

Christianisme, épistémologie et sciences humaines

Christianity, Epistemology, and Social Sciences

Cristianismo, epistemología y ciencias humanas

Roger Pouivet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26678>

DOI : 10.4000/assr.26678

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 juin 2015

Pagination : 143-156

ISBN : 978-2-7132-2468-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Roger Pouivet, « Christianisme, épistémologie et sciences humaines », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 169 | Janvier-mars 2015, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 22 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26678> ; DOI : 10.4000/assr.26678

Roger Pouivet

Christianisme, épistémologie et sciences humaines

Si la religion chrétienne est vraie, son origine est surnaturelle, c'est Dieu lui-même. Les croyances religieuses sont un don épistémique que Dieu fait aux croyants. Saint Augustin, dans les *Confessions* (VIII, IV, 1), demande ainsi : « Seigneur, agissez en nous par votre grâce ». Or, seules des causes *naturelles* sont tenues pour acceptables dans les explications données par les sciences humaines ou sociales. Ces sciences présupposent le naturalisme ontologique, la thèse qu'il n'existe aucune réalité surnaturelle ; ou, pour le moins, elles reposent sur le principe qu'il convient d'avoir, dans une activité scientifique digne de ce nom, une méthodologie naturaliste, en faisant *comme si* le naturalisme ontologique était vrai. C'est là que réside le *paradoxe épistémologique* d'une étude scientifique de la religion chrétienne. En refusant, par principe, toute origine surnaturelle au christianisme, les sciences humaines et sociales présentent les croyances chrétiennes comme fausses, illusoire ou, au moins, épistémologiquement injustifiables. Dans les sciences humaines et sociales, les raisons des croyances religieuses ne peuvent pas être que les croyants aient raison de croire que Dieu existe, tout simplement.

Une introduction à la sociologie des religions ne commence certes pas en justifiant l'affirmation que Dieu n'existe pas et que tout s'explique, en matière de religion, par des causes sociales. Une introduction à la psychologie de la religion ne s'encombre pas non plus d'une preuve que Dieu n'existe pas. Mais pour les sociologues et les psychologues, en tant que tels, il semble aller de soi que l'explication des croyances religieuses n'est pas l'existence de Dieu, du moins si une bonne explication ne doit faire référence qu'à des *causes* sociales ou psychologiques. Loin de n'être qu'une simple précaution méthodologique des sciences humaines et sociales, le paradoxe épistémologique, selon lequel l'étude par les sciences humaines et sociales des croyances religieuses les traite systématiquement comme fausses ou injustifiées, ne pourrait-il pas être alors un préjugé naturaliste ?

La misère épistémologique des sciences humaines et sociales appliquées aux croyances religieuses ?

Au début d'un article intitulé « La sociologie des croyances religieuses à ses frontières », Charles-Henry Cuin fait une différence entre la croyance qu'il va pleuvoir demain et la croyance selon laquelle Dieu a créé le monde. La première serait une « opinion dénuée de certitude » ; la seconde est présentée comme une « une conviction subjective dénuée de certitude objective » (C.-H. Cuin, 2013 : 82). Les sociologues semblent ainsi savoir, dès le départ, que la croyance selon laquelle Dieu a créé le monde est « une conviction subjective dénuée de certitude ». Mais le croyant pourrait-il se reconnaître dans le jugement porté sur sa situation épistémologique ?

Être chrétien, c'est croire que Dieu est le créateur tout-puissant du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible. En récitant le *Credo*, viendrait-il au croyant l'idée de dire, pour que ce soit plus sérieux : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, mais, bon, c'est là une conviction subjective dénuée de certitude objective » ? Certes, il pourrait dire « Je crois en Dieu, mais je suis incapable de présenter des arguments satisfaisants pour l'athée, et je le reconnais volontiers ». Cependant, serait-ce différent pour d'autres sortes de croyances ? Les croyances religieuses nous placent en réalité dans la même situation épistémologique que la plupart de nos autres croyances. Peter van Inwagen dit ainsi :

Ma croyance en l'existence de Dieu est exactement comme ma croyance en l'existence du monde matériel, comme ma croyance que les formes humaines avec lesquelles je suis en interaction quotidienne ont une vie mentale intérieure semblable à la mienne, comme ma croyance au libre arbitre, ma croyance en une vérité objective et ma croyance en une moralité objective. Beaucoup d'autres de mes croyances, de celles qui portent sur des choses trop particulières pour pouvoir être qualifiées de croyances philosophiques, sont dans la même situation : ma croyance en l'égalité des sexes, ma croyance que Marx et Freud n'ont contribué en rien à l'histoire intellectuelle si ce n'est pas leurs inepties, et ma croyance que ce serait une grave erreur de légaliser le suicide médicalement assisté, entrent dans cette catégorie. Je le répète : cela ne signifie pas que je ne peux pas produire des arguments ou des raisons en faveur de ces croyances [...]. Cependant, mes croyances sur ce sujet ne sont pas basées (ou pas entièrement basées) sur les arguments que je mobiliserais pour les défendre si on me le demandait (P. Van Inwagen, 2011 : 33).

