. De fait, la science et la religion sont des éléments si constitutifs d'une image du monde, qu'il ne peut en être autrement. L'enquête se révèle alors partiellement circulaire : la vision que l'on a de la science, de l'épistémologie et de la religion influence ce que l'on s'attend à trouver quant à leurs interactions, ce qui influence à son tour la conception que l'on adopte de ces différents champs de connaissance. Mais cercle ne signifie pas — en tout cas pas toujours — cercle vicieux. L'étude qui suivra aura à le démontrer. Pour réussir cette tâche, il vaut mieux rendre explicites, autant que possible, les stratégies d'enquête mises en œuvre : se rendre compte des présuppositions formant le cadre de l'investigation est le premier pas vers leur dépassement, si celui-ci se révélait opportun.

En accord avec l'accent (non exclusif !) mis sur l'analyse conceptuelle, la méthodologie mise en œuvre ici s'intéresse en particulier à l'influence des convictions religieuses sur les conceptions scientifiques, en l'occurrence le concept de loi de la nature. Elle part de la conviction augustinienne que la foi sous-tend toute entreprise de connaissance — selon le célèbre leitmotiv de l'évêque d'Hippone : *nisi credideritis, non intelligetis* — « si vous ne croyez pas d'abord, vous ne pourrez pas comprendre. » Cette intuition augustinienne a ensuite été élaborée dans les travaux de ce que l'on en est venu à nommer le courant de pensée « néo-calviniste ». Partant du rôle fondateur de la foi, ce renouveau de la pensée réformée cherche à rendre celle-ci fructueuse pour les diverses sphères de la société. Le champ étendu des activités du principal instigateur de ce mouvement, Abraham Kuyper (1837-1920), reste paradigmatique à ce propos : il fut non seulement pasteur et professeur de théologie, mais encore journaliste, fondateur de l'Université libre d'Amsterdam et premier ministre des Pays-Bas⁶⁶.

On peut dire que les développements épistémologiques dans la deuxième partie du vingtième siècle ont confirmé l'intuition augustinienne. Le deuxième Wittgenstein avait déjà

⁶⁴ Alan F. CHALMERS, *Qu'est-ce que la science ? Récents développements en philosophie des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, 1987, ch. 3.

⁶⁵ BITBOL, « L'unité organique des opérateurs de connaissance », p. 479 (cité ci-dessus p. **Error! Bookmark not defined.**).

⁶⁶ HESLAM, ch. 3.

souligné le soubassement pragmatique qui sous-tend toute pratique argumentative ; car « toute confirmation ou infirmation prennent déjà place à l'intérieur d'un système. Et assurément ce système n'est pas un point de départ plus ou moins arbitraire ou douteux pour tous nos arguments ; au contraire il appartient à l'essence de ce que nous appelons un argument. Le système n'est pas tant le point de départ des arguments que leur milieu vital [*Lebenselement*]⁶⁷. » D'où l'importance, dans l'élaboration de mon savoir, de ce que je reçois d'autrui : « Apprendre repose naturellement sur croire⁶⁸. » Les travaux de Michael Polanyi ont préparé la voie, au milieu du siècle, au dépassement de la dichotomie entre savoir (science) et croire (morale, arts, religion), grâce à la reconnaissance de l'engagement personnel du sujet humain dans tout acte de connaissance⁶⁹. À partir des années 1960, des travaux d'historiens de la science — n'en mentionnons que Kuhn — ont définitivement sonné le glas de toute épistémologie qui voudrait nier l'influence de présuppositions générales, dépassant le strict cadre d'hypothèses scientifiques singulières.

Parmi les différentes propositions d'épistémologie post-positiviste, le « triple réseau de justification » de Larry Laudan, faisant interagir théories, méthodes et buts cognitifs, me paraît des plus pertinents, pour développer un modèle du rôle des convictions religieuses en science et dans la réflexion philosophique à son propos. Comparé à des modèles de justification plus hiérarchisés, celui de Laudan admet des interactions mutuelles entre les différents niveaux et fournit ainsi une image plus riche et nuancée du rôle qu'assument les valeurs générales dans l'activité scientifique.

