

# ***La pensée d'A.N. Whitehead et la dynamique du champ science et religion<sup>1</sup>***

*Philippe Gagnon<sup>2</sup>*

## ***1. Introduction – Quelques remarques sur Dieu***

Nous avons choisi une thématique, celle de la dynamique du champ science et religion, qui n'est pas hyper-spécialisée et rejoindrait également ce qui représente le travail de la Chaire sciences, technosciences et foi à l'heure de l'écologie intégrale. Nous voudrions montrer la pertinence de Whitehead pour le sujet, malgré le fait qu'il soit décédé en 1947, et né en 1861. Nous allons nous concentrer sur cette œuvre qu'il publie en 1925 à la suite des Lowell Lectures, *La science et le monde moderne* ; il ajoutera au texte des conférences trois chapitres, un sur l'abstraction, un sur Dieu et un dernier (qui parut d'abord dans *l'Atlantic Monthly*) sur science et religion, que nous allons particulièrement convoquer ici même. C'est l'entrée de Whitehead dans cette période où il va faire de la métaphysique<sup>3</sup>.

Concernant cette dynamique du champ science et religion, penchons-nous d'abord sur la création. Nous grandissons avec l'idée à ce sujet d'une action qui n'appartiendrait qu'à Dieu seul, lorsque nous désignons cela en théologie, si nous le faisons ; mais la création entendue en ce sens, saurions-nous en donner un seul exemple ? Chez Whitehead nous trouverons ceci de particulier qu'il est pris de la conviction que créer de rien, ce serait être omnipotent. Il n'aimait pas cela du tout. Il voyait là l'ombre soit de *l'imperator* des Romains, soit du potentat oriental des hébreux, à l'époque on disait souvent Jéhovah, et il lui

---

<sup>1</sup> Nous offrons aux lecteurs une version revue de la conférence d'inauguration du Centre d'archives Whitehead, acquis par l'Institut Catholique de Lille par don de la famille d'Henri Vaillant, et prononcée le 19 janvier 2024, à l'amphithéâtre de la Maison des chercheurs du 14, boulevard Vauban, 59800 Lille.

<sup>2</sup> Philippe Gagnon, Chargé de recherche, Chaire sciences, technosciences et foi à l'heure de l'écologie intégrale, Laboratoire ETHICS (EA 7446), Université Catholique de Lille.

<sup>3</sup> Nous avons donné quelques éléments biographiques dans notre article « Que peut offrir la philosophie d'A.N. Whitehead pour penser les questions technosciences et foi ? », *Mélanges de science religieuse*, vol. 79, n° 4, oct.-déc. 2022, surtout p. 56-58.

arrive d'employer ce vocable. Il passe ainsi trop vite sur la structure métaphysique de la pensée hébraïque, comme le fit d'ailleurs Simone Weil dans sa *Lettre à un religieux*<sup>4</sup>. Whitehead, dans *La religion en gestation*, dira que les hébreux sont un peuple religieux à qui il manque une métaphysique, alors que les bouddhistes ont développé une métaphysique, à laquelle il manque une religion<sup>5</sup>. Il est étonnant de lire une affirmation pareille pour qui a fait un mémoire sur Claude Tresmontant, lequel a passé toute sa carrière à scruter la métaphysique des hébreux<sup>6</sup> !

Whitehead, pour se sortir de ce problème, lui qui n'aimait pas l'omnipotence, a imaginé un Dieu qui ne pourrait que persuader<sup>7</sup>. Un des auteurs qui a beaucoup développé ces idées après le décès de Whitehead est Charles Hartshorne, un philosophe étatsunien<sup>8</sup>. Pour lui, un Dieu de perfection absolue, ou un Dieu de perfection sempiternelle résulte d'un mariage erroné entre la philosophie grecque et la foi biblique, et puis Hartshorne d'aller jusqu'à considérer le concept traditionnel d'omnipotence comme incohérent. Le problème semble être qu'il a tiré cela trop loin, trouvant contre le théisme classique des fautes systématisées qui montrent un défaut réel de compréhension de ce qu'est la théologie et une reconnaissance incomplète de son caractère apophatique<sup>9</sup>. À notre avis, l'école de théologie du procès étatsunienne contient ce danger de faire de la théologie sans reconnaissance du caractère apophatique de cette entreprise. Ainsi par exemple, si les hommes exercent les uns sur les autres de la contrainte, saurait-on penser que Dieu ne peut absolument pas contraindre qui que ce soit à quelque moment que ce soit ? Question que pose par exemple David Basinger, dans un livre critique sur ce point<sup>10</sup>.

---

<sup>4</sup> Simone Weil, *Lettre à un religieux*, Paris, Seuil, 2020.

<sup>5</sup> A.N. Whitehead, *La religion en gestation*, trad. H. Vaillant, préf. de B. Saint-Sernin, Louvain-la-Neuve, Chromatika, 2008, p. 22.

<sup>6</sup> Voir encore Georges Vallin : « Le bouddhisme reste essentiellement “subjectif” et “méthodique”, et non “objectif” et “doctrinal”, alors même qu'il revêt l'aspect “objectif” d'une doctrine concernant la réalité et le monde... » (*La perspective métaphysique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Dervy-Livres, 1977, p. 117). Nous référons à notre *Christianisme et théorie de l'information. Science et théologie dans l'œuvre de Claude Tresmontant*, Paris, F.-X. de Guibert, 1998.

<sup>7</sup> Il en donnera cet énoncé très clair dans *Aventures d'idées* : « La création du monde, dit Platon, est la victoire de la persuasion sur la force. » (trad. A. Parmentier & J.-M. Breuvert, Paris, Cerf, 1993, p. 133).

<sup>8</sup> Cf. A. Case-Winters, *God's Power: Traditional Understandings and Contemporary Challenges*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1990, p. 129-148.