Seul un sceptique professionnel tiendrait nos croyances ordinaires, comme l'existence du monde matériel ou celle d'autres personnes que nous, pour des convictions subjectives dénuées de certitude objective. Elles appartiennent à cet ensemble de croyances que nous tenons pour épistémologiquement garanties, simplement parce que des raisons suffisantes de les rejeter ne nous sont jamais opposées. Nos croyances de cette sorte ne sont pas épistémologiquement justifiées ou fondées. Et cela vaut aussi pour des croyances que d'autres ne partagent

pas, comme les croyances religieuses. L'exigence de preuve, à leur égard, n'est-elle pas excessive¹ ?

Pour beaucoup de gens dans le monde, que Dieu ait créé le monde est une vérité du même ordre que l'existence des choses qui les entourent, de leur famille ou de leur maison. C'est une vérité objective. Se trompent-ils ? Cela reste à démontrer. Quoi qu'il en soit, sauf à faire une pétition de principe, leur erreur ou leur illusion ne sont pas une *évidence* dont le sociologue puisse partir pour en expliquer l'origine, par des causes sociales très différentes de la bonne raison de croire qui serait le simple *fait* que Dieu existe. Si le sociologue prétend en cela se fonder sur des apports *philosophiques* récents – l'athéisme certes grandissant, disons depuis les Lumières, chez les philosophes en particulier –, il doit savoir que ces apports prétendus pourraient être considérés, par d'autres philosophes, comme bien plus douteux que les croyances contestées.

Je ne voudrais pas être injuste envers l'article de Charles-Henry Cuin². Il témoigne d'un sens aigu des difficultés auxquelles l'enquête sociologique se heurte pour saisir ce que sont les croyances religieuses. Il témoigne aussi d'un grand sens des nuances que ma discussion critique laisse de côté. Mais il reste que la légitimité épistémologique des croyances religieuses est, comme en général dans la sociologie des croyances, immédiatement réduite, comme si cela allait de soi, au statut de conviction subjective. Dès lors, l'explication de ces croyances n'est plus possible qu'en termes de leurs causes sociales. De la même façon, un article sur la psychologie des croyances religieuses ou sur l'anthropologie des croyances religieuses aboutit généralement à les expliquer par des causes ignorées des croyants, et non par des raisons, éventuelles bonnes, qu'ils ont. La thèse que l'objectivité des croyances pourrait être garantie, sans pourtant qu'elles soient fondées sur des évidences, ni même des probabilités favorables, ne semble jamais prise en compte³.

Dans une épistémologie des croyances religieuses, la perspective n'est pas la même qu'en sociologie ou en psychologie des croyances religieuses⁴. Le philosophe s'interroge sur la *valeur épistémologique* des croyances religieuses, souvent en

1. Voir Pouivet, 2003.

2. On retrouverait les mêmes présupposés dans *L'Empire des croyances*, de Gérald Bronner (2003). Il présente la croyance par opposition à la connaissance – et la connaissance semble consister en une information incomplète ou déficiente. C'est déroutant, dans la mesure où certains philosophes pensent qu'une connaissance est une croyance (vraie et justifiée). C'est cette conception de la croyance et de la connaissance qui est discutée depuis Platon, lequel l'a formulée initialement ; et c'est encore elle qui est examinée par nombre d'épistémologues contemporains. Certes, certains philosophes disent qu'une connaissance n'est pas une croyance. Mais ce n'est pas du tout parce qu'une croyance serait insuffisamment informée, mais parce qu'elle serait un état mental très différent de la croyance, qui ne peut plus dès lors être comprise en termes de déficience par rapport à la connaissance.

3. C'est pourtant cette thèse que défendent certains épistémologues contemporains, comme Alvin Plantinga (2000).

4. Voir Pouivet, 2013.

examinant leur justification. Avons-nous le droit d'avoir des croyances chrétiennes ? Sommes-nous intellectuellement autorisés à accepter le contenu du *Credo* ? En quoi consistent de bonnes raisons de croire en Dieu ? Faut-il avoir des raisons universellement convaincantes pour que la croyance que Dieu existe soit autorisée ? À la grande différence des sciences humaines et sociales, l'épistémologie des croyances religieuses ne suppose pas que les croyances religieuses soient injustifiées et injustifiables. Bien sûr, il est possible que l'épistémologue parvienne finalement au résultat négatif qu'elles *sont* injustifiées et injustifiables. Mais il suffit d'avoir lu un peu toute cette littérature épistémologique contemporaine, et aussi de se dire qu'après tout certains de nos meilleurs philosophes dans l'histoire de la philosophie ont pensé que les croyances religieuses étaient amplement justifiées, pour reconnaître que ce résultat ne s'est pas imposé universellement, loin de là !

Je me propose maintenant de comparer ces deux projets, celui des sciences humaines et sociales appliquées aux croyances religieuses, et celui de l'épistémologie des croyances religieuses. S'ils sont manifestement différents, sont-ils même compatibles ? Je chercherai les raisons de cette éventuelle incompatibilité. On verra que le naturalisme, au moins méthodologique, des sciences humaines et sociales, pourrait en être la raison. Ce naturalisme est en effet un sérieux obstacle à l'hypothèse que les croyances religieuses pourraient être vraies, et donc ni illusoires ni injustifiées. Comme Popper parlait d'une misère de l'historicisme, en visant les défauts épistémologiques des théories historicistes, ne faut-il pas parler d'une *misère épistémologique des sciences humaines et sociales*, au moins quand elles sont appliquées aux croyances religieuses ?