Laudan développe son modèle en prolongement de ce qu'il appelle le « modèle hiérarchique de justification », dont il tient Popper, Carl Hempel (1905-1997) et Hans Reichenbach (1891-1953) pour les principaux représentants. Dans ce modèle plus ancien, trois niveaux sont distingués : faits, méthodes et valeurs. Si au cours de l'exercice de la science, un désaccord se creuse à un niveau, le modèle stipule que les scientifiques font appel au niveau supérieur. Ainsi, une divergence quant à l'évaluation des faits peut se résoudre en faisant intervenir des réflexions méthodologiques ; de même, un désaccord concernant les méthodes à mettre en œuvre nécessite, pour sa résolution, le recours aux valeurs⁷⁰.

Aussi utile que soit ce modèle en tant que point de départ pour réfléchir sur la pratique scientifique, il présente la faiblesse de n'admettre que les influences à sens unique, du niveau supérieur au niveau inférieur suivant. De la sorte, des désaccords sur le plan des valeurs ne semblent pas admettre de procédures rationnelles pour leur résolution⁷¹. Laudan fait pourtant remarquer que des contraintes rationnelles existent en ce qui concerne le

⁶⁷ *De la certitude*, § 105, trad. de l'all. J. FAUVE, 1976, p. 51 ; cf. § 343, p. 89 : « Si je veux que la porte tourne, il faut que les gonds soient fixes. »

⁶⁸ *Ibid.* § 170, p. 63.

⁶⁹ Michael POLANYI, « Faith and reason », *Journal of Religion* XLI, 1961, p. 244 s ; *Personal knowledge*, p. 286. On doit pourtant se demander si Polanyi, dans sa propre conception de la religion, a su éviter la dichotomie que dénonce la visée première de sa théorie de la connaissance (JAEGER, *Croire et connaître*, p. 55-57).

⁷⁰ Larry LAUDAN, *Science and values : the aims of science and their role in scientific debate*, 1984, p. 23-27.

⁷¹ *Ibid.* p. 41.

niveau axiologique ; de plus, de telles contraintes proviennent souvent des niveaux inférieurs. Ainsi, on s'accorde habituellement à bannir les « valeurs utopiques », c'est-à-dire les valeurs dont « nous n'avons pas la moindre idée sur la façon de mettre en pratique une quelconque action ou d'adopter une quelconque stratégie qui serait capable de les réaliser⁷². » De même, nous refusons en général les valeurs dont nous savons qu'elles contredisent les meilleures de nos pratiques disponibles. Ainsi, autour de 1800, beaucoup de scientifiques abandonnèrent l'interdiction empiriste qui cherchait à exclure les entités inobservables des théories scientifiques. Ce changement épistémologique trouvait sa source principale dans le constat que diverses branches scientifiques avaient adopté des théories qui faisaient fi de cette restriction. « Cet épisode illustre combien l'existence d'un large accord sur les théories scientifiques que l'on reconnaît comme meilleures peut jouer un rôle déterminant dans la résolution des différences entre penseurs, quant aux buts que ceux-ci déclarent poursuivre⁷³. »

De même, quand des efforts prolongés ne réussissent pas à produire des théories scientifiques en accord avec une certaine valeur, on en conclut souvent qu'il vaut mieux renoncer à cette dernière⁷⁴.

Il est donc nécessaire d'abandonner la hiérarchisation trop rigide entre théories, méthodes et valeurs, si l'on veut s'approcher de la pratique scientifique, telle qu'elle est réellement vécue. C'est pourquoi Laudan propose son « triple réseau de justification », dans lequel les trois niveaux agissent mutuellement l'un sur l'autre : les théories imposent des contraintes aux méthodes et les méthodes doivent justifier les théories ; les méthodes sont appelées à montrer que les valeurs soient réalistes et les valeurs doivent justifier les méthodes ; enfin, on souhaite que les théories et les valeurs soient en harmonie les unes avec les autres⁷⁵.

Quand on cherche à élargir le modèle proposé par Laudan, pour y faire figurer explicitement les convictions religieuses⁷⁶, il est naturel de loger ces dernières au niveau axiologique. On les comprend ainsi comme un cas spécifique des valeurs, des principes les plus généraux qui orientent la recherche scientifique. La théorie de la connaissance polanyienne distinguait jadis entre conscience subsidiaire et conscience focale ; cette distinction peut nous aider à comprendre comment les croyances religieuses peuvent

⁷² *Ibid.* p. 51. Laudan compte également parmi les valeurs utopiques des valeurs dont nous ne pouvons pas fournir de définition claire ; la simplicité en est un cas notoire (p. 52). POLANYI offre pourtant un compte rendu qui explique comment de telles valeurs peuvent réguler l'activité scientifique, même si aucune définition explicite n'est disponible (*Personal knowledge*, p. 6, 172, 307 s).

