



Chemins parallèles, buts propres

Frédéric Morneau-Guérin

Chef de pupitre, sciences

Yves Gingras
L'impossible dialogue. Sciences et religions
Montréal, Les éditions du Boréal, Collection Boréal compact, 2025, 352 pages

Il n'est pas commun de publier dans nos pages la recension d'un essai paru il y a de cela près d'une décennie. Toutefois, dans une conjoncture où la montée des intégrismes et des fondamentalismes religieux se fait de plus en plus sentir, tant en Occident qu'ailleurs dans le monde, il nous a semblé opportun de consacrer quelques modestes lignes à l'essai *L'impossible dialogue. Sciences et religions*, de l'historien et sociologue des sciences Yves Gingras, à l'occasion de sa réédition dans la collection Boréal compact.

L'essai répond à une tendance récente de l'historiographie des sciences qui s'emploie à réconcilier – artificiellement, selon Gingras – les sciences et les religions, ou à minimiser leurs antagonismes. Une telle approche, soutient-il, occulte pourtant que science et religion poursuivent des fins, emploient des méthodes et revendiquent des critères de vérité radicalement étrangers l'un à l'autre.

Faisant écho, à dix-huit siècles d'intervalle, au théologien carthaginois Tertullien, cet essai pose la question rhétorique « Qu'a de commun Athènes avec Jérusalem ? » pour interroger la relation entre la philosophie, et par extension, la science (symbolisée par Athènes) et la révélation divine (symbolisée par Jérusalem). Le moins qu'on puisse dire est que l'auteur avance à visière levée : sa réponse, déjà suggérée dans le titre, résonne dans une citation du frère Marie-Victorin présentée en introduction (« laisser la science et la religion s'en aller par des chemins parallèles, vers leurs buts propres ») ainsi que maintes autres fois dans les épigraphes des divers chapitres :

Il n'existe entre les religions et la science véritable ni parenté, ni amitié, ni même inimitié : elles vivent sur des planètes différentes. (Friedrich Nietzsche)

Le problème prétendu de l'accord de la foi et de la raison, opposant deux puissances égales qu'il s'agit de concilier, n'a pas de sens. (Ernest Renan)

Prêt à en découdre, l'essayiste n'hésite pas à outrepasser son propos se permettant quelques citations à effet polémique de personnages philosophiquement antireligieux et intellectuellement anticlérical comme Diderot ou radicalement athée et anti-ecclésiastique comme Arthur Schopenhauer.

Au fil des sept chapitres qui composent *L'impossible dialogue*, on retrace la longue histoire des relations conflictuelles entre sciences et religions à travers une série d'épisodes souvent présentés – parfois de manière emblématique – comme les noeuds majeurs de cette tension : l'interdiction d'enseignement de 219 thèses aristotéliennes par Étienne Tempier évêque de Paris, la condamnation au bûcher de Michel Servet et de Giordano Bruno, l'instauration de l'*Index librorum prohibitorum*, l'interdiction des écrits coperniciens, la condamnation de Galilée par le Saint-Office, la controverse darwinienne, etc.

L'ouvrage examine la possibilité d'un dialogue entre sciences et religions principalement sous l'angle historique et sociologique, tout en ouvrant, à un degré moindre, mais non négligeable, une discussion d'ordre philosophique. Ce faisant, l'auteur s'efforce de se placer et de se maintenir sur le plan institutionnel, choisissant de chercher à cerner et étudier les luttes de pouvoir entre groupes et institutions aux intérêts divergents ou même opposés plutôt que de relever et tenter d'interpréter les convictions personnelles des scientifiques.

Ce faisant, il cherche à « [prendre] en quelque sorte le contre-pied du courant actuellement dominant chez les historiens des sciences qui étudient la question des rapports entre science et religion depuis une quarantaine d'années ». En effet, depuis les années 1980, affirme l'auteur dans un passage clé du livre, plusieurs historiens des sciences ont cherché à réhabiliter la relation entre science et religion en soulignant la foi profonde de savants tels que Kepler, Newton ou Einstein. Mais cette lecture, en assimilant les convictions personnelles des chercheurs à la dynamique propre du champ scientifique, et donc en confondant le plan biographique d'une part avec les plans institutionnel et épistémologique d'autre part, commet une sérieuse confusion méthodologique. Or, nous dit l'auteur, le véritable enjeu du rapport entre science et religion se situe au niveau des institutions et des régimes de légitimation du savoir, non dans la psychologie des individus ou dans la sociologie de la pratique scientifique.