<sup>9</sup> apophatique : une approche théologique de Dieu, partant de ce qu'il n'est pas, plutôt que de ce qu'il est (ndlr).

<sup>10</sup> David Basinger, *Divine Power in Process Theism*, Albany, State University of New York Press, 1988, chap. 2, p. 41-53.

Hartshorne en a appelé à un concept de Dieu si relevé que, devant le désir d'éternité, nous lui remettrions tout, puisque du moment que nous sommes immortalisés dans la mémoire de l'univers, ce qui chez Whitehead est la fameuse nature conséquente de Dieu précisée dans *Procès et réalité*, que demander de plus ? À cela, Stephen Lee Ely qui a publié à la fin des années 40 un ouvrage, avait répondu qu'alors tout ce système ne parlerait pas de notre destinée<sup>11</sup>. En d'autres termes, Ely va considérer que le Dieu de Whitehead ne saurait être dit correspondre au Dieu de l'âme religieuse immémoriale<sup>12</sup>, car Whitehead non seulement ne sait pas établir sa toute-puissance, en fait il la nie nommément et à répétition, mais plus encore il ne sait même pas établir sa bonté. En effet, ce Dieu qui « sauve » les dysharmonies, qui triomphe des maux en faisant exister éternellement *mais pour lui seul* des contrastes de valeur où le beau l'emporte, ne serait au final qu'un esthète qui en mettant le beau au-dessus du bon et du vrai, ou même à part de ces derniers, tombe sous l'avertissement de Platon : « Et d'honorer la beauté plus que la vertu, ce n'est encore là rien d'autre pour l'âme qu'un déshonneur réel et total<sup>13</sup>. »

Dieu a-t-il créé de rien ? Les spécialistes nous disent que la création *ex nihilo* aurait été affirmée pour sauver la toute-puissance de Dieu face à des systèmes de la nécessité qui auraient tous exigés qu'il soit en conflit avec quelque chose de la structure de l'univers. Il n'est pas facile de se libérer de toute idée d'un Dieu artisan, qui fait des choses, qui tripote et intervient, et se libérer d'une représentation trop chosiste et trop matérielle de la puissance créatrice de Dieu est sans doute une bonne chose, un avantage. Cependant, si on peut trouver du bon dans le fait que des imaginations non purifiées, trop facilement sacrales et quelque peu idolâtriques soient tombées, on ne peut se réjouir d'un tournant anthropocentrique que nous avons connu. Parce que, à lire par exemple *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, nous verrons Hans Urs von Balthasar nous dire que le problème ce n'est plus la nature ou le cosmos, mais l'homme<sup>14</sup>. Si vous tirez cette logique jusqu'au bout, comme le montre par exemple le cardinal Ratzinger, dans *Au commencement*, dans la préface, il sera

---

<sup>11</sup> Stephen Lee Ely, *The Religious availability of Whitehead's God*, réimprimé dans *Explorations in Whitehead's Philosophy*, L.S. Ford & G.L. Kline (éds.), New York, Fordham University Press, 1983, p. 170-211, surtout p. 202.

<sup>12</sup> Sur ce point, voir également M. Welker, « Cosmic Piety in Whitehead's Works », *American Journal of Theology & Philosophy*, vol. 7, n° 3, 1986, p. 121-131.

<sup>13</sup> Platon, *Les lois. Livres I à VI*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2006, 727 d, p. 254.

<sup>14</sup> H. Urs von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, trad. R. Givord, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 147-151.

facile de trouver quantité de références à la création qui l'ont complètement vidée de son sens<sup>15</sup>.

Éliminer l'homme posera problème certes, on le voit avec l'anti-spécisme, mais par ailleurs prétendre que ses seules préoccupations comptent, c'est aller trop loin. Il nous semble que nul ne l'ai dit mieux que John Polkinghorne, dans un ouvrage intitulé *One World* :

« Bien qu'aucun énoncé théologique qui ne tiendrait pas pleinement compte de la condition humaine ne serait satisfaisant, il est également nécessaire de reconnaître qu'il y a plus du côté de Dieu que ses rapports avec les hommes. [...] La théologie naturelle prend le contre-pied de la vision de Feuerbach et de ses successeurs à l'effet que la religion n'est qu'une projection anthropologique et de la vision de Durkheim et de ses successeurs que c'est un phénomène socialement induit. Il y a des raisons à la croyance en Dieu qui se tiennent complètement hors du monde humain. Bien que la religion possède un élément intérieur incontestable, elle a aussi un élément extérieur. La théologie naturelle nous protège d'une emphase induite sur l'intériorisation<sup>16</sup>. »

## ***2. Science et religion vont-elles se rencontrer ?***

Nous voici au cœur du sujet. Whitehead offre une contribution qui de ce point de vue, si on admet ce que dit Polkinghorne, peut s'avérer tout à fait fascinante. Il va lier le sort de la religion à celui du rationalisme et, comme l'a bien dit Bertrand Saint-Sernin dans sa préface à la traduction par Henri Vaillant de *Religion in the Making*, il fait de la quête religieuse de l'homme, à laquelle il donne une profonde dimension métaphysique, quelque moment où le rationalisme s'institue<sup>17</sup>. Cela nous servira mieux que de bloquer la compréhension sur une création laïcisée, rendue compatible avec la seule possibilité d'une matière préexistante ou *χώρα*, telle que nous le trouverions par exemple chez David R. Griffin, un des grands commentateurs du courant théologie du procès que nous venons de mentionner. Dans la question qui porte sur quels sont les rapports possibles entre la science et la foi, nous avons des catégories qu'un physicien et professeur de sciences religieuses étatsunien, Ian Barbour a proposées : conflit, indépendance, dialogue et intégration<sup>18</sup>. Nous allons

---

<sup>15</sup> Joseph Ratzinger, *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, trad. sous la dir. d'É. Gagnon, Paris, Fayard, 1986, préface.

