



HAL
open science

Dieu sur un mode scientifique. La convergence de perspectives créationniste et cognitiviste sur le divin

Baudouin Dupret

► **To cite this version:**

Baudouin Dupret. Dieu sur un mode scientifique. La convergence de perspectives créationniste et cognitiviste sur le divin. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2018. hal-01844299

HAL Id: hal-01844299

<https://hal.science/hal-01844299>

Submitted on 19 Jul 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dieu sur un mode scientifique

La convergence de perspectives créationniste et cognitiviste sur le divin¹

Je souhaite ici exposer et comparer les mécanismes argumentatifs du cognitivisme et du créationnisme à propos de la religion et de Dieu, en partant de deux cas d'étude spécifiques, celui de Justin Barrett pour le premier, celui de Harun Yahya pour le second. Réaliser cette comparaison suppose de revenir sur les fondamentaux de ces deux perspectives et, en particulier, sur leur conception de l'esprit humain dont procède l'intelligence du religieux. Dans les deux cas, l'esprit et le cerveau ne font qu'un, et c'est le démontage des mécanismes de leur aperception illusoire de la réalité qui permet de faire la démonstration de leur conception – exacte, erronée ou vraie jusqu'à preuve du contraire – du divin. Ainsi, pour Barrett, les gens ont des croyances religieuses parce que leur cognition est régie par des mécanismes naturels qui génèrent des croyances non réflexives dans des choses comme l'esprit, l'âme, Dieu, croyances qui, jusqu'à preuve du contraire, peuvent être parfaitement fondées. Et pour Yahya, c'est un fait scientifique établi que le monde des humains n'est que l'image que leur cerveau se fait d'une réalité externe et inaccessible, laquelle pointe nécessairement vers la réalité transcendante de Dieu.

Dans cet article, je voudrais faire l'exposé (1) du positionnement de ces deux conceptions de la cognition du divin dans le paysage des sciences sociales de la religion et de la science, (2) des thèses soutenues par Barrett et Yahya sur le fonctionnement de la cognition et sur leurs implications quant à l'intelligence du religieux, et (3) de ce que l'on peut en déduire sur la similarité de structure de ces deux perspectives et sur leur nature positiviste, voire scientifique.

Sciences sociales, cognitivisme et créationnisme sur la religion et la science [Ne faudrait-il pas mettre un point après créationnisme ?]

Les sciences sociales de la religion et de la science

Avant d'entreprendre la présentation de ces deux conceptions de la cognition du divin, je voudrais opérer un bref retour sur les sciences sociales de la religion et des sciences. Depuis au moins Durkheim (1912), la religion est tenue pour être un phénomène central du fonctionnement des sociétés. Pour Durkheim, analytiquement, Dieu est la société. Les croyances des gens ne sont pas qu'un système illusoire d'idées (et donc pas seulement une idéologie). Cependant, dans une attitude qu'on pourrait qualifier d'ironique à l'égard du monde social, Durkheim considère que ce que les gens croient n'est pas, en réalité, ce à quoi ils pensent croire. En sorte [Pour accéder] d'accéder à l'objet de leurs croyances, il faut construire une perspective scientifique et conceptuelle analogue à

¹ Cet article se situe dans le prolongement de mon exploration du rapport que le créationnisme d'Harun Yahya entretient avec la science. Un premier volet avait porté sur la science archéologique (Dupret et Gutron, 2016). L'article a énormément bénéficié des commentaires de Philippe Gonzalez, Jean-Noël Ferrié, Zakaria Rhani et Joan Stavo-Debaugé. Qu'ils en soient tous remerciés, de même que le seul relecteur resté anonyme.

ce qui s'est fait dans le domaine des sciences naturelles. Notons que, pour Parsons (1960) aussi, la religion revêt une importance primordiale en tant qu'elle contribue à l'ordre social. Il s'agit d'un système de valeurs extérieur à l'action des acteurs, tout en étant profondément implanté dans leur esprit. Avec Berger et Luckman (1966), l'étude la religion est entrée dans le domaine de la sociologie constructiviste qui la prend pour un produit culturel constitué par les attitudes, les actions et l'organisation des gens qui s'y intéressent (Berger, 1967 ; Piette, 1999). Mais tandis que, jusqu'alors, le contenu des idées religieuses demeurait de peu d'importance, d'autres études ont entrepris d'explorer leur contenu représentationnel, parce que c'était cet ordre discursif (Foucault, 2002) ou cette culture (Geertz, 1973) qui **étaient** supposé déterminer le comportement individuel. Dans cette perspective, ce n'est pas ce que les gens font et expérimentent qui est important, mais ce qui existe par-dessus leurs têtes, qui se sédimente et laisse sa marque dans des représentations, éventuellement textuelles. Dans le prolongement du textualisme foucauldien et en réaction aux théories fonctionnalistes, discursives, constructivistes et herméneutiques, Talal Asad a développé plus récemment sa propre approche de la religion, articulée autour de la notion de « tradition discursive ». S'appuyant sur la méthode archéologique de Foucault, il examine les pratiques religieuses en tant qu'éléments d'un discours intériorisé disciplinant un 'soi' dont la généalogie doit être reconstruite (Asad, 1993).

Les sciences sociales de la science ont aussi une longue histoire, qui remonte au moins à Weber (1993) et à sa théorie de la rationalisation. Alfred Schütz (1990) est crucial à cet égard, en ce qu'il ouvre la voie à l'étude phénoménologique du savoir et qu'il met le savoir scientifique en perspective du savoir ordinaire. Thomas Kuhn (1962), pour sa part, a transformé la question en montrant que les découvertes scientifiques sont interprétées au travers de lentilles paradigmatiques. Cela a conduit à un tournant constructiviste (Shapin, 1996) en vertu duquel « 'la science' est un espace culturel [qui] n'a pas de qualités essentielles ou universelles » (Gieryn, 1999 : xii). Bruno Latour a proposé une version sophistiquée du constructivisme dans ses nombreuses études empiriques et historiques (Latour et Woolgar, 1979 ; Latour, 1987). Selon lui, le réductionnisme scientifique s'appuie sur des instruments permettant au raisonnement d'opérer comme si rien ne se modifiait au fil du processus expérimental, en dépit des transformations abyssales qui se produisent, et comme si le chercheur se soumettait au jugement de son objet d'expérience (Latour, 2002 : 250-251).² Un domaine particulier d'enquête s'est développé autour de l'idée de la connaissance ordinaire des sciences. Allant au-delà de la dichotomie entre science vraie et fausse, science professionnelle et vulgaire, science réelle et pseudo-science, ce programme considère la compréhension de la science comme un objet de recherche en soi (Guillo, 2009).

Un troisième champ mérite une attention particulière, celui qui s'intéresse spécifiquement aux relations qu'entretiennent religion et science [**peut être inverser : science et religion**]. On a longtemps affirmé soit que science et religion se contredisaient et s'opposaient, soit qu'elles se

² Il convient de noter que l'évolution de Latour **a procédé** [**verbe bizarre...**] dans un sens de moins en moins constructiviste. Ainsi dit-il, comme me l'a fait remarquer un relecteur anonyme du texte, dans *Sur le culte moderne des dieux faitiches* (Latour, 1996 : 51) : « L'explication sociale ne valait pas tripette, peut-être, mais la causalité objective ne valait pas mieux. Il fallait tout reprendre à zéro, et se mettre à écouter de nouveau les propos de l'acteur ordinaire ».

prêtaient à une accommodation raisonnable, soit encore qu'elles pouvaient se corriger l'une l'autre. De Weber (1993) à Turner (2014), via Berger (1967), le débat a porté sur la thèse de la sécularisation et sur la plausibilité des croyances religieuses dans les sociétés modernes. Dans ce type de perspective, science et religion sont tenues pour être constituées par les différentes conceptions du monde des gens (Mannheim, 1952), qui forment leurs supposés préthéoriques sur la base desquels ils articulent leurs représentations, croyances et valeurs sous forme de théories scientifiques ou de théologies religieuses, ce que certains auteurs appellent des idéologies, c'est-à-dire « un système de croyance explicite et conscient » (Putnam, 1971 : 655). Dans une perspective constructiviste, l'intersection même de la science et de la religion est un produit socialement construit. Il semble que toutes ces théories considèrent la science et la religion comme des sphères sociales relativement autonomes qui peuvent interagir mais non se mélanger. Toutefois, des auteurs comme Wuthnow (1985 : 198) affirment que « les gens ordinaires... peuvent être (comme cela a été montré) plus éclectiques en combinant des conceptions religieuses et scientifiques [... et] faire preuve d'une grande capacité à mélanger des croyances que les *social scientists* sont enclins à considérer comme incohérentes ».