Pour éclairer cette distinction, il rappelle la typologie proposée par le philosophe des sciences allemand Hans Reichenbach (1891-1953) entre le *contexte de poursuite de la recherche* (marqué par des motivations personnelles, idéologiques ou religieuses) et le *contexte de justification* (où les hypothèses sont évaluées selon les critères empiriques et théoriques reconnus par la communauté de chercheurs). En ce sens, ajoute l'auteur, l'activité scientifique tend à dépersonnaliser les résultats : elle les soumet à des procédures collectives de validation qui les rendent indépendants des croyances ou des intentions de leurs auteurs.

Fondateur et figure de proue du Cercle de Berlin, étroitement lié au Cercle de Vienne des positivistes logiques, Reichenbach relève d'un versant de la tradition empiriste qui fait de la connaissance la mesure de l'être : ce qui ne peut être, d'une manière ou d'une autre, ramené à l'expérience, ne saurait être dit exister. Adoptant une position résolument antimétaphysique, pour lui toute ontologie acceptable doit être ancrée dans des structures observables ou vérifiables empiriquement.

Immédiatement après avoir introduit les termes contexte de découverte et contexte de justification, Reichenbach y va d'une affirmation clé qui encapsule l'une des thèses déterminantes : « L'épistémologie ne s'occupe que de construire le contexte de justification ». Pour le dire autrement, l'épistémologie (la discipline qui cherche à comprendre comment l'esprit accède à la réalité, comment il la structure, et dans quelle mesure nos représentations peuvent prétendre à l'objectivité) ne devrait pas s'intéresser à l'origine des idées scientifiques – le processus par lequel les hypothèses sont inventées –, car ce processus relève de la psychologie,

de la sociologie ou d'autres disciplines descriptives ; l'épistémologie vise plutôt à clarifier pourquoi et quand les affirmations scientifiques sont rationnellement acceptables.

Sans faire explicitement sien la thèse de Reichenbach citée plus haut, Gingras tient des propos laissant clairement entrevoir qu'il n'est pas fondamentalement en désaccord avec celle-ci. Or, si le programme empiriste et antimétaphysique de Reichenbach fut fondamental dans l'histoire de la philosophie des sciences, Gingras ne peut pas ne pas savoir que plusieurs figures majeures de la philosophie des sciences n'appartenant pas aux mêmes courants ont vigoureusement rejeté ou révisé en profondeur ses principales thèses.

À titre d'exemple, dans son ouvrage majeur, *La Structure des révolutions scientifiques* (1962), le philosophe et historien des sciences Thomas Kuhn (1922-1996) contesta explicitement la distinction faite par Reichenbach entre contexte de poursuite de la recherche et contexte de justification. Il soutint en effet que le raisonnement scientifique, même dans sa phase de justification, est profondément influencé par les conditions historiques et sociologiques de la communauté scientifique de même que par des facteurs psychologiques, culturels et institutionnels. Pour Kuhn, en somme, le changement scientifique est holistique : le raisonnement et la découverte sont intimement liés au sein d'un même cadre. Dans *Patterns of Discovery* (1958), le philosophe des sciences Norwood Russell Hanson (1924-1967) fit valoir que l'observation elle-même est imprégnée de théorie ; il ne saurait exister d'observation qui soit neutre, car les cadres conceptuels des scientifiques façonnent déjà ce qu'ils voient. Il s'ensuit donc, selon lui, que la découverte ne peut être dissociée de la justification. Insistant sur le fait que le changement théorique implique à la fois une évaluation rationnelle et une évolution historique, le philosophe des mathématiques et des sciences, Imre Lakatos (1922-1974), rejetta également la division stricte de Reichenbach dans son œuvre phare, *Methodology of Scientific Research Programmes* (1970). Enfin, dans *Reason, Truth and History* (1981), le philosophe Hilary Putnam (1926-2016) soutint que la justification épistémique est indissociable des conditions cognitives, pratiques, historiques et sociales de la recherche.