<sup>16</sup> John Polkinghorne, *One World: The Interaction of Science and Theology*, rééd. West Conshohocken, Templeton Foundation Press, 2007, p. 97. notre trad.

<sup>17</sup> Préface de Bertrand Saint-Sernin à *La religion en gestation*, p. v-viii, cf. note 5.

nous en servir ici sans les remettre en question, même si elles ont suscité des discussions<sup>19</sup>.

La première est celle du conflit. Elle semble à plusieurs aller de soi. Nous y revenons avec Whitehead lui-même.

Ensuite, l'indépendance : cette thèse en est une où selon nous il est difficile de se tenir. Prenons quelques propos d'Yves Gingras, sociologue des sciences québécois, dans un texte où il réagit adversement à *Raisons d'être*, un ouvrage publié par les Presses de l'Université de Montréal et comprenant des textes autant de théologiens que de scientifiques<sup>20</sup>. Pour lui, le dialogue dont parlent des auteurs de ce livre collectif est à intersection vide entre deux discours qui n'avancent pas dans la même direction : « La science moderne et contemporaine – nul besoin de remonter à ses sources grecques – se définit par son *naturalisme*, qui exclut explicitement toute explication transcendante<sup>21</sup>. » Et encore : « Cette autolimitation exclut par définition l'invocation d'un Dieu créateur, qu'il soit immatériel ou extra-terrestre. La science exclut aussi tout ce qui n'a aucun fondement "matériel" même le plus ténu<sup>22</sup>. »

Par ailleurs, « la religion ... vise à répondre aux questions ultimes : quel est le sens de la vie humaine ? qu'advient-il après la mort ? ou encore, plus généralement, pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien<sup>23</sup> ? »

Gingras nous dira encore, s'étant dédouané dans la toute dernière des citations, puisqu'il reconnaît sa place à la religion :

« Ainsi, à la question "d'où vient l'Homme ?", la science répond que les connaissances les plus récentes situent son origine en Afrique et que nos ancêtres ont évolué à partir d'espèces animales plus anciennes encore, le chimpanzé étant notre "cousin" le plus proche. Si d'aventure le croyant répond que les "méthodes" de sa religion lui indiquent plutôt que c'est Dieu

---

<sup>18</sup> Ian G. Barbour, *Quand la science rencontre la religion*, trad. E. Scavée, Monaco, Éd. du Rocher, 2005, p. 50-52, traduction de : *When Science Meets Religion, Enemies, Strangers or Partners ?*, HarperOne, 2000.

<sup>19</sup> Cf. G. Cantor et K. Kenny, « Barbour's Fourfold Way: Problems with his Taxonomy of Science-Religion Relationships », *Zygon*, vol. 36, n° 4, déc. 2001, p. 765-781; W.B. Drees, *Religion, Science, and Naturalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, n. 14, p. 43-44.

<sup>20</sup> *Raisons d'être. Le sens à l'épreuve de la science et de la religion*, S. Lefebvre (dir.), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2008.

<sup>21</sup> Yves Gingras, « Qu'est-ce qu'un "dialogue" entre science et religion ? », *Arguments*, vol. 2, n° 11, printemps-été 2009, p. 1.

<sup>22</sup> « Qu'est-ce qu'un "dialogue"... », p. 1.

<sup>23</sup> « Qu'est-ce qu'un "dialogue"... », p. 2.

qui a créé l'homme directement et qu'il est impossible qu'il soit issu d'une espèce inférieure, y a-t-il encore dialogue ? On peut en douter car le scientifique répondra qu'une telle croyance est incompatible avec les connaissances actuelles<sup>24</sup>. »

Et de continuer : « pour que les discours soient vraiment complémentaires, ils doivent porter sur un même objet. Ainsi on dit que les aspects ondulatoires et corpusculaires de l'électron sont complémentaires puisqu'ils réfèrent au comportement d'une même entité. ... On peut dire que la science est complémentaire aux croyances religieuses, mais cela n'est pas dialogue, car en fait les deux ne traitent pas des mêmes objets<sup>25</sup>. » Nous voyons donc comment chez ce titulaire d'une chaire de recherche du Canada, un intellectuel québécois important, il n'y a pas de dialogue. Mais y a-t-il même indépendance ? ou ne sommes-nous pas dans le conflit ? Parce que, quand on reconnaît, comme la première citation semble le faire, par une espèce de courbette une posture qui permettrait à la religion d'exister, on nous classe dans la catégorie indépendance, mais on peut douter qu'elle soit vraiment fructueuse et qu'on puisse s'y tenir. On a certes rangé cette position sous « indépendance », mais c'est à se demander si elle ne tend pas en réalité au conflit.

Il y a quelques présupposés derrière des points de vue pareils. Dominique Lecourt, épistémologue français, demandait, dans une série d'entretiens audio publiés sous le titre *La création* : « Pourquoi est-ce que l'on croit à quelque chose ? C'est parce qu'on a besoin d'y croire et ce besoin n'est absolument pas lié à des questions de connaissance<sup>26</sup>. »

Nous verrons qu'avec Whitehead, dont nous continuons d'approfondir la pensée, on ne saurait dire cela. Donc sur les présupposés de ces auteurs, qu'il s'agisse de Gingras ou Lecourt, nous pourrions renvoyer à Pierre Thuillier, épistémologue et historien des sciences français, qui rappelait dans *Le petit savant illustré*, où on trouve une longue postface sur le scientisme et ses dangers : « fondée sur un certain nombre de normes et de présupposés, elle (c'est-à-dire la science) impose à son tour certaines façons de penser, certaines valeurs, certaines manières de percevoir le monde, de se percevoir soi-même et de percevoir les autres. Plus simplement, je veux dire que “la science”, au sens large du mot, incarne une certaine philosophie pratique, une certaine attitude à

---

<sup>24</sup> « Qu'est-ce qu'un “dialogue”... », p. 2.