Sciences des religions *versus* épistémologie des croyances religieuses

Comparons le projet des sciences des religions à celui de l'épistémologie des croyances religieuses tel qu'on le trouve chez certains philosophes analytiques.

Le premier projet consiste dans l'étude scientifique de ce qui est souvent appelé, en France du moins, le « fait religieux ». Le sérieux du projet, voire sa garantie de *scientificité*, reposerait sur la mise entre parenthèses de toute préoccupation théologique et surtout apologétique. On a pu le présenter ainsi :

Le fait religieux (qui est à distinguer du fait scientifique, du fait économique ou du fait artistique) se donne dans l'humanité sous la forme d'un monde religieux structuré et dynamique, s'inscrivant dans un espace-temps d'humanité et en capacité d'être interprété par des processus objectifs de déchiffrement. En ce sens, le fait religieux a une dimension objective qui constitue sa part de visibilité dans la civilisation (P. Gire, 2005 : n.p.).

Le fait religieux serait ainsi un aspect objectif de la culture, dans toute sa généralité. C'est à ce titre, explique Régis Debray, qu'il conviendrait de l'enseigner :

Il ne s'agit donc pas de réserver au fait religieux un sort à part, en le dotant d'un privilège superlatif, mais de se doter de toutes les panoplies permettant à des collégiens et lycéens, par ailleurs dressés pour et par le tandem consommation-communication, de rester pleinement civilisés, en assurant leur droit au libre exercice du jugement. Le but n'est pas de remettre « Dieu à l'école » mais de prolonger l'itinéraire humain à voies multiples, pour autant que la continuité cumulative, qu'on appelle aussi culture, distingue notre espèce animale des autres, moins chanceuses. Traditions religieuses et avenir des Humanités sont embarqués sur le même bateau. On ne renforcera pas l'étude du religieux sans renforcer l'étude tout court (R. Debray, 2002 : 5).

Comme on peut étudier la vie des animaux d'espèces que Régis Debray dit « moins chanceuses » que la nôtre, il convient d'examiner certains comportements typiques de notre espèce : adorer le soleil, inventer un Dieu unique, bâtir des cathédrales et défendre (ou critiquer) le trinitarisme. L'étude du fait religieux est ce que je suis tenté d'appeler « une éthologie religieuse ». Étudier les comportements religieux ne consiste pas à se demander si certaines doctrines religieuses sont vraies ou fausses, et pas non plus à s'interroger sur la légitimité des croyances religieuses. L'étude du fait religieux serait scientifique, au sens au moins où on l'entend quand on parle de « sciences humaines et sociales ». Décrire et comprendre pourquoi et comment les religions sont apparues, quelles sont leurs relations avec les autres aspects, politiques, artistiques, scientifiques, de la vie sociale des hommes, telle est l'ambition, rationnelle et laïque, des sciences religieuses, tel est leur programme. Régis Debray insiste sur l'utilité, voire la nécessité, d'un enseignement du fait religieux. Les élèves, hors du cadre scolaire, sont en effet soumis à des pressions sociales ; ils pourraient accepter ces croyances sans les avoir examinées scientifiquement. Mais l'enseignement du fait religieux leur fera au moins connaître les *causes* de leurs propres croyances.

Le second projet est celui de l'épistémologie des croyances religieuses⁵. La philosophie *analytique* de la religion a l'ambition de justifier les croyances religieuses, et dans certains cas de montrer en quoi cette justification est problématique, voire impossible. Premièrement, avons-nous des arguments suffisants en faveur des croyances religieuses ? C'est la dimension aléthique du projet épistémologique : examiner les croyances religieuses en s'interrogeant sur leur justification. Deuxièmement, est-il légitime *intellectuellement* d'avoir des croyances religieuses ? Sont-elles épistémologiquement autorisées ? Il s'agit alors d'éthique des croyances : les croyants sont-ils (intellectuellement) irresponsables, s'ils croient sans être capables de se justifier par des évidences objectives et partageables ?

5. Voir Pouivet, 2012, Łukasiewicz, Pouivet, 2012. Je me contente d'énumérer les noms des philosophes que je vise sous cette appellation d'« épistémologie des croyances religieuses ». La première liste est celle de philosophes qui ne se cachent pas d'être chrétiens : Richard Swinburne, Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, William Alston, Linda Zagzebski, Peter van Inwagen, John Greco ; une seconde liste est celle de philosophes qui sont agnostiques ou athées : Anthony Kenny, John Mackie, Graham Oppy, John Schellenberg. Le domaine de la philosophie analytique de la religion est très présent dans des revues comme *Faith and Philosophy* ou *European Journal for Philosophy of Religion*.