La science cognitive de la religion et de la science

Les théories cognitives, dont l'essor récent est remarquable, se sont fort intéressées à l'étude de la religion.³ Dans cette perspective, tous les êtres humains ont des attentes que leurs ontologies intuitives (leurs intuitions sur l'être des choses) génèrent. Ces ontologies procèdent d'une cognition naturelle spécifique à chaque contenu. Bien qu'il n'y ait pas d'accord sur la nature intuitive (Barrett, 2011) ou contre-intuitive (Atran, 2009) de l'idée de dieu, les cognitivistes convergent pour dire que les attitudes religieuses humaines sont mieux expliquées par l'existence dans l'esprit des gens d'un « système hypersensible de détection d'agentivité » (*hypersensitive agency detection device*, HADD), qui les conduit à croire à un dessein supra-naturel (voir plus loin dans l'article). Ce HADD, comme ils l'appellent, s'explique lui-même en termes de psychologie évolutionniste et, de ce fait, préexiste au processus culturel de socialisation. Bien que proto-social dans sa formation, ce système est fonctionnellement pro-social dans sa capacité à susciter le comportement. Les théories cognitives de la religion sont évolutionnistes en ce sens qu'elles présentent les agents supranaturels comme les produits dérivés d'un mécanisme, développé au travers de la sélection naturelle, de détection d'agentivités variées, telles que les prédateurs, les protecteurs ou les proies (Atran, 2009).

S'agissant des sciences, les cognitivistes affirment que les êtres humains, par l'entremise de « modules cognitifs »⁴ naturels, développent des « théories populaires » dans les domaines de la mécanique, de la biologie ou de la psychologie (e.g. Inagaki et Hatano 2002 ; Sperber, Premack, Premack, 1995). Pour cette raison, les humains disposent d'une manière naturelle de concevoir la

³ J'entends, par « théories cognitives », les théories développées par les sciences cognitives, qu'il ne faut pas confondre, bien que leur substrat épistémologique soit en partie commun, avec d'autres traditions scientifiques qualifiées de « cognitives » (on parle ainsi parfois de « tournant cognitive » en sociologie ; voir Déchaux, 2010).

⁴ Le « module cognitif » est une structure neuronale que l'évolution a développée pour répondre à certaines fonctions.

nature, que les auteurs qualifient de « proto-scientifique ». Autrement dit, les humains sont dotés d'un appareil cognitif naturel qui impose des limitations au processus d'information. Cela signifie que nos esprits conçoivent de manière différentielle le monde, avec des ensembles d'attentes spécifiques vis-à-vis de l'espace, du monde physique, des êtres biologiques primitifs, des êtres animés et des questions mentales. On peut regrouper ces ensembles en « cinq catégories ontologiques intuitives : les entités spatiales, les objets solides, les êtres vivants, les animaux et les personnes » (Barrett, 2011 : 65). Généralement, les cognitivistes insistent sur le fossé qui existe entre la compréhension publique de la science et la science à proprement parler (e.g. Medin et Atran, 1999). Dans une version rénovée de la conception classique d'une science en rupture avec le sens commun, la science populaire est ici conçue comme le produit de la cognition naturelle, intuitive, non réflexive, tandis que la science professionnelle est le produit d'un raisonnement élaboré, au-delà de l'intuition et réflexif.

Dans la tradition cognitiviste, science et religion populaires procèdent des mêmes mécanismes cognitifs, la première s'occupant des domaines spatial, physique et biologique, tandis que la seconde est concernée par les êtres animés et les questions mentales. Elles sont liées l'une à l'autre en cela qu'elles sont toutes deux le produit des mêmes mécanismes adaptatifs mentaux par lesquels les êtres humains s'accommodent de leur environnement et développent des capacités de production de sens plus ou moins réussies. Quant à la science professionnelle et à la théologie, elles se démarquent de leurs ancrages cognitifs naturels et produisent un mode complexe, réflexif et non intuitif. Les sciences cognitives ne développent pas un point de vue spécifique sur la science et/ou la théologie professionnelles, bien qu'elles soient enclines à se positionner comme une science professionnelle dont la capacité à décrire les mécanismes de la cognition religieuse naturelle conduit à mettre en doute les croyances religieuses (e.g. Murray, 2008). De façon marginale, il peut arriver, comme c'est le cas avec Justin Barrett, que les sciences cognitives aboutissent à la conclusion inverse, en vertu de l'argument « innocent tant que pas jugé coupable » : « le caractère naturel de la croyance dans les dieux doit être pris comme une bonne raison pour accorder à de telles croyances le bénéfice du doute » (Barrett, 2011 : 112).

La science créationniste de la religion et de la science

Le créationnisme scientifique est une théorie en vertu de laquelle le monde n'est pas le produit de l'évolution, mais bien celui de l'œuvre divine. Cette théorie a pris des formes très variées qui sont fonction, entre autres, des contextes religieux de leur formulation. Toutes ont en partage le rejet catégorique du darwinisme, compris le plus souvent dans sa vulgate tronquée et son extension abusive. Le Dessein intelligent (*Intelligent Design*, ID) est l'appellation la plus classique de cette volonté de donner au créationnisme une base scientifique. Il consiste dans l'affirmation que « certaines caractéristiques de l'univers et des êtres vivants sont mieux expliquées en recourant à une cause intelligente qu'à un processus indirect tel que la sélection naturelle » (IDEAC, 2004).⁵ La théorie de l'ID est parfois décrite comme l'argument du « Dieu des interstices », appellation qui

⁵ L'appellation *Intelligent Design* a été conçue pour contourner l'arrêt de la Cour suprême des Etats-Unis *Edward v. Aguillard* qui prohibe l'enseignement des théories créationnistes dans les écoles publiques.

souligne sa propension à combler les espaces vides du savoir scientifique positiviste par une explication par les actes de Dieu (Ratzsch, 2010).⁶

Dans le discours créationniste, Dieu est le Dessen intelligent du monde. À ce titre, il est une hypothèse explicative et non un objet d'étude scientifique. L'argument est toutefois aussi que l'observation scientifique de la Nature ne peut conduire qu'à reconnaître la présence de ce Dessen intelligent. Dans les mots d'Harun Yahya, le créationniste musulman dont nous allons examiner certaines affirmations en détail, les signes de Dieu (terme qui renvoie à celui d'*âya*, en arabe, qui désigne à la fois le signe et le verset coranique) se trouvent sous nos yeux, sont évidents et ne demandent qu'à être vus (Dupret et Gutron, 2016). De ce point de vue, il peut y avoir une preuve scientifique de Dieu. L'argument principal des tenants du Dessen intelligent est que l'origine, la complexité et la diversité de la vie relèvent d'une complexité naturellement improbable et irréductible au mécanisme darwinien de mutation aléatoire et de sélection naturelle. L'expression de « complexité structurée » est parfois utilisée pour affirmer qu'un certain seuil de complexité ne peut être dépassé par des mécanismes proprement naturels et qu'un objet à la fois structuré et complexe est la marque identifiable d'un dessein intelligent plutôt que d'un processus aléatoire.

L'ambition du créationnisme scientifique consiste généralement à prouver que la science, loin de contredire la religion et de s'y opposer, la confirme. Dans cette démarche, le créationnisme adopte un raisonnement de type syllogistique et tautologique : la révélation divine est vérité ; la bonne science confirme cette vérité ; la révélation divine est donc attestée scientifiquement. Deux ordres **véridictionnels** [à la limite : **véridictionnels**] sont, de la sorte, mobilisés simultanément et leur convergence débouche sur leur renforcement réciproque. On pourrait qualifier cette approche de « concordiste ». Harun Yahya, dont il sera plus amplement question ci-après, propose une conception positiviste et même scientiste de la science et de la religion, au point qu'on pourrait parler dans son cas de science-*qua*-religion.⁷

Les illusions de la cognition ordinaire : deux théories cognitiviste et créationniste de la cognition du divin

Je voudrais à présent revenir sur les théories cognitiviste et créationniste relatives à Dieu. Il s'agira, tout d'abord, de détailler davantage leur exposé de la structure cognitive de l'être humain pour, ensuite, traiter plus spécifiquement du tableau de la cognition du divin qu'elles nous brossent. Je m'intéresse à deux ouvrages tout particulièrement : celui de Justin L. Barrett, du côté cognitiviste, auteur de *Cognitive Science, Religion and Theology* (2011), et celui d'Harun Yahya, du côté créationniste, auteur de *l'Atlas de la Création* (2006). Ces deux auteurs, qui ne peuvent être tenus pour représentatifs d'une tradition quelconque, déploient néanmoins une argumentation, sinon des

⁶ Notons que, comme le souligne très justement l'élève de Wittgenstein, Drury (1973 : 102), aucune théorie n'est nécessaire dès lors qu'existe une certitude factuelle. Autrement dit, une théorie est un moyen interprétatif donnant une explication hypothétique à quelque chose d'en partie ignoré.

