

INTRODUCTION

La science constitue, sans conteste, un des axes structurants de l'identité occidentale moderne. Non contente de marquer notre vie quotidienne par ses réalisations techniques, elle influence aussi profondément notre manière de concevoir le monde et la place que l'homme y occupe. Cette omniprésence de la science peut nous faire oublier qu'il s'agit d'un phénomène culturel de date relativement récente : malgré une certaine continuité avec la philosophie naturelle grecque et médiévale, la science moderne ne remonte, dans sa forme propre, qu'au XVII^e siècle de notre ère. La prise de conscience de ce fait historique suscite naturellement une interrogation sur les interactions entre la science moderne et les autres pratiques humaines. Car la science ne va pas « de soi », elle n'est pas un donné inconditionné, qui serait indépendant de tout facteur extérieur.

Au cours des dernières décennies, l'épistémologie est devenue sensible, de plus en plus nettement, à l'enracinement socioculturel de la science. Le livre vedette de Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*¹, publié pour la première fois en 1962, est devenu le symbole d'une conception holistique de la science, qui reconnaît le rôle que jouent dans cette pratique des facteurs plus contextuels que le simple cumul de résultats expérimentaux de plus en plus sophistiqués. Cette prise de conscience se nourrit également des problèmes d'interprétation que soulève la physique contemporaine. Il est très difficile de parler de relativité, et encore plus de mécanique quantique, sans rencontrer, à un moment ou un autre, des questions de nature méta-théorique, voire métaphysique. Le désaccord persistant sur le célèbre problème de mesure en mécanique quantique n'est qu'un des signes de la pertinence d'interrogations proprement philosophiques jusque dans les sciences les plus « dures ».

1. Trad. de l'américain par Laure Meyer, 1983.

La prise en compte du contexte socioculturel dans lequel s'inscrit la pratique de la science livre différents axes à notre examen : parmi ceux-ci se trouve aussi la religion. Alors que le monde anglo-saxon a connu, depuis une quarantaine d'années, une recrudescence des études mettant en rapport science et religion, l'épistémologie francophone est restée plus en retrait. La laïcité à la française, qui tend à reléguer la foi au domaine privé, a sans aucun doute alimenté une réticence à explorer le rôle de la religion. Il n'empêche que les croyances constituent un facteur puissant dans la façon de penser et d'agir, tant individuelle que communautaire; on ne peut donc pas écarter *a priori* la possibilité d'influences religieuses sur la science.

Dans la culture occidentale – celle qui a vu naître la science –, le fait religieux se présente d'abord sous sa forme chrétienne. Malgré la présence d'autres traditions religieuses en Occident – depuis les cultes gréco-romains jusqu'à l'attrait qu'exercent aujourd'hui les spiritualités orientales, en passant par les contacts multiples avec la civilisation musulmane –, il est indéniable que la vision chrétienne du monde, plongeant ses racines dans la révélation biblique, a constitué dans la formation de l'identité occidentale le facteur religieux individuel le plus puissant. Les églises de nos villes et de nos villages, de pierre ou de béton, restent les témoins de cette influence du christianisme, dans le paysage de l'Europe entière.

Une fois reconnue la force des influences exercées d'une part par la religion chrétienne et d'autre part par la science, on comprend qu'on ne peut imaginer qu'elles se soient simplement côtoyées sans jamais se croiser. L'affaire Galilée n'est de fait rien d'autre que l'incident le plus célèbre qui exprime cette interaction, laquelle n'est pas moins réelle du fait que l'on doit la juger regrettable. D'aucuns ont voulu en conclure à une « guerre² » perpétuelle entre science et christianisme; mais la vérité historique se montre, bien entendu, plus complexe que de tels clichés. Des études historiques se sont données pour but de préciser l'impact du christianisme sur la science moderne. Bien que le débat sur les contours exacts de cette influence soit loin d'être clos³, un consensus existe pour reconnaître dans le christianisme