La première dimension, aléthique, retrouve l'ambition de la théologie naturelle – si ce n'est de l'apologétique. Cependant, elle transforme cette ambition en étude de la justification épistémique des croyances religieuses⁶. Deux exemples peuvent être cités. Le premier est l'argument probabiliste en faveur de l'existence de Dieu, exposé par Richard Swinburne dans *L'Existence de Dieu*⁷. Le second exemple est le livre de William Alston, *Perceiving God*⁸, montrant que la perception mystique est une source de justification épistémique en faveur de l'existence de Dieu parce qu'elle constitue une « pratique doxastique » épistémologiquement respectable, malgré les apparences du contraire.

Ces deux exemples témoignent de l'abîme entre les sciences des religions et l'épistémologie analytique de la religion. Dans le cadre des premières, on peut certes poser la question du rôle des preuves, mais on ne s'interroge pas sur leur bien-fondé. Peut-être seront-elles replacées dans le dispositif, intellectuel et même politique, plus généralement social, grâce auquel une religion entend se justifier, voire s'imposer. Dans ce cas-là, les preuves ne sont ni examinées ni évaluées. Ce qui l'est, c'est la volonté de prouver : on cherche à déterminer ce qu'elle signifie, voire ce qu'elle cache ou, diront certains, ce qu'elle refoule. Mais savoir si cette volonté ne serait pas parvenue à ses fins ne semble plus intéresser personne dans le monde des sciences humaines et sociales. Les dites « sciences des religions » ne portent alors pas sur le contenu cognitif des croyances, pour en discuter la valeur épistémologique, mais elles en proposent le *déchiffrement* (pour reprendre le terme de Pierre Gire). Les croyances religieuses ne seraient pas à étudier en termes de vérité (et de fausseté), mais de causes ; une fois ces causes « découvertes », elles sont interprétées ; et, généralement, à travers l'interprétation, elles sont réduites à ce qu'elles sont supposées être en réalité : des déterminismes psychiques ou sociaux.

La seconde question fondamentale dans la philosophie analytique de la religion, celle de *l'éthique des croyances*, n'est plus une question de fait mais *une question de droit épistémique*. Qu'il y en ait des preuves ou non, existe-t-il de bonnes raisons d'avoir des croyances religieuses ? Croire contre toute évidence serait épistémologiquement voire moralement déplorable.

Nos raisons de croire ne doivent-elles pas être proportionnées à l'évidence en leur faveur, comme le pensait Locke ? Cependant, s'il avait raison, ce ne sont pas les bases psychologiques et sociales des croyances qui sont à examiner⁹. La bonne question, dans cette perspective lockienne, est plutôt de savoir si les bases

6. Voir Pouivet, 2007.

7. Swinburne, 2004 (une traduction française, par Paul Clavier, est à paraître chez Vrin en 2015).

8. Alston William P., 1991 ; voir aussi Alston, 2010.

9. À la différence de ce que proposera David Hume dans son *Histoire naturelle de la religion*, sans doute l'un des textes classiques dont les sciences religieuses sont les plus redevables et auquel elles n'ont pas ajouté tant que cela...

des croyances religieuses sont épistémologiquement suffisantes et certaines. Supposons que la réponse soit négative, alors nous serions conduits à un *scepticisme* religieux, voire à leur condamnation épistémologique. Même un chrétien pourrait l'accepter – le scepticisme au sujet de la justification des croyances religieuses n'empêche pas d'en avoir malgré tout ! Mais ce n'était cependant pas le cas de Locke, qui en tenait pour *Le caractère raisonnable du christianisme tel qu'il est exposé dans les Écritures* – ce qui est même le titre d'un de ses livres. D'un autre côté, l'exigence lockienne d'une proportionnalité des croyances avec l'évidence disponible, qui gouverne son épistémologie religieuse, n'est-elle pas contestable ? Le droit d'avoir la croyance que Dieu existe, voire d'autres croyances religieuses, pourrait s'avérer garanti, sans avoir à être justifié¹⁰. Le croyant serait alors blanchi des accusations de débauche épistémique que certains philosophes, surtout depuis les Lumières, n'ont pas manqué de porter contre lui. La « droiture intellectuelle » du croyant serait parfaitement sauve !

Épistémologie de la religion *versus* sciences humaines et sociales

L'approche des sciences humaines et sociales des religions et celle de l'épistémologie analytique de la religion sont à coup sûr différentes. Mais sont-elles même compatibles ?

Si le « fait religieux » s'explique par des causes psychologiques et sociales, si c'est à la psychologie et surtout à la sociologie d'en rendre raison, la théologie rationnelle et l'épistémologie semblent déboutées dans leurs prétentions. Leurs projets seraient simplement naïfs. Ils ignoreraient en effet la *causalité* à l'œuvre dans le fait religieux, mise au jour dans la philosophie moderne. À la suite de Nietzsche, Freud et Marx, dans la lignée de Durkheim et de bien d'autres, les sciences humaines et sociales, devenues évolutionnistes ces derniers temps, nous permettraient d'expliquer comment les croyances religieuses se forment, s'implantant psychologiquement et socialement, sans que les croyants eux-mêmes n'y prennent garde. Si *de toute évidence*, ce n'est pas pour la bonne raison que Dieu existe que les hommes y croient, l'hypothèse de son existence n'a en effet même plus à être discutée. L'explication des croyances est forcément ailleurs. Le corollaire de ce raisonnement est que si les croyances religieuses résultent des conditions psychosociales de nos croyances – et quelle autre origine pourraient-elles bien avoir ? – alors le projet épistémologique d'examiner les raisons d'y croire est condamné d'avance. Je parlerai d'une « attitude anti-épistémologique » pour caractériser cette façon dont les sciences humaines et sociales vont directement aux causes naturelles des croyances sans que la question des raisons de croire soit même considérée. Pas plus qu'on ne pose la question de savoir si les