⁷ Ce n'est pas sans évoquer la conception de Boyle, pour qui la grandeur de Dieu peut être évaluée empiriquement dès lors que les lois invariantes créées par Dieu peuvent être découvertes et étudiées par la science (Gould, 2001 : 303).

conclusions, largement partagée dans leurs courants de pensée respectifs. Je ferai remarquer tout particulièrement que, dans les deux perspectives, la cognition ordinaire, c'est-à-dire celle de tous ceux qui ne bénéficient pas du point de vue privilégié de la science, qu'elle soit cognitive ou créationniste, est tenue pour être biaisée par l'appareil organique de la perception, le cerveau et ses extensions perceptives, que son fonctionnement conduit à des illusions, des théories vulgaires, des approximations et des erreurs quant à la « vraie réalité » des choses. Toutefois, quelques préalables sur nos deux auteurs s'imposent.

À propos de Harun Yahya et de Justin Barrett

Né en 1956, le Turc Harun Yahya (nom de plume d'Adnan Oktar) est une figure de proue de la mouvance créationniste musulmane et de la littérature des « miracles scientifiques » (*i'jâz 'ilmî*). Mondialement connu (et décrié) pour son *Atlas de la création* (2006), il est le président de la Fondation de la recherche scientifique (Bilim Araştırma Vakfı [BAV], créée en 1990), qui fait la promotion du créationnisme, et de la Fondation de préservation des valeurs nationales (Milli Değerleri Koruma Vakfı [MDKV], créée en 1995), qui œuvre à la promotion des valeurs morales. Adeptes de Said Nursi, un influent savant musulman dont le commentaire du Coran recouvre une idéologie politique et religieuse globale, il ne détient aucun diplôme en théologie musulmane. Il a étudié l'architecture d'intérieur à l'Académie universitaire des beaux-arts Mimar Sinan d'Istanbul, d'où il a développé des activités de prédicateurs qui ont attiré à lui des jeunes gens, issus de classes sociales stambouliotes plutôt aisées et tentés par un « retour » à la religion. Il s'est toujours opposé au marxisme et à la théorie darwinienne de l'évolution, en raison de leur promotion du matérialisme, de l'athéisme et d'idéologies apparentées. À la fin des années 1980, sa notoriété s'est étendue. Certaines de ses théories complotistes ont, à l'époque, inquiété les autorités, qui l'ont fait poursuivre pour activités révolutionnaires théocratiques, ce qui a conduit à son emprisonnement et à son enfermement psychiatrique. Le groupe des sympathisants d'Oktar s'est alors progressivement organisé, tandis que son propos prenait un tour de plus en plus messianique. Après le coup d'Etat militaire de 1999, Oktar fut à nouveau arrêté. Depuis, la BAV a organisé des centaines de conférences sur le créationnisme en Turquie et dans le monde entier. Il a développé une maison d'édition importante dont les produits sont vendus internationalement et qui dispose même d'une chaîne de télévision. En 2010, il a été désigné dans le top 50 des musulmans les plus influents du monde par le Centre royal islamique des études stratégiques de Jordanie.

Justin Barrett est un professeur de psychologie, spécialiste des questions de cognition de la religion, qui revendique sa foi chrétienne mais n'adopte pas de position ouvertement créationniste.⁸ Cette affirmation doit néanmoins être nuancée à la lecture de son curriculum. Tout comme le philosophe néo-réformé Alvin Plantinga, qui est explicitement créationniste et soutient activement le Dessein intelligent (ID), Barrett a été formé au Calvin College, un haut-lieu des élites évangéliques sous ascendance kuyperienne (Gonzalez et Stavo-Debaugé, 2015 ; Stavo-Debaugé, 2013). Par ailleurs, il est aujourd'hui employé par le Fuller Theological Seminary, où il occupe la chaire de psychologie et dirige son propre institut de recherche. Il appartient en outre à un think-tank évangélique, BioLogos, qui défend une thèse originale, dans le spectre créationniste, appelée « créationnisme

⁸ Je dois toutes ces informations aux commentaires de Joan Stavo-Debaugé sur une version primitive de cet article à l'amélioration duquel il a grandement contribué.

évolutionniste ». Sur son site web, BioLogos invite « l'Église et le monde à voir l'harmonie entre la science et la foi biblique telle qu'elle se donne à lire dans notre présentation d'une compréhension évolutionniste de la création de Dieu ». ⁹ Quand il est interrogé sur la question du Dessein intelligent (ID), Barrett se montre d'ailleurs élogieux, le créditant d'un rappel judicieux de ce que les sciences naturelles ne se réduisent pas à la sélection naturelle et n'épuisent pas l'explication du réel. Enfin, le livre de Barrett dont il va être question est publié par la Templeton Foundation, une maison d'édition aux attaches évangéliques évidentes et un sponsor généreux de l'auteur, que Joan Stavo-Debaugue décrit comme « une organisation para-ecclésiale, dans l'orbite de la droite chrétienne et de think-tanks pro-capitalistes anglo-américains, qui exerce un subtil lobbying pour hausser la crédibilité de la religion monothéiste (chrétienne évangélique tant qu'à faire) et extorquer une déférence des scientifiques à l'endroit du religieux ». ¹⁰

Il ne serait donc pas exact de présenter Barrett comme non créationniste et de l'opposer, sur cette base, à Harun Yahya. Barrett est peut-être bien créationniste, bien que d'un genre particulier. Mais il est aussi et surtout cognitiviste, comme en atteste le parallèle que je relève avec Scott Atran, la conclusion en moins. Et c'est en cela qu'il m'intéresse, parce qu'il va chercher dans le cognitivisme les arguments qui lui permettent de développer et soutenir sa posture quant à la religion. C'est à la présentation de son argument et, ensuite, de celui de Harun Yahya que je m'attache à présent.

La cognition du divin en mode cognitiviste

Pour Justin Barrett, « la science cognitive est ce domaine scientifique interdisciplinaire qui examine ce qu'est l'esprit humain et comment il fonctionne. En somme, comment les gens pensent » (p. 5). Au titre des questions centrales, celle de l'esprit (*mind*), celle de la distinction du corps et de l'esprit, et aussi celle de la démarcation de ce qui est biologiquement inné et de ce qui est socialement acquis. Récusant le dualisme cartésien du corps et de l'esprit, la science cognitive mène une entreprise réductionniste visant à ramener la question de l'esprit à celle du cerveau, au point qu'il est question d'« esprit-cerveau » (*brain/mind*). La cognition humaine s'inscrit dans une « naturalité » (*naturalness*) qui procède soit de la pratique quotidienne, soit du développement humain (*maturational naturalness*). Dans ce dernier cas, la cognition est un fait propre à l'évolution naturelle de l'être humain et non à sa socialisation particulière. La notion de « cognition naturelle » est le fondement de cette approche : « l'esprit est contraint par des limites, des tendances et des biais *naturels* qui rendent certaines façons de penser plus courantes que d'autres » (p. 22).

Dans cette perspective cognitiviste, l'esprit humain est donc doté de capacités générales et naturelles, qui sont contraintes et limitées, et ceci exerce un effet important sur l'acquisition et l'apprentissage du savoir et de la culture, y compris religieux (p. 34). Cela nous rend entre autres dépendants du « savoir intuitif » pour raisonner, communiquer et apprendre rapidement. Les idées s'appuyant sur le savoir intuitif existant sont les plus faciles à acquérir, utiliser et communiquer ; il est donc fondamental de savoir en quoi elles consistent. Contrairement à l'idée reçue, nous dit Barrett, notre cognition contrainte est, du fait de l'évolution humaine, encline à mieux traiter certains types d'information que d'autres et à en traiter de manière caractéristique et non interchangeable (p. 36).

⁹ Voir <http://biologos.org/>, consulté le 7 juillet 2017.

¹⁰ Communication personnelle.

