



HAL
open science

Conclusion : Remarques sur l'institution religieuse, les régimes de vérité et l'autonomie scientifique

Yannick Fer

► **To cite this version:**

Yannick Fer. Conclusion : Remarques sur l'institution religieuse, les régimes de vérité et l'autonomie scientifique . Yannick Fer; Claude Dargent; Raphaël Liogier. Science et religion, CNRS Alpha, pp.225-234, 2017. halshs-01675741

HAL Id: halshs-01675741

<https://shs.hal.science/halshs-01675741>

Submitted on 4 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Conclusion

Remarques sur l'institution religieuse, les régimes de vérité et l'autonomie scientifique

Yannick Fer

S'il ne constitue évidemment pas, à lui seul, une réflexion exhaustive sur une aussi vaste question que les relations entre science et religion, ce livre permet d'approfondir au moins trois enjeux importants. Le premier concerne le lien étroit entre le rapport religieux à la vérité scientifique et les formes d'institutionnalité (ou de régulation) existants au sein de chaque religion, confession ou courant religieux. Le second enjeu qu'éclairent différentes contributions à ce livre concerne les lignes d'opposition entre science et religion, et les stratégies mises en œuvre par les acteurs religieux visant à les assumer, les nier ou les subvertir. Le troisième domaine exploré est celui des compromis et des accommodements, informels ou institutionnels, entre convictions religieuses et connaissances scientifiques. Enfin, C. Dargent a souligné en introduction les ambiguïtés d'une sociologie de la science qui prétend « déconstruire » les vérités scientifiques et rejoint ainsi la rhétorique de certains militants religieux conservateurs quand ils affirment que ces vérités ne sont finalement que des opinions. L'observation des « zones grises » de la relation science-religion et l'essor de nouveaux systèmes de croyances accordant une place centrale à la science – comme la scientologie ou le transhumanisme – invitent quant à eux à s'interroger sur la possibilité de « croire en la science » et ce qu'elle révèle des incertitudes actuelles.

Dans leur introduction au numéro de la revue *Vingtième siècle* consacré aux relations entre sciences et religions au vingtième siècle, D. Avon et [228] D. Pelletier posent d'utiles jalons pour réfléchir, ici à partir des textes rassemblés dans ce livre, à la confrontation historique des régimes de vérité scientifique et religieux. Ils soulignent d'abord que la manière dont se joue cette confrontation au sein de chaque religion, ou confession, dépend étroitement du « rapport à l'institution religieuse et notamment de la manière dont s'y construit le magistère intellectuel ou dogmatique » (Avon et Pelletier, 2016 : 6). De ce point de vue, le catholicisme représente un terrain privilégié d'observation, dans la mesure où « l'objectivé y est d'autant plus puissant qu'il est consolidé dans la durée, qu'il a fait l'objet de codifications minutieuses

et qu'il est jalousement préservé par des gardiens de l'orthodoxie et de l'orthopraxie » (Lagroye, 2009 : 8).

Plusieurs chapitres prennent pour objet le travail intellectuel de l'institution catholique qui contribue à l'élaboration continue du dogme. Elsa Deléage, à travers son étude de la définition théologique et canonique de la liberté scientifique, situe clairement le cadre doctrinal dans lequel se joue du point de vue catholique le rapport à la connaissance scientifique : le Vatican « ne rejette pas la science, par principe, mais son autonomie, ses effets sur le dogme catholique et la conception de la personne ». Le projet catholique de « purification de la mémoire », qu'analyse Claire Reggio, l'illustre de manière exemplaire : le travail de l'historien, comme l'écrivait Léon XIII en 1883, « ne peut pas contredire la foi de l'église [puisque] toute l'histoire crie qu'il y a un Dieu ». La vérité attendue des historiens convoqués par Jean-Paul II un siècle plus tard, même si elle s'appuie sur des outils et des méthodes scientifiques, ne peut ainsi être autre chose que la manifestation de la transcendance divine – que cette « vérité historique » aboutisse à une « réconciliation » de l'église avec son passé ou qu'elle serve, comme dans le cas de l'Inquisition étudié ici, à relativiser la culpabilité de l'église sous couvert d'une « contextualisation » historique. Si un dialogue ou des collaborations peuvent donc s'engager avec les scientifiques – et aboutir à des inflexions du discours catholique, comme dans le cas de l'enjeu écologique analysé par Ludovic Bertina –, l'institution catholique reste en dernier ressort la seule instance légitime pour dire la vérité : y compris sur le terrain scientifique, au nom d'une autorité transcendante non soumise au débat public.