10. Une croyance n'a pas besoin d'être fondée ou justifiée pour être garantie ou autorisée. La plupart de nos croyances ne sont ni fondées ni justifiées, mais elles sont autorisées : il n'existe pas de raison de les rejeter. Sur toutes ces questions, voir Pouivet, 2013.

croissants ont vraiment à fournir des preuves ou des justifications. C'est en revanche cette question qui est posée par les défenseurs de ce qu'on appelle « l'épistémologie réformée ». À les suivre, c'est la demande de preuves ou de justification qui est problématique, non pas la croyance religieuse elle-même¹¹.

On se tromperait en pensant que les sciences humaines et sociales n'adoptent une attitude anti-épistémologique qu'à l'égard des croyances religieuses. On connaît aussi cette même attitude anti-épistémologique chez certains sociologues des sciences. Pour eux, les savoirs scientifiques sont des constructions sociales. Il en résulte ce que Paul Boghossian appelle, pour le critiquer, le « constructivisme de l'explication rationnelle » : « Il n'est jamais possible d'expliquer pourquoi nous croyons ce que nous croyons sur la seule base de notre confrontation à une preuve pertinente : on doit aussi invoquer nos besoins et intérêts contingents » (P. Boghossian, 2006 : 28-29). Ce qui conduit à réduire très sérieusement la différence entre, d'une part, la fiction ou le mythe et, d'autre part, les théories scientifiques. Dans ce constructivisme social, la *réalité*, la *vérité*, la *connaissance* sont considérées comme des artefacts sociaux. Or, les sciences humaines et sociales ont finalement à l'égard des croyances religieuses cette attitude, anti-épistémologique donc, que certains sociologues des sciences, les plus enclins au constructivisme surtout, ont à l'égard du savoir scientifique. En refusant d'examiner les raisons et en s'interrogeant exclusivement sur les causes des croyances religieuses, tout comme dans le constructivisme à l'égard des sciences, les sciences humaines et sociales éliminent, avec la même application, les croyances religieuses et les savoirs scientifiques. Quand les mécanismes de formation et de développement sont l'origine des croyances et des savoirs, il n'y a finalement plus ni croyances ni savoirs, mais seulement des effets sociaux de causes sociales.

L'idéologie naturaliste

La confiance dans la capacité des sciences humaines et sociales de rendre raison des croyances religieuses est liée à une attitude intellectuelle devenue dominante : le *naturalisme*. Pour le naturaliste radical, les sciences de la nature, *et*

11. Voir Plantinga, Wolterstorff, 1983 ; Wolterstorff, 2010. Il me paraît intéressant de citer ici un passage de ce second texte : « L'épistémologie réformée est le rejet de l'idéal propre aux Lumières d'un fondement rationnel de la religion. On pourrait dire, avec emphase, que l'épistémologie réformée n'a pas rejeté les exigences de la rationalité (pas plus qu'elle n'a renoncé, une fois reconnue la diversité des mérites doxastiques, à faire valoir les demandes de garantie et d'autorisation des croyances, et leur valeur). Ce qu'elle a rejeté a été l'affirmation que les croyances religieuses d'une personne ne sont rationnelles – en particulier celles au sujet de Dieu – qu'à la condition d'être intégralement fondées rationnellement. *La rationalité n'équivaut pas au fondement rationnel*. Pour défendre cette conception, l'épistémologie réformée a insisté sur le fait que certaines croyances religieuses sont rationnelles de façon immédiate. Dire qu'une personne a une croyance immédiate, c'est affirmer qu'elle ne repose pas sur d'autres propositions, que la personne croit, et qui fonctionnent comme des *raisons* de la croyance » (N. Wolterstorff, 2010 : 338).

elles seulement, disent ce qu'est le monde ; et il n'existe rien d'autre que ce dont elles présupposent l'existence¹². Dans cette attitude intellectuelle, selon une formule de Wilfrid Sellars, « la science est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, qu'elles sont, et de celles qui ne sont, qu'elles ne sont pas » (1992 : 87). Cette attitude est l'orthodoxie dans le monde académique.