2. Par exemple Andrew D. WHITE, *A history of the warfare of science with theology in Christendom*, 1896.

3. Cf. les discussions que continuent à engendrer deux comptes rendus plus anciens : Robert K. MERTON, « Puritanism, pietism and science », *Sociological Review (première série)* XXVIII, 1936, repris dans *Science and religious belief : a selection of recent historical studies*, sous dir. C.A. RUSSELL, 1973, p. 20-54, avait établi un lien entre puritanisme et science moderne. [suite de la note page suivante]

un facteur culturel qui a contribué positivement à la naissance de la science moderne. La présente étude, prenant appui sur ce constat, visera à aller au-delà de l'enquête historique. Son attention portera sur le débat d'idées, point focal de toute réflexion proprement philosophique. Sans se désintéresser des considérations historiques, qui éclairent souvent utilement l'examen conceptuel, elle ne mettra pas au premier plan l'interrogation sur la façon dont christianisme et science ont interagi *de fait*. Il s'agira bien davantage d'explorer les rapports *de droit* entre ces deux approches du réel. Ainsi, l'étude ne se contentera pas de constater (ou de récuser) l'apport du christianisme dans le passé; elle posera la question de la pertinence de la vision chrétienne pour la pratique de la science aujourd'hui.

Un angle d'attaque spécifique est nécessaire pour guider notre réflexion. Car l'étude des rapports entre *la science* et *le christianisme* ne risque pas seulement de constituer un projet beaucoup trop ambitieux, mais son traitement même serait mis en péril si l'on cédait à l'illusion qui considérerait les deux domaines à mettre en relation comme des entités monolithiques, que l'on pourrait comparer telles quelles. Il convient, pour éviter cet écueil, de focaliser l'attention sur un aspect particulièrement fécond des rapports possibles entre foi et science. La présente étude sélectionne, comme lieu d'enquête, l'ordre naturel que constatent (ou font émerger?) les sciences. Car bien qu'il soit habituel d'assigner aux sciences la tâche de découvrir et de décrire les « lois de la nature », le concept même d'un ordre donné dans la nature continue à susciter débat. Déjà la critique kantienne considérait que l'ordre de la « nature » reflétait les structures de l'esprit humain; et jusqu'à l'époque la plus récente, les épistémologues se disputent pour savoir si et sous quelle forme on peut parler de lois de la nature⁴. Ce désaccord même

3. [suite] L'ouvrage de Russell contient également des réponses critiques à sa thèse; cf. de même John MORGAN, « The Puritan thesis revisited », dans *Evangelicals and science in historical perspective*, sous dir. D.N. LIVINGSTONE, D.G. HART, M.A. NOLL, 1999, p. 43-74. Dans une série d'articles, publiés dans *Mind*, Michael FOSTER avait souligné le lien entre plusieurs thèmes de la théologie chrétienne et des présupposés centraux de la science moderne (« The Christian doctrine of creation and the rise of modern natural science », *Mind* XLIII, 1934, p. 446-468; « Christian theology and modern science of nature », *Mind* XLIV, 1935, p. 439-466, et XLV, 1936, p. 1-27). Cameron WYBROW (dir.), *Creation, nature and political order in the philosophy of Michael Foster (1903-1959) : the classic Mind articles and others, with modern critical essays*, 1992, retrace l'histoire du débat auquel ses articles ont donné lieu; cf. également E.B. DAVIS, « Christianity and early modern science: the Foster thesis reconsidered », dans LIVINGSTONE, HART, NOLL (dir.), 1999, p. 75-95.

4. Bas C. VAN FRAASSEN, *Lois et symétrie*, trad. C. Chevalley, 1994, offre une introduction commode à ce débat.

invite à choisir la légalité naturelle comme lieu d'investigation, puisqu'il montre que cette notion centrale de la méthodologie scientifique continue à poser *problème*. On peut alors espérer que la réflexion entreprise à partir d'une perspective interdisciplinaire – entre épistémologie, philosophie et théologie – fera apparaître la problématique sous un jour nouveau et contribuera ainsi à en éclairer les enjeux. En retour, l'enquête menée sur les lois de la nature, à partir de ce point de vue spécifique, constituera une étude de cas qui permettra de mieux apprécier les croisements possibles entre démarche religieuse et pratique scientifique.

