

2. Le pari de Pascal

Si on ne saurait prouver l'existence de Dieu, on peut cependant expliquer et comprendre le fait de la croyance, au moins à titre de réconfort dans un monde chaotique. Croire n'est pas un acte absurde et dénué de sens, au contraire, c'est un acte motivé, et d'une certaine façon, à ce titre, très raisonnable...

C'est le sens qu'on peut donner au « pari pascalien ». Ce pari part du constat que **l'existence divine est par principe indémontrable par la raison humaine**. C'est, suivant une autre formule de Pascal, **une vérité inaccessible à la raison** – « le cœur a ses raisons que la raison ignore » dit Pascal. Dieu est donc une « vérité de cœur » plutôt que de raison, parce que son existence ne saurait jamais être démontrée, vérifiée.

Cependant, Pascal montre que **nous avons tout à gagner à croire en Dieu**, car en effet s'Il existe et que nous ne croyons pas en Lui, nous serons voués à l'enfer ; et s'Il n'existe pas nous n'aurons perdu qu'une jouissance de toute façon éphémère. Croire est donc au bénéfice du croyant, c'est un pari rationnel, car dans un pari on préférera toujours le bénéfice le plus important et/ou le malus le moins important. Ainsi faut-il parier sur l'existence de Dieu (ce que Pascal appelle « croire », justement parce qu'on ne *sait* pas si Dieu existe ou non), car si j'ai raison je gagne beaucoup (Paradis) et si j'ai tort je perds peu (plaisir éphémère) ; tandis que le pari inverse me rapporte peu (plaisir éphémère) mais me fait risquer beaucoup (Damnation éternelle).

	Je paris que Dieu existe	Je paris que Dieu n'existe pas
Dieu existe	Je gagne le Salut éternel	Je perds : Damnation éternelle
Dieu n'existe pas	Je perds un plaisir éphémère	Je gagne un plaisir éphémère

Problèmes de l'approche pascalienne : c'est une approche rationaliste qui traite la relation au divin comme un **pur calcul d'intérêt**. Or, **celui qui croit par simple intérêt n'est pas dans un acte de foi tel qu'on l'attend du croyant** ; en outre il n'est pas moral (puisqu'il est intéressé) comme l'exige justement la religion. Du coup on peut se demander si **la croyance ne suppose pas justement une adhésion fondée dans la suspension du recours à la rationalité**, ce qui est malgré tout très étrange, car cette suspension de la rationalité constitue un refus de ce qui fait la spécificité de notre humanité par différence d'avec toutes les autres espèces. On arrive alors à ce paradoxe que, puisque croire suppose de suspendre l'usage de la raison, si Dieu a fait de nous des être de raison, peut-être a-t-il voulu que nous ne croyons pas en lui, mais lui préférions la science...

Transition – Reste que, si science et religion semblent si proches, on pourrait se demander si la science n'est pas à son tour quelque chose d'une religion, c'est-à-dire, aussi, un objet de croyance. C'est ce que nous observerons pour finir.

Troisième partie – La science comme religion et les limites de la science

A) Kant et les limites de la connaissance scientifique

Si la croyance s'explique, c'est qu'elle n'est pas entièrement dénuée de raisons, et n'étant pas dénuée de raison, elle ne saurait être dite purement irrationnelle : comme on l'a vu, des raisons en justifient le fait (pari pascalien) et une certaine forme de rationalité y existe (cohérence interne).

Mais alors, si la religion n'est pas purement irrationnelle, l'extension du domaine de la science et de la raison ne saurait la faire disparaître entièrement. C'est ce que montre E. Kant dans sa *Critique de la raison pure* : comme la science se fonde sur l'expérience, elle ne peut rien dire à propos d'objets qui ne sont pas susceptibles d'expérience. Ainsi de Dieu et de l'âme, objets par excellence de la religion. Science et religion constituent donc deux domaines distincts dont nous pouvons seulement exiger qu'ils n'empiètent pas l'un sur l'autre.

Cependant demeure une question, et c'est celle du mode d'adhésion aux contenus de la science, ou, autrement dit, la science est-elle comme on le prétend souvent de l'ordre de la pure rationalité, ou bien l'adhésion des scientifiques eux-mêmes aux contenus de la science est-elle aussi empreinte d'irrationalité ?

B) Les différentes théories scientifiques : une adhésion irrationnelle ?

1. Feyerabend et l'incommensurabilité des théories scientifiques

C'est ce que nous allons observer en compagnie d'un épistémologue du XX^{ème} : **Feyerabend** (Autriche). Feyerabend, dans *Contre la méthode*, s'oppose à l'idée d'« **expérience cruciale** » (*experimentum crucis*). Cette idée consiste, lorsque nous disposons de deux théories expliquant le même phénomène, à faire une expérience qui permettra d'indiquer (comme la croix directionnelle placée à un carrefour) laquelle des deux théories il faut conserver, et laquelle il faut rejeter.