Cet équilibre en tension, entre l'ouverture aux échanges intellectuels et le refus ultime de l'autonomie scientifique, se traduit par une [229] double dynamique de confrontation et d'appropriation, voire d'instrumentalisation lorsqu'il s'agit notamment de mobiliser les sciences sociales au service de la « défense de la vie ». Le discours catholique sur « la vie » peut ainsi faire sien une bonne part des connaissances scientifiques et des réflexions philosophiques portant sur les risques écologiques, en revêtant par là d'une légitimité religieuse un ensemble de productions intellectuelles forgées hors de l'institution catholique. Il se drape au contraire dans les habits des sciences humaines et sociales pour formuler son opposition idéologique au mariage homosexuel dans les termes d'une pseudo-scientificité « anthropologique », afin de faire entendre son point de vue dans l'espace du débat public. « Donnez-nous du biscuit là-dessus », demandait l'archevêque Philippe Barbarin à un des membres du groupe de travail pluridisciplinaire mis en place par l'église catholique : « Le programme est clairement énoncé : “nous avons à mettre en valeur, avec un vocabulaire issu

de l'anthropologie, et des sciences humaines, plus audible aujourd'hui, un discours sur les différences comme lieu d'humanisation et de réalisation du sujet" » (Béraud, 2011 : 234-235). La citation est reprise dans ce livre par Gwendoline Malogne-Fer qui, à travers son analyse de la construction des discours protestants sur le mariage homosexuel, souligne l'efficacité de ce travail catholique, y compris en terrain protestant dit libéral (chez les représentants de la fédération protestante de France) où la légitimité des points de vue se construit, a priori, selon d'autres régulations institutionnelles et intellectuelles (Willaime, 1992 : 19).

Cette efficacité se mesure en outre à la manière dont le discours de l'institution peut être repris et mis en actes par les membres de l'église catholique. Car, comme le rappelle J. Lagroye, la forte dimension objectivée de l'institution catholique ne signifie pas pour autant que l'institution catholique n'est pas soumise à « la dialectique fondatrice de tout fait institutionnel, entre l'objectif (règles, rites, savoir-faire, etc.) et les investissements variés des membres qui seuls, font "exister l'institution" par leur engagement dans ses activités » (Lagroye, 2009 : 9). Autrement dit, on ne peut saisir totalement le rapport catholique à la science sans associer une étude des productions intellectuelles objectives avec une observation rapprochée des usages ordinaires et des mobilisations pratiques de ces représentations. Ainsi, les débats sur le mariage homosexuel ont mis au jour des divergences profondes [230] entre catholiques, mais V. Aubourg a souligné dans le même temps, à partir d'une ethnographie des « Manifs pour tous », à quel point ces manifestants se sont fait les relais actifs du discours des évêques : en se revendiquant eux aussi de l'anthropologie, du droit et de la psychologie tout en refusant de se voir étiquetés simplement comme « catholiques », considérant que l'enjeu n'était pas « religieux » mais sociétal (Aubourg, 2014).

D. Avon et D. Pelletier rappellent ensuite que l'enjeu central de l'affrontement historique entre science et religion « porte sur la définition même de la raison, entre "raison croyante" et "raison positive" », chacun des deux camps tendant à revendiquer « le monopole de la raison vraie » (2016 : 6). Cette apparente symétrie masque toutefois une différence primordiale entre connaissance et croyance. Des penseurs religieux conservateurs – dont quelques universitaires se font parfois, à leur insu ou délibérément, les relais complaisants (Stavo-Debauge, 2012 : 12-18) – se donnent justement pour objectif le brouillage de cette frontière. On a même pu lire, dans un numéro récent des *Archives de sciences sociales des religions*, un plaidoyer pour « l'épistémologie réformée » contestant l'objectivité de la connaissance scientifique produite par les sciences sociales et revendiquant la légitimité d'une « connaissance » d'origine divine

(Pouivet, 2015)¹. La même rhétorique, portée notamment par des auteurs comme A. Plantinga et N. Wolterstorff, soutient chez la droite chrétienne nord-américaine l'apologie du créationnisme et une entreprise de subversion des règles du débat démocratique (Stavo-Debauge, 2012).