<sup>25</sup> « Qu'est-ce qu'un “dialogue”... », p. 4.

<sup>26</sup> Dominique Lecourt in : *La création*, R. Enthoven (dir.), Paris, Perrin, 2009, p. 68.

l'égard de la réalité. Et que “la science”, aujourd’hui, joue le rôle de savoir dominant. C’est à elle qu’il faut se référer pour connaître “la vérité”<sup>27</sup>. »

### **3. Le conflit va-t-il tout emporter ?**

En première approche, avant d’approfondir ce que Whitehead nous propose, en particulier dans le chapitre « science et religion » de *La science et le monde moderne*, résumons-en le propos : le conflit est un signe qu’il existe des vérités plus vastes et des perspectives plus élevées dans lesquelles s’opérera une réconciliation entre une religion plus profonde et une science plus nuancée. Autre idée : « la seule méthode de protection contre les fluctuations extrêmes d’une opinion soumise à la mode consiste en une détermination inflexible à prendre en compte la totalité des faits<sup>28</sup>. »

Il est facile de se représenter les relations entre religion et sciences comme étant conflictuelles, Whitehead le concédera lui-même d’entrée de jeu. Mais avec ces deux domaines nous tenons les deux plus fortes forces générales qui influencent les hommes et justement nous semblent opposées l’une à l’autre, la force d’une intuition religieuse, qui habite tout homme quoi qu’on en dise, et la force d’une volonté d’observations précises et de déductions logiques. On peut dire de prime abord qu’il y a toujours eu un conflit entre la religion et la science, mais on doit reconnaître par ailleurs que tant la religion que la science ont toujours été dans un état de développement continu. On ne saurait dire que nous sommes en présence de contradictions perpétuelles entre religion et sciences et que, dans ses dernières, la religion aurait toujours tort et la science aurait toujours raison.

La théologie fait montre d’un caractère de développement graduel et ce dernier est relatif à un conflit interne aux idées propres qu’elle articule. Whitehead rappelle, par exemple, comment le cardinal Newman a écrit un traité sur le développement de la doctrine chrétienne. La science est à même adresse, elle est également en transformation perpétuelle, personne aujourd’hui par exemple ne souscrirait sans qualification aux convictions de Galilée ou à celles de Newton. Dans notre connaissance, nous sommes conscients de vérités

---

<sup>27</sup> Pierre Thuillier, *Le petit savant illustré*, Paris, Seuil, 1980, postface, p. 92 ; encore : « il me paraît éminemment regrettable que “la science”, dans une société comme la nôtre, soit trop souvent présentée de façon simpliste – comme s’il s’agissait d’un Savoir totalement pur, neutre, objectif et transcendant. » (*Id.*, *Les savoirs ventriloques, ou comment la culture parle à travers la science*, Paris, Seuil, 1983, p. 11).

<sup>28</sup> A.N. Whitehead, *La science et le monde moderne*, trad. H. Vaillant, préf. J.-M. Brevart, Francfort, Ontos Verlag, 2006, p. 201.

importantes, mais les seules formulations de ces vérités que nous puissions en faire présupposent un point de vue général qui met en jeu des conceptions qu'on pourra devoir modifier. Par exemple, Galilée dit que la terre se meut et que le soleil est fixe, les représentants de l'Inquisition diront que la terre est fixe et que le soleil se meut. Énoncés qui sont également vrais si on a rendu déterminé le sens de repos et de mouvement, tel que l'énoncé signifié l'exige. Ou encore la théorie de la lumière de Newton, qui emporte l'adhésion au XVIII<sup>e</sup> siècle, qui est corpusculaire, celle de Huygens qui est ondulatoire, qui emporte l'adhésion au XIX<sup>e</sup> siècle, sont contradictoires. Les scientifiques n'ont pas le choix de laisser les choses en l'état et espérer peut-être une vision qui viendrait réconcilier le deux points de vue que nous n'avons pas, que nous n'avons toujours pas.

Un conflit entre les deux, sur certains détails où ils peuvent se rencontrer, peut bien sûr advenir, mais il ne devrait pas nous conduire à abandonner des doctrines pour lesquelles nous avons par ailleurs des évidences solides. On peut donc dire qu'on a exagéré la dimension de conflit entre science et religions, puisqu'il faut se rappeler qu'une contradiction ne fait que nous rappeler la nécessité des certains ajustements et parfois ces ajustements peuvent être mineurs pour changer complètement la perspective. Il faut tenir à l'esprit des aspects très différents des événements dont s'occupent la religion et la science pour reconnaître qu'elles ont des objets, des préoccupations, des tâches différentes, la religion, dira Whitehead, étant tout entière prise dans la contemplation des valeurs morales et esthétiques, alors que la science s'occupe des conditions générales qui régulent les phénomènes physiques.

Si Whitehead dit cela, il ne soutient pas pour autant qu'un ordre physique serait plus solide ou plus indubitable qu'un ordre moral au contraire, pour lui tout ordre est esthétique<sup>29</sup> et tout savoir aura ultimement une implication théologique. Renvoyons à un dire sibyllin de Whitehead, sur l'analyse de la signification<sup>30</sup>, publié en 1947, l'année de son décès, où il considère que la poursuite de l'analyse logique, dont il était lui-même un des plus grands maîtres, cette poursuite jusqu'au bout rejoindra l'esthétique puis la théologie ; il va même jusqu'à dire que nous reviendrons à une compréhension semblable à celle de Thomas d'Aquin, ce qui a été dit également par Chesterton<sup>31</sup>. D'où cette courte incise de Christopher Mooney, qui avoue avoir découvert

---

<sup>29</sup> Cf. *La religion en gestation*, p. 50, cf. note 5.