Bien entendu, le choix de l'étude des rapports entre vision chrétienne et ordre décrit par les sciences ne présuppose nullement d'explication monocausale de l'origine de la science moderne, comme si tout ce qui distingue celle-ci d'autres paradigmes plus anciens provenait de la seule religion. Il n'est pas non plus question de confondre les catégories et de penser que la vision chrétienne du monde donnerait une réponse définitive à toutes les questions que l'on peut se poser, en épistémologie, par rapport à l'ordre naturel. Vu les interactions multiples et complexes mises au jour par les études historiques entre religion, science et épistémologie⁵, on doit pourtant s'attendre à ce que des rapprochements existent et à ce que la foi chrétienne favorise certaines approches du concept de loi et qu'elle en mette d'autres à mal. Le fait que les rapports existants n'ont pas toujours la force de contraintes logiques, n'empêche pas que la vision chrétienne du monde puisse avoir une pertinence pour la pensée philosophique.

De même qu'il convient de sélectionner une problématique épistémologique précise, pour donner un caractère plus incisif à notre enquête, il est indispensable de se situer au sein de la diversité des traditions qui se trouvent à l'intérieur du christianisme. Rendre compte de cette complexité requerrait une étude historico-descriptive, que le présent ouvrage ne tente pas d'accomplir. L'approche philosophico-normative entreprise ici ne peut pas non plus se contenter ni de la somme, ni du plus grand dénominateur commun, des diverses conceptions qui se disent chrétiennes. Certes, certaines constantes unissent les différentes formes du christianisme entre elles. La notion de création, en particulier, jouera un rôle pivot dans notre réflexion;

5. Les travaux historiographiques de John BROOKE en fournissent un aperçu méticuleux; p. ex. *Science and religion : some historical perspectives*, 1991, *passim*, et « Religious belief and the natural sciences : mapping the historical landscape », dans *Facets of faith and science*, sous dir. J.M. VAN DER MEER, 1996, vol. I, p. 1-26.

celle-ci structure la pensée chrétienne sur le monde, depuis les débuts de celle-ci, et fait ainsi partie de l'héritage commun à toute la chrétienté. Déjà Irénée de Lyon, au II^e siècle, fait de la création le premier article de la foi chrétienne :

Et voici la règle de notre foi, le fondement de l'édifice et ce qui donne fermeté à notre conduite :

Dieu Père, incréé, qui n'est pas contenu, invisible, un Dieu, le créateur de l'univers; tel (est) le tout premier article de notre foi⁶.

Toutes les grandes confessions de foi de la chrétienté confirment la centralité de la doctrine de la création, en commençant par le symbole dit des apôtres, qui s'ouvre sur l'affirmation célèbre : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre. »

Il n'en reste pas moins vrai qu'il existe une diversité certaine au sein du christianisme quant à la compréhension exacte de la création⁷. La rigueur de la réflexion épistémologique nous impose dès lors d'opter pour une version suffisamment précise de cette doctrine, susceptible de servir d'arrière-fond pertinent à la discussion de l'ordre naturel. Le traitement de la création proposé ici fait le choix de s'inscrire dans la tradition augustinienne prolongée par le calvinisme. De la souveraineté divine, intuition fondamentale de Calvin, découle un traitement spécifique de la relation entre le Créateur et la créature, qui correspond à une compréhension particulièrement radicale de leur distinction – l'exposé qui suit précisera le sens de cette affirmation laconique⁸. À l'intérieur du calvinisme, le renouveau néo-calviniste, né aux Pays-Bas à la fin du XIX^e siècle, propose une compréhension particulièrement aiguisée de la création et de la connaissance que l'homme peut en avoir. De

6. *Démonstration de la prédication apostolique* 6, trad. de l'arménien par L.M. Froidevaux, coll. « Sources chrétiennes », p. 39, cité par Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, 1961, p. 102.

7. John H. GAY, « Four medieval views of creation », *Harvard Theological Review* LVI, 1963, p. 243-273, discute quatre conceptions différentes de la création (Augustin, pseudo-Denys, Thomas, Nicolas de Cues). Eugene M. KLAAREN, *Religious origins of modern science : belief in creation in seventeenth-century thought*, 1985, p. 46ss, 54ss, distingue trois grands types de conceptions (volontariste, ontologique, spiritualiste), à l'œuvre au moment de la naissance de la science moderne.