Or, ce que montre Feyerabend, c'est qu'en réalité aucune expérience cruciale n'est possible, car toute expérience est tributaire d'un système théorique particulier (cf. I, A, 1, α, le problème de l'induction), en sorte que, ce qui réfute une théorie, ce n'est jamais une expérience « pure », mais une autre théorie.

Prenons un exemple. Mettons que pour expliquer le phénomène X, nous disposions de deux théories, A et B. Nous faisons une expérience pour déterminer laquelle des deux théories est la bonne. Mais, en fait, quand nous faisons cette expérience, nous utilisons certains éléments empruntés à la théorie A : celle-ci sera logiquement déclarée vainqueur. Si nous avions fait nos expériences sur le fondement de la théorie B, alors c'est B qui aurait été déclarée correcte. Concrètement, nous avons un exemple d'un tel problème avec ce qu'on appelle en physique la **dualité onde-particule de la lumière** : la lumière se comporte tantôt comme une onde, tantôt comme un faisceau de particules, suivant l'instrument avec lequel je l'observe. Il est impossible de trancher si la lumière est une onde (théorie A) ou une particule (théorie B), car les instruments utilisés pour tester la lumière sont eux-mêmes redevables des théories A et B qu'ils sont censés tester.

De cela, Feyerabend tire une conséquence inattendue, et c'est que, **les expériences étant formulées du point de vue d'une théorie déterminée, leurs résultats ne sauraient valoir que pour elle**, en sorte que, si l'expérience peut bien réfuter la théorie au sein de laquelle elle est formulée si elle n'est lui-même pas conforme, deux théories très éloignées, peuvent, à propos d'un même phénomène,

parvenir à des conclusions tout à fait opposées, sans que l'on puisse trancher entre elles laquelle est vraie et laquelle est fausse. C'est ce qu'on appelle **l'incommensurabilité des théories scientifiques**.

Feyerabend suppose alors que **nous devrions être libres de choisir les théories scientifiques** que nous souhaitons utiliser, **tout comme nous sommes libres d'adhérer à tel ou tel parti politique ou à telle ou telle religion, étant donné que rien ne peut justifier qu'on préfère telle théorie à telle autre** : la décision en faveur de l'une ou l'autre des théories relève d'un acte de foi à la rationalité limitée.

Critique de la thèse de Feyerabend – si en effet rien ne permet de trancher entre deux théories également explicatives d'un même phénomène, les scientifiques n'adhèrent en réalité jamais de façon définitive à l'une ou l'autre : ils utilisent généralement l'une et l'autre suivant le résultat qu'ils veulent obtenir. La grande différence entre théories scientifiques et religions, c'est que **tandis que l'adhésion à une religion est exclusive** (je ne peux pas être à la fois catholique ET protestant par exemple), **l'adhésion à une théorie scientifique est toujours provisoire et n'exclue pas de futurs changements d'obédience** : un physicien qui s'occupe de la nature de la lumière n'est pas « ondiste » *ou* « particulariste », mais il est l'un *et* l'autre suivant les moments.

2. Kuhn et la notion de paradigme scientifique

Kuhn (philosophe américain, XX^{ème} siècle) établit dans *La structure des révolutions scientifiques*, la notion de **paradigme scientifique**. Un paradigme correspond à une « époque » de la science. Par exemple, au XVI^{ème} siècle, on passe du paradigme ptoléméen (la Terre est au centre d'un cosmos fini) au paradigme copernicien (la Terre est une planète en orbite autour d'un Soleil dans un univers infini). La question que se pose Kuhn, c'est : comment change-t-on de paradigme scientifique ? Comment un paradigme vient-il à en remplacer un autre ? Est-ce pour des raisons pleinement objectives ou pas ? Et sinon, quelles sont ces raisons ?

Pour cela, il part d'un exemple, celui que nous avons donné : le passage du **paradigme géocentrique** (Ptolémée) au **paradigme héliocentrique** (Copernic). Il montre alors que, quand le paradigme copernicien est adopté, ce n'est pas tellement parce qu'il est « meilleur » que le paradigme ptoléméen qu'il remplace : l'un comme l'autre présentent d'énormes problèmes. En effet, les deux représentent le système astronomique sous forme d'orbites circulaires, soit autour de la Terre (Ptolémée) soit autour du Soleil (Copernic). Or, les orbites planétaires ne sont pas circulaires, mais elliptiques, et, de ce fait, les prédictions faites dans l'un comme dans l'autre paradigme à l'égard de la position des astres dans le ciel sont systématiquement fausses : l'expérience réfute le paradigme ptoléméen, mais aussi le paradigme copernicien. De ce fait, il ne devrait pas y avoir de raisons de préférer l'un à l'autre. Mais, il se trouve que le paradigme ptoléméen est *déjà* en crise quand le paradigme copernicien apparaît, et même, c'est *parce que* le paradigme ptoléméen est en crise que le paradigme copernicien apparaît. En fait, **on change de paradigme scientifique, nous montre Kuhn, quand celui dont on dispose a épuisé sa capacité heuristique, c'est-à-dire, sa capacité à engendrer de nouvelles découvertes, à résoudre des problèmes** :