⁷³ Laudan renvoie en particulier aux théories gravitationnelle et chimique de George Lesage, aux théories neurophysiologiques de David Hartley et à la théorie de la matière de Roger Boscovitch (LAUDAN, p. 57-59).

⁷⁴ *Ibid.* p. 60 s, en se référant en particulier à l'idéal d'« accessibilité conceptuelle », remis en cause par John Locke et Pierre Maupertuis, qui faisaient remarquer que l'action de contact cartésienne était un concept aussi obscur que la gravitation newtonienne.

⁷⁵ *Ibid.* p. 63, en particulier ill. 2.

⁷⁶ Il me semble que l'inclusion des convictions religieuses constitue un réel élargissement du modèle de Laudan. Stephen J. WYKSTRA, « Should worldviews shape science ? : toward an integrationist account of scientific theorizing », dans *Facets...*, sous dir. VAN DER MEER, vol. II, p. 166, n. 22, affirme que Laudan est le seul philosophe post-positiviste qui a étudié l'apport spécifique de la religion dans ce contexte. Les passages auxquels il renvoie restent pourtant très sommaires et appellent à être élaborés (Larry LAUDAN, *La dynamique de la science*, 1977, p. 77-80, 227-229).

contribuer effectivement à l'élaboration des conceptions scientifiques, sans y figurer explicitement la plupart du temps : dans l'acte de connaissance, nous nous « reposons sur » elles, tout en « appliquant notre effort à » décrire les phénomènes naturels⁷⁷.

Deux précisions s'imposent pourtant, si l'on cherche à obtenir sur cette voie un modèle qui décrive d'une manière adéquate le rôle de la religion en matière de conceptions scientifiques. Il convient d'abord de ne pas comprendre la désignation « axiologique » dans un sens restrictif ; car il n'est pas acquis d'avance que l'apport de la religion qui intéresse dans le contexte de la science se réduise à la question des valeurs. Le compte rendu qui sous-tend notre étude résiste aux inclinations réductionnistes et accepte de la religion une conception multidimensionnelle. Quand on réfléchit à la manière dont religion et science s'influencent mutuellement, il serait hasardeux de n'en retenir que la dimension axiologique, au sens strict du terme. Dans la mesure où les théories scientifiques sont avant tout des constructions conceptuelles, la dimension ontologique de la religion pourrait se révéler importante et imposer des contraintes au niveau du contenu même des théories⁷⁸. Ce rôle est certainement encore accentué du fait que notre étude ne se limite pas aux théories « au premier degré » : le concept de loi de la nature fait plutôt partie d'une couche interprétative surajoutée à leur fonction descriptive et prédictive première dans la pratique quotidienne des laboratoires. On doit alors s'attendre à ce que le contenu conceptuel d'une vision religieuse y intervienne plus sensiblement que dans la forme particulière que prend la formulation de telle ou telle loi.

Ensuite, il est probable qu'il faille maintenir une certaine hiérarchisation, pour rendre compte du rôle de la religion dans l'activité scientifique. Car les convictions religieuses ne constituent pas n'importe quel élément dans la vision qu'un individu a du monde. Par leur nature même, elles occupent une place particulièrement stratégique. Ce que nous croyons sur Dieu, sur la visée ultime de la vie humaine et sur les rapports que l'homme doit entretenir avec le divin influence notre façon d'être dans le monde, d'une manière plus fondamentale que, par exemple, si nous croyons que la théorie de la relativité fournit un outil adapté pour décrire l'espace-temps physique ou si l'induction est un procédé utile en science.

Bien entendu, il ne s'agit pas d'abandonner un des principaux avantages qui avaient recommandé le modèle de Laudan dans un premier temps : qu'il permette de tenir compte d'interactions réciproques. Il n'est pas suffisant de mettre au jour l'influence des convictions religieuses en science ; il faut encore tenir compte du choc en retour des résultats et conceptions scientifiques sur la religion. De nombreuses biographies — de scientifiques

⁷⁷ Dans le vocabulaire polanyien, « to rely on » et « to attend to » ; cf. Christopher B. KAISER, « Scientific work and its theological dimensions : toward a theology of natural science », dans *Facets ...*, sous dir. VAN DER MEER, vol. I, p. 232. Cette application constitue une adaptation de la théorie de la connaissance polanyienne. Car dans sa proposition originelle, la conscience subsidiaire concerne les détails (p. ex. les perceptions individuelles) intégrés, dans la conscience focale, en une *gestalt* qui fait sens (JAEGER, *Croire et connaître*, p. 22, 24).