8. Pour un résumé des traits spécifiques du calvinisme, cf. H. Richard NIEBUHR, *Christ and culture*, 1956, p. 190-196; Albert WOLTERS, « Dutch neo-Calvinism : worldview, philosophy and rationality », dans *Rationality in the calvinian tradition*, sous dir. H. HART, J. VAN DER HOEVEN, N. WOLTERSTORFF, 1983, p. 121s.

ce fait, les penseurs néo-calvinistes ont été parmi les premiers à faire de « l'exploration de la religion en tant que force qui façonne la connaissance » un programme de recherche influent⁹, conformément à leur conviction selon laquelle la foi joue un rôle proprement fondamental dans toute entreprise cognitive. Partant de l'intuition calviniste de la différence radicale entre le Créateur et la création, ces penseurs ont cherché à élaborer une vision chrétienne qui englobe l'ensemble de l'expérience humaine, y compris la science, de sorte qu'une réflexion sur la notion de loi de la nature ne peut se priver de leurs apports. Les penseurs phares de cette école se rencontreront à divers endroits stratégiques de l'étude : le théologien et homme d'État Abraham Kuyper (1837-1920), le théologien Herman Bavinck (1854-1921), le juriste et philosophe Herman Dooyeweerd (1894-1977) et l'apologète Cornelius Van Til (1895-1987), pour n'en nommer que quatre. Pourtant, leurs œuvres ne sont que des sources d'inspiration par rapport auxquelles il convient de garder une entière liberté; elles ne constituent pas une autorité pour la réflexion philosophique. Un tel usage de leurs travaux serait de fait contraire aux intentions même de ces auteurs, qui n'ont cherché qu'à ordonner l'enseignement biblique et à l'appliquer aux questions que la vie nous pose.

En accord avec la problématique qui nous occupe, la posture religieuse est assumée en tant que cadre de pensée (et de vie); je ne chercherai pas à la construire, et encore moins à la démontrer. Il incombe au théologien systématiquement d'élaborer les idées maîtresses de la théologie (dont celle de la création), à partir des Écritures; de même, la tâche de l'apologète est de chercher à rendre compte de la pertinence, voire de la justesse, de la vision adoptée. Ni l'un ni l'autre de ces efforts ne doit retenir ici le principal de notre attention, même s'il ne faut pas lire dans ce silence (relatif) l'aveu qu'ils seraient impossibles à accomplir¹⁰. Dans le contexte de la réflexion épistémologique,

9. Jitse VAN DER MEER, « The role of metaphysical and religious beliefs in science », dans *Studies in Science and Theology: Yearbook of the European Society for the Study of Science and Theology*, sous dir. N.H. GREGERSEN, U. GÖRMANN, C. WASSERMANN, vol. V/1997, 1999, p. 248. On doit, à ce propos, surtout signaler l'œuvre de l'historien des sciences Reijer Hooykaas (1906-1994), p. ex. *Natural law and divine miracle: a historical-critical study of the principle of uniformity in geology, biology and theology*, 1959; *Religion and the rise of modern science*, 1972; *Fact, faith and fiction in the development of science*, 1977.

10. J'ai tenté ailleurs d'y contribuer : en ce qui concerne la preuve biblique de la doctrine de la création, cf. *Pour une philosophie chrétienne des sciences*, p. 41-50; pour la méthodologie apologétique, cf. « Dieu comme seule source de la connaissance – l'apologétique de Cornelius Van Til », *Théologie Évangélique* I, 3, 2002, p. 27-46.

il est plus opportun de « mettre en œuvre » la vision religieuse adoptée, de montrer comment les questions autour de l'ordre naturel se présentent sur cette toile de fond. C'est après-coup que l'on pourra voir la cohérence et la fécondité de cette démarche laquelle, bien entendu, ne se substitue pas à l'argumentation serrée : elle en constitue le cadre sans lequel la pensée tournerait à vide.