« l'un des facteurs qui rallia les astronomes à Copernic fut l'état de crise patente à la veille de cette innovation. L'astronomie de Ptolémée n'était pas parvenue à résoudre ses problèmes ; il était temps de donner sa chance à un concurrent. » (Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, chapitre 6)

On reconnaît qu'un paradigme est en crise quand un grand nombre de théories apparaissent pour expliquer un phénomène que ce paradigme ne parvient pas à expliquer (dans notre exemple : pourquoi les objets astronomiques ne sont pas aux positions prévues). **On appelle anomalie ce phénomène qui résiste à l'explication au sein d'un paradigme déterminé. L'anomalie n'est alors que l'occasion d'un changement de paradigme, pas sa cause**, car, comme on l'a vu, si le

paradigme ptoléméen ne peut expliquer l'anomalie de position des objets astronomiques, il ne suffit pas qu'on constate un tel défaut pour abandonner l'astronomie de Ptolémée, mais il faut encore qu'une alternative existe.

On change en effet de paradigme uniquement quand on dispose d'un modèle concurrent : il serait absurde de se débarrasser d'un modèle d'explication, même très imparfait, au profit d'un défaut total d'explication. Mais, ce qui fait qu'on passe d'un paradigme à un autre n'est pas totalement rationnel, puisque, le plus souvent, on passe d'un modèle imparfait à un modèle tout aussi imparfait, et, le plus souvent encore, ce sont seulement les jeunes chercheurs qui passent d'un paradigme à l'autre : ceux qui ont fait toute leur carrière au sein du premier paradigme sont incapables de l'abandonner – les vieux ptoléméens ne sont jamais devenus coperniciens, c'est seulement les jeunes chercheurs de l'époque qui ont adhéré à ce nouveau paradigme. Voici par exemple ce que dit Darwin de sa propre thèse (le paradigme évolutionniste), avancée dans un contexte de crise de la biologie au XIX^{ème} siècle :

« bien que je sois pleinement convaincu de la vérité des vues exposées dans ce volume..., je ne m'attends [pas] à convaincre les naturalistes *expérimentés* qui ont l'esprit plein de faits qu'ils considèrent depuis [longtemps] d'un point de vue directement opposé au mien [...] mais j'envisage avec confiance l'avenir – les *jeunes* naturalistes qui apparaissent et seront capables de considérer avec impartialité [...] la question. » (Darwin, *L'origine des espèces*)

Bref, s'il y a bien des raisons de choisir tel ou tel paradigme (par exemple parce que l'ancien paradigme présente trop d'anomalies qu'il ne sait plus résoudre), ce changement n'est pas non plus totalement rationnel (c'est-à-dire, fondé sur la démonstration ou la preuve de la supériorité absolue du paradigme nouveau). Ainsi, il faut bien conclure qu'**existe, en science comme ailleurs, une dose d'irrationalité dans l'adhésion aux différents paradigmes scientifiques, non seulement pour le commun des hommes, mais aussi de la part des scientifiques eux-mêmes**, car, en dépit de leur pratique, ceux-ci restent néanmoins *aussi* des hommes...

C) Utilité de la religion et conclusion

Reste enfin à voir que la religion rend des services à l'homme que la science ne peut remplir : elle possède une utilité morale, et surtout une utilité au titre de son angoisse. Or, si le rôle de la morale peut bien être rempli par d'autres sources (une morale laïque), il semble que pour ce qui est de répondre aux questions et à l'éventuelle crise existentielle de l'homme, pour ce qui est de le rassurer sur les raisons de son existence et sa place dans l'univers, rien n'est à ce jour aussi efficace que le discours religieux.

De ce fait, on peut certes soutenir que le progrès scientifique signe un recul du phénomène religieux, mais que ce recul a encore d'autres causes (politiques, culturelles, sociales, etc.), surtout, qu'il ne confine pas à une disparition pure et simple, tout simplement parce que science et religion ne remplissent pas exactement les mêmes offices, le rôle de la religion outrepassant celui de la science, et les deux ne traitant en réalité pas de la même chose : l'une (la science) des phénomènes physiques à propos desquelles elle produit de la *connaissance*, l'autre (la religion) des entités métaphysiques à propos desquelles elle produit de la *croyance*.