⁷⁸ Ainsi les « créationnistes » américains actuels considèrent que les premiers chapitres de la Genèse contiennent des renseignements scientifiques. Peu importe ce que l'on pense du bien-fondé de cette lecture du texte sacré, leur exemple montre que l'on ne doit pas ignorer l'import conceptuel d'ordre religieux en science, si l'on se fixe comme objectif la description des interactions existant dans des cas concrets, entre ces domaines.

professionnels et d'amateurs — comportent des traces de changements religieux opérés sous la pression de la science. Pour ne citer qu'une époque : d'aucuns abandonnèrent la foi chrétienne orthodoxe, face aux nouveaux paradigmes géologiques et biologiques du dix-neuvième siècle⁷⁹.

L'impact religieux de la science peut aller, dans quelques cas, jusqu'à lui conférer un statut religieux propre : la science a joué et joue encore le rôle d'*ersatz* de la religion, pour certains individus ou même pour des communautés entières ; ne pensons qu'au matérialisme « scientifique » que revendiquait le communisme ou encore à l'exploitation de la théorie de l'évolution dans certains systèmes racistes. Même si, dans de nombreux cas, il faut y voir — et dénoncer — la récupération idéologique de la science, il n'empêche que, dans la conscience individuelle et collective, la direction de l'influence exercée peut aller de la science à la religion. Bien entendu, l'usage « totalitaire » de la science n'est pas le seul possible, dans le domaine religieux. La restriction méthodologique de la science à des procédés d'investigation objectivants, ainsi que son ouverture principielle à la révision, peuvent amener à ne reconnaître dans la science qu'un accès partiel et provisoire à la réalité, et prédisposer ainsi une personne à accueillir favorablement l'expérience religieuse — l'empirisme constructif de van Fraassen en fournira un exemple⁸⁰. Mais dans d'autres cas, le contact avec la science opère dans un sens diamétralement opposé ; notre étude sera alors particulièrement attentive à l'éventuelle dimension religieuse dont les pratiques et résultats scientifiques peuvent être investis.

Il n'en reste pas moins vrai que la religion garde un pouvoir d'intégration et d'orientation existentielles qui semble bien supérieur à celui d'autres domaines de la vie humaine et qui, du coup, lui confère un statut privilégié quant aux interactions qui les lient entre eux. Les exemples d'influences en sens inverse ne constituent pas de contre-exemples à ce constat. Le rôle d'*ersatz* religieux qu'assume la science à certains moments se voit justement, entre autres, à la charge existentielle dont elle est investie. Dès que l'on reconnaît la particularité de la religion, au sein des autres pratiques humaines, on doit s'attendre à trouver des rapports asymétriques entre religion et science : les convictions religieuses, par leur nature même, fournissent les constituants ultimes de la vision du monde — même quand elles ont été informées au préalable par l'activité scientifique.

Ces précisions apportées — primo ne pas restreindre les convictions religieuses aux simples valeurs, secundo leur concéder un rôle « fondamental » — le « triple réseau de justification » que propose Laudan offre un modèle commode pour penser le rôle que peut jouer la religion dans la pratique scientifique. Bien entendu, nous n'avons accompli qu'un pas sur un chemin qui pourrait se révéler bien long et tortueux. Car il reste encore à décrire quelles formes détaillées peuvent revêtir les interactions entre religion et (réflexion philosophique sur la) science. Néanmoins, étant donné la complexité des rapports que les

⁷⁹ John H. BROOKE, « The history of science and religion : some Evangelical dimensions », dans *Evangelicals and science in historical perspective*, sous dir. D.N. LIVINGSTONE, D.G. HART, M.A. NOLL, 1999, p. 32-35.

⁸⁰ Cf. ch. 5, sec. 16 ci-dessous.