<sup>30</sup> Cf. A.N. Whitehead, « Analysis of Meaning » in *Essays in Science and Philosophy*, Londres, Rider & Co., 1948, p. 99.

<sup>31</sup> Cf. G.K. Chesterton, *Saint Thomas Aquinas* in *Collected Works*, vol. 2, San Francisco, Ignatius Press, 1987, p. 425.

Whitehead après avoir quitté l'athéisme pour rejoindre le théisme. Il y a, dirait-il, d'un côté la loi de la gravitation, de l'autre la contemplation de la beauté de la sainteté, ce qu'un aspect nous permet de voir, l'autre côté le masque et inversement<sup>32</sup>.

#### ***4. Au cœur du problème : une version sclérosée du dogmatisme***

La religion finalement ne retrouvera pas sa puissance perdue selon Whitehead tant qu'elle n'aura changé de la même façon que la science a su le faire. Si les principes de la religion sont éternels, leur expression demande un développement continu. Une avancée scientifique montrera que les énoncés de certaines croyances religieuses ont besoin d'une modification, soit ils devront être étendus ou expliqués soit ils devront être réénoncés. Si la religion est vraie dans ce qu'elle enseigne, cette modification ne fera que montrer de manière plus adéquate le point qui compte.

La religion est une expression d'une expérience fondamentale de l'homme et elle se développe avec une pression plus grande dans l'expression, à ce titre elle est détachable d'une imagerie adventice, d'où cette citation très belle :

« La religion est la vision de quelque chose qui se tient au-delà, en arrière, et au-dedans du flux passager des choses immédiates ; quelque chose qui est réel, et qui pourtant attend d'être réalisé ; quelque chose qui est une lointaine possibilité, et pourtant le plus grand des faits présents ; quelque chose qui donne une signification à tout ce qui passe, et pourtant échappe à l'appréhension ; quelque chose dont la possession est le bien final, et qui pourtant est au-delà de toute atteinte ; quelque chose qui est l'idéal ultime, et la quête désespérée<sup>33</sup>. »

Saurait-on synthétiser ce propos ? Si nous reprenons les choses sous l'angle de la création déjà abordée, si nous voyons le monde comme étant conçu comme devant être tout fait, et que – tel que nous a souvent semblé devoir être la signification de la création à partir de rien – nous voudrions qu'il soit sorti tel quel des mains divines, nous aurons effectivement du mal à intégrer l'idée d'une progressive densité acquise par le réel, puis d'une montée de la complexité qui lui permette d'être venu à l'existence ainsi que nous le découvrons. Whitehead vient de nous dire que la théologie aussi suppose un approfondissement, qu'elle a des expressions initiales qu'un autre contexte nous forcerait à juger hérétiques. Si nous prenons les tout premiers énoncés

---

<sup>32</sup> Christopher Mooney, journaliste américain, *Discover Magazine*, novembre 2009.

<sup>33</sup> *La science et le monde moderne*, p. 205, cf. note 28.

dogmatiques, et puis les transpositions deux ou trois siècles plus tard, nous verrions qu'il y a eu tout un travail de clarification de la pensée.

La science est une entreprise vouée à la rectification, Whitehead donne l'exemple de l'argon mélangé à l'azote pour montrer qu'on a parfois dû conserver une hypothèse, même lorsqu'elle semble ne pas correspondre à l'expérience<sup>34</sup>. Un autre exemple pourrait être emprunté à Imre Lakatos, ainsi le programme de recherche de Prout, chimiste britannique, qui avait pensé que la classification des éléments chimiques obéirait à une loi des multiples, à partir du poids atomique de l'atome d'hydrogène ; la thèse est confirmée jusqu'à ce que l'on enregistre des poids qui n'étaient pas des multiples entiers. Le programme tombe en discrédit, mais ce n'est qu'au XX<sup>e</sup> siècle que l'on a compris que plusieurs éléments chimiques se trouvaient dans la nature sous forme de mélanges d'isotopes et d'éléments. Lakatos montre contre Popper, son maître, qu'on ne peut pas toujours réfuter ou falsifier, puisqu'il y a des retours possibles d'une hypothèse qui au fond était correcte, il lui manquait juste une précision conceptuelle.

Whitehead tient à l'empirisme, mais celui qu'il préconise a tout de même peu à faire avec une entreprise purement inductiviste, où nous ne ferions que décalquer ce qui se donne à voir dans le réel sous mode d'évidence immédiate, sans apport de l'esprit. Pour asseoir ceci renvoyons à Allison Hartz Johnson qui a fait une thèse sous la gouverne de Whitehead, et qui rappelait comment, lorsque John Dewey lui demanda « êtes-vous un empiriste ou un rationaliste ? », Whitehead répliqua que le rationalisme est essentiel pour déterminer quel système d'abstractions est important, sinon nous nous retrouverions avec un empirisme confus<sup>35</sup>.

Whitehead s'est rendu compte que tant les scientifiques, tel que Galilée, que les délégués du pape Urbain VIII, ressortissaient du même esprit finalement, parce que face aux extravagances scolastiques, on est venu à se défier de la seule autorité, des arguments d'autorité, et l'on décida d'en appeler à la raison, à une autorité considérée comme objective. On a tellement voulu cela qu'on a vu les scientifiques invoquer des faits incontrovertibles de l'observation, pendant que leurs vis-à-vis, les hommes d'Église, en appelaient aux faits incontrovertibles présentés par les mots des écritures. Or une telle attitude a entraîné un désastre. Il est facile à des jeunes auteurs, comme Jeremy Fackenthal, de monter cela en épingle et de pointer vers ces quelques endroits

---

<sup>34</sup> *La science et le monde moderne*, p. 199-200, cf. note 28.