L'analyse sociologique des positionnements religieux lors de débats de société tels que le mariage homosexuel fournit sur ce terrain un éclairage précieux, contre un relativisme naïf ou les excès du credo « post-séculier » (qui voit dans les croyances religieuses une ressource [231] irremplaçable pour nos sociétés supposément « désenchantées »). Si un certain nombre d'acteurs cherchent aujourd'hui à mobiliser le registre de la scientificité pour légitimer des convictions religieuses, c'est en effet précisément parce que les « règles du dialogue méthodique et de la critique généralisée » (Bourdieu, 2003 : 158) qui régissent le champ scientifique confèrent *in fine* à la connaissance scientifique une objectivité (et donc une légitimité) que les modes de production des vérités religieuses ne peuvent atteindre, quel que soit leur degré de rationalité.

Cet écart irréductible ne signifie évidemment pas qu'un cheminement commun et des échanges fructueux ne peuvent avoir lieu entre acteurs scientifiques et religieux, ou que la croyance individuelle du savant est par nature un obstacle à son travail scientifique. M. Weber remarquait, lors des débats ayant suivi la parution de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, que les fondements et les méthodes des sciences naturelles modernes doivent beaucoup à des esprits catholiques ou protestants et estimait qu'« il serait totalement erroné de considérer que la “croyance” en tant que telle – aussi forte fut-elle – aurait été, dans les temps anciens comme plus tard, un obstacle au développement des sciences empiriques » (Weber, 1996 : 162). Dans son étude historique des interactions entre foi et science du XVI^e au XIX^e siècle, L. Châtellier décrit quant à lui la première moitié du XVII^e siècle comme une période où un groupe de scientifiques « incarne l'union intime et pratique entre science et religion. Dans cette vue, les mathématiques sont un moyen d'accéder à Dieu et la science est un outil apologétique parmi d'autres » (Châtellier, 2003 ; Rideau, 2005 : 2014). Ces remarques font écho à l'analyse, par L. Ogorzelec, des rapports entre foi chrétienne et recherche expérimentale chez les savants anglais de la seconde moitié du XVII^e siècle. L'état de la science – qui se concentre alors sur l'exploration du « domaine des réalités matérielles » – et

¹ L'article de R. Pouivet a été publié dans le cadre d'un numéro thématique intitulé « Philosophie et religion », coordonné par V. Delecroix et P. Portier. Sa parution a donné lieu à une réponse du sociologue C.-H. Cuin, où il dénonçait « une entreprise vaine de légitimation de présupposés de nature théologique » et s'interrogeait sur les raisons ayant conduit à légitimer de facto, par sa publication dans une revue centrale des sciences sociales des religions, ce type de discours antiscientifique (Cuin, 2016).

les dispositions éthiques de savants protestants comme R. Boyle se conjuguent à cette époque pour favoriser l'émergence de sciences modernes, fondées sur la production de données empiriques vérifiées.

Ce type de relations correspond toutefois à une configuration historique spécifique, qui ne peut être généralisée ni aux époques ultérieures ni à l'ensemble des disciplines scientifiques. Tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles, une séparation progressive s'est établie entre religion et science : la spécialisation du savant, son nouveau statut [232] social, et le progrès des connaissances scientifiques contribuent à ce que la religion ne soit plus le fondement de la démarche scientifique, qui s'appuie avant tout sur l'expérience et la méthode, « mais leur relation laisse place à des recompositions individuelles » (Châtellier, 2003 ; Rideau, 2005 : 214-215). Cette relation n'est pas non plus exempte de compromis plus institutionnalisés : ce que D. Avon et D. Pelletier décrivent comme « des zones grises d'emprunts et de compromis » (Avon et Pelletier, 2016 : 6) et dont plusieurs chapitres de ce livre rendent compte. L'étude réalisée par Judith Hermann-Mesfen en terrain éthiopien illustre très bien les mécanismes qui président à ces petits ou grands compromis, à travers une série d'ajustements entre croyances individuelles, dogmes religieux et connaissances scientifiques, dans un domaine – la médecine – qui met directement en jeu le salut personnel (au sens à la fois religieux et très immédiat, vital). En réponse aux aménagements pragmatiques élaborés par les croyants pour concilier la foi aux miracles et la médecine scientifique, le représentant institutionnel de l'église éthiopienne orthodoxe établit en effet un compromis qui permet, aussi, de réaffirmer une transcendance : « C'est Dieu qui nous a envoyé le médicament » et les chercheurs qui les ont mis au point « ont reçu la sagesse de Dieu ». L'idéologie religieuse qui oriente le programme humanitaire américain, au nom du « droit à la vie », indique quant à elle les contours d'une « zone grise » où se construit une utilisation de la science subordonnée aux objectifs politico-religieux de la droite chrétienne, sous influence évangélique.