Le style adopté est dès lors volontairement engagé. Il s'agit d'examiner l'ordre naturel et la connaissance que les sciences en proposent, à la lumière de la foi chrétienne : Quelle est la pertinence de la vision chrétienne pour la notion de loi? Quelle « couleur » spécifique les arguments échangés prennent-ils, quand on y réfléchit sur cet arrière-fond? Si l'enquête apparaissait trop partielle, compte tenu la perspective religieuse consciemment assumée, on peut se rappeler que l'exigence de neutralité est illusoire en philosophie : la perspective de nulle part n'existe pas. Toute recherche rationnelle est située, et il convient de rendre aussi explicites que possible les présupposés sur lesquels s'appuie la réflexion. Prétendre que l'on n'en a pas rend d'autant plus vulnérable à en subir l'influence inopportune, dans la mesure où cela revient à préférer ignorer sa dépendance à leur égard. De fait, la proximité entre les convictions du philosophe et le paradigme qu'il explore – ici la vision chrétienne – permet justement un examen approfondi et nuancé, à condition que le caractère situé de la réflexion soit reconnu comme tel et que les perspectives adverses soient suffisamment prises en compte.

Notons que la posture religieuse assumée ici ne se cantonne pas à une certaine conception du divin et de la relation entre lui et le monde; car loin de se limiter à un contenu conceptuel, la vision chrétienne est une forme de vie qui ne peut se réaliser qu'au prix d'une immersion personnelle. La teneur de l'analyse se distinguera alors d'un certain nombre d'écrits contemporains, dans la tradition de la philosophie (analytique) des religions. Il ne peut suffire de formuler quelques concepts, dans le domaine de la religion, et d'élaborer, à partir d'eux, une argumentation rationnelle, supposée être neutre. Le résultat en ressemble trop souvent à un « matérialisme-plus-esprits-plus-Dieu¹¹ », qui n'a pas pris toute la mesure de la distance qui sépare le théisme trinitaire d'autres conceptions.

11. Tom SETTLE, « Stones that the builder rejected : an essay recommending the critical approach in both science and religion », dans *Facets of faith and science*, sous dir. J. VAN DER MEER, 1996, vol. I, p. 331, n. 17.

Il s'ensuit que la Bible, éclairée par les apports de différentes traditions théologiques, constitue l'univers narratif dans lequel la compréhension de l'ordre naturel s'élaborera. Alors que la plupart des études interdisciplinaires, entre science, épistémologie et théologie, se limitent à faire interagir les produits finis de ces différentes activités (sous forme de théories scientifiques, d'analyses épistémologiques et de systèmes théologiques)¹², il faut oser retourner en deçà et tirer profit de toute la richesse vivante des données bibliques, pour la réflexion chrétienne sur des notions épistémologiques. Bien entendu, il ne s'agit pas de prétendre que la Bible enseigne une certaine théorie philosophique. Il faut en particulier prendre garde de ne pas commettre l'erreur de vouloir déduire une vision du monde à partir des *mots* employés dans le texte biblique¹³. Mais les idées maîtresses du récit biblique ne peuvent que vibrer au contact des problématiques philosophiques. Comme l'exprime Étienne Gilson, « la Bible contenait une foule de notions sur Dieu et le gouvernement divin, qui, sans avoir de caractère proprement philosophique, n'attendaient qu'un terrain favorable pour s'y expliciter en conséquences philosophiques¹⁴ ». Il s'ensuivait que la réflexion sur la structure du monde n'était pas réservée aux seuls intellectuels; la foi de tout croyant en impliquait une vision spécifique. La preuve en est que l'on n'a pas manqué de reprocher aux chrétiens la démocratisation de la philosophie, et ceci dès la fin du II^e siècle : « La prétention, insupportable aux philosophes, qu'une humble *vetula* [c'est-à-dire vieille] en sache plus long sur le monde que Platon et Aristote, [...] est partie intégrante de la tradition chrétienne¹⁵. » La présente étude cherche alors à faire porter l'ossature de la vision biblique sur la question de l'ordre naturel et à construire un concept de loi de la nature, qui corresponde au cadre de vie et de pensée qu'est la foi chrétienne.

12. C. John COLLINS, *The God of miracles : an exegetical examination of God's action in the world*, 2000, en constitue une des rares exceptions, en ce qu'il réussit à faire interagir exégèse biblique, théologie systématique et philosophie, sur la notion de causalité; cf. surtout p. 51-53, sur la question de la pertinence philosophique de la Bible.

13. James BARR, *Biblical words for time*, 1969², p. 138-141.

14. *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932, vol. I, p. 12.

15. *Ibid.*, p. 222, n. 14.