C'est ainsi qu'on peut parler de « biais cognitifs naturels liés au contenu » (*content-specific natural cognitive bias*) (p. 38). C'est particulièrement vrai pour nos croyances, qui sont pour l'essentiel générées par nos percepts et nos souvenirs, sans que la réflexion n'intervienne dans le processus (p. 47).¹¹ Ce n'est que de manière dérivée que surgissent les croyances réflexives. Celles-ci peuvent cependant avoir, par un effet feed-back, un impact sur les croyances non réflexives. Elles auront de plus tendance à se transformer en croyances non réflexives sous l'effet de la répétition et de la routinisation. Pour la plupart des cognitivistes, ces dynamiques cognitives non réflexives favorisent l'adoption de croyances irrationnelles¹², ce que Barrett conteste (voir infra).

Pour les cognitivistes, nous menons l'exploration de notre environnement, dans les premières années de notre existence, en sorte de faire sens de ce que nous y rencontrons et avec pour résultat la mise en place d'un corpus impressionnant de croyances naturelles non réflexives. De manière caractéristique, les êtres humains façonnent le monde en objets et catégorisent ensuite ces objets en « ontologies intuitives » (p. 59), c'est-à-dire en catégories non réflexives de conception des êtres. Entre autres choses, l'enfant identifie des objets au sujet desquels il procède à des classifications en catégories ontologiques et à des raisonnements en termes d'attentes appropriées aux catégories d'appartenance de ces objets. À ces catégories spatiale, solide, vivante, animée et personnelle sont liées des ensembles d'attentes, de conséquences et d'inférences. Par exemple : les pierres ne bougent pas toutes seules, les champignons poussent mais ne se déplacent pas, l'esprit peut être détaché du corps.¹³ Parmi ces conséquences et inférences, il en est une qui consiste à imputer à la forme des choses une « téléologie proximale », c'est-à-dire une explication en termes de finalité et de fonction sous-jacentes à la nature des choses, vers laquelle nous tire notre cognition naturelle.

La conception naturelle intuitive des humains se cristallise autour de quelques idées de base : le corps humain, en tant qu'entité à la fois physique et animée ; l'esprit humain (*mind*), doté de conscience, de désirs, d'émotions, de volonté, de percepts et de pensées, qui est potentiellement séparable du corps et peut lui survivre ; l'esprit qui les anime (*spirit*), dont l'inspiration apparemment externe tend à pointer vers une origine divine ; l'âme (*soul*), qui correspond à l'essence de chaque individu qui perdure en dépit du temps et des mutations physiques, dont l'indépendance par rapport au corps permet aisément de penser l'existence aussi bien avant qu'après la mort ; l'être moral, dont les actions spécifiques peuvent être évaluées en termes de bien ou de mal (p. 87-88). Ces conceptions de base, que Barrett présente comme constitutives d'une anthropologie intuitive, sont,

¹¹ Bien que cette section ne soit pas destinée à discuter et critiquer les assertions cognitivistes, je ne peux m'empêcher de souligner à quel point cette conception de la « croyance » est ignorante de ce que la philosophie de Wittgenstein, dans *De la certitude* particulièrement (1976), nous a enseigné, sur la grammaire du verbe « croire » entre autres choses.

¹² Cette attitude se retrouve déjà chez de nombreux auteurs bien avant l'avènement du cognitivisme. Ainsi en va-t-il de Parsons, qui opère une séparation du monde réel et de l'interprétation subjective de celui-ci, laquelle n'est jamais qu'une reproduction estompée du premier (cf. vom Lehn, 2014 : 60).

¹³ Si une idée va à l'encontre des attentes générées par une ontologie intuitive, elle sera dite « contrintuitive ». Les cognitivistes divergent sur la question de savoir si l'idée de Dieu est intuitive ou contrintuitive.

combinées à la cognition téléologique mentionnée précédemment, à la base de notre conception naturelle du divin.

Il y a donc, dans la perspective cognitiviste, des croyances morales ou religieuses de base, non réflexives, qui préexistent aux processus culturels de socialisation. Ces croyances de base opèrent dès le lancement du processus biologique de tout être vivant qui en aurait les capacités psychologiques. Ce ne sont donc pas les contraintes propres à l'accomplissement de la vie en société qui viennent réduire le champ des conceptions morales et religieuses possibles, mais uniquement l'appareillage psychologique de l'individu à sa naissance. Ainsi, selon Barrett, les gens ont des croyances religieuses parce qu'ils disposent de mécanismes cognitifs naturels qui génèrent des croyances non réflexives dans des choses comme l'esprit, l'âme, Dieu, etc. Ces choses, ces actants, ces agentivités (*agencies*), nous les percevons par le biais d'un dispositif particulier de notre cerveau, un HADD (p. 100 ; voir ci-dessus) qui nous amène à naturellement voir des intentions et des fonctions derrière les objets de notre perception¹⁴. Nous sommes, en d'autres termes, équipés d'un cerveau que son évolution a doté d'un biais conceptuel lui faisant voir les choses naturelles en termes de leur fonction et finalité et le conduisant à connecter cette finalité apparente à l'activité de quelqu'un – un agent intentionnel ou une personne. C'est ce dispositif qui fournit l'impulsion nécessaire à la croyance en des êtres dont l'existence permet d'expliquer la finalité et le dessein apparents du monde naturel¹⁵.

La question se pose de savoir si l'on peut déduire de ce que notre cognition est limitée et contrainte que ce qu'elle produit est nécessairement faux. Tel est le point de vue majoritaire, au sein du courant cognitiviste. En revanche, pour Barrett, on peut adopter un principe de charité et dire que, jusqu'à preuve du contraire, le produit de notre cognition est vrai. Ainsi en va-t-il aussi de la cognition du divin dont notre conception ne peut être tenue pour nécessairement fausse ou suspecte au seul motif de son explication par le cognitivisme développementaliste. Pour Barrett, la religion est ce qu'elle dit d'elle-même, et cela s'explique par notre système cognitif et son évolution, non par la cosmologie religieuse intuitive, encore moins par la cosmologie religieuse savante. Mais cela ne signifie pas pour autant que cette cosmologie intuitive soit fausse : « Notre conception du divin est façonnée par l'équipement cognitif naturel dont nous disposons, mais cela n'implique en aucune façon que les croyances dans les dieux sont fausses ou suspectes pour cette seule raison. Donner une justification scientifique à ces croyances ne devrait pas être tenu pour jeter la suspicion sur leur

¹⁴ Chez un cognitiviste comme Scott Atran, cela donne : « Les agents surnaturels sont des éléments cruciaux de toutes les religions, mais non de toutes les idéologies. Ils sont, pour une part, les produits dérivés d'un mécanisme cognitif issu de la sélection naturelle pour détecter des agents – tels les prédateurs, les protecteurs et les proies – et traiter rapidement comme économiquement des stimuli provenant de gens et d'animaux. Ce mécanisme inné de déclenchement permet d'attribuer une agentivité à pratiquement toute action imitant les stimuli émanant d'agents naturels : visages dans les nuages, voix dans le vent, silhouettes d'ombre, intentions des automobiles ou des ordinateurs, et ainsi de suite » (Atran, 2009 : 27).

¹⁵ Il me semble qu'on peut parler d'explication méta-fonctionnaliste, en ce sens l'explication naturellement fonctionnaliste de l'agence divine s'explique elle-même fonctionnellement par l'existence d'un HADD humain permettant de relier les êtres et les choses entre eux.

vérité. [...] Ainsi, notre tendance naturelle à voir un dessein et une finalité dans le monde naturel, ainsi qu'à considérer ce dessein et cette finalité comme le fait d'une agence intentionnelle, semble être cognitivement naturel et, dès lors, innocent jusqu'à preuve de sa culpabilité » (p. 108)¹⁶.