Les avancées de la connaissance scientifique et de la technologie ouvrent désormais des horizons vertigineux, s'étendant de l'infiniment petit (bosons, nanoparticules ou ADN) à l'infiniment grand (exoplanètes, trous noirs). De ce vertige sont nées d'autres « zones grises » où science et religion se rencontrent et se mêlent, sous des formes hybrides contribuant – comme les stratégies de brouillage évoquées plus haut – à rendre plus incertaine la distinction entre croyance et connaissance. Dans ce type de configurations, si la connaissance scientifique est toujours susceptible de se voir attribuer une origine surnaturelle (les Elohim, dans le cas des Raëliens), c'est avant tout la science elle-même, ou les progrès technologiques

(présents et futurs) qui en sont issus, qui font l'objet d'une forme de croyance. « Avec [233] l'avènement de la scientologie » – écrit par exemple Raphaël Liogier – « qui n'est plus une simple technique mais la *science de la science*, ou religion de la science et à la fois *religion comme science* (sorte de religion expérimentale), la dianétique sera enchâssée dans une cosmologie religieuse (une théorie du commencement de l'univers) et une eschatologie (discours sur les fins dernières » (Liogier, 2012 : 142). Ce type de croyances dessine les contours de ce que R. Liogier appelle « le décor hyperscientifique », qui constitue l'un des arrière-plans de la religiosité contemporaine.

Un tel renversement, qui fait de la science le thème dominant du système de croyances, invite à clarifier deux points essentiels : peut-on « croire en la science » ? Et dans quelle mesure l'investissement des scientifiques dans leur champ d'activités peut-il s'apparenter à une « croyance » ? Dans son analyse du transhumanisme, N. Le Dévédec s'avance sur ce terrain avec une certaine prudence, en expliquant mobiliser le terme de « religion » « dans le but principal de questionner la rigidité des frontières entre savoir et croyance » et pour souligner le fait que les progrès des technosciences, loin de participer à l'extinction progressive de la croyance religieuse, ouvrent au contraire de nouveaux espaces où s'investissent les croyances contemporaines. On aperçoit, à travers sa description de ce qui est à la fois un ensemble de croyances et une entreprise technico-idéologique (portée par des multinationales comme Google), une série de glissements ou d'affinités électives entre registres religieux (plus précisément chrétien) et technologique : du péché au défaut originel, de la cybernétique à l'immortalité. L'espoir d'un dépassement de la condition humaine se trouve ainsi placé dans la science et la technologie, mais s'agit-il ici, à proprement parler, de « croire en la science », autrement dit de faire de la science « un objet de croyance de la même façon ou de façon similaire à la religion » ? C. Salazar, qui pose cette question de la plausibilité d'une croyance en la science en introduction du livre *Religion and Science as Forms of Life* (Salazar, 2015 : 8) avance l'hypothèse que « science et religion, en tant que formes de vie [sociale], sont susceptibles d'entrer en contact et d'interagir davantage entre elles dans nos sociétés contemporaines, en particulier (mais pas exclusivement) les sociétés occidentales, du fait de l'importance croissante du savoir scientifique [et pas seulement de la technologie qui en découle] dans la vie des gens ordinaires » (Salazar, 2015 : 12) [234]². Cette hypothèse rejoint les remarques de R. Liogier sur le rôle-clé des vecteurs de vulgarisation scientifique, comme

² Traduit de l'anglais par nous.

la littérature de science-fiction, dans la formation des croyances de nombreux nouveaux mouvements religieux (Liogier, 2012 : 139).