Un naturalisme radical est ontologique : il n'existe rien d'autre que des choses matérielles, lesquelles composent toute la réalité. Le naturalisme est ainsi un monisme matérialiste. Toute explication se situe (et *doit* se situer) dans le cadre de ce qui est reconnu par les sciences de la nature, en particulier la physique, à laquelle finalement toute explication est (ou *doit* être) réductible. Comme le dit Alvin Plantinga :

Le naturalisme est ce qu'on peut appeler une conception du monde, une perspective totale sur nous-mêmes et notre monde. On ne peut pas dire, à proprement parler, que c'est une religion ; mais le terme « religion » est vague, et le naturalisme entre plutôt bien dans une application aussi incertaine. Le naturalisme joue en outre un grand nombre des rôles que joue une religion. En particulier, il donne des réponses aux grandes questions humaines : y a-t-il une personne telle que Dieu ? Comment devons-nous vivre ? Une vie après la mort est-elle pensable ? Quelle est notre place dans l'univers ? Quel lien entretenons-nous avec les autres créatures ? Le naturalisme donne ici des réponses : Dieu n'existe pas, et l'espoir d'une vie après la mort n'a aucun sens. Quant à notre place dans le grand schème des choses, nous, êtres humains, sommes simplement d'autres animaux, vivant à leur façon. Le naturalisme n'est pas à proprement parler une religion, mais dans la mesure où il en joue certains des rôles, nous pourrions dire que c'est une *quasi*-religion (A. Plantinga, 2011 : ix-x).

Le naturalisme rejette toute référence à des entités transcendantes ; malgré ce que dit Plantinga, pour le caractériser, le terme « religion » n'est alors pas le plus adapté. Bien loin d'être en lui-même une théorie scientifique, le naturalisme est le préjugé selon lequel tout serait explicable par principe en termes des explications des sciences de la nature, ou des sciences sociales et humaines, et d'elles seules. Ce qui correspond bien au fonctionnement d'une idéologie. Naturaliste, cette idéologie met en avant les grands succès des sciences de la nature, en matière de prédiction et de réussite technique, principalement. Positiviste, cette idéologie rejette dans le « préscientifique » tout un ensemble de croyances humaines – dont les croyances religieuses – ou les recycle dans son projet explicatif, en termes d'expression de désirs, d'émotions, de fictions, et aussi en termes de déterminismes sociaux. La distinction entre une rationalité subjective, dans laquelle on place les croyances religieuses, et une rationalité objective, dans laquelle on situe l'explication sociologique des croyances religieuses, est exemplaire du naturalisme. Dieu serait alors une création historico-culturelle et un pôle émotionnel,

12. Selon Rea (2002), le naturalisme est un programme de recherche – c'est-à-dire un cadre conceptuel qui n'est pas lui-même fondé rationnellement, mais qui définit ce qu'est la rationalité des recherches effectuées.

ou l'instrument d'une revendication d'identité. Il n'est certainement pas alors celui qu'on pourrait *avoir de très bonnes raisons* de prier...

Mais le naturalisme, plutôt qu'une idéologie, ne serait-il pas plutôt une attitude *méthodologique*, voire l'authentique attitude rationnelle, celle de l'esprit scientifique ? Le naturalisme ne dirait rien au sujet de ce qu'est le monde, mais seulement de la façon dont on doit l'étudier scientifiquement. Le naturaliste méthodologique n'entend pas se prononcer pour ou contre l'existence de Dieu, sur la nature de l'homme ou au sujet de quoi que ce soit de cet ordre. Pour lui, le *sérieux scientifique* exige de recourir à la *méthode* des sciences de la nature, c'est-à-dire à la sorte d'explication qu'elles proposent et à la façon dont elles y parviennent. C'est ce naturalisme, méthodologique donc, qui est enseigné dans les grandes écoles et les bonnes universités. Alors que l'attitude antinaturaliste, faisant appel à la création divine ou à on ne sait quelles entités et quels processus surnaturels, serait en revanche typiquement idéologique. Le naturalisme fait ainsi du type d'explication dominant dans les sciences de la nature le seul et unique juge d'une explication objective de la réalité. Tout de même, dira l'objecteur, force est de reconnaître que les sciences physiques et biologiques, depuis Galilée et Newton, constituent le seul modèle explicatif recommandable. Il existe une méthode qui, en s'appliquant dans différents domaines de recherche, aurait eu une valeur prédictive et une applicabilité technologique qu'il est certainement difficile de contester. Et seuls des esprits retardataires ou réactionnaires peuvent prétendre le contraire !

Il est vrai que les sciences humaines et sociales bénéficient de l'image favorable de ce naturalisme méthodologique des sciences de la nature. Un naturalisme des sciences humaines et sociales est ainsi apparu, avec la même revendication d'explication objective de la réalité, cette fois humaine et sociale. Les phénomènes à expliquer, dans le cas des sciences sociales et humaines, s'accommodent-ils, comme dans les sciences de la nature, d'un tel naturalisme¹³ ? La doctrine naturaliste est-elle apte à rendre les croyances religieuses intelligibles, sans les réduire *a priori* à des erreurs et des illusions, pour le moins à des états cognitifs insuffisants ou pathologiques ? La grande réussite des sciences de la nature est-elle si manifeste du côté des sciences humaines et sociales, en particulier quand on les applique aux religions ? Est-il possible d'éliminer par principe la question de savoir si on a le droit de croire en Dieu, de croire que le monde est créé, que Jésus-Christ est le Fils de Dieu et qu'il ressuscité d'entre les morts pour nous sauver de nos péchés ? Si l'explication *naturaliste* élimine ou ignore ces questions, elle se rend d'autant plus facilement capable d'expliquer les croyances religieuses qu'elle en a nié toute valeur intellectuelle. Et ses résultats explicatifs sont alors bien pauvres.