<sup>35</sup> Allison Hartz Johnson, Whitehead as Teacher and Philosopher, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 29, n° 3, mars 1969, p. 353.

où Whitehead s'en prendrait à la théologie<sup>36</sup>. Fackenthal essaie d'aller jusqu'à dire que pour Whitehead c'est la théologie elle-même qui est un désastre. Mais cette lecture ne tient pas la route, parce qu'il faudrait mettre en regard tous les passages où Whitehead accuse non moins fortement la science d'avoir souvent été une errance. Whitehead se défie du scientisme, du mécanisme et d'une science qui procéderait comme si elle parlait d'évidences immédiates.

Les faits durs ne le sont finalement pas complètement. Prétendre trouver des faits bruts pour asseoir une autorité à la science, c'est tout aussi inadéquat que d'en appeler à des faits incrustés dans des traditions ou des documents, parce qu'à tout cela il manque encore et toujours l'aventure du comprendre, qui est aussi le risque de l'interprétation<sup>37</sup>. Vouloir définir le spirituel en termes d'un énoncé écrit, qu'on a rendu équivalent à des modes de fonctionnement différents pour autant de régions diverses de l'univers, et en retour s'appuyer sur des faits empreints de relativité et de sous-détermination dont on voudrait qu'ils s'imposent absolument à tout être intelligent, tel fut le problème ; Whitehead remarqua du reste malicieusement : « On devrait se souvenir de ce que le ciel, dont le Christ nous avait enseigné qu'il est au-dedans de nous, était par le sentiment populaire de l'époque médiévale placé au-dessus de nous<sup>38</sup>. »

Dans les *Dialogues* nous lisons : « *The danger is dogmatic thought; it plays the devil with religion, and science is not immune from it*<sup>39</sup>. », soit : le danger, c'est la pensée dogmatique ; elle joue le rôle du diable avec la religion, et la science n'en est pas à l'abri.

## **5. *Quelle posture pour la rencontre entre science et religion ?***

Venons-en à notre point focal : comment Whitehead peut-il nous aider à voir la catégorie la plus utile dans celles que nous avons mentionnées, que nous n'allons pas critiquer tel que rappelé plus haut, puisqu'il y faudrait un exposé plus long que celui-ci. Nous avons donc conflit, indépendance, dialogue ou intégration. Prenons d'abord le terme d'« articulation ». Cette expression peut désigner deux pièces qu'on arriverait à rassembler

---

<sup>36</sup> Jeremy Fackenthal, *Against Dogmatic Finality: Whitehead's Dissaffection with Theology* in *A. N. Whitehead's Thought Through a New Prism*, A. Berve & H. Maaßen (dir.), Cambridge Scholars Publishing, 2016, p. 186-201.

<sup>37</sup> Consulter F.R. Crownfield, « Whitehead from Agnostic to Rationalist », *The Journal of Religion*, vol. 57, n° 4, oct. 1977, p. 376-385.

<sup>38</sup> A.N. Whitehead, « The First Physical Synthesis » in *The Interpretation of Science: Selected Essays*, A.H. Johnson (éd.), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1961, p. 6.

<sup>39</sup> *Dialogues of Alfred North Whitehead*, L. Price (éd.), Boston, Little, Brown & Co., 1954, p. 345-346.

harmonieusement dans quelque schème dans l'espace, on parle bien en biomécanique d'articulation. Puis, si nous allons vers l'intégration, nous semblons ajouter quelque chose de plus, parce que si nous pouvons défendre pour l'articulation qu'elle contient l'appel à faire du dialogue qui prendrait l'autre au sérieux – on a besoin de l'autre ne serait-ce que pour faire un tout comme avec des pièces qui s'assemblent. Dans le cas d'intégrer il est inévitable de penser à faire entrer dans un point de vue intégrateur, ou même le plus intégrateur, ce qui par ce biais ne saurait plus du tout faire figure de corps étranger.

Prenons un moment pour regarder ces schèmes l'un après l'autre en laissant tomber le *conflit*, auquel nous aurons fait justice en reprenant le chapitre 12 de *La science et le monde moderne*.



*L'indépendance* – Cela rappelle des chiens de faïence qui se dévisageraient. Ainsi que nous l'avons suggéré précédemment, cela pose la question de savoir si on pourrait s'y tenir. Plus haut, nous avons exprimé nos doutes. Dans son ouvrage *Rocks of Ages*<sup>40</sup> le célèbre paléontologiste étatsunien Stephen Jay Gould lance le NOMA (*non-overlapping magisteria*), en français les magistères non-empiétants, bien sûr ceux de la science et de la religion. Il fait de la nature un ordre amoral<sup>41</sup>. Whitehead n'avaliserait pas cela, parce que la valeur et la décision pour lui guident à tout moment le travail d'élaboration de la science. Et puis, nous l'avons vu, tout ordre est esthétique.



*Dialogue* – Si nous passons à une autre possibilité d'interaction, qui est celle du dialogue nous avons une cloison mais avec des flèches communicantes qui permettent d'au moins se faire signe l'un l'autre. Dans la tradition philosophique, de bons exemples de cette pratique montrent une argumentation toujours dirigée, les auteurs classiques écrivaient des dialogues,

<sup>40</sup> Stephen Jay Gould, *Rocks of Ages*, New York, Ballantine, 1999.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 193-194.

on les trouve de Platon jusqu'à Malebranche et au-delà. Si nous tentons de penser une vraie dialogique, personne n'y gagnerait pour ainsi dire d'avance et nous devrions en appeler à quelque chose d'autre pour arbitrer. Il doit y avoir une réversibilité argumentaire qui permette de dire, non pas « j'ai raison », mais « cela est », « il en est ainsi », « regarde les implications de positions que tu as tenues », etc. Il y a comme un arbitre, et on doit sans doute donner raison à Gingras : un objet commun doit exister, il faut parler de la même chose, sinon nos raisonnements logiques sont équivoques.