L'hypothèse de C. Salazar invite à penser l'articulation entre science et croyance à partir d'une distinction entre les processus de réception et d'appropriation du savoir scientifique et les mécanismes qui président à son élaboration. Cette distinction élémentaire conduit à réintroduire logiquement la notion de champ scientifique, selon la définition du champ proposée par P. Bourdieu, c'est-à-dire un espace social structuré, suffisamment autonome pour être régi par des enjeux et des intérêts qui lui sont spécifiques, et qui permettent l'accumulation réglée de connaissances vérifiables et donc universalisables. Un tel fonctionnement suppose l'existence « des enjeux et des gens prêts à jouer le jeu, dotés de l'habitus impliquant la connaissance et la reconnaissance des lois immanentes du jeu, des enjeux, etc. » (Bourdieu, 1980 : 114). Cet *illusio* spécifique, qui est au principe de l'investissement personnel consenti par les agents participant à la production du savoir scientifique, ne peut être trop facilement confondu avec la croyance, a fortiori dans sa forme la plus clairement religieuse. Ainsi, la manière dont les astrophysiciens interrogés par Nora Demarchi décrivent l'articulation entre leur foi personnelle et leur travail d'exploration des exoplanètes ne rend pas seulement compte de l'accommodation progressive entre dogme catholique et astrophysique. Elle montre aussi comment l'engagement des chercheurs dans ces activités scientifiques suppose l'incorporation d'un ensemble de dispositions spécifiques, objectivement concordantes (au-delà des différentes croyances individuelles) car produites et requises par le champ scientifique. Ces dispositions, parce qu'elles sont distinctes de (plus qu'incompatibles avec) celles régissant la croyance religieuse, n'obligent finalement aucun des chercheurs interrogés à « choisir » entre science et religion et ne les amènent pas non plus à confondre l'une et l'autre. Une telle confusion est davantage entretenue par un certain nombre de [235] discours à prétention scientifique – adossés à des convictions religieuses – qui visent à subvertir ou déconstruire les règles du débat scientifique, et par des discours à dimension religieuse inspirés d'un credo « hyperscientifique » : un astrophysicien évoque par exemple « les différentes sectes [qui] cherchent des confirmations dans la science, parce qu'elle est perçue comme un savoir solide, qui donne de la crédibilité. Comme l'astrologie ou le *new age*, où on utilise le terme “énergie” d'une façon qui ne veut absolument rien dire ». On comprend mieux, dès lors, l'intransigeance manifestée par les astrophysiciens athées face à des questions jugées superficielles ou naïves, qui semblent assimiler sans précaution croyance et connaissance scientifique en supposant que ces chercheurs seraient, d'une certaine manière, des « croyants » en la science : « Des gens nous combattent tous les jours

autour de certains sujets », rappelle l'un d'eux. Plus qu'une réaction « émotionnelle », ils expriment finalement par là une conscience aigüe des enjeux liés aujourd'hui au maintien de l'autonomie du champ scientifique.

Bibliographie

Aubourg, V., « Les autorités catholiques face au mariage homosexuel : les discours des évêques et leurs relatifs », communication lors du séminaire 2014-2015 « Les conditions contemporaines de la filiation et de l'affiliation », séance du 17 décembre 2014 (compte rendu d'A. Chepeau), Collège des Bernardins, Paris, 2014.

Avon, D. et Pelletier, D., « Sciences et religions au XX^e siècle : introduction », *Vingtième Siècle* 2016/2 n° 130, 2016 : 4-15.

Béraud, C., « Les autorités catholiques face à la question du genre » in M. Gross, S. Mathieu et S. Nizard (dir), *Sacrées familles ! Changements familiaux, changements religieux*, Toulouse, Editions Erès, 2011 : 229-239.

Bourdieu, P., 2003, *Méditations pascaliennes*, Point-Seuil, Paris.

Bourdieu, P., 1980, *Questions de sociologie*, éditions de Minuit, Paris.

Châtellier, L., *Les espaces infinis et le silence de Dieu. Science et religion, XVI^e-XIX^e siècle*, Aubier, Paris, 2003.

Cuin, C.-H., « Réponse à Roger Pouivet », *Archives de sciences sociales des religions* n° 173, 2016 : 245-264.

Lagroye, J., *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, Economica, Paris, 2009.

Liogier, R., *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?*, Armand Colin, Paris, 2012.

Pouivet, R., « Christianisme, épistémologie et sciences humaines », *Archives de sciences sociales des religions* n° 169, 2015 : 143-156.

Rideau, G., compte rendu de Châtellier, L., *Les espaces infinis et le silence de Dieu. Science et religion, XVI^e-XIX^e siècle*, *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 52/4, 2005 : 214-215.

Salazar, C., introduction à Salazar C. et Bestard J. (dir.), *Religion and Science as Forms of Life. Anthropological Insights into Reason and Unreason*, Bergahn, New York, Oxford, 2015.

Stavo-Debaugé, J., *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Genève, Labor et Fides, 2012.

Weber, M., *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996.

Willaime, J.-P., *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992.