La cognition du divin en mode créationniste

Au chapitre xvii du premier volume de son *Atlas de la Création* (2006), le créationniste Harun Yahya, alias Adnan Oktar, nous livre sa version des modes humains de cognition du divin. La bonne explication du divin, selon Harun Yahya, est d'ordre cognitiviste. Toutes nos informations sur le monde nous viennent de nos cinq sens. Notre perception du « monde extérieur » est contrainte par les moyens dont nous disposons à la naissance, c'est notre compréhension naturelle et intuitive des choses, et c'est elle que vient contredire la recherche moderne. Celle-ci nous révèle que « la notion de monde "extérieur" telle qu'elle est fixée dans notre cerveau est uniquement une réponse créée dans notre cerveau par des signaux électriques » (p. 770). En ce sens, voir, c'est voir les effets d'impulsions atteignant notre œil et induites dans notre cerveau après leur transformation en signaux électriques¹⁷. Il en va de même pour l'ouïe, le toucher, le goût, l'odorat. De ce fait, nous dit Yahya, je ne peux pas savoir si une autre personne perçoit une couleur ou un son de la même façon que moi-même. En somme, il nous est impossible d'atteindre le monde physique sinon par des perceptions traitées par notre cerveau qui ne produit qu'une « copie » de la matière originale, une sorte d'interprétation cérébrale des signaux électriques qui lui sont transmis. « Le "monde extérieur" est simplement une collection de signaux électriques atteignant simultanément notre cerveau » (p. 774). Nos perceptions ne sont donc qu'une illusion cognitive, d'autant que c'est également notre cerveau qui « interprète et attribue des significations aux signaux que nous supposons être le "monde extérieur" » (*ibid.*). La conclusion en est, pour Harun Yahya, que « toutes les qualités que nous attribuons aux objets se trouvent à l'intérieur de nous-mêmes et pas dans le "monde extérieur" » (p. 775), ce qui a pour implication que la connaissance humaine est limitée et contrainte, et que le monde perçu n'est pas identique au monde réel.

Dieu et le divin appartiennent à ce que nous ne percevons pas ou mal. Selon Harun Yahya, la contemplation consciencieuse de l'environnement conduit à comprendre que « tout dans l'univers, les êtres vivants et non vivants, a dû être créé [...] par un pouvoir supérieur invisible mais dont l'existence et les attributs se révèlent dans chaque chose » (p. 769). Ce constat n'est cependant pas accessible à ceux qui ne croient pas ou qui croient en des choses erronées. Ceux qui nient l'existence de Dieu ne voient pas ce qui gît sous leurs yeux et ils sont rejoints dans leur égarement par ceux qui, tout en ne niant pas l'existence de Dieu, « en ont une perception fautive » (*ibid.*). Cet aveuglement ou cette perception fautive procèdent précisément du caractère illusoire de la réalité que nous appréhendons avec nos sens. Cela tient au fait que nous ne pouvons savoir que ce que Dieu nous permet de savoir : « Et, de Sa science, ils n'embrassent que ce qu'Il veut » (Coran, sourate de la Vache, verset 255). Le seul monde connu de l'humain est celui qui est créé dans nos

¹⁶ On retrouve ce même argument chez un philosophe comme Roger Pouivet (2013).

¹⁷ Il ne s'agit pas non plus ici de procéder à la critique de l'argumentation de Harun Yahya, mais on fera simplement remarquer qu'elle s'offre, exactement comme l'approche cognitiviste, à la critique conceptuelle de type wittgensteinien telle que formulée par Bennett et Hacker, 2003, ou Coulter et Sharrock, 2007.

cerveaux/esprits. L'expérience de pensée d'un cerveau câblé à un ordinateur nous montre que celui-ci peut être induit à penser l'existence d'un monde qui n'existe nulle part. Ainsi en va-t-il également de nos rêves, qui nous font percevoir des choses sans corrélat matériel (p. 776).

Nous ne pouvons donc rien connaître du monde extérieur sinon par les images qu'en forme le cerveau à partir d'influx électriques. En même temps, il faut convenir de ce que ce n'est pas notre cerveau, semblable à un ordinateur intégré, qui observe. Mais alors, comment résoudre la question de « ce qui est derrière l'œil qui voit » ? Pour Harun Yahya, la solution n'est pas réductionniste – au sens de la réduction de la réalité à un assortiment d'atomes et de molécules, et à leurs interactions chimiques – mais spiritualiste. Il faut chercher du côté d'une entité supra-matérielle vivante qui n'est ni matière ni image : l'« âme ». Récapitulons : le monde matériel est l'artifice d'une âme immatérielle. Le monde matériel est donc la création de l'âme. Et c'est Dieu qui fait que notre âme perçoit de manière continue : « Quand une personne [...] conçoit que la matière est une perception dans l'esprit, les notions d'extérieur, intérieur, proximité, éloignement perdent toute signification. Dieu l'a incluse et Il est "infiniment proche" d'elle. Comme on peut le voir clairement, il est un fait logique et scientifique que nous ne sommes pas en contact direct avec le "monde extérieur", mais seulement avec une copie de celui-ci que Dieu présente perpétuellement à notre âme » (p. 779).

Le fondement de la démonstration de Harun Yahya se veut scientifique, cognitiviste en l'espèce : la formation des perceptions dans le cerveau, telle que « prouvée par la science du xx^e siècle, est de nature telle qu'il faut tirer la conclusion que « la matière n'a pas de réalité absolue » et que « chacun regarde [...] le "moniteur dans son cerveau" » (p. 785). Et la vérité scientifique s'impose à tous, croyants et athées confondus. Ainsi les matérialistes sont-ils pris, pour Yahya, à leur propre piège, celui de l'illusion de la matière. Ils ont pris la matière pour un absolu, « ils ont pris la matière comme leur dieu » dont pourtant « nous ne pouvons pas atteindre l'essence ». C'est un piège tendu par Dieu pour confondre ses ennemis, qui est d'autant plus subtil qu'il est fondé sur le progrès des connaissances scientifiques. Les matérialistes sont amenés à comprendre que « la matière en laquelle ils ont tellement foi est séparée d'eux par une frontière impénétrable », ce qui « les laisse seuls avec Dieu » (p. 789). Les hommes ne peuvent pas voir, sentir ou entendre la véritable nature des choses à travers leurs organes sensoriels. C'est un fait scientifique que toutes les choses qu'ils voient et sentent ne sont que les copies apparues dans leurs cerveaux. Cela ne nie pas l'existence de la matière, mais nous enseigne que personne ne peut avoir de connexion avec son original. Autrement dit, tout ce que nous voyons et associons au monde matériel se trouve en réalité dans nos esprits. Ceci est essentiel pour comprendre l'existence de Dieu et de Ses créations : Il est le seul Être absolu, il est le principe de toute chose, il est le seul à ne pas tomber dans l'illusion. Nous ne pouvons pas le connaître comme nous connaissons la matière, parce qu'Il serait alors illusion Lui-même. Les matérialistes « supposent que le monde qu'[ils] regardent dans leur cerveau est le "monde extérieur" et [ils] ne peuvent, par conséquent, pas comprendre l'incontestable évidence [...] Dans la réalité, il n'y a rien à l'extérieur sauf l'Être glorieux. [...] À l'ère où nous vivons, ce fait est devenu empirique par l'ensemble des preuves avancées par la science » (p. 790).

Cognition de Dieu et scientisme

Il ne saurait être question de prétendre que les perspectives de Justin Barrett et d'Harun Yahya sont identiques. À vrai dire, elles sont profondément différentes. Le premier affirme en effet que l'adoption d'une perspective cognitiviste conduit à des conclusions sur le fonctionnement de la

cognition et, entre autres, sur le caractère contraint de la perception, qui ne font pas en elles-mêmes la preuve de l'inexistence de Dieu. Le second prétend, pour sa part, que la preuve de Dieu s'impose à tous ceux qui veulent bien ne pas se laisser tromper par l'illusion des sens que l'étude de la cognition nous a révélés pour ce qu'ils sont. La première argumentation affirme donc que la démarche scientifique n'aboutit pas à réfuter la croyance au divin, tandis que la seconde soutient que la recherche scientifique contribue à prouver l'existence du divin. Cette différence de perspective, voire de nature, n'empêche pour autant pas de constater que l'explication créationniste du divin repose sur une conception cognitiviste de la perception du monde ; autrement dit, que le cognitivisme peut être utilisé pour soutenir une thèse créationniste. Je voudrais tenter d'expliquer comment cela se peut en utilisant trois arguments : la nature de l'argument cognitiviste ; la distinction entre sciences appliquées et sciences spéculatives ; et, en fin de compte, le scientisme des deux perspectives.