Si, ainsi que nous avons vu Whitehead le dire, la religion s'occupe des valeurs esthétiques et morales, et la science de la précision dans notre contact avec l'expérience physique, on peut dire *a minima* qu'il y a quand même une diversité d'objets. Voilà qui doit nous amener à regarder ce que pourrait bien être cette idée d'intégrer.

*Intégration* – Cette catégorie est apte à nous intriguer. Nous pourrions dire qu'il en est deux possibilités, une option avec des éléments empiétants.



Une version plus forte peut en être proposée, où nous mettrions finalement dans le même ensemble à la fois la science et la religion, et c'est à se demander si S et R ne devraient pas être intégrés, mais dans quoi ?



Quelque chose qui serait l'englobant ultime. À quoi cela pourrait-il ressembler ? Cette dernière schématisation pose inévitablement des problèmes, on trouverait facilement des tentatives d'apologétiques qui se rabattraient là-dessus, soit l'Intelligent Design à la manière étatsunienne, soit les « preuves scientifiques » de Dieu à la manière de Bolloré et Bonassies<sup>42</sup>. Nous n'y sommes plus dans vision intégratrice, puisqu'on fera fonctionner « preuve »

---

<sup>42</sup> Michel-Yves Bolloré, Olivier Bonassies, *Dieu, la science, les preuves*, Paris, Guy Trédaniel, 2022.

d'une manière totalement équivoque. La science et la religion ne fonctionnent pas la même façon<sup>43</sup>.

Cette solution est trop optimiste, mais lorsque Barbour avait en tête cette intégration, il rajoutait une distinction entre théologie naturelle et théologie de la nature : « La théologie naturelle affirme que l'existence de Dieu peut être induite de (ou est confirmée par) l'évidence d'un plan dans la nature, dont la science nous a rendus plus conscients<sup>44</sup>. » Il contraste donc cette théologie naturelle à une théologie de la nature, dans laquelle « les principales sources la théologie se trouvent en dehors de la science, mais [où] les théories scientifiques peuvent affecter fortement la reformulation de certaines doctrines<sup>45</sup> » ; ainsi, dans celle-ci, les sources principales de la théologie sont non pas scientifiques, mais à l'occasion d'un contact avec les théories scientifiques peuvent quand même nous aider à reformuler nos doctrines théologiques ou religieuses, particulièrement des doctrines telles que la création ou la nature humaine.

Barbour d'ajouter qu'à ses yeux, dans une synthèse systématique, à la fois la science et la religion contribueraient au développement d'une métaphysique inclusive, et dans son œuvre, il a le plus souvent appelé pour ce faire à la philosophie du procès.

En résumé une théologie naturelle transformerait la science en connaissance ayant une valeur ultimement religieuse, qui pointerait vers une intelligence transcendante mais sans révélation. Une théologie de la nature ferait de la religion un discours à affiner par une éventuelle référence aux données de la science, de ce que la science nous enseigne à propos du monde.

## **6. *Ya-t-il une synthèse à l'horizon ? À quelles conditions ?***

Une synthèse ne peut-elle pas exister au-delà ? Barbour répondra que oui, nous venons de le dire, ce serait celle d'une métaphysique inclusive. Dans *Religion and Science*, texte revu de ses *Gifford Lectures*, Barbour dira qu'une version finale de l'intégration offrirait une synthèse de l'évolution et de la création dans un système métaphysique inclusif encore une fois. Il dira de la métaphysique qu'elle est une recherche d'un d'ensemble de catégories cohérentes qu'on puisse appliquer à tous les types d'expériences humaines et à

---

<sup>43</sup> Renvoyons à C. Karakash et P. Bühler, *Science et foi font système*, Genève, Labor et Fides, 1992.

<sup>44</sup> *Quand la science rencontre la religion*, p. 41, cf. note 18.

<sup>45</sup> *Ibid.*

tous les événements du monde. Elle doit tirer des connaissances de champs au-delà même de la science et de la religion mais inclure ces intuitions relatives à ces deux aspects complémentaires de la réalité humaine.

Nous aurions une vision du procès qui servirait d'ensemble intégrateur. La question qu'on voudra poser alors – lançons-là comme une provocation à la réflexion – est celle qui demanderait : la religion subsiste-t-elle dans une métaphysique qui, comme celle du procès, supprime l'omnipotence, la *creatio ex nihilo*, et même éventuellement l'indépendance de Dieu par rapport au monde ? Notre réponse à cela serait : peut-être que la religion subsiste, mais ce n'est pas une réponse intéressante ni constructive de quoi que ce soit. Il reste étonnant qu'un logicien de la qualité de Whitehead ait choisi de parler de science et *religion*, pour la raison toute simple que l'extension d'un concept comme la « religion » est telle que – on a parlé de religion pour le structuralisme, pour le marxisme, bref tout a été nommé une religion – la compréhension du concept devient nulle<sup>46</sup>. C'est pourquoi il est préférable de parler de science et théologie, et il faut encore préciser de quelle théologie nous parlons, c'est pourquoi nous avons donné un coup de barre contre un auteur qui se servait de la théologie pour dire que pour Whitehead ce serait toujours un désastre.