13. On peut aussi douter qu'il s'en accomode si bien que cela dans le cas des sciences de la nature. Encore une fois, le naturalisme n'est pas une théorie scientifique ; et on peut douter que les sciences, telles que nous les connaissons, le justifient.

Imaginons maintenant un universitaire déposant auprès d'une agence de financement de la recherche – disons, l'Agence nationale de la recherche, bien connue en France – un projet dont la finalité serait de déterminer si des croyances religieuses sont susceptibles d'être rationnellement défendues. Ou encore, supposons que ce projet de recherche porte sur l'argument du mal – un argument qui conteste la compatibilité des attributs divins de toute-puissance, d'omniscience et de parfaite bonté au regard du mal dans le monde. Notre chercheur ne demanderait donc pas le financement d'enquêtes empiriques coûteuses ; il ne proposerait aucun protocole de recherche dans un laboratoire de psychologie, avec cobayes et tests, mais il se proposerait de réfléchir à la question de savoir, ni plus ni moins, si Dieu existe et si nous avons le droit de croire que Dieu existe, et si l'existence de Dieu est compatible avec l'existence du mal dans le monde. Il se proposerait de relire (ou simplement de lire) attentivement des philosophes antiques ou de l'Antiquité tardive (Platon, Aristote, certains Pères de l'Église, Augustin, Boèce), médiévaux (Anselme, Thomas d'Aquin, Duns Scot), et moderne (Leibniz), qui ont proposé des arguments à ces sujets. De les étudier non pas comme des monuments historiques, mais pour les vives lumières qu'ils jettent sur la question de l'existence de Dieu, et tout ce qui s'ensuit. Notre chercheur se proposerait aussi d'étudier des philosophes contemporains comme Swinburne, Plantinga, Kenny, Leftow, Oppy, van Inwagen, Schellenberg, et je laisse beaucoup de noms de côté. Si ce chercheur appartient à une institution française, a-t-il cependant la moindre chance de trouver un accueil favorable¹⁴ ? Ne se heurterait-il pas à un rejet de principe ? Ne lui dirait-on pas que ces questions de croyances religieuses, c'est aux sciences humaines et sociales, maintenant que nous savons bien que Dieu est mort, de les examiner ?



La question reste entière de savoir si la *question de fait* de la vérité des croyances religieuses et la *question de droit* de l'autorisation de croire peuvent être remplacées par une étiologie, psychologique et sociologique, des croyances religieuses. Un naturaliste, ontologique ou méthodologique, suppose que les « croyances » sont des effets cognitifs, résultant de certaines causes aux effets doxastiques. Un naturaliste radical dira que finalement les explications nous seront données par une théorie évolutionniste, voire par les neurosciences. Un naturaliste libéral, modèle plus aimable et plus courant, tout en acceptant le monisme physicaliste des explications scientifiques, doute que des lois psychophysiques puissent être découvertes, ou qu'elles fournissent, complètement, les

14. Sous d'autres cieux, il aurait quelque chance. Quand j'écris ces lignes, un projet de recherche intitulé « The Immortality Project », doté de cinq millions de dollars, est en cours dans l'une des principales universités américaines. Manifestement, il ne s'agit pas de s'interroger sur la sociologie de la croyance en l'immortalité, en se demandant comment une croyance qu'on sait bien sûr fautive a pu se répandre chez des personnes mal informées, mais très sérieusement de se demander si notre âme est immortelle. URL : <http://www.sptimmortalityproject.com/>

explications escomptées. Il admet alors l'irréductibilité des explications psychologiques et sociologiques aux explications des sciences de la nature et des sciences du cerveau. Ce naturalisme libéral s'épanouit dans le vaste champ des études connues sous le nom de « sciences humaines et sociales ». S'y ajoute parfois une dose d'interprétation (ou comme on dit souvent aujourd'hui de « décryptage »), pour ceux qui pensent que tout l'homme ne peut tout de même pas être traité comme une amibe, un coléoptère ou un grand singe.

Il est épistémologiquement paradoxal et inapproprié de prétendre expliquer les croyances religieuses en partant du principe que les causes de ces croyances ne peuvent pas être les raisons que le croyant serait prêt à leur reconnaître, y compris l'existence de Dieu. Les théories psychologiques ou sociologiques des croyances religieuses sont biaisées par l'adoption du présupposé naturaliste selon lequel les croyances religieuses sont des effets psychologiques ou sociaux, et non des dispositions cognitives qui ont leur dignité intellectuelle. Cela les conduit à présenter, par principe, les croyances qu'elles prétendent expliquer comme des erreurs ou des illusions, ou au moins comme épistémologiquement déficientes. Les sciences humaines et sociales apparaissent, au moins parfois, comme un *obstacle épistémologique* à la compréhension des croyances religieuses.