Au fondement de la philosophie des neurosciences, il y a la conviction que les découvertes opérées par les sciences neurophysiologiques et cognitives offrent une réponse satisfaisante aux questions posées par la philosophie de l'esprit et la métaphysique (cf. Bennett et Hacker, 2003 ; Coulter et Sharrock, 2007). Cette conviction repose sur une erreur fondamentale qui tient les composants matériels d'une chose pour l'explication d'un concept associé à cette chose. Pourtant, *ce qu'est* un concept n'est pas identique à *ce dont est fait* ce à quoi il est accolé. En confondant cerveau et esprit, la philosophie des neurosciences commet une erreur de catégorie qui reproduit le dualisme platonicien de la réalité et de l'illusion, le réel étant fait des connexions neuronales et l'illusion, de nos idées, à l'image de la télévision dont la seule réalité serait la production de points lumineux, ce que nous y voyons relevant d'une sorte d'illusion (Coulter et Sharrock, 2007, p. x). Ce dualisme ne correspond en aucun cas au sens commun, qui n'établit pas d'opposition entre le point de vue technique de l'ingénieur sur les composants matériels du poste de télévision et le point de vue des téléspectateurs, qui suivent un programme télévisé. Autrement dit, comprendre comment la télévision fonctionne électroniquement ne nous amène pas à radicalement revoir notre point de vue sur ce que nous avons vu sur l'écran de télévision ; et comprendre la physiologie du cerveau ne nous conduit pas à dire que ce que nous voyons à l'écran n'est qu'une impression produite par le jeu de neurones. L'erreur consiste donc à assimiler des concepts relevant de domaines grammaticaux et logiques différents. Mead (1967) faisait déjà remarquer la différence entre un environnement décrit en termes de stimuli (un univers physique) et un environnement tel qu'expérimenté de manière intelligible (un univers symbolique) : les environnements conçus de manière symbolique ne peuvent pas rentrer dans une histoire causale. Conceptualiser les uns dans les termes de l'autre conduit à se placer au mauvais niveau logique.

Alors qu'une théorie propose un ensemble articulé de propositions, un concept est ce qui rend possible le sens d'une expression. En ce sens, une théorie peut être vraie ou fautive, alors qu'un concept n'a pas de valeur de vérité ; il est seulement intelligible ou inintelligible dans son contexte d'usage. Ainsi la perception est-elle un concept dont on peut comprendre la signification à l'analyse de son insertion dans des jeux de langage : « je perçois quelque chose » (ce n'est pas un verbe intransitif) et « ma perception » qui en résulte est ce « quelque chose » tel qu'il s'est donné à voir pour moi. Donc, « ma perception » n'est ni vraie ni fautive, pas plus en conséquence que ma perception du divin n'est exacte ou illusoire. L'élucidation conceptuelle n'est pas un problème empirique, en ce sens qu'elle n'est pas affaire de description matérielle ou physique, mais d'analyse de la signification imputée à ce qui est décrit. Décrire l'action dans laquelle une personne est engagée (étude conceptuelle) n'est pas équivalent à décrire les mouvements de son corps (étude

empirique) : un mouvement n'est une action que « sous une description » et l'explication des mouvements physiques n'est pas conceptuellement pertinente pour l'explication d'une conduite.

Les idées d'« esprit », de « mental » et de cerveau comme « lieu d'activité » de ceux-ci sont caractéristiques de la démarche cognitiviste (Bennett et Hacker, 2003 : 44) et se retrouvent dans la démonstration créationniste. Pour ne prendre que l'exemple de la vue, qui est abondamment exploité par Harun Yahya, ce ne serait pas nous qui verrions quelque chose, mais une partie de notre cerveau ; ce n'est pas nous qui nous représenterions quelque chose mais notre cerveau (une représentation mentale, une cartographie mentale, une conception mentale). En d'autres termes, la vue transiterait par un modèle intérieur de représentation de ce qui est vu. Pourtant, la vue de quelque chose n'est pas une sorte de lieu que l'on pourrait situer à l'intérieur ou à l'extérieur du cerveau ; c'est seulement ce qu'on peut voir à partir d'un point de vue (Coulter et Sharrock, 2007 : 118).

Le cognitivisme des croyances religieuses repose sur un postulat majeur, celui du caractère contrintuitif de Dieu. Dans le langage cognitiviste, est contrintuitif ce qui a une propriété qui viole, par rupture ou transfert, les attentes d'une ontologie intuitive, comme de l'eau s'écoulant vers le haut, une vache passant à travers un mur ou un arbre doué d'intention. Ainsi en va-t-il des croyances religieuses, qui « sont contrefactuelles dans la mesure où elles sont anormales [...] et surtout contrintuitives » (Atran, 2009 : 14). Rien ne nous est toutefois dit sur ce qui fonde l'attribution du prédicat « intuitif » ou « contrintuitif » apposé aux ontologies. Ce n'est que parce le cognitivisme établit que la cognition naturelle des pierres les tient pour dépourvues d'émotions qu'il en conclut que l'attribution d'un sentiment à un bloc de granit est contrintuitif¹⁸. La conception cognitiviste prend la raison scientifique et logique pour critère de la cognition ordinaire et, partant, de la contrefactualité et de la contre-intuitivité. J'aurais tendance à penser pour ma part que l'attribution cognitiviste d'un caractère contrefactuel ou contrintuitif à une croyance relève de la spéculation plutôt que de l'observation empirique, alors même qu'il serait possible d'observer et de décrire comment la cognition ordinaire procède à de telles imputations.

Ce qui est remarquable, dans ce débat, c'est son caractère intrinsèquement spéculatif. Si on est dans un ordre conceptuel des choses, il n'est pas possible d'y apporter une réponse empirique (Sharrock et Read, 2002). Postuler le caractère intuitif ou contrintuitif de Dieu est une affaire de perspective, voire de goût, mais pas de validité scientifique. On peut considérer que l'ontologie cosmique appelle une explication par le divin plutôt que par la physique. On peut tout aussi bien considérer l'inverse. La possibilité même de deux options diamétralement opposées – le caractère intuitif ou contrintuitif de Dieu, l'affirmation ou la négation du divin, l'existence ou l'inexistence de Dieu jusqu'à preuve du contraire – montre à la perfection deux choses. D'une part, il s'agit d'une question de préférence personnelle et non d'argumentation scientifique. De l'autre, la base commune aux démonstrations cognitiviste et créationniste, à savoir les mécanismes de la cognition, entre autres du divin, est conceptuellement problématique et, en toute hypothèse, scientifiquement infalsifiable. En outre, que l'on y rajoute le Dessein intelligent ou non n'y change pas grand-chose, l'explication par la

¹⁸ L'animisme consiste précisément à attribuer une agence à des entités comme des pierres, et rien ne semble pouvoir fonder particulièrement l'affirmation du caractère contrintuitif de cette représentation.

cognition et ses illusions demeurant identique. Et cela sans mentionner le fait qu'il s'agit toujours d'une explication par une agentivité ultime ou primordiale (Dieu ou le cerveau), ce qui est le remplacement d'une boîte noire par une autre (Dieu présidant ou non aux fonctions multiples de la religion implantées dans la culture et dans le cerveau).

En résumé, je dirais que l'explication cognitiviste (du divin à tout le moins) est à la fois positiviste et spéculative. Elle est positiviste, d'une part, en ce sens qu'elle est fondamentalement réductionniste (le physiologique et le conceptuel sont confondus), mécaniciste (l'explication par l'existence d'un système servant à ceci ou cela), fonctionnaliste (l'existence de dispositifs cognitifs servant à ceci ou cela ; rappelons ici que le fonctionnalisme suppose toujours une agence intentionnelle)¹⁹, essentialiste (l'explication se réduit à une entité, le cerveau/esprit, qui est l'essence de toute chose humaine) et primordialiste/fondationnaliste (à l'origine était le cerveau/esprit). En se fondant sur cette entité mystérieuse, le cerveau/esprit, à l'origine duquel serait toute chose, l'explication cognitiviste est, d'autre part, hautement spéculative, en ce sens qu'elle attribue à l'évolution de cette entité la paternité de toutes les facultés humaines (l'homme s'est redressé pour pouvoir chasser, l'être humain distingue mieux la couleur verte parce qu'il s'est d'abord développé en milieu forestier, etc.). Comme le disent Bennett et Hacker (2003 : 357), qui commentent l'affirmation de Blakemore (1988 : 270) selon qui « la machinerie [du cerveau] a été dessinée, sur la base de son utilité fonctionnelle, par le biais de la sélection naturelle », ces différentes formes de réductionnisme ontologique et explicatif constituent des thèses métaphysiques sur la logique des attributions existentielles et sur la structure logique de l'explication, qui ne sont ouvertes à aucune forme de confirmation ou d'infirmité scientifique. De cela, aucune preuve ne pourra jamais être faite. Il s'agit de la production d'un récit auquel un contre-récit peut assez aisément s'opposer. L'affaire se résume, en fin de compte, à une guerre des récits.