Ces schémas aident à penser, mais la question finale est : va-t-on en appeler à des concepts qu'on puisse déplacer d'un domaine à l'autre ? Avec quelques collègues du GEEST à Lyon, le groupe d'épistémologie et d'éthique des sciences et des techniques, nous avons entre nous écrit et présenté aux États-Unis un texte sur l'autonomie dans lequel nous nous sommes demandés : qu'est-ce pour un clone de répondre de lui-même à nos tentatives de reproduire la vie par duplication<sup>47</sup> ? Lorsqu'on fait des tentatives de clonage, on a des taux d'échec importants, c'est comme s'il y avait une norme immanente à ce petit organisme qui faisait qu'il obéisse davantage à sa norme qu'à nos efforts à nous. Par ailleurs, en robotique, si vous avez des automates programmables qui pourraient y parvenir, qu'est-ce que serait pour eux de devenir autonomes ? De se réguler entièrement soi-même à partir de leur apprentissage ? Nous n'allons pas régler la question ici, mais poser la question c'est voir la difficulté

---

<sup>46</sup> Cf. C. Tresmontant, « De quelques malentendus philosophiques et théologiques », *Archives de philosophie du droit*, n° 38, 1993, p. 141-146.

<sup>47</sup> Cf. P. Gagnon, M. Guillermin, O. Georgeon, J.R. Vidal et B. de Montéra, « Acquisition of Autonomy in Biotechnology and Artificial Intelligence », *Proceedings of the 11th International Multi-Conference on Complexity, Informatics and Cybernetics: IMCIC 2020*, N. Callaos, S. Hashimoto, N. Lace, B. Leybourne & P. Poszytek (dir.), International Institute for Informatics and Systemics, Winter Garden, Volume II, 2020, p. 168-172.

qu'il y a de *transposer* un concept d'un domaine, qui est la génomique puis la biologie, à un autre, en l'occurrence la robotique et l'intelligence artificielle. La question étant : la sémantique est-elle incomparable ou incommensurable d'un domaine à l'autre ? Peut-on tirer non seulement un mot vers une signification transposée, mais une phrase entière et même plus, tel que l'a suggéré Paul Ricœur dans *La métaphore vive*<sup>48</sup> à la suite de Benveniste ? Est-ce qu'un discours entier peut être transposable de cette façon ? Par exemple, il peut sembler ahurissant de penser que le « champ » des physiiciens puisse être, ainsi que l'a suggéré Moltmann, le champ de l'action du Saint-Esprit. Pourtant, si vous y regardez de près, les analogies qui ont permis à ce concept de naître étaient non-mathématiques, elles étaient englobantes et relevaient d'une tradition britannique à laquelle appartient de plein gré Whitehead<sup>49</sup>. Une tradition qui a su donner la priorité à l'englobant par rapport aux parties.

Finalement si nous considérons à nouveau les schémas tout juste présentés, avec « S » et « R », pour défendre une version à empiètement vide, ce que nous avons vu au début avec Gingras, il faut que les termes étant absents de la zone d'empiètement, on ait par ailleurs protégé un terme correspondant à un fait purement empirique. Un fait dénué de toute possibilité de métaphorisation. Or l'œuvre de Whitehead, aussi celle de Jean Ladrière, montrent qu'inévitablement ce sont *tous* les langages, les scientifiques compris, qui sont métaphoriques. Whitehead n'aurait sans doute pas ainsi posé le problème, son accès au monde naturel n'était pas médié par une théorie du langage, il y a chez lui quelque chose qui échappe au *linguistic turn*, qui donne la base de cette philosophie dite analytique<sup>50</sup>. Dès le début Whitehead, dès sa période de philosophie des sciences, la période où il est à Londres et non plus à Cambridge, donc les années 20, dit déjà, par exemple dans *Le concept de nature* : « la nature est ce que nous observons dans la perception par les sens<sup>51</sup>. » Il n'y a pas un échafaudage compliqué, une infrastructure conceptuelle constructiviste à travers laquelle nous connaissons ! Whitehead nous dit : la nature c'est ce que nous observons dans la perception par les sens et ce parce que « ...la perception sensible contient un élément qui n'est pas la pensée<sup>52</sup>. »

---

<sup>48</sup> P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1997, p. 166-167.

<sup>49</sup> Cf. M. Hesse, « Cosmology as Myth », *Concilium*, 166, n° spécial *Cosmology and Theology*, D. Tracy & N. Lash (dir.), 1983, p. 49-54 (surtout p. 51).

<sup>50</sup> Renvoyons à la thèse de doctorat de Jean-Claude Dumoncel, *Le système de Whitehead et la philosophie analytique*, soutenue à Nantes en 1987 et dirigée par Jean-Louis Gardies où est analysé l'effort parallèle de Whitehead par rapport à la philosophie analytique.

<sup>51</sup> A. N. Whitehead, *Le concept de nature*, trad. J. Douchement, Paris, Vrin, 1998, p. 32.

<sup>52</sup> *Le concept de nature*, p. 33, cf. note 51.

Donc la réponse de Whitehead ne serait peut-être pas la métaphoricité de tous les langages, mais pour que la théologie soit préhension, un concept central chez lui, elle doit participer de l'aventure de l'exister en ce monde ; elle est fonction de modèles et ces modèles peuvent s'affiner et se préciser. Cela signifie qu'il y a un schématisme inévitable en toute science, et cela nous autorise à dire également en théologie, en tant qu'elle est science. C'est peut-être là la leçon à retenir : est-ce que le discours qui permet de parler de Dieu est le discours d'un être en devenir, en progrès, ou est-ce que c'est un discours qui d'une certaine façon voudrait tellement s'assurer de l'infailibilité et de l'objectivité qu'il n'aurait plus qu'à citer des mots sur une page écrits avec de l'encre en faisant naître une forme de fondamentalisme ?

La trajectoire où Whitehead nous conduirait serait de dire : le danger est là, un danger de vouloir avoir raison à tout prix et de s'écarter de l'aspect processuel de l'expérience d'un être dont le savoir est toujours en transformation et compréhension perpétuelles.