études historiques ont mise en lumière, on ne peut que saluer le pas accompli. Celui qui souhaite aller plus loin ne doit sans doute pas s'attendre à progresser beaucoup plus dans la représentation *systématique* des interactions possibles. Il est plus probable que l'on ait à se contenter d'une liste non exhaustive de leurs diverses formes précises.

Ce n'est pas le but ici de dresser une carte aussi complète que possible des différentes formes d'interactions entre convictions religieuses et conceptions scientifiques. La tâche assignée est plus modeste : procéder à une étude de cas, en l'occurrence le débat épistémologique autour de la notion de loi. Certes, on peut espérer en tirer des conclusions plus générales, mais il faut toujours garder à l'esprit l'étendue limitée des données prises en compte. La limitation ne provient pas seulement de la concentration (inévitabile) sur une thématique particulière ; mais encore la problématique et la méthodologie choisies orientent, comme nous l'avons déjà remarqué, l'attention vers la dimension conceptuelle des interactions entre religion, épistémologie et science. Là encore, on ne doit pas regretter le choix d'une optique spécifique, qui seul rend possible l'étude détaillée. Comment espérer autrement aller au-delà des lapalissades et avancer dans la compréhension des rapports complexes entre les différents domaines de la connaissance ?

Restriction méthodologique n'équivaut pourtant pas à prétention réductionniste. L'attention particulière que l'étude porte aux *convictions* religieuses ne signifie donc pas que les autres aspects des interactions soient tenus pour non pertinents. Quand cela s'avère possible, ils seront pris en compte. De cette façon, l'examen d'un des épistémologues témoins donnera une place de choix aux *attitudes* : en accord avec son analyse de l'empirisme en termes de posture, Bas van Fraassen privilégie, dans son approche du religieux, la dimension d'engagement existentiel, par rapport au contenu conceptuel⁸¹. En ce qui concerne l'influence de la religion en tant que *pratique*, on peut tirer profit d'études historiques récentes, qui s'inspirent de l'intérêt grandissant qu'on porte à la pratique des scientifiques, au-delà des constructions théoriques auxquelles elle donne lieu. Ces études ont révélé des croisements multiformes et parfois inattendus. Il est assez connu que de nombreux défenseurs de la nouvelle science — Francis Bacon (1561-1626), Marin Mersenne (1588-1648) et Robert Boyle (1627-1691), pour n'en nommer que trois — inscrivaient l'approche expérimentale dans une vision religieuse : l'homme doit avoir recours à l'expérience, car sa raison limitée ne peut pas deviner *a priori* comment Dieu a fait le monde. De même, nombreux étaient ceux qui interprétaient en termes théologiques les idéaux comme l'élégance et la symétrie qu'ils cherchaient à mettre en œuvre dans leur recherche. Ainsi, quand Kepler réussit à déduire ce que l'on en est venu à appeler sa troisième loi, il confessa être « transporté dans une extase indicible devant le spectacle divin de l'harmonie céleste⁸². » D'autres rapprochements surprennent peut-être davantage : ainsi,

⁸¹ « Against transcendental empiricism », dans *The question of hermeneutics : essays in honor of Joseph J. KOCKELMANS*, sous dir. T.J. STAPLETON, 1994, p. 312 ; « Response : Haldane on the future of philosophy », *New Blackfriars* LXXX, 1999, p. 180 s. Cf. ch. 5, sec. 16 ci-dessous.

⁸² BROOKE, « Religious belief and the content of the sciences », dans BROOKE, OSLER, VAN DER MEER, p. 7 s.

l'historiographie récente tend à faire ressortir la continuité entre la pratique exégétique quant aux prophéties bibliques et les recherches scientifiques chez Newton. Ou encore on observe des parallèles entre des pratiques de propagation d'idées religieuses et scientifiques⁸³. De telles associations insolites nous avertissent de ce qu'il convient de ne pas trop légiférer en matière d'interactions entre science, épistémologie et religion : à l'image de la méthode expérimentale dans les sciences de la nature, il faut partir à la rencontre du « concret », pour progresser dans notre compréhension des liens entre les différents champs de connaissance. Il est alors temps de nous plonger dans l'examen des auteurs choisis, pour déceler quelles sont les relations entre science, épistémologie et religion mises en œuvre chez chacun d'eux.

⁸³ *Ibid.* p. 9-12. Thomas Huxley appelait lui-même ses interventions en faveur du scientisme des « sermons laïcs » (*ibid.* p. 12).