Roger POUIVET

Laboratoire d'Histoire des Sciences et de Philosophie-Archives Poincaré
UMR 7117 (CNRS, Université de Lorraine)
Roger.Pouivet@univ-lorraine.fr

Bibliographie

- ALSTON William P., 1991, *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- , 2010, « Percevoir Dieu », Textes réunis par Cyrille Michon et Roger Pouivet, *Philosophie de la religion, approches contemporaines*, Paris, Vrin.
- BOGHOSSIAN Paul, 2006, *La peur du savoir, Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*, Marseille, Agone.
- BRONNER Gérald, 2003, *L'Empire des croyances*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie ».
- CUIN Charles-Henry, 1982, « La sociologie des croyances religieuses à ses frontières », *Sociologie*, vol. 4, n° 1.
- DEBRAY Régis, 2002, *Rapport à Monsieur le Ministre de l'Éducation nationale : L'Enseignement du fait religieux dans l'École laïque*.
URL : <http://media.education.gouv.fr/file/91/4/5914.pdf>
- GIRE Pierre, 2005, « Qu'est-ce que le fait religieux ? ».
URL : http://ens-religions.formiris.org/userfiles/files/er_967_3.pdf
- ŁUKASIEWICZ Darek, POUIVET Roger (éds.), 2012, *The Right to Believe: Perspectives in Religious Epistemology*, Frankfurt/Main, Ontos Verlag.

- PLANTINGA Alvin, WOLTERSTORFF Nicholas, 1983, *Reason and Belief in God*, Notre Dame & London, Notre Dame Univ. Press.
- PLANTINGA Alvin, 2000, *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- , 2011, *Where the Conflict Really Lies, Science, Religion, and Naturalism*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- POUVET Roger, 2003, *Qu'est-ce que croire ?* Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques ».
- , 2007, « Théologie naturelle et épistémologie des croyances religieuses », *Revue des sciences religieuses*, 81/2.
- , 2012, « Méta-philosophie de la religion », *ThéoRèmes*, 2.
URL : <http://theoremes.revues.org/272>
- , 2013, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Philosophie & Théologie ».
- REA Michael C., 2002, *World Without Design, The Ontological Consequences of Naturalism*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- SELLARS Wilfrid, 1992, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, Paris, L'Éclat, coll. « Tiré à part ».
- SWINBURNE Richard, 2004, *The Existence of God*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2^e éd.
- VAN INWAGEN Peter, « Dieu est-il une hypothèse nécessaire ? », *Klésis – Revue philosophique*.
URL : <http://www.revue-klesis.org/numeros.html#d17>.
- WOLTERSTORFF Nicholas, 2010, « Reformed Epistemology », *Practices of Belief*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

Christianisme, épistémologie et sciences humaines

Les sciences humaines et sociales sont confrontées à un paradoxe épistémologique. Elles prétendent expliquer les croyances religieuses en partant du principe que leurs causes ne peuvent pas être les raisons que le croyant serait prêt à leur reconnaître, y compris l'existence de Dieu. Les théories psychologiques ou sociologiques des croyances religieuses sont aussi biaisées par l'adoption du présupposé naturaliste selon lequel les croyances religieuses sont des effets psychologiques ou sociaux, et non des dispositions cognitives qui ont leur dignité intellectuelle. Cela les conduit à présenter les croyances qu'elles prétendent expliquer comme des erreurs ou des illusions, ou au moins comme épistémologiquement déficientes. Les sciences humaines et sociales apparaissent alors, hélas, comme un obstacle épistémologique à la compréhension des croyances religieuses.

Mots-clés : croyances religieuses, épistémologie, sciences humaines et sociales.

Christianity, Epistemology, and Social Sciences

Social sciences are facing an epistemological paradox. They pretend to explain Religious beliefs on the basis of the claim that their causes cannot be the reasons that the believer would be ready to recognize, including the existence of God. Psychological or sociological theories of Religious beliefs are also biased by the adoption of the naturalistic assumption that Religious beliefs are merely psychological or social effects, not cognitive dispositions with their own intellectual dignity. This leads Social and Human Sciences to submit the beliefs they claim to explain as errors or illusions,

or at least as epistemologically deficient. The Social Science then appear, alas, as an epistemological obstacle to the understanding of Religious beliefs.

Key words: religious beliefs, epistemology, social and human sciences.

Cristianismo, epistemología y ciencias humanas

Las ciencias humanas y sociales enfrentan una paradoja epistemológica. Pretenden explicar las creencias religiosas partiendo del principio que sus causas no pueden ser las razones que el creyente estaría dispuesto a reconocerles, incluida la existencia de Dios. Las teorías psicológicas o sociológicas de las creencias religiosas están también sesgadas por la adopción del presupuesto naturalista según el cual las creencias religiosas son efectos psicológicos o sociales, y no disposiciones cognitivas que tienen su dignidad intelectual. Esto los conduce a presentar las creencias que pretenden explicar como errores o ilusiones, o al menos como epistemológicamente deficientes. Las ciencias humanas y sociales aparecen entonces, desgraciadamente, como un obstáculo epistemológico para la comprensión de las creencias religiosas.

Palabras clave: creencias religiosas, epistemología, ciencias humanas y sociales.