C'est précisément à cet endroit même où certaines thèses cognitivistes se révèlent hautement spéculatives que le créationnisme s'engouffre. La technique argumentative de ce dernier consiste en effet à ne jamais remettre en cause les acquis des sciences expérimentales et appliquées, pour se concentrer exclusivement sur les « sciences naturelles historiques » ou « sciences de la contingence historique », pour reprendre les formules de Gould (1998 : 361 ; 2012 : 299). Par définition, celles-ci ne peuvent jamais procéder de manière expérimentale, devant se contenter (souvent « au-delà du doute raisonnable », pour reprendre une expression de juriste cette fois) d'une technique de faisceau d'indices concordants et de série probante d'éléments de conviction. Elles offrent ainsi un espace à la spéculation, qui sera investi de manière très différente par les uns et par les autres.

Le créationnisme d'Harun Yahya entretient avec les sciences expérimentales et appliquées un rapport également positiviste. Il a une conception cumulative, infalsifiable et moniste – quasi bigote – de la vérité scientifique : les faits sont établis scientifiquement et existent donc objectivement, indépendamment de leur contexte d'appréciation. En même temps, il propose un paradigme interprétatif dans lequel chaque pièce empirique se voit attribuer une place dans un puzzle dont la

¹⁹ « Il n'y a pas d'origine unique de la religion, pas plus que d'ensemble nécessaire et suffisant de fonctions qu'elle servirait. Il existe plutôt une famille de fonctions compatibles du point de vue de l'évolution que toutes les sociétés réalisent plus ou moins mais qu'aucune ne se doit de réaliser en totalité » (Atran, 2009 : 24).

configuration est de facture divine, mais reste accessible littéralement par l'entremise du Coran. En somme, c'est un assemblage spéculatif de preuves matérielles. Plus exactement, c'est un assemblage « rétro-spéculatif », en ce sens qu'il affirme que cette configuration a déjà été exposée, bien qu'elle n'ait pas été totalement comprise : il ne s'agit pas de rechercher quelque chose de caché, mais de discerner les caractéristiques et contours de quelque chose qui a été révélé antérieurement. Autrement dit, ce créationnisme ne manipule pas tant ses données qu'il n'adopte une attitude perspectiviste et interprétative à leur égard (Zaunbrecher, 2012 : 523). C'est en cela qu'on peut parler de paradigme interprétatif, qui laisse intactes ses données brutes.

Ce type de créationnisme accentue et exploite la ligne de partage entre les sciences non spéculatives, expérimentales et appliquées (ce qui relève de la technologie), dont les réalisations ne peuvent être remises en cause et peuvent être appliquées, et les sciences de nature plus spéculative et théorique, dont les découvertes ne peuvent prendre d'autre forme que théorique et ne peuvent jamais être totalement prouvées. Dans le cas de ces dernières, il existe un espace hypothétique dans lequel peuvent s'introduire des récits alternatifs, quelle que soit la qualité de leur documentation. Harun Yahya professe un crédo dogmatique dans les sciences positives, tandis qu'il adopte un regard sélectif vis-à-vis des sciences spéculatives selon qu'elles reconnaissent les « signes évidents » du dessein divin (et elles sont alors vraies) ou qu'elles ne les reconnaissent pas (et elles sont alors fausses)²⁰. Toute forme d'évolutionnisme, qu'il soit biologique, social ou religieux, appartient à cette catégorie de science erronée, confuse, menteuse, idéologique et donc fausse²¹.

Les deux perspectives, cognitiviste et créationniste, ont une conception de la science qui est positiviste, cumulative et unidirectionnelle, voire téléologique. Elle correspond à une philosophie anhistorique et formaliste de la science, que Kuhn (1962) réfute systématiquement (Hacking, 1983, Sharrock et Read, 2002). Cette conception voit la science comme une accumulation de résultats progressant vers une vérité totale et finale. La science est hypostasiée, ses découvertes sont non contradictoires, sa vérité est inquestionnable ; elle est l'accès à la Vérité, une et unique. Dans le cas du créationnisme de Harun Yahya, le mécanisme est bidirectionnel. La vérité consiste à dire que Dieu est au-delà des sens, comme les sciences le prouvent. La vérité est donc à la fois scientifique et divine – on pourrait dire scientifique-qua-divine. La science, quand elle est vraie, confirme la vérité de la religion ; la religion, quand elle est vraie, confirme la vérité de la science. Dans le cas du cognitivisme, le mécanisme est unidirectionnel. La science est le moyen d'accéder à une vérité qui dépasse la cognition ordinaire de l'être humain, dont les sens sont contraints. Cette vérité est donc scientifique. Elle nous « révèle » que c'est notre cerveau/esprit qui nous fait appréhender Dieu. Elle nous dit pourquoi Dieu a pris cette forme dans la représentation que nous en avons. Et elle ajoute, dans la version de Scott Atran : cette forme est fautive, puisqu'on peut l'attribuer au travail de notre cerveau/esprit ; et dans la version de Justin Barrett : cette forme est vraie, jusqu'à preuve (impossible) du contraire.

²⁰ Voir aussi Hildering et al., 2012.

²¹ L'ironie, et non la moindre, étant que la perspective cognitiviste qu'il adopte pour fonder sa démonstration est elle-même profondément évolutionniste.

Ajoutons en conclusion que ces deux perspectives créationniste et cognitiviste ont une conception de la religion qui n'est pas sans rappeler l'explication de la magie comme proto-science, telle qu'elle est avancée par Frazer (1894) ou Evans-Pritchard (1937). Il ne s'agit naturellement pas d'assimiler tous ces auteurs et toutes ces démarches, et encore moins de caricaturer la brillante ethnographie de l'oracle zandé que nous offre Evans-Pritchard. Il vaut néanmoins la peine de remarquer que, pour ce dernier, la magie est une conception de la nature qui est à la fois théorique (le fonctionnement de la nature) et technique (la maîtrise de la nature). La différence avec Harun Yahya et Justin Barrett tient à ce que, alors que Frazer, dans la lecture qu'en fait Wittgenstein (2000), Evans-Pritchard, dans la lecture qu'en fait Winch (2007), et Atran considèrent la magie ou la religion comme une erreur dont la détection conduit en fin de compte à l'émergence de la science²², Yahya tient le Coran pour une vérité que la science a ultérieurement corroborée et Barrett tient Dieu pour une vérité que la science ne peut réfuter. Tous ces auteurs considèrent néanmoins la magie et la religion comme une tentative d'expliquer le monde ; ils en partagent une conception proto-scientifique. Magie et religion ne sont pas comprises comme un jeu de langage spécifique enchâssé dans une forme particulière de vie (Wittgenstein, 2000) ou comme une pratique par laquelle les êtres humains reconnaissent la contingence (Winch, 2007).²³ Ils la comprennent comme un système hypothético-déductif et quasi-scientifique qui est soit faux (Frazer, Evans-Pritchard, Atran), soit vrai (Yahya, Barrett), mais dans une relation interne de cohérence inscrite dans le même langage que la science. Cette conception proto-scientifique, quelles que soient les conclusions auxquelles elle arrive, correspond à une façon de comprendre la religion qui est apparue précisément dans le sillage du positivisme. Ces différentes perspectives ont donc en partage, outre une conception théiste de la science, une conception de Dieu en mode positiviste, voire scientiste.

Baudoin DUPRET

Centre d'étude des mouvements sociaux – Institut Marcel Mauss
baudoin.dupret@ehess.fr

Bibliographie Pb: pourquoi certains titres américains sont écrits avec des majuscules et d'autres non, cf. par ex ? Barrett (majuscules) et Berger (pas de majuscules) ?

ASAD Talal, 1993, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

ATRAN Steve, 2009, *Au nom du seigneur. La religion au crible de l'évolution* [In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion], Paris, Odile Jacob.

BARRETT Justin L., 2011, *Cognitive Science, Religion and Theology: From Human Minds to Divine Minds*, West Conshohocken, Templeton Press.

²² Frazer parle, s'agissant de la science, d'une « clé en or qui ouvre les nombreux verrous du trésor de la nature » (1894 : Ch. 69, § 4).

²³ Il convient de noter que mon utilisation de Wittgenstein ne s'inscrit pas dans les débats récents en philosophie analytique de la religion, tels qu'incarvés en France dans les travaux de Roger Pouivet (2015).