Soyons clairs. Que Kuhn, Hanson, Lakatos et Putnam (ainsi que d'autres penseurs comme l'enfant terrible Paul Feyerabend, l'holiste naturaliste Willard van Orman Quine et le rationaliste pragmatique Larry Laudan) n'adhèrent pas à la distinction faite par Hans Reichenbach entre contexte de découverte et contexte de justification n'implique absolument pas qu'Yves Gingras ait tort d'appuyer son argumentaire sur celle-ci, tant s'en faut ! Il est simplement regrettable que, dans un pareil ouvrage de haute voltige, l'historien et sociologue des sciences québécois n'ait pas jugé utile de partager avec le lecteur ce qui l'amène à soutenir cette position. Cette importante opportunité manquée de livrer le fond de sa pensée est d'autant plus regrettable que l'auteur se fait avar de détails précisément alors qu'il nous mène au travers d'un passage pivot dans le développement de l'idée principale qui

sous-tend tout l'essai. Ce silence n'est pas nécessairement une lacune, si l'on considère que Gingras s'exprime ici davantage en historien qu'en philosophe des sciences.

On l'a dit, chez Gingras, la sociologie des sciences est d'abord une sociologie institutionnelle. Elle s'intéresse à la manière dont des structures de pouvoir, des normes et des mécanismes de légitimation encadrent la production des savoirs.

Dans cette perspective, l'Église catholique représente un régulateur par excellence : il s'agit d'une institution ecclésiastique qui, historiquement, a contrôlé la circulation du savoir et exercé une autorité sur ce qu'il était permis ou non de penser et d'enseigner. Que certaines idées chrétiennes aient pu indirectement favoriser l'émergence d'une certaine rationalité n'entre tout simplement pas dans son objet de recherche. Son angle d'analyse fait mécaniquement émerger le conflit et peut donner l'impression que la science moderne s'est exclusivement constituée contre les cadres doctrinaux de l'Église, par une autonomisation progressive du champ scientifique.

Cette réticence méthodologique de Gingras comporte toutefois un risque de biais interprétatif : à force de vouloir éviter tout discours sur les dynamiques d'incubation intellectuelle ou sur les continuités culturelles, elle tend à représenter l'Europe chrétienne presque exclusivement sous l'angle du contrôle, de la censure et de la répression. Il en résulte un déséquilibre narratif qui ne tient pas seulement à une

lecture abusive de son propos : l'essayiste écrit en effet que « les religions panthéistes, qui identifient la divinité avec la nature, ont peu de problèmes avec les sciences » (p. 18). Ce jugement, en apparence empirique, reconduit implicitement une hiérarchie des contextes religieux selon leur compatibilité supposée avec la rationalité scientifique. En conséquence, l'Europe chrétienne se trouve décrite comme un espace singulièrement conflictuel, plus hostile à la science que d'autres civilisations qui, pour leur part, ne l'ont pas davantage favorisée et qui ne se sont pas montrées très fécondes sur le plan scientifique.

Évoquant le contenu du dernier chapitre de son ouvrage, Gingras mentionne d'ailleurs en introduction que « la mon-

tée des spiritualités autochtones et des croyances aux médecines dites traditionnelles rappelle que la pratique des sciences n'a rien de naturel ou d'universel et qu'elle repose, comme le disait le sociologue Max Weber, sur des présupposés culturels qui, s'ils ne sont pas partagés, génèrent des dialogues de sourds et créent des communautés de pensée incommensurables » (p. 27). Les présupposés culturels dont parle ici Gingras ne relèvent ni du contexte de découverte ni du contexte de justification au sens de Reichenbach. Ils se situent en amont des deux. Ce sont des conditions socioculturelles de possibilité de la

pratique scientifique elle-même. Autrement dit, Gingras suggère que faire de la science suppose déjà un certain rapport au monde (par exemple une conception de la rationalité et une ontologie implicite du monde désenchanté causalement ordonné selon des régularités observables). Il s'abstient cependant d'en examiner la genèse. Certains diront que cela ne relève pas de son propos. Mais est-ce vraiment le cas ? ♦