- BENNETT Maxwell R. et HACKER Peter M.S., 2003, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford, Blackwell.
- BERGER Peter L., 1967, *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*, New York, Anchor Books.
- BERGER Peter L. et LUCKMANN Thomas, 1966, *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*, New York, Anchor Books.
- BLAKEMORE Colin, 1988, *The Mind Machine*, Londres, BBC Publications.
- COULTER Jeff et SHARROCK Wes, 2007, *Brain, Mind, and Human Behavior in Contemporary Cognitive Science: Critical Assessments of the Philosophy of Psychology*, Lewiston, The Edwin Mellen Press.
- DECHAUX Jean-Hugues, 2010, « Un “tournant cognitiviste” en sociologie ? », *Revue française de sociologie*, 51, 4, p. 641-644.
- DRURY Maurice O'Connor, 1973, *The Danger of Words*, London, Routledge.
- DUPRET Baudouin et GUTRON Clémentine, 2016, “Islamic Positivism and Scientific Truth: Qur’an and Archeology in a Creationist Documentary Film”, *Human Studies*, 39, 4, p. 621-643.
- DURKHEIM Émile, 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- EVANS-PRITCHARD Edward E., 1937, *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*, Oxford, Clarendon.
- FOUCAULT Michel, 2002 [1969], *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- FRAZER James G., 1894, *The Golden Bough*, New York, Macmillan.
- GEERTZ Clifford, 1973, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books.
- GIERYN Thomas F., 1999, *Cultural boundaries of science: credibility on the line*, Chicago, University of Chicago Press.
- GONZALEZ Philippe et STAVO-DEBAUGE Joan, 2015, « “Dominez la terre !” Le créationnisme, du fondamentalisme à la désécularisation », *Archives de sciences sociales des religions*, 169, p. 351-376.
- GOULD Stephen J., 2001, *Les coquillages de Léonard. Réflexions sur l'histoire naturelle* [Leonardo's mountain of clams and the diet of worms], Paris, Le Seuil.
- GOULD Stephen J., 1998, *La vie est belle. Les surprises de l'évolution* [Wonderful Life], Paris, Le Seuil.
- GOULD Stephen J., 2012, *Le Renard et le Hérisson. Pour réconcilier la science et les humanités* [The hedgehog, the fox and the magister's pox], Paris, Le Seuil.
- GUILLO Dominique, 2009, *Ni Dieu ni Darwin. Les Français et la théorie de l'évolution*, Paris, Ellipses.
- HACKING Ian, 1983, *Representing and Intervening*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HILDERING Peter, CONSOLI Luca, VAN DEN BORN Riyan, 2012, “Denying Darwin: Views on science in the rejection of evolution by Dutch Protestants”, *Public Understanding of Science*, 22, 8, p. 988-998.

- IDEAC, 2004, "Intelligent Design Theory in a Nutshell", Seattle, *Intelligent Design and Evolution Awareness Center*, <http://www.ideacenter.org/contentmgr/showdetails.php/id/1136>.
- INAGAKI Kayoko et HATANO Giyoo, 2002, *Young Children's Naïve Thinking about the Biological World*, New York, Psychology Press.
- KUHN Thomas S., 1962, *The structure of scientific revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- LATOUR Bruno, 1987, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Cambridge, Harvard University Press.
- LATOUR Bruno, 1996, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Éditions Synthélabo.
- LATOUR Bruno, 2002, *La fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'État*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno et WOOLGAR Steve, 1979, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, Sage Publications.
- MANNHEIM Karl, 1952, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- MEAD Georges H., 1962, *Mind, Self, and Society*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MEDIN Douglas et ATRAN Scott (dirs.), 1999, *Folkbiology*, Cambridge, MIT Press.
- MURRAY Michael J., 2008, "Four arguments that the cognitive psychology of religion undermines the justification of religious beliefs", in Joseph Bulbulia *et al.* (dir.), *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques*, Santa Margarita, Collins Foundation Press.
- PARSONS Talcott, 1960, *Structure and Process in Modern Societies*, Glencoe, The Free Press.
- PIETTE Albert, 1999, *La religion de près*, Paris, Métailié.
- POUIVET Roger, 2013, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Le Cerf.
- POUIVET Roger, 2015, « Christianisme, épistémologie et sciences humaines », *Archives de sciences sociales des religions*, 169, p. 143-156.
- PUTNAM Robert D., 1971, "Studying Elite Political Culture: The Case of 'Ideology' ", *American Political Science Review*, 65, p. 651-81.
- RATZSCH El, 2010, "Teleological Arguments for God's Existence", in Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/>.
- SCHÜTZ Alfred, 1990, *Collected Papers I – The Problem of Social Reality*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- SHAPIN Steven, 1996, *The Scientific Revolution*, Chicago, University of Chicago Press.
- SHARROCK Wes et READ Ruppert, 2002, *Kuhn: Philosopher of Scientific Revolution*, Cambridge, Polity Press.

- SPERBER Dan, PREMACK David, PREMACK Ann James (dirs.), 1995, *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*, New York, Oxford University Press.
- STAVO-DEBAUGE Joan, 2013, « Grand résumé de “Le Loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l’assaut de l’espace public” », Paris, Les Éditions Labor et Fides, 2012 », *Sociologies*, <http://sociologies.revues.org/4524>.
- TURNER Brian S., 2014, “Religion and contemporary sociological theories”, *Current Sociology*, 62(6), p. 771-788.
- VOM LEHN Dirk, 2014, *Harold Garfinkel: The Creation and Development of Ethnomethodology*, Walnut Creek, Left Coast Press.
- WEBER Max, 1993 [1922], *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press.
- WINCH Peter, 2007, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Londres, Routledge.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 1976, *De la certitude [On Certainty]*, Paris, Gallimard.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 2000 [1967], *Remarks on Frazer’s Golden Bough*, Humanities Press.
- WUTHNOW Robert, 1985, “Science and the Sacred”, in Philipp E. Hammond (dir.), *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley, University of California Press.
- YAHYA Harun, 2006, *Atlas de la Création*, Istanbul, Global Yayıncılık, online <http://www.harunyahya.fr/fr/Livres/4110/latlas-de-la-creation>.
- ZAUNBRECHER Nicolas J., 2012, “Suspending Belief and Suspending Doubt: The Everyday and the Virtual in Practices of Factuality”, *Human Studies*, 35, p. 519-537.

Dieu sur un mode scientifique. La convergence de perspectives créationniste et cognitiviste sur le divin

L’article vise à exposer et comparer les mécanismes argumentatifs du cognitivisme et du créationnisme à propos de la religion et de Dieu, en partant de deux auteurs, Justin Barrett et Harun Yahya. Pour mener cette comparaison, il fait, en premier lieu, l’exposé du positionnement de ces deux conceptions de la cognition du divin dans le paysage des sciences sociales de la religion et de la science. Il présente, dans un deuxième temps, les thèses soutenues par Barrett et Yahya sur le fonctionnement de la cognition et sur leurs implications quant à l’intelligence du religieux. Il analyse, dans un troisième temps, ce que l’on peut en déduire sur la similarité de structure de ces deux perspectives et sur leur nature positiviste, voire scientifique.

Mots-clés : créationnisme, cognitivisme, scientisme, dieu et religion, islam.

God on a scientific mode. The convergence of creationist and cognitivist perspectives on the divine

The article aims to describe and compare the argumentative procedures of cognitivism and creationism about religion and God, based on two authors, Justin Barrett and Harun Yahya. First it locates these two conceptions of the

cognition of the divine in the landscape of the social sciences of religion and science. Then it presents the theses of Barrett and Yahya on the functioning of the cognition and on their implications for the intelligence of the religious. Finally it analyzes the implications of the similarity of structure of these two perspectives and on their positivist or even scientific nature.

Keywords: creationism, cognitivism, scientism, god and religion, Islam.

Dios en un modo científico La convergencia de las perspectivas creacionista y cognitivista en lo divino

El artículo tiene como objetivo exponer y comparar los mecanismos argumentativos del cognitivismo y el creacionismo sobre la religión y Dios, comenzando con dos autores, Justin Barrett y Harun Yahya. Para hacer esta comparación, comienza describiendo el posicionamiento de estas dos concepciones de la cognición divina en el paisaje de las ciencias sociales de la religión y la ciencia. Presenta, en un segundo tiempo, las tesis apoyadas por Barrett y Yahya sobre el funcionamiento de la cognición y sobre sus implicaciones para la inteligencia de los religiosos. Analiza, en un tercer momento, lo que puede deducirse de la similitud de la estructura de estas dos perspectivas y de su naturaleza positivista o incluso científicista.

Palabras clave: creacionismo, cognitivismo, científicismo, dios y religión, islam.